ВЪ ЗАЩИТУ ХРИСТІАНСКОЙ ВѢРЫ ПРОТИВЪ НЕВѢРІЯ.

Выпускъ II.

ДВѢ ЧАСТИ.

ПРОТОІЕРЕЯ
Іоанна Петропавловскаго.

МОСКВА.
Типо-Литографія И. Ефимова. Большая Якиманка, собств. домъ.
1897.

Отъ Московскаго Духовно-Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.
Москва. Ноября 13-го дня, 1897 года.
Цензоръ Священникъ *Григорій Дьяченко*.

ВЪ ЗАЩИТУ ХРИСТІАНСКОЙ ВѢРЫ

ПРОТИВЪ НЕВѢРІЯ.

Собраніе апологетическихъ статей, оправдывающихъ Христіанство въ его главнѣйшихъ основаніяхъ и существенныхъ сторонахъ противъ нападеній на него новѣйшаго невѣрія.

Часть первая.

ПРОТОІЕРЕЯ

Іоанна Петропавловскаго.

МОСКВА.
Типо-Литографія И. Ефимова. Большая Якиманка, собствен. домъ.
1897.

Восхвалю Господа въ животѣ моемъ (Пс. 145, 2).

Іисусъ рече, глаголя: Азъ есмь свѣтъ міру, ходяй по мнѣ не имать ходити во тмѣ, но имать свѣтъ животный (Іоан. 8, 12).

Въ ЗАЩИТУ ХРИСТІАНСКОЙ ВѢРЫ ПРОТИВЪ НЕВѢРІЯ.

Часть первая.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стран.
Предисловіе	1—4
Статьи:	
I. Атеизмъ и вѣра въ Бога въ ихъ сравнительномъ разсмотрѣніи съ исторической, психологической и логической точекъ зрѣнія.	5—32
II. Матеріализмъ: несостоятельность его по отношенію къ вопросу о происхожденіи матеріи и образованіи міра.	33—53
III. Саморазложеніе матеріализма	54—75
IV. Два міра—видимый и невидимый	76—84
V. Древность и происхожденіе человѣческаго рода.	84—113
VI. Геологическія изслѣдованія о человѣкѣ	114—113
VII. Человѣкъ и животное: сходство и различіе между человѣкомъ и животнымъ.	134—155
VIII. Самостоятельность и безсмертіе человѣческой души	156—176
IX. Религія вообще и Христіанство въ частности въ ихъ существѣ и главнѣйшихъ проявленіяхъ.	177—228
X. Сверхъестественное Откровеніе	228—283
XI. О Промыслѣ Божіемъ.	283—291
XII. Естественные законы, чудеса и молитвы	292—300
XIII. Богочеловѣческій образъ Іисуса Христа	300—330
XIV. Достовѣрность Евангельской исторіи Господа нашего Іисуса Христа и несостоятельность гипотезы о миѳическомъ содержаніи Евангелій	330—367

		Стран.
XV.	Христосъ и Христіанство въ исторіи	367—373
XVI.	Абсолютное удовлетвореніе всѣмъ высшимъ стремленіямъ человѣческаго духа въ Христіанствѣ	374—379
XVII.	Значеніе крестной жертвы Спасителя .	380—388
XVIII.	О чудесахъ нашего Господа .	389—398
XIX.	О воскресеніи Іисуса Христа	398—516
XX.	Христіанство, церковь и православіе въ взаимоотношеніи	517—547
XXI.	Къ вопросу о публичныхъ богословскихъ чтеніяхъ (Запросы времени по отношенію къ православно-христіанской апологетикѣ)	548—560

Въ ЗАЩИТУ ХРИСТІАНСКОЙ ВѢРЫ ПРОТИВЪ НЕВѢРІЯ.

Конспективный очеркъ системы Христіанской Апологетики.

Часть вторая.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Введеніе: а) Значеніе Апологетики въ цѣлой системѣ богословскихъ наукъ; б) возможность строго-научнаго оправданія Христіанства, какъ истинной религіи; в) необходимость оправданія Христіанства въ видѣ особой науки въ ряду другихъ богословскихъ наукъ; г) небходимость апологетики особенно въ настоящее время; д) общая задача апологетики; е) методъ христіанской апологетики. 2—29

I. Отдѣлъ философскій.

Главы:

I. О Богѣ 35—35

II. Идея міра 36—48

III. Идея или назначеніе человѣка 48—52

IV. Религія—ея происхожденіе и сущность 52—61

V. Условія правильнаго развитія религіи въ первобытномъ человѣкѣ 61—67

VI. Свобода воли и грѣхопаденіе человѣка 67—71

VII. Условія правильнаго религіознаго развитія человѣчества послѣ его грѣхопаденія 71—90

VIII. Необходимость продолжительнаго историческаго приготовленія человѣчества къ абсолютно-истинной религіи. 90—94

Стран.

IX. Два неизбѣжныхъ пути приготовленія человѣчества къ безусловно-истинной религіи: естественный и сверхъестественный. 95—102

X. Сверхъестественное откровеніе: его возможность въ разнообразныхъ формахъ. 102—111

XI. Возможность сверхъестественнаго откровенія со стороны его содержанія 111—116

XII. Пророчества и чудеса, какъ составныя части сверхъестественнаго приготовленія ко спасенію. Заключительныя явленія въ исторіи приготовленія человѣчества ко спасенію, и характеристическіе признаки безусловно-истинной религіи 116—120

II. Отдѣлъ историческій.

Главы:

I. Первоначальный видъ религіи человѣчества 121—137

II. Происхожденіе и развитіе язычества . 137—164

III. Отношеніе языческихъ религій древности и Ветхаго Завѣта къ абсолютно-истинной религіи 165—183

IV. Абсолютно-истинная религія человѣчества—Христіанство. 184—186

Прежде чтенія книги прошу исправить замѣченныя опечатки:

I-й ЧАСТИ.

Стран.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
6	5 св.	мирозерцанія	міросозерцанія
13	10 —	на всѣхъ	на вѣсахъ
25	7 —	на одномъ на религіи	на одномъ—на религіи
32	5 —	обсолютной	абсолютной
33	14 сн.	матеріализмъ	ученіе матеріализма
38	16 —	это состояніе	ихъ состояніе
42	11 св.	разрѣшенною	разрѣженною
43	16 —	повѣримъ	провѣримъ
61	5 сн.	въ заключеніе	въ заключеніи
68	13 —	психиологическую	психологическую
73	9 —	по безсмертіи	о безсмертіи
75	1 св.	духовной субстанціальности	духовною субстанціи міра
75	3 сн.	несмысленно	не мыслимо
78	13 —	ни свѣта	ни цвѣта
81	16 —	событіе	бытіе
100	13 —	переселенія Европы	первонаселенія Европы
107	15 —	человѣчеству	человѣческому
114	3 св.	довѣренностію	достовѣрностію
145	1 сн.	образу	обзору
181	12 св.	есть	есть,
191	10 сн.	зознаніе	сознаніе
205	10 —	его	Его
207	16 св.	какъ единственно	какъ къ единственно
219	12 сн.	сущае:	есть:
234	5 св	уносимой	уносимый
—	19 —	возникли	возникали
238	6 св.	самое	само
242	6 сн.	вся же	все же
243	17 —	знанія	сознанія
252	19 св.	одна за другой	одна другой
255	18 —	обсолютная	абсолютная
—	7 сн.	входимъ	входить
263	9 св.	тѣлеснымъ	тѣснымъ
265	8 —	подготовляющаго	подготовляемаго
268	6 сн.	самого	самаго
269	9 св.	идеи	идей
277	11 сн.	сложными	ложными
278	5 —	истиною	истинною
284	11 —	въ дѣйствіе	въ дѣйствіи
306	4 —	преимущественно	преимущество
308	3 св.	несравненное	несравнимое
312	7 —	агнецомъ	агнцемъ
320	2 —	самый же	самъ же
321	1 —	самого	самаго
328		по отношенію которому	по отношенію къ которому
333	2 —	основательно ясно	основательно и ясно
340	14 —	прасловленіе	прославленіе
351	5 —	къ уничтоженію	къ уничиженію
352	3 —	обычайно	необычайно
368	20 —	изчезала	изчезла

Стран.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
373	5 —	навысшія	нависшія
390	19 —	врагомъ	врагамъ
391	20 —	скрывшагося	скрывавшагося
392	19 —	утѣшаетъ	утишаетъ
393	6 —	переходящій	непреходящій
399	17 сн.	на обычайную	на необычайную
405	10 —	они	онѣ
428	7 св.	мнимой	о мнимой
430	16 —	оставить вѣру	оставивъ вѣру
454	3 сн.	явленіе	явленіи
459	19 св.	душевныя тѣлесныя	душевныя и тѣлесныя
465	13 сн.	при нѣкоторыхъ	въ нѣкоторыхъ
473	4 св.	начала	начали
484	18 сн.	предположенности	предрасположенности
500	6 —	chetdocuvre	chef d' oeuuvre
515	19 —	по писанію	по Писанію
538	2 —	для провожденія	для прохожденья
544	9 св.	поражаетъ	пораждаетъ
549	6 —	всемъ	всѣмъ
—	10 —	простою	прямою
555	7 —	открытой	отъ открытой

II-й ЧАСТИ.

4	4 св.	не изслѣдуетъ ее	не изслѣдуетъ ея
20	2 —	недостатка въ ихъ	недостатка въ нихъ
41	13 сн.	мыслію	мысль
71	21 —	выражено	выражена
72	15 —	самогрѣшимость	саморѣшимость
79	4 —	облакѣ	обликѣ
85	10 —	создавая	создавшая
88	6 —	но	то
103	12 св.	они	онѣ
120	7 —	путемъ,	путемъ
121	6 —	имѣющимъ	имѣвшимъ
167	9 —	неотдѣляется	не отдѣляется отъ міра

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Пятнадцать лѣтъ тому назадъ нами изданъ былъ небольшой сборникъ апологетическихъ статей подъ заглавіемъ: «Общедоступныя статьи въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія». Этотъ сборникъ въ свое время удостоенъ былъ лестнаго отзыва со стороны Духовно-учебнаго Комитета (см. выше на сорочкѣ) и Святѣйшимъ Сѵнодомъ одобренъ былъ къ пріобрѣтенію въ фундаментальныя и ученическія библіотеки духовныхъ семинарій. Съ тѣхъ поръ къ настоящему времени накопился у насъ новый и довольно обширный рядъ апологетическихъ статей, печатавшихся въ трехъ московскихъ духовныхъ журналахъ: «Православномъ Обозрѣніи», въ «Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія» и въ «Душеполезномъ Чтеніи». По примѣру перваго сборника, мы рѣшились и эти статьи выпустить въ свѣтъ отдѣльнымъ изданіемъ въ качествѣ втораго выпуска нашихъ апологетическихъ статей за Православно-христіанскую Вѣру. Такъ какъ означенныя статьи помѣщались въ періодическихъ изданіяхъ въ разные годы и при томъ—въ изданіяхъ, отличавшихся одно отъ другого нѣкоторыми особенностями по основнымъ задачамъ и характеру разработки или изложенія богословскихъ предметовъ, подвергавшихся въ нихъ изслѣдованію; и такъ какъ каждая изъ нашихъ статей, помѣщавшихся въ свое время въ томъ или иномъ изъ духовныхъ журналовъ по опредѣленнымъ побужденіямъ, имѣла вполнѣ законченный видъ, не предполагавшій какой-либо связи ея съ другими статьями: то понятно, что всѣ эти статьи, соединенныя теперь вмѣстѣ—въ одномъ изданіи, не представляютъ съ внѣшней или формальной стороны строгаго единства ни по отношенію къ объему своему, ни въ самомъ способѣ изложенія или раскрытія разсматриваемыхъ въ нихъ апологетическихъ вопросовъ. Однѣ изъ нашихъ статей могутъ быть названы по величинѣ своей слишкомъ обширными, другія, наоборотъ, сравнительно очень

краткими, и затѣмъ, по отношенію къ содержанію—нѣкоторыя изъ нихъ излагаются съ большею простотой и общедоступностію для пониманія, нежели другія. Но отсутствіе такого единства во внѣшнемъ характерѣ нашихъ статей и объясняется и оправдывается именно тѣмъ, что въ настоящемъ своемъ изданіи онѣ представляютъ не болѣе, какъ сборникъ, т. е. чисто механическое соединеніе между собой въ одно цѣлое, а отнюдь не претендуютъ на раскрытіе чего-либо единаго и нераздѣльнаго, въ строгой связи и послѣдовательности разсматривающаго отдѣльныя стороны или вопросы какой-либо общей апологетической идеи. Тѣмъ не менѣе осмѣливаемся думать, что по духу или существу своему находящіяся здѣсь статьи обладаютъ нѣкоторымъ единствомъ характера. Направляясь къ одной цѣли—оправданію Христіанства, какъ абсолютно—истинной религіи, предъ нападеніями на него со стороны новѣйшаго невѣрія, онѣ въ раскрытіи тѣхъ или иныхъ частныхъ основоположеній христіанской вѣры оказываютъ взаимную поддержку одна другой. Въ самомъ расположеніи статей въ нашемъ сборникѣ мы руководились тѣмъ началомъ, что-бы, насколько возможно, въ общемъ онѣ въ состояніи были дать читателю довольно послѣдовательный и законченный кругъ защиты различныхъ сторонъ христіанской вѣры, какъ безусловно-истинной религіи, отъ враждебныхъ нападеній на нее невѣрія.

Издавая свой первый сборникъ апологетическихъ статей, мы мотивировали появленіе его въ свѣтъ недостаткомъ въ то время въ нашей богословской литературѣ полнаго, систематическаго, стоящаго на высотѣ современныхъ требованій науки, оправданія Христіанства, какъ богооткровенной религіи, въ его цѣломъ видѣ, во всемъ его содержаніи», и отсюда выводили: «до того времени, пока въ нашей богословской литературѣ не явилась такая защита христіанства, отвѣчающая всѣмъ живымъ запросамъ отъ нея современной науки вообще, намъ думается, не будутъ излишними и отдѣльныя защитительныя статьи за христіанство, какъ истинную, богооткровенную религію, касающіяся частныхъ, но наиболѣе важныхъ пунктовъ въ цѣлой области христіанской религіи. Такого рода статьи и представляетъ настоящее изданіе» ...

Настоящій, второй выпускъ нашихъ апологетическихъ статей является въ свѣтъ уже при другомъ положеніи нашей

апологетической литературы вообще: въ ней мы находимъ какъ цѣльныя системы апологетики (профес. Рождественскаго, прот. Кудрявцева, прот. Тихомирова, прот. Добротворскаго, прот. Елеонскаго и др.), такъ и весьма цѣнныя, высоко—научнаго характера монографіи какъ по отдѣльнымъ апологетическимъ вопросамъ, такъ и по цѣлой группѣ вопросовъ, входящихъ въ составъ христіанской апологетики (таковы труды, имѣющіе отношеніе къ научной защитѣ христіанства, проф. В. Д. Кудрявцева, проф. Малеванскаго, проф. А. Ѳ. Гусева, проф. А. Д. Бѣляева, проф. М. Д. Муретова, прот. Буткевича, проф. А. И. Введенскаго и др.). Но, при всемъ обогащеніи за послѣднее время нашей апологетической литературы серьезными трудами, не можемъ не признать весьма желательнымъ большее и большее уравненіе ея въ своемъ достояніи съ иностранными богословскими литературами и потому, питаемъ надежду, и сборнику нашихъ апологетическихъ статей не будетъ отказано хотя бы въ самомъ скромномъ мѣстечкѣ среди отечественныхъ произведеній христіанской апологетики за послѣднія десятилѣтія.

Не обольщая себя мыслію о какихъ-либо особенныхъ достоинствахъ нашего изданія, не хотимъ однако и принимать на себя фальшивую личину скромности и рѣшаемся сказать, что наши статьи, свободныя отъ какой-либо компиляціи изъ существующей уже у насъ апологетической литературы, освѣщаютъ многіе изъ разсматриваемыхъ въ нихъ вопросовъ съ такихъ сторонъ, съ какихъ едва-ли можно встрѣтить раскрытіе ихъ въ другихъ апологетическихъ трудахъ современной нашей литературы *). Во второй части настоящаго сборника мы дали мѣсто совершенно самостоятельному опыту построенія системы апологетики, имѣющей задачею оправданіе безусловной истины христіанства въ его цѣломъ видѣ. Основаніемъ этого служило слѣдующее соображеніе. Для столь важной отрасли богословія, особенно въ виду потребностей нашего времени, какова апологетика христіанства, ни въ заграничной богословской литературѣ, ни тѣмъ болѣе, въ нашей отечественной еще не существуетъ всесторонне-

*) *Наприм.*: Объ одной изъ нашихъ статей: „Несостоятельность мнѣнія о миѳическомъ содержаніи евангелій“, въ журн. Казанской Акад. прямо было сказано: „подобнаго рода апологія новость въ нашей литературѣ и прочтется съ интересомъ“ (Пр. Соб. 1877 г. ч. I, 302 стр.).

выработанной и твердо установившейся въ формальномъ отношеніи системы апологетики, подобно тому, какъ для другихъ частей богословія, какъ наприм. для догматики, нравственнаго богословія и проч., давно уже существуютъ прочныя и общепризнанныя формы системъ. Поэтому, намъ думается, пока еще не выработанъ окончательно, а только продолжаетъ вырабатываться такой общій типъ системы апологетики, къ которому бы въ большей или меньшей степени примыкали всѣ разновидности ея, создаваемыя разными авторами,—людьми, трудящимися надъ выработкой такого типа, должны быть принимаемы во вниманіе всѣ отдѣльныя самостоятельныя попытки къ построенію апологетической системы...

Впрочемъ мы нимало не претендуемъ на то, чтобы изданіемъ своего сборника апологетическихъ статей могли оказать существенную услугу богословамъ, спеціально призваннымъ къ научнымъ работамъ въ области христіанской апологетики. Наша цѣль болѣе скромная—придти на помощь преподавателямъ Закона Божія собственно *въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ*, гдѣ, при сообщеніи и изъясненіи положительнаго содержанія христіанской религіи въ духѣ ученія Православной Церкви, оо. законоучителямъ приходится случайно и отрывочно вводить въ кругъ своего преподаванія что либо и изъ области христіанской апологетики. Въ этомъ случаѣ, намъ кажется, сборникъ нашихъ статей могъ бы принести нѣкоторую долю пользы: оо. законоучители нѣкоторыя изъ статей настоящаго сборника, по предварительномъ прочтеніи ихъ, могли бы передавать своимъ воспитанникамъ или воспитанницамъ въ сокращенномъ и упрощенномъ видѣ, другія болѣе краткія или общедоступныя для усвоенія—прямо читать въ классѣ или даже вручать для прочтенія самимъ учащимся. Наконецъ, мы сердечно желали бы своими изданіями апологетическихъ статей послужить въ дѣлѣ укрѣпленія убѣжденія въ абсолютной истинѣ исповѣдуемой нами Христіанской вѣры всѣмъ тѣмъ лицамъ, которыя, при достаточномъ общемъ, т. е. свѣтскомъ, образованіи, однако не могутъ не сознаться въ скудномъ знакомствѣ съ общими богословско—научными основаніями нашей Христіанской вѣры въ ея пониманіи и выясненіи Православною Церковію.

Атеизмъ и Вѣра въ Бога.

Въ ихъ сравнительномъ разсмотрѣніи съ исторической, психологической и логической точекъ зрѣнія.

Атеизмъ или безбожіе есть ученіе, отвергающее бытіе невидимаго абсолютнаго Существа, какъ личнаго и самосущаго Духа, Творца и Правителя міра, и ограничивающее существующее единственно видимымъ, конечнымъ міромъ. Нѣмецкіе апологеты христіанства называютъ его «близнецомъ матеріализма» (Zwillngsbruder des Materialismus). И дѣйствительно, мысль объ атеизмѣ нераздѣльна съ мыслію о матеріализмѣ: гдѣ мы имѣемъ атеизмъ, тамъ находимъ и матеріализмъ и гдѣ матеріализмъ, тамъ непремѣнно и атеизмъ. Атеизмъ, отрицая бытіе абсолютнаго, какъ чистаго и совершеннѣйшаго Духа, необходимо ведетъ къ признанію абсолютнымъ—матеріи, и матеріализмъ, признавая абсолютнымъ матерію, неизбѣжно (eo ipso) отрицаетъ бытіе абсолютнаго—Духа *). Такимъ образомъ атеизмъ и матеріализмъ—не что иное, какъ двѣ стороны одного и того же ученія, и намъ думается, что еще точнѣе, чѣмъ названіе «близнецовъ», будетъ выражать ихъ внутреннюю связь между собою сравненіе ихъ съ двумя лицами одной головы Януса. Въ виду такой нераздѣльности ихъ, не слѣдуетъ ли заключить, что полное и совершенное опроверженіе атеизма можетъ дать намъ только обстоятельная и основательная критика матеріализма? Безъ сомнѣнія, такъ. Атеизмъ есть лишь отрицательный выводъ положительнаго ученія матеріализма о матеріи, какъ источникѣ и началѣ всего существующаго; поэтому съ разоблаченіемъ заблужденій послѣдняго, въ тоже время наносится смертельное пораженіе и первому. Но при всемъ этомъ мы находимъ въ атеизмѣ и нѣкоторыя особенныя стороны, отличающія его отъ матеріализма и потому не только оправдывающія, но и вынуждающія защитника

*) „Человѣкъ вынуждается вѣрить во что-либо. Если онъ не вѣритъ въ вѣчный разумъ, то вѣритъ въ неразумное; если онъ не признаетъ истиной живаго Бога, то вѣритъ въ идола мертвой матеріи“. (Christlieb—Mod. Zweif. s. 156).

христіанства разматривать его отдѣльно, независимо отъ матеріализма. Эти стороны слѣдующія.

а). Матеріализмъ есть одно изъ направленій философской мысли. Порожденный неудовлетворительностію другихъ философскихъ системъ, онъ раскрываетъ намъ новыя начала и положенія философскаго мирозерцанія и, такимъ образомъ, представляетъ собою своеобразную, характерную философскую доктрину въ ряду многихъ другихъ. Въ этомъ видѣ матеріализмъ стоитъ въ ближайшей и непосредственной противоположности собственно всѣмъ другимъ направленіямъ *философіи*, и только посредственно религіи. Тенденція его распространенія въ обществѣ, безъ сомнѣнія, не можетъ идти далѣе образованія философской школы, т. е. пріобрѣтенія приблизительно столь же ограниченнаго числа послѣдователей, раздѣляющихъ и разрабатывающихъ его принципы, какимъ обладали или обладаютъ и другія философскія ученія. Даже при самой глубокой увѣренности въ истинѣ своего ученія матеріализмъ не можетъ разсчитывать ни на что болѣе, какъ лишь на то, чтобы всегда только отстаивать свои права существованія въ ряду другихъ философскихъ системъ, никогда не дозволить другимъ направленіямъ философіи вытѣснить себя съ философскаго поля и, слѣдовательно, всегда имѣть лишь болѣе или менѣе ограниченный кругъ послѣдователей.—Другой области духа противопоставляетъ себя атеизмъ, другими средствами надѣется нанести пораженіе своему врагу и, наконецъ, иной кругъ распространенія намѣчаетъ себѣ, нежели матеріализмъ. Атеизмъ, какъ рѣшительное отрицаніе бытія Бога, прямо и непосредственно вызываетъ на борьбу съ собою *религію или вѣру въ Бога*. Въ этой борьбѣ онъ старается побѣдить религію не силою своего ученаго оружія, не превосходствомъ своихъ «научныхъ или раціональныхъ» доказательствъ *небытія* Бога предъ различными основаніями *вѣры въ Его бытіе*, но просто рѣзкимъ характеромъ своего ученія, провозглашаемаго съ апломбомъ наивѣрнѣйшаго открытія новѣйшей культуры человѣчества и проводимаго тысячами путей, всѣми возможными родами литературнаго слова во всѣ слои общества. «Вѣра въ Бога—глупость, обскуратизмъ, источникъ всякаго зла въ человѣческомъ мірѣ, ариманова область въ духовной жизни человѣчества; невѣріе—свѣтъ, блистающій во тьмѣ религіозныхъ суевѣрій, рычагъ всякаго человѣческаго прогресса и источникъ всякаго благополучія»,—таковъ девизъ, начертанный на боевомъ знамени атеизма противъ религіи. Въ этихъ словахъ, по его увѣренію, содержится точнѣйшій знаменатель, къ которому сводится весь ходъ правильнаго, истинно-научнаго значенія человѣчества отъ начала міра до послѣднихъ дней.

И подобно тому, какъ въ необъятномъ кругу вѣрующихъ только немногимъ изъ нихъ извѣстны всѣ подробности ученія ихъ вѣры и тѣ или иныя основанія ея, напротивъ остальная масса ограничивается знаніемъ только существенныхъ чертъ своей религіи, не имѣя никакихъ другихъ основаній для нея, кромѣ непосредственнаго убѣжденія сердца; подобно этому, и атеизмъ предоставляетъ, такъ сказать, догматику своего ученія, т. е. матеріалистическую доктрину, вѣдѣнію и оправданію лишь избраннаго кружка своихъ просвѣщенныхъ послѣдователей, преднося всей прочей неученой массѣ въ видѣ непреложной аксіомы лишь послѣднее заключительное слово доктрины: «нѣтъ Бога». Вѣрующій, какою бы осмысленностію и глубокою разумностію ни отличалась его вѣра, по приговору атеизма, пятнается неизгладимымъ клеймомъ суевѣра, ретрограда, врага науки и просвѣщенія; невѣрующій, хотя бы незнакомый съ самою азбукою науки, смѣло можетъ идти въ атеистическое бюро для полученія диплома «передоваго человѣка современнаго просвѣщенія, прогрессиста, истиннаго представителя науки». Такая щедрая раздача хвалебныхъ дипломовъ недоноскамъ науки служитъ для атеизма лучшею гарантіей его распространенія въ мірѣ въ противоположность религіи. Не стѣсняясь требованіями знанія отъ своихъ прозелитовъ и потворствуя всѣмъ дурнымъ истинктамъ человѣческой природы, атеизмъ надѣется на столь же широкій кругъ распространенности въ мірѣ, какимъ обладаетъ и религія, думаетъ выбить религію изъ всѣхъ доселѣ занимаемыхъ ею позицій на земномъ шарѣ, стереть ее съ лица земли, словомъ, хочетъ замѣнить универсальную вѣру въ Бога универсальной религіей безбожія. Такой характеръ противоположности атеизма религіозной вѣрѣ открываетъ намъ первую точку зрѣнія на атеизмъ, независимо отъ изслѣдованія его послѣднихъ основаній въ матеріализмѣ — *историческую*. Именно мы разсмотримъ, какія услуги когда-либо оказала и доселѣ оказываетъ каждая изъ двухъ полярныхъ противоположностей—атеизмъ и религія,—исторіи человѣчества во всѣхъ областяхъ ея развитія, откуда получимъ далѣе неоспоримое заключеніе, какой изъ нихъ принадлежитъ безусловно законное право существованія въ ряду высшихъ проявленій духовной жизни человѣчества.

б) Матеріализмъ справедливо и основательно называютъ преддверіемъ атеизма. Но вполнѣ ошибочный психологическій взглядъ—предполагать, что матеріализмъ, какъ и вообще всякое философское ученіе, есть продуктъ исключительно интеллектуальной способности нашего духа. «Никакая дѣятельность одной душевной силы, говоритъ одинъ апологетъ, не совершается безъ участія другихъ силъ, но всегда вмѣстѣ

съ прочими. При каждомъ актѣ знанія находятся въ дѣйствіи также и чувство, и воля, и всякое опредѣленное чувство и хотѣніе также обусловливаются знаніемъ. Функціи души, конечно, можно отличать, но не раздѣлять». И дѣйствительно можемъ ли мы представить себѣ какую-либо работу ума безъ напряженной дѣятельности въ тоже время нравственной силы? Кто не хочетъ знать, тотъ не будетъ знать; одно уже это указываетъ на непремѣнное участіе въ каждомъ процессѣ мышленія нравственной силы, силы воли. Но по отношенію къ философскому мышленію, которое доискивается всеобщихъ и притомъ сверхъопытныхъ причинъ міровыхъ предметовъ и явленій и даже самаго послѣдняго, абсолютнаго основанія всего, нужно сказать еще болѣе: въ немъ не просто имѣетъ значеніе неопредѣленное желаніе знанія, напротивъ, прямо оказываетъ рѣшительное вліяніе на характеръ его направленія опредѣленное настроеніе воли мыслителя, вытекающее изъ цѣлаго нравственнаго настроенія его духа. Намъ извѣстны чрезвычайно разнообразныя направленія въ области философіи. Отъ чего именно зависитъ это разнообразіе направленій? Безъ сомнѣнія, по своей ближайшей причинѣ отъ различнаго умственнаго склада философовъ, пріобрѣтаемаго ими различіемъ цѣлаго ихъ образованія или развитія, отъ неодинаковой области знанія, въ которой привыкъ преимущественно вращаться умъ того или иного изъ нихъ, отъ различной степени или суммы ихъ знанія и т. п. Но всѣми этими причинами, лежащими въ самой области знанія, или только въ интеллектуальной сторонѣ нашего духа, мы, однако, далеко еще не исчерпываемъ до конца всѣхъ послѣднихъ основаній необыкновеннаго разнообразія направленій въ философіи, если на ряду съ указанными причинами не отведемъ широкаго и даже первенствующаго мѣста нравственнымъ мотивамъ, характеристическимъ особенностямъ нравственнаго направленія того или иного философа или цѣлыхъ философскихъ школъ. Не каждое ли изъ философскихъ ученій обладаетъ нѣкоторыми элементами истины и не всякое ли изъ нихъ страдаетъ извѣстными ошибками, односторонностями, и однако одни изъ насъ примыкаютъ къ одному изъ нихъ, другіе—къ другому и т. д. Почему? Послѣднимъ опредѣляющимъ началомъ этого явленія служитъ не что иное, какъ свободный актъ нашей воли: «я хочу слѣдовать тому, а не иному направленію философіи»,—вотъ что долженъ сказать всякій въ объясненіе того, почему онъ матеріалистъ, или идеалистъ, или послѣдователь какой-либо иной философіи. Но частный актъ воли, рѣшающій примкновеніе извѣстнаго лица къ тому или иному направленію философской мысли, строго основывается на общемъ нравственномъ складѣ его духа, стоитъ

въ тѣснѣйшей связи съ цѣлымъ характеромъ его нравственнаго настроенія, и вотъ почему каждый собственно по самообольщенію думаетъ и увѣряетъ другихъ: «я слѣдую тому или иному направленію мысли въ силу неотразимой логики его ученія». На самомъ дѣлѣ неотразимо вынуждаютъ его слѣдовать извѣстному ученію его собственный нравственный строй, его личныя, не сознательно для него самого, вытекающія изъ послѣдней глубины его духа, симпатіи къ тому или иному направленію философіи. *) Безпрекословный авторитетъ для вѣрующаго ума (Св. Писаніе) научаетъ насъ, что не только умъ, но и воля и сердце познаютъ истину: ***покайтесь, ибо приблизилось царство небесное*** (Мѳ. 3, 2), провозглашалъ богодухновенный герольдъ близкаго пришествія Мессіи—Христа. Евангеліе есть истина, но чтобы принять его, увѣровать въ него, предварительно необходима нравственная самосредоточенность человѣка, углубленіе его внутрь самого себя, съ тѣмъ чтобы видѣть свое сердце, счистить съ него всѣ нравственныя нагноенія и наросты, обложившія его толстымъ слоемъ и, такимъ образомъ, возстановить въ немъ правильную воспріимчивость къ истинѣ. Богъ есть абсолютная истина; но эта Истина, по обѣщанію Господа, вполнѣ откроется не остротѣ ума, но чистотѣ сердца: ***блаженны чистые сердцемъ; ибо они Бога узрятъ*** (Мѳ. 5, 8). Отсюда нисколько не странно, напротивъ вполнѣ основательно и свидѣтельствуетъ лишь о здравомъ практическомъ взглядѣ, о глубокомъ психологическомъ смыслѣ критиковъ, если они при разборѣ матеріализма, атеизма и т. п. обращаютъ вниманіе не только на логическіе недостатки ихъ, но и на тѣ нравственныя болѣзни, которыя присущи извѣстнымъ личностямъ, или цѣлому обществу, или даже цѣлой эпохѣ, въ которыхъ преобладаютъ эти ненормальныя направленія философской мысли. Въ самомъ дѣлѣ, если бы кто могъ открыть намъ ясно послѣднюю глубину человѣческаго духа, ея различныя состоянія въ отдѣльныхъ лицахъ, ея индивидуальныя детали, какое удивительное сочетаніе, какое тонкое, гармоническое переплетеніе умственныхъ началъ съ нравственными въ каждомъ изъ насъ представилось бы нашему взору!... Примѣняя все сказанное къ взаимному отношенію атеизма и матеріализма, мы приходимъ къ слѣдующему результату: если, несомнѣнно, съ логической точки зрѣнія атеизмъ есть выродокъ матеріализма, то съ общей психологической—наоборотъ: атеизмъ есть предварительный нравственный импульсъ, въ силу ко-

*) „Наша мыслительная система, говоритъ Фихте, весьма часто есть только исторія нашего сердца“.

тораго именно мысль человѣка стремится къ образованію цѣльнаго систематическаго міровоззрѣнія, свободнаго отъ всякаго предположенія о невидимомъ, духовномъ, абсолютномъ Существѣ. Въ области мышленія, атеизмъ, конечно, выступаетъ наружу въ концѣ матеріализма, но въ общемъ состояніи души человѣка онъ дѣйствуетъ первоначальною пружиной, направляющею мысль человѣка къ отрицанію Бога. Еслибы человѣкъ не сказалъ заранѣе внутри своего сердца: «нѣтъ Бога», онъ не сталъ бы вынуждать умъ прибѣгать ко всевозможнымъ ухищреніямъ мысли, къ невѣрнымъ освѣщеніямъ и превратнымъ толкованіямъ фактовъ и къ неестественнымъ скачкамъ въ заключеніяхъ для оправданія ложнаго положенія: «есть одинъ видимый міръ съ его вѣчными матеріей и силой». Отсюда мы получаемъ новую точку зрѣнія на атеизмъ, по сравненію его съ религіозной вѣрой—*психологическую:* какіе мотивы лежатъ въ основаніи нашей религіи, т. е. стремленія къ Богу и изъ какихъ зараждается въ нѣкоторыхъ лицахъ атеизмъ, невѣріе въ Бога? Какимъ образомъ, говоря вообще, возникаетъ въ насъ религіозное чувство или сознаніе и при какихъ условіяхъ является въ отдѣльныхъ индивидуумахъ апостазія—отреченіе отъ вѣры въ Бога и, въ тоже время, какою сравнительною силою увѣренности заявляютъ себя въ человѣкѣ религія и вѣроотступничество?—таковы вопросы, которые съ этой точки зрѣнія представляются намъ не лишенными существеннаго значенія для уясненія сравнительнаго достоинства вѣры и невѣрія, какъ коренныхъ началъ жизни человѣка.

в) Наконецъ есть еще одна черта, отличающая нѣкоторымъ образомъ атеизмъ отъ матеріализма. Матеріализмъ, какъ бы ни былъ самообольщенъ мнимо-научными или раціональными достоинствами своего ученія, безъ сомнѣнія, не придаетъ ему значенія непогрѣшимости (doctrinae infallibilis), но смотритъ на него только какъ на наивѣроятнѣйшее міровоззрѣніе по сравненію со всѣми другими, извѣстными въ исторіи философіи. Понятно, что каждая философская система отдаетъ предпочтеніе себѣ самой предъ всѣми другими; но было бы признакомъ явнаго нездравомыслія какой-либо изъ нихъ, если бы она провозгласила себя абсолютно-непогрѣшимымъ словомъ разума, не подлежащимъ никакому измѣненію, исправленію или усовершенствованію. Философія, какъ скоро усвояетъ себѣ непререкаемый авторитетъ свойственный одной религіи, свое ученіе возводитъ въ достоинство догматовъ, а своихъ учителей облекаетъ въ мантію пророковъ и жрецовъ, уже поэтому самому безвозвратно теряетъ достоинство разумнаго ученія въ глазахъ всѣхъ здравомыслящихъ людей. Ясно, что и матеріализмъ, противопоставляя себя всѣмъ прочимъ направленіямъ фило-

софіи и ратуя съ ними за свои начала и положенія, можетъ настаивать лишь на своемъ относительномъ, а не безусловномъ превосходствѣ предъ послѣдними, приписывать себѣ только наиболѣе глубины, здравости и достовѣрности въ пониманіи міровыхъ вещей, чѣмъ какой-либо иной философіи, а отнюдь не достоинство папскаго ученія ex cathedra. Напротивъ, атеизмъ, хотя и тотъ же матеріализмъ, но лишь открыто выступающій въ непосредственную борьбу съ религіей, беретъ послѣдній выводъ философско-матеріалистической мысли: «нѣтъ Бога», уже безъ всякаго предположенія какихъ-либо недостатковъ въ этой философіи, такимъ образомъ предъявляетъ его міру въ качествѣ абсолютной истины. Это даетъ намъ третью точку зрѣнія на атеизмъ въ его сравненіи съ религіей—*логическую*. Здѣсь мы имѣемъ въ виду дать краткіе отвѣты на два вопроса: что можетъ быть признано болѣе логичнымъ при ограниченности нашего знанія—отрицаніе ли Бога или вѣра въ Его бытіе, и на чемъ собственно основывается атеизмъ, отвергая со всею положительностію бытіе Бога, имѣется ли въ его отрицаніи какая-либо доля прочности, серіозности, истины?

Итакъ, содержаніе нашей критики атеизма, помимо оцѣнки какихъ-либо положительныхъ основаній его въ матеріализмѣ, составитъ разсмотрѣніе сравнительнаго достоинства *его и религіи* съ исторической, психологической и отчасти логической точекъ зрѣнія. Но прежде этого мы хотимъ сообщить краткія свѣдѣнія объ историческомъ ходѣ развитія атеизма и наиболѣе рельефныхъ проявленіяхъ его въ наше время въ разныхъ странахъ цивилизованнаго міра.

Начало атеизма относится еще къ самымъ отдаленнымъ временамъ древности, указаннымъ съ рѣдкою находчивостію и остроуміемъ покойнымъ Платономъ, митропол. Москов. въ разговорѣ его съ Дидро (въ Петербургѣ во дворцѣ Екатерины).—Знаете ли, св. отецъ, спрашивалъ французскій философъ преосвященнаго, не сказывая ему своего имени,—философъ Дидро говоритъ, что нѣтъ Бога.—Это еще прежде него сказано, отвѣчалъ Платонъ.—Какимъ образомъ?—*Рече безумень въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ.*—Внѣ исторіи божественнаго откровенія, въ древнемъ мірѣ мы находимъ указаніе, прежде всего, на не строгій атеизмъ въ буддизмѣ, насколько онъ признавалъ абсолютнымъ безусловное ничто и изъ него производилъ и къ нему возвращалъ все. Но здѣсь скоро отрицаніе Бога (атеизмъ) превратилось въ обоготвореніе человѣка (въ антропотеизмъ). Въ Греціи извѣстны были имена ученыхъ атеистовъ, Діагора, Біона, Лукіана и др. Но ихъ ученіе казалось грекамъ столь нечестивымъ, что вызывало въ народномъ остракизмѣ самый строгій приговоръ: смертную казнь учителямъ атеизма,

уничтоженіе ихъ именъ изъ страницъ исторіи и публичное сожженіе ихъ сочиненій. Между тѣмъ, какъ въ древности явленія атеизма можно назвать просто случайными и лишенными даже наружнаго философскаго обоснованія, въ новое время, именно въ прошедшемъ вѣкѣ, во Франціи, атеизмъ выступилъ развитымъ, на началахъ матеріализма, въ болѣе или менѣе систематической формѣ—въ произведеніяхъ нѣкоторой части философовъ и съ той поры до нашихъ дней заявляетъ себя тамъ и сямъ съ хроническимъ упорствомъ, принимая съ теченіемъ времени то болѣе, то менѣе острый характеръ въ борьбѣ съ религіей. Дидро увѣрялъ: «истинная религія—не имѣть никакой религіи»; Ля-Метри считалъ вѣру столько же безосновательною, сколько и безполезною и завѣрялъ, что міръ «не прежде будетъ счастливъ, пока не получитъ въ немъ всеобщаго господства атеизмъ»; авторъ «Susteme de la nature» провозглашалъ вѣру въ Бога столь же великимъ заблужденіемъ, сколько и отличіе между тѣломъ и духомъ и въ лучшемъ случаѣ совѣтовалъ разсматривать всякую религію, какъ миѳологію; «потому что въ религіозныхъ ученіяхъ приписывается Богу то, что принадлежитъ природѣ, такъ какъ одинъ Богъ—*природа*, или одна природа—Богъ». Это ученіе французскіе атеисты старались провести и укоренить въ массѣ своего народа въ страшные дни «конвента», когда террористы постановили: «нужно лишить трона Царя неба, точно также какъ и царей земныхъ». Ободренные клятвеннымъ отреченіемъ отъ христіанства парижскаго епископа и священниковъ, они явились предъ «конвентомъ» съ просьбой объ уничтоженіи христіанскаго культа и замѣнѣ его культомъ «разума», представивъ конвенту жену одного изъ своихъ коллегъ въ качествѣ «богини разума». Одѣтую въ бѣлое платье, покрытое небесно-голубаго цвѣта мантильей, съ красной шапкой на завитой головѣ, съ пикою въ рукахъ, террористы посадили ее на фантастически украшенную колесницу и въ торжественной процессіи, среди вакханическихъ плясокъ народной толпы, повезли ее въ церковь Notre-Dame, перекрещенную въ «храмъ разума». Здѣсь, усаженная на престолѣ «богиня разума» почтена была колѣнопреклоненіями, безсмысленными рѣчами и нелѣпыми пѣснями. *) Это страшное богохульство нашло себѣ

*) Эфемерная „богина разума“, но извѣстіямъ французской хроники, скончалась въ 1863 году 90 лѣтъ отъ роду. Еще за долго до смерти судьба ея служила печальнымъ подтвержденіемъ словъ: *за то, что не избрали для себя страха Господня, за то и будутъ они вкушать отъ плодовъ своихъ и насыщаться отъ помысловъ ихъ* (Притч. Сол. 1, 29, 31). Она лишилась разсудка, потеряла зрѣніе и пропитывалась нищенствомъ.

подражаніе въ то время въ тысячѣ церквей во Франціи, объятой пламенемъ революціи. Казалось бы невѣроятнымъ, чтобы подобныя вещи могли повторяться еще какое-либо время и въ какомъ-либо иномъ мѣстѣ. И однако нѣсколько лѣтъ тому назадъ на студенческомъ конгрессѣ въ Люттихѣ одинъ ораторъ среди всеобщихъ апплодисментовъ провозглашалъ: «ваша цѣль, братья,—уничтоженіе всякой религіи, разрушеніе всѣхъ церквей, искорененіе изъ сознанія своихъ собратьевъ всякой мысли о Богѣ». Въ Испаніи предводитель демократовъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ Барцелонѣ открыто заявлялъ: «человѣкъ—мудрость, а Богъ—глупость; на всѣхъ одна чашка поднимается, если другая опускается; если есть Богъ вверху, то народъ остается внизу, но, если Богъ низвергается, то народъ возвышается». Отсюда вліятельнѣйшій органъ испанской домократіи рекомендовалъ какъ единственное средство спасенія разлагающагося общества: отрицаніе Бога, уничтоженіе всякой государственной власти и законовъ собственности. Неаполитанскій манифестъ 70-хъ годовъ, призывавшій къ соціальной революціи, утверждалъ: «три свѣтлые ручья сопровождаютъ соціальную революцію, которая есть истинная революція, это—основоположенія будущаго общества: атеизмъ, соціализмъ и федерализмъ». Въ Германіи атеизмъ нашелъ себѣ проповѣдниковъ и послѣдователей и въ ряду философовъ, и естествовѣдовъ, и поэтовъ. Извѣстный авторъ «Существа христіанства», Фейербахъ, такъ философствуетъ о небытіи Бога: «нѣтъ никакого Бога; это вполнѣ очевидно, ясно какъ день, что нѣтъ никакого Бога и даже болѣе: не можетъ быть никакого Бога. Потому что, еслибы былъ Богъ, то онъ также д о л ж е н ъ б ы б ы т ь и такимъ образомъ былъ бы необходимо; но теперь не существуетъ никакого Бога, слѣдовательно также и н е м о ж е т ъ быть никакого Бога, значитъ и нѣтъ никакого Бога. Нѣтъ никакого Бога, потому что и не можетъ быть никакого Бога». Справедливо говоритъ на это одинъ апологетъ: «нужно имѣть слишкомъ большую дозу увѣренности въ безсмыслiи образованныхъ людей XIX вѣка, чтобы предлагать имъ такую головокружительную логику неуслѣдимой для глазъ вѣтреной мельницы». Въ виду счастливыхъ успѣховъ естествознанія одинъ атеистъ требуетъ изгнанія съ лица земли Брамы, Будды, Юпитера и Іеговы, чтобы на ихъ мѣстѣ дать полное господство возвышеннымъ принципамъ ума и любви; другой пророчествуетъ о непремѣнной замѣнѣ въ будущемъ религіи драмою и церкви—театромъ, какъ мѣстомъ новаго культа: «должна быть новая церковь; театръ будетъ храмомъ новаго культа, божественнымъ домомъ, какъ это было у грековъ. Религія и истинная драма для меня тожественны». Въ Англіи въ

новое время, кромѣ многочисленныхъ естественно-научныхъ изслѣдованій, всецѣло пропитанныхъ враждою къ Христіанству и св. Писанію, спеціальнымъ миссіонеромъ атеизма служитъ такъ называемый секуляризмъ, выросшій изъ французскаго позитивизма. Извѣстно, что по послѣднему, будтобы въ силу внутренняго закона развитія человѣческаго духа, все человѣчество постепенно должно оставить, какъ устарѣвшую точку зрѣнія, всякую религію и метафизику, т. е. вообще всякую вѣру въ сверхчувственный міръ, и культъ Бога навсегда замѣнить культомъ человѣческой любви или религіей земнаго міра. «Всѣ понятія и познанія человѣческаго духа необходимо должны пройти три стадіума развитія—теологіи (когда вѣрятъ въ Бога и въ тусторонній міръ), метафизики (когда философствуютъ объ этомъ) и наконецъ позитивизма (гдѣ утверждаются только на положительномъ, осязаемомъ, посюстороннемъ). На послѣдней точкѣ зрѣнія человѣчество освободится отъ всякаго остатка вѣры въ невидимое и вмѣстѣ съ тѣмъ достигнетъ своего совершенства». Это ученіе и старался акклиматизировать на англійской почвѣ подъ именемъ секуляризма Holyoake, принципъ котораго жить и трудиться для этого міра: «интересъ къ временному, говоритъ онъ, долженъ вытѣснить всѣ разсужденія и учрежденія, относящіяся къ вѣчному; законна мораль только натуральной, утилитарной и индустріональной жизни; главная наша задача—энергическая дѣятельность для всесторонняго усовершенствованія настоящей жизни; силою для этого мы владѣемъ единственно въ научномъ образованіи»... Въ этомъ именно или подобномъ смыслѣ и въ нашемъ отечествѣ, за послѣднія три десятилѣтія, нѣкоторые органы свѣтской (преимущественно періодической) литературы посвятили свои силы распространенію, будто бы, несправедливо пренебрегаемыхъ идей «безсмертнаго Конта.»

Если атеизмъ такъ настойчиво и усердно старается объ искорененіи въ сознаніи человѣчества вѣры въ бытіе Бога и религіозной жизни въ человѣческомъ мірѣ; то, безъ сомнѣнія, необходимо думать, онъ дѣлаетъ это не въ иныхъ какихъ-либо видахъ, какъ въ интересахъ нашего просвѣщенія и благосостоянія, подъ тѣмъ предположеніемъ, что религія лишь препятствуетъ нормальному ходу развитія человѣчества, тормозитъ его прогрессъ во всѣхъ отношеніяхъ *) и

*) Это предположеніе прямо и высказываетъ Арнольдъ Руге, по словамъ „Gartenlaube“, „идеалъ“ нѣмецкаго мужа: онъ дышетъ всею силою ненависти противъ христіанства, какъ противодѣйствующей силы „успѣхамъ истиннаго образованія“ и никогда не называетъ его даже его именемъ, но всегда только

что, напротивъ, невѣріе, безбожіе есть тотъ волшебно-всесильный рычагъ, который способенъ поднять родъ человѣческій на неизмѣримую высоту какъ умственнаго и нравственнаго развитія, такъ личнаго, семейнаго и общественнаго благополучія. Но такъ ли это въ дѣйствительности? Можно ли признать хотя каплю истины въ такомъ предположеніи? На подобные вопросы даетъ самый неподкупный, безпристрастный отвѣтъ исторія. Поэтому и мы обратимся прежде всего *къ ней*, за разрѣшеніемъ нашего вопроса о сравнительныхъ преимуществахъ и достоинствѣ вліянія какъ религіи, такъ и атеизма на просвѣщеніе человѣчества и вообще на все наше состояніе для того, чтобы изъ безспорныхъ историческихъ свидѣтельствъ вывести неотразимое заключеніе о безусловной законности и абсолютной необходимости первой или втораго изъ нихъ въ ряду основныхъ проявленій нашей духовной жизни.

I.

а) Что же говоритъ намъ исторія, спросимъ сначала, о значеніи *религіи* въ дѣлѣ духовнаго развитія человѣчества? Во первыхъ, исторія сообщаетъ намъ, что вся человѣческая культура ведетъ свое начало изъ религіи, что религія есть корень или источникъ всякаго человѣческаго образованія или жизни умственной, нравственной, соціально-гражданской и даже эстетическаго развитія человѣчества: «Культъ и культура, говоритъ Геттингеръ, какъ уже и самыя имена ихъ указываютъ на общій корень, получили свое происхожденіе въ святилищѣ религіозной вѣры». Лютардтъ говоритъ: «религія есть материнское лоно, изъ котораго вышла вся духовная жизнь человѣчества; вся высшая культура человѣческаго рода есть дочь религіи». Лехрелъ утверждаетъ: «богосознаніе есть первое проявленіе нашего духа, самосознаніе — второе; человѣчество происходитъ чрезъ богосознаніе къ самосознанію, но не наоборотъ *)». И совершенно вѣрно: исторія представляетъ намъ полное подтвержденіе словъ этихъ апологетовъ. Въ самыя отдаленныя эпохи древности, отъ которыхъ сохранились до насъ только смутныя и баснословныя свѣдѣнія, мы на-

---

„азіатизмомъ“ или „іудействомъ“. „Этотъ азіатизмъ, говоритъ онъ, лежитъ тяжелымъ ярмомъ на всемъ нашемъ состояніи и держитъ насъ въ оковахъ утонченнаго или грубаго варварства“.

*) Подъ самосознаніемъ, здѣсь, очевидно, Лехлеръ разумѣетъ не сознаніе человѣкомъ своего отдѣльнаго состоянія въ извѣстную минуту, но сознаніе его общаго положенія, *достоинства* его природы и значенія въ ряду другихъ существъ видимаго міра.

ходимъ въ человѣчествѣ одну религію: люди, незнавшіе ничего, кромѣ немногихъ, необходимыхъ потребностей жизни, не имѣвшіе никакихъ точныхъ даже эмпирическихъ познаній, однако владѣли религіозными представленіями и эти представленія и идеи составляли все ихъ духовное богатство. Все міровоззрѣніе ихъ существенно состояло въ представленіи о Божествѣ, было ничѣмъ инымъ, какъ этимъ представленіемъ, развитымъ въ подробностяхъ и частностяхъ въ видѣ обоготворенія различныхъ силъ и предметовъ природы. Вполнѣ справедливо указываютъ въ наше время, что содержаніемъ миѳологіи язычества служитъ весь кругъ человѣческаго знанія до исторической эпохи; но, при всемъ разнообразіи внутренняго содержанія миѳовъ, ихъ общій характеръ, ихъ основной тонъ—*религіозный* прямо указываетъ, какъ на источникъ всего первоначальнаго человѣческаго знанія, облеченнаго въ форму миѳовъ,—*на религію.* Кому также неизвѣстно, что самая древняя мудрость вышла изъ жреческихъ кастъ? Жрецы религіи были вмѣстѣ и носителями или представителями образованія: наука, законодательство, звѣздочетство, исторіографія были первоначально дѣломъ жрецовъ и отъ нихъ уже перешли въ руки людей другихъ сословій.

Но разсмотримъ раздѣльнѣе источное или коренное значеніе религіи по отношенію къ различнымъ областямъ духовныхъ проявленій человѣческой жизни. Въ умственной области человѣка несомнѣнно, какъ ни стараются оспорить это въ наше время, первое мѣсто принадлежитъ философіи: философія была, есть и будетъ матерью наукъ. Но она никогда ни получила бы начала, если бы не воспользовалась для своихъ отвлеченныхъ изслѣдованій готовымъ матеріаломъ, даннымъ въ религіи. Относительно происхожденія нравственныхъ понятій современные изслѣдователи древнихъ миѳологій радикально противорѣчатъ другъ другу: одни признаютъ по времени происхожденія нравственныя понятія первыми, а религіозныя—вторыми; *) другіе, напротивъ, не усматриваютъ на самыхъ раннихъ ступеняхъ религіознаго развитія человѣчества никакихъ нравственныхъ понятій, находятъ религіи безъ всякаго нравственнаго ученія **). Истина, по нашему мнѣнію, лежитъ въ срединѣ между этими взглядами: именно, уже въ самыя древнія эпохи мы находимъ идею Божества и нравственныя понятія одновременными, нераздѣльно соединенными въ сознаніи народовъ. Древнѣйшій памятникъ доисторическаго религіознаго періода индоевропейской

*) Воеводскій: Каннибализмъ въ греч. миѳахъ (Ж. М. Н. Пр. 1873 г. Дек. и 1874 г. Февр.).

**) Лёббокъ. Начало цивилизаціи.

расы, по новѣйшимъ изслѣдованіямъ, мы имѣемъ въ Ведахъ индійцевъ, особенно въ Ригъ-Ведѣ. На основаніи точнаго изслѣдованія послѣдней книги, современный санскритологъ Максъ Мюллеръ говоритъ, что «сознаніе грѣха есть выдающаяся черта религіи древне-ведійскаго періода». Такъ какъ нравственныя понятія, какъ извѣстно, всегда стоятъ въ причинной зависимости отъ чисто теоретическихъ *), то мы имѣемъ законное основаніе предположить, что и въ самой глубокой древности нравственное ученіе произошло изъ теоретическаго или догматическаго ученія религіи, составляющаго существеннѣйшую сторону всякой религіозной вѣры.—Что касается до соціально-политическаго быта народовъ, то выше всякаго сомнѣнія, что онъ созидался на началахъ, вышедшихъ изъ религіи и отъ нея получилъ свою санкцію. Ученіе французскихъ энциклопедистовъ прошедшаго вѣка о происхожденіи религіи отъ жрецовъ и законодателей, будто бы въ своекорыстныхъ цѣляхъ измыслившихъ невидимыхъ надзирателей за поступками человѣка—боговъ, есть невольное признаніе происхожденія гражданскихъ или общественныхъ законовъ непосредственно изъ религіи.—Наконецъ, мы сказали, религіи обязаны своимъ происхожденіемъ и произведенія эстетическаго чувства, художественнаго творчества человѣка. И это неоспоримо. Царицею пластическихъ искусствъ съ самаго начала была архитектура, но она получила свое происхожденіе въ служеніи религіи: громадные храмы Индіи и ея пагоды, богатыя колоннами капища Греціи служатъ краснорѣчивыми свидѣтелями этого служенія. Скульптура, достигшая высшаго развитія у грековъ, также имѣла первоначально своимъ предметомъ міръ боговъ, и только впослѣдствіи обратилась къ изображенію обыкновенныхъ лицъ и вещей. Тоже нужно сказать о живописи и далѣе о музыкѣ. Наконецъ, даже театральное искусство первоначально было у грековъ нѣкотораго рода богослуженіемъ. Такъ, исторія указываетъ намъ въ религіи источникъ всѣхъ отдѣльныхъ сферъ проявленія человѣческой культуры.

б) Но она говоритъ еще болѣе: именно, что религія есть не только первоначальный *источникъ* всей человѣческой культуры, но и постоянный *принципъ* ея, вѣчно движущая сила, *основный нервъ* всей жизни и развитія народовъ. Теперь слишкомъ часто твердятъ намъ: «религія стѣсняетъ естественную жизнь человѣчества, ея задачи и потребности; потому что, обращая нашъ взоръ къ невидимому міру, она отвлекаетъ насъ отъ видимаго міра, въ которомъ мы живемъ и гдѣ находятся наши насущные интересы и задачи». Но какъ это

*) „[illegible] безъ идей“ (Шеллингъ).

несправедливо! Что говоритъ Монтескье въ спеціальномъ смыслѣ о Христіанствѣ, то можетъ быть приложено въ широкомъ смыслѣ и ко всякой религіи вообще: «христіанская религія—удивительно чудное явленіе; она, повидимому, имѣетъ своимъ предметомъ только блаженство будущей жизни, но созидаетъ въ тоже время и счастіе настоящей жизни». Ульманнъ справедливо обобщаетъ приведенныя мысли въ такомъ видѣ: «религія всему указываетъ свое мѣсто, всему даетъ надлежащее значеніе; ею просвѣщается и возвышается въ своемъ достоинствѣ то, что само по себѣ можетъ казаться какъ будто совершенно маловажнымъ и ничтожнымъ; равно отъ нея получаетъ надлежащую оцѣнку все, что кажется, или что само старается казаться неизмѣримо великимъ и какъ бы выше всякой оцѣнки». Дѣйствительно удерживая насъ въ непосредственномъ обращеніи съ Богомъ, религія, въ тоже время, открываетъ намъ послѣднія глубины нашей собственной природы и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляетъ истинныя потребности, задачи и стремленія нашей земной настоящей жизни. Она подобно солнцу согрѣваетъ нашу натуральную, земную жизнь, какъ почву, изъ которой подъ животворными лучами ея выростаютъ прекраснѣйшіе цвѣты. Не входя въ подробное доказательство нашего тезиса, мы укажемъ въ подтвержденіе его только на слѣдующіе факты.

Та или иная ступень культурнаго развитія народа всегда зависитъ отъ степени высоты его религіозныхъ и вмѣстѣ нравственныхъ понятій: гдѣ послѣднія низки, тамъ и первое несомнѣнно невысоко. Высшая цивилизація никакъ не можетъ быть внесена въ среду народа безъ соотвѣтствующей ей высшей религіи. Отсюда вполнѣ основательно, по общему признанію, первое мѣсто въ ряду цивилизующихъ средствъ дикихъ народовъ приписывается христіанско-миссіонерской дѣятельности, Ничто кромѣ религіи не способно произвесть радикальнаго переворота въ жизни народовъ: философія въ древнемъ языческомъ мірѣ могущественно разрушала вѣковыя религіозныя преданія народовъ, но сама *не способна* была установить жизнь *на новыхъ лучшихъ* началахъ; напротивъ, съ *измѣненіемъ и возвышеніемъ религіозныхъ идей*, вездѣ *измѣняется и начинаетъ возвышаться* и цѣлое состояніе народовъ. Гдѣ развитіе религіи (разумѣемъ всякой языческой) останавливается на извѣстномъ уровнѣ, тамъ и вся цивилизація народа не идетъ далѣе извѣстнаго пункта. Въ этомъ случаѣ народъ, даже при самыхъ благопріятныхъ географическихъ, климатическихъ и другихъ внѣшнихъ условіяхъ жизни, какъ бы каменѣетъ, прозябаетъ физически, но не растетъ духовно; примѣръ этого мы видимъ въ Китаѣ.

Животрепещущій вопросъ нашего времени — вопросъ соціально-политическій; поэтому и мы остановимся нѣсколько долѣе на разсмотрѣніи значенія религіи для государственнаго благосостоянія народовъ. Всѣ великія эпохи въ исторіи государствъ были въ тоже время и періодами процвѣтанія религіи, и упадокъ послѣдней неминуемо влекъ за собой паденіе и разложеніе также государственной жизни народовъ. Вмѣстѣ съ ослабленіемъ религіозной вѣры, народы лишались небесной росы, свѣта и теплоты для своего роста и такимъ образомъ прекращался притокъ жизненныхъ силъ въ ихъ органически-общественную жизнь. Самое разительное подтвержденіе этого явленія представляетъ намъ народъ израильскій съ его исторіей въ В. Завѣтѣ. Жизнь Израиля была по преимуществу основана на религіи. Отъ его религіозной вѣрности зависѣло все его внѣшнее благосостояніе, процвѣтаніе его государственной жизни и прочность его политической самостоятельности. Книга Судей служитъ прямо какъ бы развитіемъ темы, что каждое отпаденіе отъ Іеговы неизбѣжно ведетъ за собой политическое рабство народа, и каждое политическое обновленіе его обусловливается только возбужденіемъ религіознаго духа народа. Пророки Израиля, органы Духа Божія, были вмѣстѣ и носителями національнаго духа и политическихъ идей; они, если можно такъ сказать, были политиками и публицистами высшаго типа. Но основною мыслію всей ихъ политической мудрости и всѣхъ политическихъ проповѣдей всегда служило: *съмя свято — стояніе его.* (Ис. 6. 13), т. е. что религія и религіозная вѣрность Іеговѣ есть также основаніе и сила государственнаго благополучія и самостоятельности народа. И дѣйствительно, погибель Израиля и разложеніе государства были слѣдствіемъ и наказаніемъ его религіознаго упадка.—Тоже самое находимъ мы и въ другихъ государствахъ древняго міра; такъ было въ Греціи и такъ въ Римѣ. Упадокъ религіи и съ нею нравственности былъ первымъ, упадокъ гражданской жизни народа и потеря политической свободы были вторымъ роковымъ явленіемъ *). Высокое, даже абсолютное значеніе религіи и культа для благосостоянія государства хорошо понимали и сами древніе народы язычества. Поэтому у нихъ религія и культъ имѣли значеніе государственныхъ учрежденій, такъ что весь народъ и каждый изъ гражданъ въ частности обязательно долженъ былъ принимать въ нихъ участіе. Никакое общественное и частное предпріятіе не начиналось у грековъ и римлянъ безъ молитвы; даже

*) См. подробное раскрытіе зависимости отъ упадка религіозной жизни разложенія греческаго и римскаго государствъ въ соч. о. Сергіевскаго. Объ основныхъ истинахъ христіанской вѣры.“ Т. 2.

театръ въ Греціи открывался молитвою. Отсюда произошло и такое множество названій молитвъ у грековъ и римлянъ: preces, precatio, comprecatio, carmen, salutatio, adoratio, invocatio, supplicatio; ἀρά, εὐχή, λητή, εὐχαριστία, προζωδός, προστροπή etc. Какъ на главнѣйшее и существеннѣйшее условіе процвѣтанія всей жизни народовъ, матеріальной и духовной, смотрѣли на религію и на твердость религіозной вѣры также и философы и ученые древняго міра. Аристотель считалъ культъ самымъ первымъ по значенію въ ряду шести главныхъ учрежденій общественной жизни (земледѣлія, промышленности, военнаго сословія, финансоваго учрежденія, культа и юриспруденціи) и думалъ, что безъ него не можетъ существовать ни одно государство. Цицеронъ говоритъ: «я не знаю, возможно ли тогда вообще существованіе какой-либо вѣры, какого-либо довѣрія другъ къ другу, какого-либо человѣческаго общества и самой идеи справедливости, коль скоро прекращается благочестіе въ отношеніи къ Богу. Поэтому прежде всего должно быть глубочайшимъ убѣжденіемъ всѣхъ гражданъ, что боги суть высшіе властители и правители всего существующаго, что все совершающееся зависитъ отъ ихъ воли и что родъ человѣческій больше всего обязанъ имъ». Въ христіанскомъ мірѣ, не только вѣрующіе, но даже и враги христіанства не спорятъ противъ значенія религіи, какъ основанія или фундамента всей гражданской или государственной жизни народовъ. Изъ первыхъ блаж. Августинъ говоритъ: «что такое государства безъ справедливости, какъ небольшія разбойническія банды? Право имѣетъ свой основной корень и свое высшее мѣрило въ нравахъ, а эти опять въ религіи». Деистъ Руссо говоритъ: «нѣкоторые хотятъ основать добрую нравственность на простомъ разумѣ, но я признаюсь, не вижу никакого болѣе солиднаго основанія для нравственности кромѣ религіи, Добродѣтель, говорятъ, есть собственно любовь къ справедливости. Прекрасно! Но обязанъ ли я жертвовать своимъ счастіемъ этой справедливости? Я соглашаюсь, что гдѣ дѣйствуетъ разумъ, тамъ будетъ и справедливость, но съ тѣмъ различіемъ, что справедливый подчинитъ себя *цѣлому*, а несправедливый будетъ подчинять *себѣ* цѣлое и смотрѣть на себя, какъ на центральный пунктъ всего. Если не существуетъ Бога, то несправедливый вполнѣ правильно разсуждаетъ, считая себя центральнымъ пунктомъ всего». «Вездѣ, говоритъ также Вольтеръ, гдѣ находится государственная жизнь, религія необходима. Законы бодрствуютъ надъ общественными нравами, а религія надъ частною жизнію», «Законы, говоритъ Гегель, имѣютъ свою высшую гарантію въ религіи». Въ новое время даже соціалистъ и рѣшительный атеистъ, Прудонъ признаетъ: «удивительно,

какъ скоро мы входимъ въ глубину политики, всегда наталкиваемся на теологію» (онъ хотѣлъ, конечно, сказать—на религію), и поэтому начинаетъ свою «Систему экономическихъ противорѣчій или философію бѣдности» съ изслѣдованія идеи Бога.—Вотъ неоспоримыя историческія или, по крайней мѣрѣ, основанныя на строгомъ изученіи исторіи свидѣтельства о безусловномъ и постоянномъ значеніи религіи въ ходѣ развитія всей вообще жизни человѣчества, его культуры, его прогресса, умственнаго, нравственнаго, соціальнаго *и. т. д.*

Что же можетъ теперь противопоставить всему сказанному о религіи *атеизмъ* съ своей стороны? Въ состояніи ли онъ указать намъ хотя одинъ народъ, абсолютно чуждый религіи и въ тоже время успѣвшій достигнуть *какой либо ступени культурной жизни*, возвыситься самодѣятельно, безъ понятія и идеи о Богѣ надъ чисто животнымъ состояніемъ? Или, быть можетъ, онъ найдетъ намъ въ исторіи народъ, хотя получившій первоначальное развитіе подъ вліяніемъ религіи, но *послѣ*, по отреченіи отъ Бога и именно вслѣдствіи своего безусловнаго атеизма, подвинувшійся еще *далѣе по пути цивилизаціи?* Или, наконецъ, онъ выставитъ намъ на видъ какіе-либо плодотворные результаты своего ученія *въ современной жизни* образованныхъ народовъ, результаты, которыхъ недоставало имъ именно вслѣдствіе ихъ «устарѣлой» вѣры въ Бога? Посмотримъ.

Враги религіи, чтобы подорвать объективность вѣры въ Бога, т. е. дѣйствительное соотвѣтствіе ей самосущаго, абсолютнаго Существа, Творца и Промыслителя міра, нерѣдко любятъ ссылаться на свидѣтельства нѣкоторыхъ путешественниковъ, находившихъ, будто бы, цѣлыя племена, незнакомыя ни съ какою мыслію о Богѣ, ни съ какимъ культомъ, молитвами, жертвами и т. д. Здѣсь не мѣсто разъяснять, можно ли безусловно довѣряться всѣмъ вообще подобнымъ свидѣтельствамъ и слѣдуетъ ли изъ нихъ, предполагая даже ихъ справедливость, то заключеніе, какое выводятъ современные ученые атеисты противъ объективнаго характера религіозной вѣры человѣчества. Беремъ эти свидѣтельства въ ихъ наличномъ видѣ, т, е. допуская въ нихъ сообщеніе достовѣрныхъ фактовъ и спрашиваемъ: что же? какую степень умственнаго и нравственнаго развитія, семейнаго и общественнаго состоянія представляютъ эти племена атеистовъ? Вотъ какъ характеризуетъ образъ жизни и уровень духовнаго состоянія одинъ ученый путешественникъ по имени Азара, найденныхъ имъ на равнинѣ по теченію Лаплаты дикихъ индійцевъ, по его словамъ, совершенно безбожныхъ: «они живутъ, не составляя между собою никакого общества, совершенно какъ дикія животныя, и чувствуютъ себя столь

чуждыми другъ другу, какъ животныя одного и того же рода и такъ мало составляютъ народъ, какъ какіе-нибудь волки и лисицы; они только внѣшне человѣкоподобны, говорятъ неохотно, весьма тихо, обладаютъ голосомъ хриплымъ и животно-грубымъ и языкъ ихъ чрезвычайно бѣденъ». Изъ этого описанія видно, что открытые Азарою дикіе «атеисты» только носятъ на себѣ внѣшній образъ человѣка (и то, конечно, едва замѣтный, вслѣдствіе его, вѣроятно, крайняго безобразія); но по своему духовному состоянію стоятъ безконечно ниже даже тѣхъ племенъ и народовъ, которые представляютъ собой первую строго разграничивающую черту между царствомъ животныхъ и чисто человѣческимъ. Не только въ религіозномъ, но и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, во всѣхъ вообще обнаруженіяхъ духовной жизни мы не видимъ въ нихъ почти никакихъ существенныхъ, характеристическихъ чертъ человѣка. Но и помимо всякихъ свидѣтельствъ, не согласятся ли съ нами всѣ, не исключая и самихъ просвѣщенныхъ атеистовъ, что уже одна простая мысль о безусловномъ безбожіи какого-лобо племени заставляетъ наше воображеніе рисовать картину самаго грубаго и дикаго состоянія этого племени? Если же такъ, то не высказывается ли въ этомъ всеобщее убѣжденіе, что даже самомалѣйшая ступень человѣческой культуры немыслима *безъ связи съ религіозной вѣрой и безъ утвержденія на ней*, какъ на необходимой основѣ, что при совершенномъ невѣдѣніи Бога невозможно и никакое духовное развитіе?

Быть можетъ скажутъ: въ средѣ дикихъ не отсутствіе религіи служитъ причиною ихъ абсолютнаго невѣжества, но наоборотъ: безусловная грубость, животность ихъ состоянія, абсолютная неразвитость есть причина ихъ и безрелигіозности. Соглашаясь даже на время съ этимъ невѣрнымъ объясненіемъ, мы отсюда все-таки получаемъ благопріятный собственно намъ результатъ, именно, въ такомъ случаѣ, хотя религія не служитъ основаніемъ и кореннымъ источникомъ человѣческаго развитія, однако уже при самомъ первомъ пробужденіи всякаго племени изъ умственнаго и нравственнаго усыпленія является *необходимымъ факторомъ* всего дальнѣйшаго развитія его; такъ какъ и указанное сейчасъ объясненіе признаетъ, что даже слабѣйшее движеніе племени къ духовному прогрессу непремѣнно *вызываетъ* въ немъ *мысль о Богѣ*, порождаетъ въ его сознаніи религіозныя представленія и съ того времени навсегда упрочиваетъ въ немъ религію, дѣлаетъ ее постоянною спутницею всей его исторически-прогрессирующей жизни. Между тѣмъ мы рѣшительно отвергаемъ приведенное выше объясненіе и на основаніи уже указанныхъ нами прежде фактовъ, т. е. что всякая

культурная ступень народа находится въ строгой зависимости отъ степени его религіознаго развитія, что высшая культура невозможна безъ высшей религіи и что религіозный застой держитъ въ неподвижномъ состояніи также и всю духовную жизнь народа,—на основаніи этихъ фактовъ считаемъ себя въ правѣ заключить, что, слѣдовательно, и среди дикихъ «атеистовъ», именно ихъ совершенная безрелигіозность есть причина ихъ животно-подобной дикости, но не наоборотъ, отсутствіе всякаго духовнаго развитія служитъ причиною ихъ безрелигіозности.

Но не имѣется ли, переходимъ къ другому вопросу, у ученыхъ атеистовъ въ запасѣ, для указанія намъ, какой-либо народъ, хотя первоначально развившійся подъ воздѣйствіемъ религіозныхъ представленій и идей, но затѣмъ оставившій всякую вѣру въ высшее Существо и именно вслѣдствіе этого отреченія ушедшій далеко впередъ по пути умственно-нравственнаго прогресса? Повидимому, исторія указываетъ намъ не одинъ такой народъ, но нѣсколько,—всѣхъ послѣдователей буддизма, этого религіознаго нигилизма, признающаго абсолютнымъ одно чистое ничто, пустоту, нирвану. Буддизмъ, какъ нельзя отвергать, оказываетъ нѣкоторое цивилизующее вліяніе на своихъ послѣдователей. Но а) въ своемъ первоначальномъ видѣ онъ не долго сохранялся даже на своей родинѣ въ Индіи (мы говорили уже, что онъ скоро превратился въ антропотеизмъ), не говоря уже о другихъ народахъ, всегда усвоявшихъ его въ разныхъ видоизмѣненіяхъ, вслѣдствіе смѣшенія его съ разными мѣстными и самородными религіозными представленіями того или иного народа. б) Даже въ своей чистой формѣ онъ никогда не былъ совершеннымъ атеизмомъ, въ чемъ убѣждаетъ насъ уже общее признаніе буддизма религіей. Нирвана для индійца есть нѣчто положительное, къ чему онъ стремится всѣми силами своей души, какъ къ мѣсту наивысшихъ удовольствій и совершеннѣйшаго блаженства (насколько понимаетъ ихъ индіецъ въ смыслѣ абсолютнаго отрѣшенія отъ всякаго состоянія жизни или безусловнаго превращенія въ небытіе), котораго онъ домогается молитвами, постомъ, всякаго рода духовными и физическими самоистязаніями. Но гдѣ мы встрѣчаемъ постъ, молитву и тому подобныя проявленія религіознаго характера, тамъ, какъ бы ни понималось само по себѣ божество, несомнѣнно находимъ вѣру въ Бога, религію. в) Буддистическая религія съ своимъ главнымъ догматомъ объ абсолютномъ—«ничто» не оказываетъ никаго здороваго, возбуждающаго вліянія на духовную жизнь исповѣдующихъ ее народовъ. Правда она заявляетъ себя нѣкоторыми благодѣтельными плодами въ жизни своихъ исповѣдниковъ, но плодами чисто отрицательнаго свойства, какъ и

все ученіе буддизма само по себѣ имѣетъ исключительно отрицательный характеръ. Именно, она сдерживаетъ дикія страсти своихъ необразованныхъ вѣрующихъ, смягчаетъ грубость отношеній ихъ между собой, но не сообщаетъ имъ никакихъ положительныхъ началъ для умственнаго прогресса и для улучшенія ихъ соціально-гражданской жизни. Съ этимъ согласны даже такіе горячіе панегиристы буддизма, какъ Кеппенъ и Бунзенъ. Первый сознается: «всѣ великіе земные интересы и вопросы — національные, политическіе, соціальные и гуманные стоятъ отъ буддизма далеко; поэтому ему не достаетъ ни искусства, ни науки и своею моралью онъ производитъ . какую-то пустоту въ сердцѣ». Второй говоритъ: «буддизмъ, правда, ввелъ среди монголовъ болѣе кроткіе нравы, но нигдѣ не вызвалъ здоровой реформирующей жизни, Въ планѣ мірового порядка онъ служитъ теперь какъ бы умѣренной дозой опіума, данной бѣшенымъ племенамъ отжившей свой вѣкъ Азіи».

Наконецъ, третій вопросъ: на какіе особенно плодотворные результаты своего ученія, повсюду распространяемаго въ новое время, въ состояніи указать атеизмъ въ жизни современныхъ образованныхъ народовъ? Конечно,—на идеи свободы, равенства и братства, будто бы въ первый разъ открытыя міру французскимъ невѣріемъ прошедшаго вѣка и съ того времени получившія права вѣчнаго, неотъемлемаго гражданства въ образованномъ мірѣ? Но эти идеи выхвачены французскими атеистами изъ религіи и именно изъ Христіанства; только взяты отсюда въ ихъ безусловно голомъ видѣ, безъ той исторической подкладки и единственно прочной теоретической или догматической основы, на которыхъ въ Христіанствѣ онѣ утверждаются. Но лишенныя своихъ надлежащихъ, такъсказать, природныхъ основаній, которыя онѣ имѣютъ въ Христіанствѣ, эти сами по себѣ сколько возвышенныя, столько же прекрасныя идеи, въ рукахъ непосредственныхъ преемниковъ французскихъ атеистовъ, — коноводовъ первой французской революціи, новѣйшихъ соціалистовъ, коммунистовъ и проч.—получили столь извращенный смыслъ, что въ глазахъ всѣхъ благомыслящихъ людей стали символомъ ужаснаго террора, гильотины, разнузданности дикихъ страстей толпы, попранія всякаго общественнаго порядка, закона, права, собственности и т. д. Опытъ нѣсколькихъ революцій теперь уже не позволяетъ обманываться никому изъ здравомыслящихъ людей, что подъ обольстительнымъ девизомъ: «свобода, равенство и братство», атеизмъ не вноситъ ничего болѣе, какъ растлѣвающій ядъ въ народные организмы и извращаетъ всѣ нормальныя отправленія ихъ жизни.

Вотъ сравнительный историческій обзоръ значенія, съ одной стороны, религіи, съ другой — атеизма во всей вообще человѣческой жизни и вліянія ихъ на развитіе всѣхъ областей послѣдней. Какое же непререкаемое заключеніе мы получаемъ изъ этого обзора? Какой достовѣрнѣйшій выводъ онъ дозволяетъ намъ сдѣлать относительно достоинства религіи и атеизма, какъ двухъ діаметрально противоположныхъ началъ, изъ которыхъ на одномъ на религіи, во всѣ времена весь родъ человѣческій утверждаетъ свою жизнь, между тѣмъ какъ на другомъ—на атеизмѣ, основываетъ свою жизнь ничтожное количество лицъ, теряющихся, какъ капля въ морѣ, въ цѣломъ человѣчествѣ? Религія есть первоначальный *источникъ* и постоянный жизненный *базисъ* человѣческой культуры во всѣхъ ея проявленіяхъ; атеизмъ, напротивъ, не способенъ возвысить человѣка ни на одну ступень изъ безусловно дикаго, варварскаго состоянія, если онъ находится въ такомъ, и даже въ средѣ народной жизни, совершившей уже нѣсколько шаговъ по пути цивилизаціи, вноситъ только разладъ, разрушеніе, смерть. Выводъ отсюда, думается, очевиденъ какъ Божій день. Не справедливо ли, въ самомъ дѣлѣ, какъ $2 \times 2 = 4$, что, слѣдовательно, такова уже природа человѣчества, что его развитіе возможно и мыслимо только подъ вліяніемъ религіи, что, значитъ, религія есть прирожденное человѣчеству необходимое и неустранимое *условіе* его развитія, словомъ, что въ ней человѣческій родъ имѣетъ одинъ *изъ основныхъ законовъ* своей жизни? Просимъ вдуматься: можно ли сомнѣваться въ естественности и необходимости, въ значеніи непреложнаго закона — того, безъ чего безсильно подвинуться впередъ даже на одну пядень, какъ наше внутреннее, духовное развитіе, умственное, нравственное, и пр., такъ и наше внѣшнее благосостояніе, на чемъ держится вся наша жизнь? Атеизмъ, какъ извѣстно, не только не отрицаетъ, но даже рѣшительно настаиваетъ на положеніи, что все въ природѣ и исторіи человѣчества совершается и развивается по опредѣленнымъ, неизмѣннымъ законамъ. Но что можетъ быть названо *болѣе основнымъ закономъ* нашей жизни, какъ *не религія* (наши стремленія къ Богу), безъ которой невозможно и изъ которой исходитъ все наше развитіе? Ужели справедливо назвать незаконнымъ религіозное сознаніе, присущее всему человѣчеству, исключая нѣсколькихъ лицъ и, напротивъ, законнымъ отсутствіе этого сознанія въ послѣднихъ? Спорить противъ значенія религіи, какъ основного закона нашей жизни, значитъ спорить противъ дѣйствительности законовъ вообще, отвергать всѣ законы въ мірѣ и человѣческой исторіи. На религіи зиждется все образованіе человѣчества, весь личный,

семейный и общественный строй нашей жизни; очевидно, что атеизмъ, отвергая религію, объявляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ всю донынѣшнюю культуру человѣчества, въ теченіи многихъ вѣковъ и съ трудомъ выработанную общими усиліями народовъ, міровой иллюзіей, жалкимъ бредомъ сумасшедшаго человѣчества. Но кто не согласится признать истинно сумасбродными людей, *объявляющихъ* цѣлое человѣчество сумасшедшимъ, нежели все человѣчество сумашествующимъ? Разрушая, нераздѣльно съ религіей, всю доселѣшнюю культуру человѣческаго рода, что въ состояніи дать намъ въ замѣнъ ея атеизмъ? Строго говоря, кромѣ самыхъ скудныхъ эмпирическихъ познаній, — ничего. Потому что всѣ высшія истины, всѣ основныя правила нравственности, всѣ общественные или государственные законы, признаваемые обыкновенно продуктомъ собственнаго человѣческаго разума, въ дѣйствительности такъ тѣсно переплетены съ религіозными истинами, такъ неразрывно соединены съ ними, что по уничтоженіи послѣднихъ неминуемо должны потерять также свой смыслъ, подвергнуться разрушенію, такъ какъ они будутъ представлять собой какую-то дырявую сѣтку, готовую распуститься при первомъ прикосновеніи руки.

II.

Уже раскрытый доселѣ выводъ изъ указанныхъ выше историческихъ фактовъ о безусловной необходимости религіи въ развитіи нашей жизни представляетъ намъ въ тоже время отчасти психологическій аргументъ въ пользу религіи и противъ атеизма. Но войдемъ глубже въ самое *святилище нашей души*, въ внутрь ея существа, чтобы яснѣе видѣть, какими безконечными преимуществами заявляетъ себя здѣсь религія по сравненію съ атеизмомъ.

а) Прежде всего: изъ какихъ внутреннихъ движеній или побужденій возникаетъ въ насъ религія и какими мотивами вызывается въ нѣкоторыхъ невѣріе въ Бога, отрицаніе Его бытія? Мотивомъ религіозной жизни человѣка служитъ, какъ этого, конечно, никто не будетъ оспаривать, врожденное человѣку влеченіе къ высшему духовному развитію, стремленіе выдти изъ того низкаго, первоначальнаго состоянія, въ какомъ онъ является непосредственно по выходѣ изъ рукъ природы,—подняться надъ уровнемъ состоянія и образа жизни окружающихъ его животныхъ, жить болѣе высшею стороною своего существа духовною, нежели плотскою и, такимъ образомъ, стать дѣйствительнымъ украшеніемъ видимаго міра, истиннымъ вѣнцомъ всѣхъ земныхъ тварей *). Атеизмъ, напротивъ, въ самой преобла-

*) Мы не думаемъ опредѣлять здѣсь послѣдній, коренной источникъ религіи въ человѣкѣ, а только указываемъ на общую психологическую тенденцію, обнаруживающуюся въ религіозной жизни человѣчества.

дающей части случаевъ исходитъ изъ чисто животной привязанности къ чувственному, матеріальному, изъ необузданной страсти къ преходящимъ интересамъ и мимолетнымъ наслажденіямъ земной жизни, изъ страха, переходящаго въ какое-то тупое отреченіе отъ достоинства и призванія человѣка, предъ безконечными требованіями человѣческаго духа и только, въ рѣдкихъ случаяхъ — изъ какихъ-либо ложныхъ воззрѣній или стремленій болѣе или менѣе идеальнаго, духовнаго характера. Большею частію, и, даже можно сказать вообще,— насколько общія правила не теряютъ своей силы отъ немногихъ исключеній,—теоретическому атеизму всегда предшествуетъ практическій: фактическое погруженіе человѣка въ животно-чувственную жизнь, пренебреженіе всѣми высшими требованіями человѣческой природы; такъ что первый, теоретическій атеизмъ, является, такъ сказать, лишь логическимъ формулированіемъ послѣдняго, практическаго, выражаетъ въ мысли и словѣ то, что реально давно уже владѣетъ всѣмъ сердцемъ, всѣми силами человѣка,

б), Далѣе: что говоритъ намъ самое простое, обыденное наблюденіе надъ способомъ происхожденія *въ однихъ* вѣры въ Бога и возникновенія невѣрія *въ другихъ* и надъ силою внутренней твердости съ какою *та и другое* сохраняются въ человѣкѣ?—Ничто не возникаетъ и не развивается въ человѣкѣ съ наибольшею легкостію и непринужденностію, какъ религія, вѣра въ Бога. Дитя, при первомъ пробужденіи въ немъ яснаго сознанія, ни къ чему не обнаруживаетъ столько воспріимчивости, какъ къ простымъ наставленіямъ матери о бытіи невидимаго Бога, создавшаго міръ и управляющаго имъ, надзирающаго за всѣми нашими дѣйствіями, награждающаго добрые и наказывающаго злые поступки человѣка. Для того, чтобы быть ученымъ, художникомъ, даже какимъ-нибудь ремесленникомъ, требуется продолжительное образованіе или обученіе; но чтобы быть религіознымъ, вѣровать въ Бога и находиться съ Нимъ въ живыхъ сердечныхъ отношеніяхъ, достаточно самаго простого религіознаго воспитанія и не столько ученія, сколько примѣра другихъ религіозныхъ людей. Не всякій можетъ быть ученымъ, художникомъ, даже богословомъ, но религію имѣютъ и понимаютъ всѣ, и та или иная степень высоты внутренняго религіознаго развитія человѣка обусловливается не тою или иною мѣрою какихъ-либо природныхъ умственныхъ дарованій и не тою или иною степенью нашего образованія, но личною волею каждаго, степенью его труда въ дѣлѣ возвышенія къ Богу, силою его стремленій къ соединенію съ Богомъ. — И что можно сравнить въ человѣкѣ съ ре-

лигіей по той интенсивности, съ какою она проникаетъ и той всеобле-мости, съ какою она охватываетъ все существо человѣка? Никакія убѣжденія такъ не дороги человѣку, какъ религіозныя. Поэтому никакое разногласіе, никакое противорѣчіе такъ глубоко, живо и полно не затрогиваютъ его сердца, какъ именно религіозное. Религіозные споры—самые горячіе споры, какіе только извѣстны въ исторіи и религіозныя войны—самыя жестокія войны, опять какія только знаетъ исторія, Въ недавнее время мы пережили одну изъ такихъ войнъ и ужаснѣйшія проявленія ея намъ извѣстны. Такова религія *по способу* своего происхожденія и *силѣ* своего дѣйствія въ человѣкѣ!

Каковъ же атеизмъ? Онъ никогда не зараждается естественно и легко, но всегда при искуственныхъ условіяхъ и съ большею натугою. Нужно или слишкомъ глубоко погрузиться въ животно-чувственную жизнь, погрязнуть въ порокахъ разнаго рода, стѣснить, подавить въ себѣ лучшіе инстинкты человѣческой природы и уподобиться животнымъ, или же слишкомъ долго поддаваться исключительному вліянію атеистическаго ученія, развивать свой умъ и воспитывать свое сердце на единственно враждебныхъ религіи или, по крайней мѣрѣ, не имѣющихъ никакого отношенія къ ней ученыхъ произведеніяхъ, чтобы заглушить въ себѣ религіозное чувство. Но и при этомъ всегда необходимо сохранить въ себѣ твердую и сознательную рѣшимость воли, чтобы не поддаваться *невольнымъ возбужденіямъ* этого чувства при разнообразныхъ обстоятельствахъ жизни. Вотъ почему отнюдь не несправедливо говорятъ: не было и нѣтъ истиннаго атеиста, который бы постоянно и безусловно оставался вѣренъ своему отрицанію Бога и по крайней мѣрѣ, тайно, въ глубинѣ своей души не соглашался часто съ бытіемъ Бога [1]). Этою-то непрочностію невѣрія въ сердцѣ человѣка и объясняются постоянныя измѣненія ему нерѣдко самыхъ рьяныхъ его приверженцевъ. Во Франціи атеизмъ, торжественно провозглашенный на вѣчныя времена въ первые дни «конвента», уже чрезъ полгода былъ отмѣненъ, въ качествѣ госу-

1) Замѣчательно, что Дидро во всю свою жизнь славившійся рѣшительнымъ отрицаніемъ Бога, весьма часто принималъ у себя въ домѣ одно духовное лице и къ удивленію своихъ друзей сдѣлалъ участницею воспитанія своей единственной дочери также библію, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ мемуары его дочери. Извѣстно также, что самый видный представитель французскаго позитивизма и долголѣтній издатель одного изъ позитивистическихъ журналовъ, Литтре, охотно дозволилъ своей женѣ, истой католичкѣ, воспитывать своихъ дѣтей въ католическомъ духѣ и самъ во время своей предсмертной болѣзни отрекся отъ своего продолжительнаго заблужденія, очистивъ свою совѣсть въ таинствѣ покаянія и причастился св. таинъ.

дарственно-признаннаго невѣрія декретомъ Робеспьера, въ которомъ говорилось: «французскій народъ признаетъ бытіе верховнаго Существа». Такъ и внутри самой души человѣка мы находимъ ясныя и неоспоримыя указанія на безусловную законность религіи и совершенную аномальность безбожія въ жизни человѣка.

III.

Но можетъ быть въ области нашего *знанія*, въ мысли нашего разума заключается болѣе основаній *къ отрицанію* Бога нежели *къ признанію* Его бытія? Здѣсь не мѣсто доказывать подробно, къ чему болѣе склоняется здравая мысль при разсмотрѣніи міра съ разныхъ его сторонъ—къ вѣрѣ ли въ Бога, или къ отрицанію Его. Мы хотимъ указать только на ограниченность нашего знанія и спрашиваемъ: что болѣе сообразно съ нею—предположеніе ли *бытія* Бога или *отрицаніе* абсолютнаго Творца и Промыслителя міра? Чтобы имѣть право на рѣшительное утвержденіе: «нѣтъ Бога», нужно знать и умѣть объяснить, какъ все въ мірѣ, великое и малое, цѣлое и каждая отдѣльная малѣйшая часть произошли сами по себѣ, безъ всякаго дѣйствія всемогущаго Творца, посредствомъ простого взаимодѣйствія міровыхъ вещей; какимъ образомъ установилось самое это взаимодѣйствіе, какъ явились законы, управляющіе этимъ взаимодѣйствіемъ, откуда взялась самая субстанція міра и т. д. Кто отказывается отъ такого объясненія, чей умъ въ сознаніи своей ограниченности останавливается въ нѣмомъ молчаніи предъ безконечностію познаваемаго, тотъ хотя не имѣетъ еще въ этомъ положительныхъ основаній къ признанію бытія Бога, однако, по крайней мѣрѣ, не противорѣчитъ себѣ, своему собственному знанію, признавая Бога. Напротивъ, кто положительно утверждаетъ небытіе Бога, тотъ или долженъ показать свое абсолютное знаніе, или впадаетъ въ грубое противорѣчіе прпродѣ и силамъ своего собственнаго разума. «Отрицаніе Бога, говоритъ справедливо одинъ апологетъ, заключаетъ въ себѣ вполнѣ нелѣпое предположеніе; оно, строго говоря, есть не что иное, какъ необычайное самообольщеніе. Прежде чѣмъ кто-нибудь можетъ сказать: «міръ безъ Бога», онъ долженъ узнать весь міръ; онъ долженъ изслѣдовать универсумъ со всѣми его солнцами и звѣздами, исторію всѣхъ временъ, пройти всю область пространства и времени, чтобы могъ со всею основательностію сказать: нигдѣ я не открылъ слѣдовъ Бога. Онъ долженъ изучить каждую силу во всемъ универсумѣ; потому что если бы зналъ всѣ силы, исключая одной, то, можетъ быть, не узналъ бы именно Бога; долженъ ука-

зать *всѣ* причины существующаго, потому что если бы не указалъ одной, то, можетъ быть, именно Бога. Если онъ не знаетъ и не можетъ объяснить всего, что случилось въ теченіи вѣковъ, то, можетъ быть, то, чего не знаетъ, случилось именно чрезъ Бога. Короче, чтобы можно было съ рѣшительностію сказать: «не существуетъ никакого Бога», нужно быть всевѣдущимъ и всемогущимъ, т. е. нужно быть *самому богомъ*, но тогда все же нашелся бы Богъ». Дѣйствительно, только считая самого себя богомъ, можно съ логическою послѣдовательностію отвергать бытіе Бога внѣ себя (но въ такомъ случаѣ впереди этого правильнаго вывода будетъ находиться безусловный абсурдъ); напротивъ, сознавая самого себя ограниченнымъ, въ тоже время утверждать небытіе Бога, значитъ противорѣчить природѣ собственнаго духа, конечности его знанія. Такимъ образомъ и съ логической точки зрѣнія атеизмъ по своей безосновательности стоитъ далеко ниже религіозной вѣры *въ Бога*.

Но не безъ всякаго же основанія атеизмъ? возразятъ намъ; на чемъ-нибудь да держится же онъ?—Да, это вѣрно. Но единственнымъ, повидимому, хотя нѣсколько твердымъ основаніемъ его ученія всегда служила и служитъ *вѣчная невидимость* Бога въ Его существѣ, какъ астрономъ Лапласъ говорилъ: «я шестьдесятъ лѣтъ разсматривалъ небо и до сего времени не видалъ Бога». Вотъ основаніе! Каково оно—судите!—Если ищутъ Бога, какъ человѣка, чтобы встрѣтиться съ Нимъ лицемъ къ лицу, то въ этомъ исканіи, очевидно, нѣтъ никакого смысла. *Бога никто же видѣ ни гдѣ же, ниже видѣти можетъ*; Богъ—существо неограниченное, вездѣсущее, непостижимое для человѣка; поэтому странно было бы отыскивать Его внѣшними чувствами: искать такимъ образомъ Бога, значитъ уже заранѣе не признавать Бога, какъ такого. Въ мірѣ мы имѣемъ лишь проявленія Божественныхъ свойствъ, но не самое существо Бога, и высшимъ обнаруженіемъ этихъ свойствъ, образомъ и подобіемъ Божіимъ служитъ самъ человѣкъ. Слѣдовательно, видѣть Бога человѣкъ можетъ только изъ разсмотрѣнія самого себя и окружающей его природы, изъ сознанія въ самомъ себѣ чувства или идеи Бога, невольно раскрывающейся въ немъ при изученіи природы: *невидимое Бога, вѣчная сила Его и божество отъ созданія міра видимы чрезъ разсматриваніе твореній*. И это видѣніе Бога духовнымъ окомъ, посредствомъ размышленія о себѣ и природѣ, какъ мы видѣли уже, присуще всему человѣческому роду, за исключеніемъ немногихъ въ немъ аномалій. Но кромѣ того, не владѣемъ ли мы несомнѣннымъ удостовѣреніемъ въ бытіи Бога въ *необычайныхъ* откровеніяхъ Его въ мірѣ и, главнымъ образомъ

въ историческомъ фактѣ воплощенія Бога во Христѣ? Но, конечно, чтобы видѣть Бога и въ этихъ сверхъестественныхъ явленіяхъ Его въ мірѣ, необходима соотвѣтственная чистота воспринимающаго органа: можно имѣть очи и не видѣть, уши и не слышать (Лук. 18, 11).

Желая быть строго безпристрастными въ сужденіи объ атеизмѣ, въ заключеніе его разбора не можемъ умолчать и о той отрицательной пользѣ его, какую онъ при всей грубости своего заблужденія приноситъ религіозной вѣрѣ человѣчества. Какъ ни странно, на первый взглядъ, говорить о какой-либо пользѣ атеизма, однако какъ всякое зло, по дѣйствію Промысла, ведетъ за собой какое-нибудь добро, такъ и атеизмъ, кромѣ прямого, непосредственнаго вреда религіозной вѣрѣ, доставляетъ ей и нѣкоторую косвенную, отрицательную пользу. Несомнѣнно, что изъ множества различныхъ религій истинною можетъ быть только одна; точно также неоспоримо, что и сама истинная, чистая, Божественная религія въ рукахъ человѣческихъ легко можетъ подвергнуться искаженію, профанаціи. Въ дѣлѣ уничтоженія ложныхъ религій, утвержденію и распространенію въ мірѣ истинной религіи и сохраненію послѣдней въ чистомъ, неискаженномъ видѣ и оказываетъ, конечно, помимо своей воли, нѣкоторую услугу атеизмъ. Безусловно отрицая бытіе Бога и заботясь о распространеніи своего ученія въ мірѣ, атеизмъ дѣлаетъ невозможною слѣпую, безотчетную вѣру опирающуюся только на авторитетъ давности, на происхожденіе ея отъ предковъ; напротивъ невольно вынуждаетъ вѣрующихъ къ строгой оцѣнкѣ своихъ религіозныхъ убѣжденій, вызываетъ въ нихъ критическое отношеніе къ религіи, отъ чего ложныя религіи мало по малу уничтожаются, между тѣмъ какъ истинная болѣе и болѣе распространяется. Древній греко-римскій міръ, безъ сомнѣнія, много пострадалъ отъ атеизма: ему обязанъ онъ своимъ разложеніемъ. Но нельзя не признать, что атеизмъ, безсознательно для него самого, отчасти содѣйствовалъ на развалинахъ древняго язычества и древней культуры утвержденію Христіанства съ его несравненно высшею, плодотворнѣйшею цивилизаціей. Что касается самого Христіанства, то отъ борьбы съ атеизмомъ, говоря вообще, оно ни мало не проигрываетъ, и, напротивъ много выигрываетъ. Прежде всего, атеизмъ своей борьбой съ Христіанствомъ, не допускаетъ въ христіанскомъ мірѣ религіозно-нравственнаго усыпленія, не дозволяетъ укорениться въ средѣ христіанскихъ народовъ холодному отношенію къ предметамъ религіи, индифферентизму; всегда пробуждаетъ новую ревность по вѣрѣ. За тѣмъ—онъ способствуетъ болѣе и болѣе глубокому пониманію неисчерпаемаго содержанія Христіанства и оцѣнкѣ его достоинства съ раз-

ныхъ сторонъ и, наконецъ, главнымъ образомъ — предостерегаетъ владѣющихъ христіанскою религіей отъ злоупотребленій ею, отъ искаженій, профанаціи ея. Разъяснимъ послѣднюю мысль. Кому неизвѣстно изъ исторіи, какъ нерѣдко, прикрываясь авторитетомъ Христіанской вѣры, какъ божественной, обсолютной, люди, стоявшіе въ главѣ церкви (разумѣемъ католическую церковь), гнали истину, защищали заблужденія, предразсудки, преслѣдовали свои личные эгоистическіе разсчеты, какъ подъ знаменемъ возвышенныхъ, безупречно чистыхъ началъ христіанской нравственности заточали въ темницы, мучили, сожигали на кострахъ героевъ истины, правды, добродѣтели? Противъ всѣхъ этихъ злоупотребленій богодарованною религіей атеизмъ и является бичемъ Божіимъ, достойно карающимъ виновныхъ. Онъ налагаетъ узду на произволъ людей, облеченныхъ высшими правами въ церкви и нерѣдко по своей грѣховности, готовыхъ религію обратить въ орудіе своихъ страстей; онъ грозитъ имъ уничтоженіемъ Христіанства въ самомъ его существѣ и такимъ образомъ невольно вынуждаетъ ихъ охранять и защищать Божественный даръ въ его чистотѣ. Какъ въ древнее время Іегова для вразумленія непокорныхъ іудеевъ отдавалъ ихъ въ руки язычниковъ; такъ въ христіанское время мы можемъ смотрѣть на атеизмъ, какъ на наказаніе Божіе за всякую попытку къ злоупотребленію богооткровенною религіей. Атеизмъ—это *реакція* противъ прогресивнаго развитія религіозныхъ заблужденій человѣчества и *протестъ* противъ профанаціи божественной религіи, и въ этомъ смыслѣ онъ составляетъ, можно сказать, необходимый отрицательный моментъ въ процессѣ развитія религіозной жизни человѣчества. Несомнѣнно, что атеизмъ есть тяжкое преступленіе противъ вѣры въ Бога, но къ этому преступленію, по нашему мнѣнію, вполнѣ примѣнимы слова св. Амвросія Медіоланскаго: amplius nobis prodest culpa, quam nocet.

Матеріализмъ.

Несостоятельность его по отношенію къ вопросу о происхожденіи матеріи и образованіи міра.

Въ ряду различныхъ міровоззрѣній, въ древнее и новое время имѣвшихъ особенное вліяніе на направленіе и развитіе нравственно-духовной и практической жизни народовъ, въ наши дни ни одно не пользуется такою широкою популярностію, какъ, такъ называемый, матеріализмъ. Это—то самое міровоззрѣніе, которое стоитъ въ наиболѣе рѣзкой противоположности христіанству и, по свидѣтельству опыта послѣднихъ десятилѣтій, оказываетъ самое гибельное, растлѣвающее вліяніе на духовную и нравственную жизнь народовъ. Между тѣмъ, матеріализмъ, какъ и всѣ ложныя ученія, заявляетъ гордое притязаніе на владѣніе непогрѣшимой истиной и притомъ истиной, якобы, столь очевидной, что каждый долженъ признать ее и только духовный слѣпецъ или нравственно закоснѣлый въ своихъ рутинныхъ понятіяхъ и предразсудкахъ можетъ относиться къ ней съ враждебнымъ чувствомъ и противодѣйствовать ея утвержденію въ сознаніи обществъ. На чемъ же основывается пресловутая истина матеріализма? На естественно-историческихъ фактахъ, отвѣчаетъ самъ матеріализмъ,—пользующихся въ наше время безграничнымъ кредитомъ. Да, на естествознаніе опирается матеріализмъ въ своемъ притязаніи на абсолютную истину и непогрѣшимость и въ подтвержденіе своей естественно-научной почвы, на которой оно, будто бы, зародилось и развилось и притомъ—непроизвольно, а естественно и неизбѣжно, прямо указываетъ своихъ представителей и главныхъ защитниковъ въ средѣ естествовѣдовъ, но не философовъ. Намъ кажется, само собой понятно, что и строгонаучный, критическій анализъ основоположеній матеріализма точно также возможенъ лишь съ чисто естественно—исторической точки зрѣнія. Такой именно характеръ изслѣдованія и будетъ имѣть нашъ разборъ матеріализма.

Въ чемъ же состоятъ основныя положенія матеріализма? Въ слѣдующемъ.

«Истинную, дѣйствительную реальность (бытіе) имѣетъ лишь то, что можетъ быть воспринято и ощущаемо нашими чувствами: зрѣ-

ніемъ, слухомъ, обоняніемъ, вкусомъ, осязаніемъ; ничего сверхчувственнаго не существуетъ.—Матерія была отъ вѣчности; она безначальна, неразрушима и безсмертна; неразрушимы и вѣчны также свойства, принадлежащія матеріи.—Нѣтъ никакой силы безъ матеріи и никакой матеріи безъ силы. — Міръ образовался благодаря только свойствамъ или силамъ, внутренно принадлежащимъ матеріи, поэтому онъ вовсе не былъ созданъ, но существовалъ отъ вѣчности».—Вотъ общія и основныя положенія матеріализма, и ихъ-то мы и хотимъ теперь сравнить *съ твердыми фактами* естествознанія, чтобы видѣть, насколько они оправдываются, или опровергаются послѣдними.

I.

Прежде всего намъ естественнымъ представляется вопросъ: что такое сами въ себѣ тѣ вѣчныя матерія и сила, которыя, по матеріалистическому убѣжденію, обладаютъ чуднымъ даромъ творчества или точнѣе образованія міра со всѣмъ безконечнымъ разнообразіемъ его содержанія?

Казалось бы, что при этомъ вопросѣ сами матеріалисты поспѣшатъ намъ на помощь и дадутъ намъ строгое и ясное опредѣленіе чудотворныхъ предметовъ—матеріи и силы. Но, къ удивленію, вы тщетно ищете отвѣта на нашъ вопросъ даже въ наилучшихъ произведеніяхъ матеріалистической прессы, даже въ такой книгѣ, какова, наприм. книга Бюхнера, прямо озаглавленная: «Матерія и сила.» Въ первой главѣ этого всѣмъ извѣстнаго сочиненія, опять озаглавленной—«Матерія и сила,» мы встрѣчаемъ исключительно только рядъ выдержекъ изъ различныхъ сочиненій, опредѣляющихъ эти два таинственныя слова, при чемъ почти всюду наталкиваемся на выраженія, что, строго говоря, ни матеріи, ни силы не существуетъ, но что та и другая суть только самыя общія отвлеченныя понятія (абстракціи), составленныя съ различныхъ точекъ зрѣнія, о вещахъ, какъ онѣ существуютъ. Такимъ образомъ, опредѣленное пониманіе этихъ двухъ основныхъ понятій матеріализма книга Бюхнера предоставляетъ составить самому читателю ея, каковой трудъ мы и примемъ на себя.

Такъ какъ, по отзыву ученыхъ, какъ мы видѣли, матерія и сила суть наивысшія общія понятія о вещахъ, то для того, чтобы достигнуть опредѣленнаго пониманія этихъ понятій, мы, очевидно, должны разсмотрѣть съ разныхъ сторонъ, по крайней мѣрѣ бѣглымъ образомъ, вещи, какъ онѣ существуютъ, или лучше какъ онѣ кажутся намъ.

Что же говорятъ намъ вещи для уясненія ихъ абстракцій—матеріи и силы?

При самомъ общемъ и бѣгломъ обзорѣ міровыхъ вещей мы извлекаемъ слѣдующія немаловажныя наблюденія надъ ними:

а) Кромѣ насъ мы находимъ еще другіе отличные отъ насъ и противостоящіе намъ предметы, которые мы называемъ пространственно-ограниченными вещами или натуральными тѣлами.

б) Наблюдая болѣе или менѣе продолжительное время эти предметы, мы узнаемъ, что они измѣняются и даже совершенно исчезаютъ, чтобы дать мѣсто новымъ предметамъ, которые въ свою очередь замѣняются другими и т. д. Словомъ, наблюденіе показываетъ намъ разрушаемость натуральныхъ предметовъ.

в) Мы узнаемъ далѣе, что въ средѣ натуральныхъ тѣлъ происходитъ движеніе и при томъ въ двоякой формѣ: именно, движутся цѣлыя тѣла, какъ, напримѣръ, падающій камень или земля вокругъ солнца и затѣмъ, движутся отдѣльныя частицы въ самыхъ тѣлахъ. Всѣ замѣчаемыя нами измѣненія въ натуральныхъ предметахъ, всѣ разрушенія ихъ въ послѣднемъ основаніи покоятся именно на движеніяхъ малѣйшихъ частицъ, совершающихся внутри предметовъ. Эти движенія, правда, для глазъ незамѣтны; но изъ своихъ дѣйствій или результатовъ даютъ заключать о себѣ, какъ о несомнѣнномъ фактѣ. Бросьте, напримѣръ, кусокъ сахару въ стаканъ, наполненный водой; сахаръ видимо изчезнетъ, но вкусъ воды покажетъ вамъ, что въ каждой водяной каплѣ находятся частицы сахара и что, слѣдовательно, микроскопическія части сахара находятся въ движеніи по всей водѣ.

г) Изслѣдуя внимательно также другого рода разрушенія или разложенія тѣлъ, какъ наприм. сгараніе тѣлъ, мы замѣчаемъ, что и это разрушеніе состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ опять въ движеніи малѣйшихъ частичекъ дерева. Эти частицы, подобно сахару въ водѣ, выходятъ изъ своего соединенія, далѣе и далѣе удаляются одна отъ другой и такимъ образомъ становятся намъ невидимы; но тѣмъ не менѣе мы можемъ доказать, что онѣ не пропадаютъ абсолютно, напротивъ всѣ существуютъ и только группируются въ массы, совершенно отличныя отъ дерева и при томъ такія, что дѣлаютъ уже невозможнымъ возстановленіе изъ нихъ дерева. Движенія перваго рода, указанныя на примѣрѣ разложенія сахара въ водѣ, обыкновенно называются физическими, движенія послѣдняго рода, каковы—при сгараніи дерева, мы называемъ химическими.

Соединяя теперь всѣ перечисленныя нами наблюденія въ одно цѣ-

лое, мы получаемъ слѣдующій результатъ: всѣ предметы внѣ насъ подлежатъ постоянному измѣненію, утверждающемуся на движеніи; другими словами: все, что мы ощущаемъ, суть подвижныя или способныя къ движенію тѣла. Припомнимъ, что въ физикѣ давно уже установлено какъ общепризнанное и неоспоримое положеніе, что никакое тѣло не движется само собой, что, напротивъ, вездѣ, гдѣ только замѣчается движеніе, должна быть также причина его или движущая сила; отсюда всѣ разнообразныя причины движенія мы и называемъ *силой*.

Итакъ мы пріобрѣтаемъ слѣдующее опредѣленное и ясное понятіе о силѣ: *сила* есть причина *движенія* тѣлъ, какъ въ цѣломъ ихъ видѣ, такъ и малѣйшихъ ихъ частицъ.

Остается теперь намъ опредѣлить понятіе—матерія. Что же такое матерія? На этотъ вопросъ мы могли бы дать краткій отвѣтъ: матерія есть все то, что можетъ быть движимо силой. Однако, въ виду неясныхъ и разнорѣчивыхъ пониманій матеріи именно у матеріалистовъ, мы хотимъ ближе войти въ разсмотрѣніе и этого понятія.

Прежде всего мы должны имѣть въ виду, что то, что мы ощущаемъ, суть только тѣла, т. е. всегда лишь опредѣленныя массы или частные виды матеріи, но не матерія вообще. Ежедневныя наблюденія убѣждаютъ насъ, что какъ разнообразны причины или силы движенія, такъ неодинаковы по своему составу и отдѣльныя массы матеріи или матеріальныя тѣла и мы только съ трудомъ, путемъ продолжительнаго опыта узнаемъ, состоитъ ли извѣстное тѣло изъ однороднаго матеріала, или изъ разнороднаго. Наука, имѣющая своей задачей разложеніе натуральнаго тѣла на различные роды матеріи, изъ которыхъ она состоитъ, называется химіей; наука, изслѣдующая дѣйствіе различныхъ силъ, есть физика. Обѣ эти науки вмѣстѣ и сообщаютъ намъ свѣдѣнія о разнообразныхъ явленіяхъ, имѣющихъ мѣсто при происхожденіи и разложеніи или исчезаніи натуральныхъ тѣлъ.

Что же говоритъ намъ теперь ближе химія о мірѣ тѣлъ или матеріи? Слѣдующее. Вопервыхъ: всѣ натуральныя тѣла, за немногими исключеніями въ минеральномъ царствѣ, содержатъ въ себѣ разнородный матеріалъ и во-вторыхъ: всѣ безъ исключенія тѣла состоятъ изъ безконечно—малыхъ, отдѣленныхъ небольшими пространственными промежутками, частицъ, которыя уже не могутъ быть болѣе дѣлимы и поэтому называются атомами. Въ справедливости этихъ двухъ положеній увѣряютъ насъ слѣдующимъ образомъ. Берутъ, напримѣръ, для разсмотрѣнія всѣмъ извѣстный матеріалъ красильнаго свойства,

киноварь. Химикъ показываетъ намъ, что она заключаетъ въ себѣ два разнородные матеріала, ртуть и сѣру; такъ какъ онъ не только разлагаетъ предъ нами киноварь на эти двѣ составныя части, но и показываетъ еще, что вѣсъ сѣры, добытый имъ изъ киновари и тяжесть ртути полученной изъ нея, взятыя вмѣстѣ, равны вѣсу разложенной киновари и затѣмъ снова на нашихъ глазахъ составляетъ киноварь изъ смѣшенія ртути и сѣры. Ртуть и сѣра сами по себѣ уже не поддаются никакому разложенію на разнородныя части. Всѣ массы, какія оказываются уже болѣе неразложимыми на разнородныя части, обыкновенно называются основнымъ матеріаломъ или элементами, которыхъ въ наше время насчитываютъ около 70. Разсматривая далѣе соединеніе разнородныхъ элементовъ въ опредѣленномъ тѣлѣ, находятъ, что какъ все тѣло въ его цѣломъ видѣ, такъ также и самая малѣйшая частица его представляютъ собой неизмѣнный химическій составъ извѣстныхъ различныхъ элементовъ, при томъ всегда въ одинаковомъ пропорціональномъ отношеніи между собой, и такъ какъ каждое тѣло можетъ быть дѣлимо механически на безконечно малыя частицы, то отсюда заключаютъ, что каждая масса матеріи или каждый матеріальный предметъ есть не что иное, какъ соединеніе безконечно большаго числа безконечно малыхъ, равныхъ между собой, матеріальныхъ тѣльцъ или что тоже атомовъ. Эти-то атомы собственно и разумѣетъ наука, когда говоритъ о матеріи. Этимъ также атомамъ и приписываетъ матеріализмъ вѣчность и въ связи съ силой—чудотворный даръ образованія міра со всѣми родами и формами наполняющихъ его неорганическихъ тѣлъ и живыхъ существъ.

По матеріалистическому воззрѣнію, атомы—нѣчто единственно реальное и дѣйствительное, единственно постоянное и непреходящее и каждый изъ атомовъ обладаетъ неистребимыми и неизмѣнными свойствами и силами. Одни только атомы вѣчны и не только служатъ строительнымъ матеріаломъ, изъ котораго образованъ міръ, но и сами собой, своими собственными силами устроили весь міръ. Соединяясь между собой по извѣстнымъ законамъ въ непрерывно-измѣнчивой формѣ то такъ, то иначе, они дали бытіе всѣмъ родамъ натуральныхъ тѣлъ—солнцамъ, планетамъ, кристалламъ, даже растеніямъ и животнымъ. Эти существенныя положенія матеріализма мы и хотимъ теперь подвергнуть критическому разбору посредствомъ сопоставленія ихъ съ неоспоримыми фактами естествознанія.

II.

«Атомы существуютъ *вѣчно и самодѣятельно* образовали міръ».— Таково первое и общее положеніе матеріализма. Разсмотримъ его.

Если вѣчные атомы собственными силами, безъ всякой сторонней помощи образовали міръ, то слѣдуетъ заключить, что міръ, по скольку онъ представляетъ собой образованное цѣлое (космосъ), существуетъ также вѣчно и не получилъ начала своего бытія въ опредѣленномъ пунктѣ времени. Это слѣдствіе — прямое и неизбѣжное, потому что только творчество міра какою-либо высшею, стороннею міру, силою могло произойти въ опредѣленный моментъ времени. Но одно уже указанное здѣсь и притомъ неустранимое слѣдствіе матеріалистическаго міровоззрѣнія открываетъ намъ всю его несостоятельность. Оставимъ въ сторонѣ то, что матеріализмъ не въ состояніи представить намъ ниодного положительнаго, и твердаго доказательства въ пользу своего предположенія о вѣчности міра. Мы укажемъ напротивъ факты, прямо подтверждающіе именно не вѣчное существованіе, но временное происхожденіе міра.

а) Въ настоящее время самъ матеріализмъ раздѣляетъ, такъ называемую, *теорію развитія міра*. По этой теоріи отдѣльныя небесныя тѣла образовались путемъ соединенія разсѣянныхъ дотолѣ въ міровомъ пространствѣ, бывшихъ изолированными другъ отъ друга, атомовъ. Отсюда она утверждаетъ, что необычайный жаръ, какимъ владѣютъ теперь еще нѣкоторыя видимыя намъ свѣтила, раскаленное эта состояніе, въ которомъ они находятся подобно нашему солнцу, есть только слѣдствіе взаимнаго сплотненія атомовъ и затѣмъ, что теплота постепенно уходитъ изъ нихъ въ холодное міровоепространство, вслѣдствіе чего всѣ они мало-по-малу должны охладиться и вмѣстѣ съ симъ перестать испускать свѣтъ. Скоро ли, долго ли настанетъ такой конецъ жаркаго и свѣтящагося состоянія небесныхъ тѣлъ, для насъ безразлично; но несомнѣнно то, что всѣ они по истеченіи опредѣленнаго числа лѣтъ должны быть охлаждены и такимъ образомъ каждое небесное тѣло только извѣстное, строго ограниченное число лѣтъ имѣетъ владѣть свѣтомъ и теплотой. Если эти выводы теоріи развитія правильны (а они до сего времени еще никѣмъ не опровергнуты), то изъ нихъ съ ясностію дня слѣдуетъ, что сколько бы милліардовъ лѣтъ жизни мы ни придавали небеснымъ тѣламъ въ ихъ прошедшемъ, однако все же должны признать ихъ начало въ опредѣленномъ пунктѣ времени. Состояніе ихъ свѣта и тепла непремѣнно должно закончиться, но до сего времени оно еще продолжается; слѣдовательно,

самое начало его должно имѣть опредѣленную границу во времени; потому что, продолжаясь отъ безначальной вѣчности, предъ которой безчисленные милліарды лѣтъ не что иное, какъ одинъ моментъ, оно давнымъ-давно изчезло бы также въ вѣчности.

б) Съ отрицаніемъ вѣчности міра неизбѣжно падаетъ также и матеріалистическая гипотеза о вѣчности атомовъ со всѣми ихъ свойствами или силами. Признавая несомнѣннымъ, что міръ, обязанный своимъ бытіемъ *только* (?) силамъ, принадлежащимъ атомамъ, не могъ существовать отъ вѣка, но получилъ свое начало въ опредѣленномъ времени, мы въ то же время должны уже отказать въ вѣчномъ существованіи и силамъ атомовъ. Это ясно. Матеріализму въ настоящемъ случаѣ остается только одинъ выходъ, но совершенно для него безполезный, какъ разрушительный для его теоріи. Именно онъ можетъ сказать: атомы существуютъ отъ вѣка, но силы атомовъ начали свое дѣйствіе въ нихъ только съ извѣстнаго времени, поэтому міръ и произошелъ лишь въ опредѣленное время. Но если это вѣрно, то возникаетъ вопросъ: почему же вѣчно существующіе, надѣленные вѣчными силами, атомы отъ вѣка не приходили въ движеніе и взаимное соотношеніе? Что удерживало въ атомахъ дѣйствіе сихъ силъ до опредѣленнаго времени? Разрѣшить этотъ вопросъ мы можемъ однимъ лишь предположеніемъ, что значитъ существовало нѣчто не принадлежащее атомамъ, которое и воздѣйствовало на нихъ и такимъ образомъ была внѣ и выше атомовъ сила, которая и устроила изъ нихъ міръ.

в) Между тѣмъ матеріалисты не перестаютъ настаивать на положеніи, что атомы (вѣчные или не вѣчные — это мы уже видѣли) *самостоятельно* образовали міръ, благодаря только присущимъ имъ силамъ. Разберемъ и это положеніе, пользуясь твердыми фактами естествознанія. Мы уже видѣли выше, что существуютъ двоякаго рода движенія — физическія и химическія. Для образованія тѣлъ съ этими двумя родами движеній изъ атомовъ, очевидно, мы должны предполагать и въ атомахъ силы, способныя производить эти два рода движенія. И дѣйствительно, каждому атому обыкновенно приписываютъ: а) общую физическую силу притяженія и б) своего рода особенную химическую силу сцѣпленія или сродства, дѣйствіемъ которыхъ (той и другой силы), будто бы, и образовался міръ въ его настоящемъ видѣ. Строго говоря, никому достовѣрно неизвѣстно, принадлежитъ ли атомамъ общая физическая сила притяженія; такъ какъ опытъ показываетъ ее намъ только въ цѣлыхъ тѣлахъ; но мы не будемъ спорить и примемъ вмѣстѣ съ другими, что дѣйствительно

оба рода движеній принадлежатъ атомамъ. Но и при всемъ томъ происхожденіе міровыхъ тѣлъ нимало не объясняется этими двумя предполагаемыми видами движенія атомовъ. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли признать справедливымъ, какъ опять предполагаетъ матеріализмъ, заручившись указанными движеніями атомовъ, что силы атомовъ непремѣнно и необходимо приходятъ къ дѣятельности *среди всѣхъ обстоятельствъ*, что онѣ безъ всякихъ другихъ условій, единственно только по своей способности къ двоякаго рода движеніямъ, сами собой приближаются другъ къ другу, соединяются между собой и так. образ. образуютъ тѣла? Опытъ отвѣчаетъ намъ на этотъ вопросъ рѣшительнымъ — нѣтъ. Постоянныя наблюденія и самые извѣстные факты увѣряютъ насъ, что свойства, принадлежащія атомамъ, сами по себѣ не могутъ произвесть ничего и поэтому при каждомъ образованіи и происхожденіи тѣла требуется еще дѣйствіе нѣкоторыхъ другихъ силъ.

Въ подтвержденіе этой истины приведемъ нѣсколько данныхъ. Извѣстно, что углекислота, которую мы выдыхаемъ, состоитъ изъ кислорода и углерода. Но вы можете цѣлыя столѣтія подвергать дѣйствію обыкновеннаго атмосфернаго кислорода уголь или сажу (оба чистый углеродъ) и однако никогда не соедините ихъ съ кислородомъ такъ, чтобы они образовали углекислоту; но вы достигнете этого тотчасъ же, если подвергнете уголь или сажу сильному жару. Другой примѣръ. Вода, по своей трудной разложимости, долгое время считавшаяся элементомъ, какъ мы знаемъ теперь, состоитъ изъ двухъ газообразныхъ элементовъ, водорода и кислорода. Заключите ихъ вмѣстѣ въ одномъ сосудѣ, они смѣшаются между собой, но никогда не соединятся до образованія изъ себя воды. Напротивъ, вы достигните въ одинъ моментъ такого химическаго соединенія ихъ, если только пропустите въ массу смѣшаннаго газа электрическій токъ. Точно также, наоборотъ, вы можете сохранить неизмѣнными хлоръ и водородъ въ ихъ смѣшеніи, но только при одномъ условіи, если будете держать эту смѣсь въ темнотѣ; напротивъ сильный свѣтлый лучъ коль скоро коснется ихъ, тотчасъ превратитъ въ соляную кислоту. Изъ этихъ и другихъ подобныхъ фактовъ видно, что никакое соединеніе атомовъ, слѣдовательно, никакое движеніе ихъ не возможно безъ содѣйствія трехъ указанныхъ силъ—свѣта, теплоты и электричества. Такимъ образомъ, сами по себѣ атомы неподвижны и мертвы и только подъ вліяніемъ названныхъ силъ могутъ вступить въ движеніе, необходимое для образованія тѣлъ. Что такое тѣ три натуральныя силы, движущія всею жизнію въ природѣ, дѣятельныя при каждомъ измѣненіи тѣлъ?—

Этого въ сущности до сего времени никто не знаетъ. Мы знаемъ только, что также и онѣ состоятъ въ движеніи, но то, что движется въ нихъ, для насъ еще неразрѣшимая загадка. Подвижный эѳиръ мы называемъ свѣтомъ и теплотой, при электрическихъ теченіяхъ—электрическимъ токомъ, но собственная природа этого подвижнаго *нѣчто* остается для насъ совершенно неразъяснимою. Проникая всѣ тѣла, присутствуя всюду, даже въ совершенно безвоздушномъ пространствѣ, самъ по себѣ эѳиръ не поддается никакому чувственному ощущенію и не имѣетъ ни тяжести, ни плотности; таковъ же точно и электрическій токъ, присущій всѣмъ тѣламъ. Мы не можемъ ничего сказать ни объ эѳирѣ, ни электричествѣ, не знаемъ никакого ихъ свойства, кромѣ того, что они могутъ приходить въ движеніе и что это движеніе съ необычайною скоростію проходитъ громадныя пространства—42000 географическихъ миль въ секунду — и способно производить величайшія механическія дѣйствія, какъ это видимъ, напримѣръ, при дѣйствіи паровыхъ машинъ или молніи. Общее имя этихъ загадочныхъ тѣлъ въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ вѣсомыхъ,—«невѣсомыя». Итакъ, свѣтъ, теплота и электричество — вотъ существенные дѣятели, приводящіе въ движеніе атомы при ихъ химическомъ соединеніи между собой. Такимъ образомъ, мы получаемъ несомнѣнный и неотразимый результатъ, что атомы движутся отнюдь не сами собой; напротивъ приводятся въ движеніе только подвижными «невѣсомыми» и, слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаны самостоятельными производителями или образователями міра.

г) Матеріалисты, быть можетъ, отвѣтятъ намъ: конечно, кромѣ вѣсомой матеріи требуются еще невѣсомыя — эѳиръ и электрическій токъ, какъ силы воздѣйствующія на матерію; этого и мы не оспариваемъ; но только эти силы и необходимы для возбужденія движенія въ атомахъ и потому всякая другая сила, не принадлежащая міру, совершенно излишня для образованія міра.—Посмотримъ теперь, объясняется ли дѣйствительно вполнѣ и всецѣло происхожденіе міра даже при указанномъ предположеніи воздѣйствія на атомы со стороны эѳира и электрическаго тока.

Не трудно доказать, что даже эѳиръ и электричество, безъ предположенія высшей творческой силы, сами по себѣ еще ничего не могутъ создать изъ атомовъ. Конечно, никто не будетъ спорить, что простого существованія невѣсомыхъ еще недостаточно для возбужденія движенія въ атомахъ; такъ какъ прежде всего сами невѣсомыя должны быть въ движеніи, чтобы могли сообщить движеніе атомамъ. Но теперь несомнѣнно, что въ природѣ эѳира или электрическаго

тока точно такъже мало лежитъ способности къ самоподвижности, какъ и въ природѣ атомовъ и такимъ образомъ оба, и эѳиръ и атомы, требуютъ новой силы, способной дать имъ толчекъ къ движенію. Это разъ. Затѣмъ, если мы обратимъ вниманіе на самое раннее состояніе міра, о которомъ только можемъ заключить изъ хода мірового развитія, то увидимъ какъ нельзя яснѣе, что свѣтъ, теплота и электричество нимало не помогаютъ намъ въ вопросѣ о началѣ или происхожденіи міра. Переносясь мыслію ко времени, предшествующему образованію міра, мы не иначе можемъ представить себѣ матерію, изъ которой впослѣдствіи сложились небесныя тѣла со всѣмъ ихъ объемомъ и содержаніемъ, какъ разрѣшенною на атомы, и, въ виду неизмѣримости мірового пространства, въ которомъ огромнѣйшія небесныя тѣла, отдѣленныя другъ отъ друга значительными разстояніями, являются не болѣе крупинокъ, должны воображать весь міровой матеріалъ, равномѣрно распредѣленный по міровому пространству (въ силу закона: природа не любитъ пустоты), столь необычайно тонкимъ газомъ, что даже самый легчайшій газъ, разрѣженный подъ лучшимъ воздушнымъ насосомъ или расширенный наисильнѣйшимъ жаромъ, долженъ казаться въ билліоны разъ сгущеннѣе, нежели первогазъ, наполнявшій міровое пространство. Если это предположеніе первоначальнаго состоянія міровой матеріи справедливо—а его прямо подтверждаетъ современное естествознаніе—то несомнѣнно также и то, что изъ такой первоматеріи само собой ничего не могло бы произойти. Химія учитъ насъ, что всякое химическое воздѣйствіе атомовъ другъ на друга вовсе прекращается, какъ скоро (вслѣдствіе расширенія) уменьшеніе плотности тѣла достигаетъ извѣстной границы и атомы разъединяются другъ отъ друга далѣе опредѣленнаго законнаго предѣла. Это именно и служитъ причиною, почему необычайный жаръ разрушаетъ всѣ связи между отдѣленными частями тѣла, уничтожаетъ его бытіе. Отсюда мы приходимъ къ заключенію, что при невообразимой малой плотности мірового первогаза, изъ котораго должны были образоваться міровыя тѣла, никакимъ образомъ не могло получить начало общее взаимодѣйствіе другъ на друга атомовъ, ни путемъ химическаго сродства ихъ между собой, ни вслѣдствіе общей физической силы ихъ притяженіи другъ къ другу; такъ какъ въ первоначальномъ, до крайности разжиженномъ или расширенномъ, газѣ атомы сами по себѣ имѣли стремленіе лишь къ расширенію или удаленію другъ отъ друга, но не къ соединенію или какому-либо взаимодѣйствію между собой.

Послѣ всего сказаннаго доселѣ, можетъ быть, матеріалисты еще

разъ возразятъ: хорошо, мы признаемъ, что для происхожденія небесныхъ тѣлъ долженъ былъ быть данъ первый толчекъ движенію атомовъ отвнѣ, но затѣмъ всѣ позднѣйшія явленія и дѣйствія на небесныхъ тѣлахъ были уже только слѣдствіями этого толчка и безъ всякаго сторонняго воздѣйствія производились уже исключительно силами матеріи.

III.

Посмотримъ, находится ли и это положеніе въ строгомъ согласіи съ фактами, и такъ какъ, исключая земли, мы ничего достовѣрнаго не знаемъ о явленіяхъ и дѣйствіяхъ на прочихъ небесныхъ тѣлахъ, то повѣримъ указанное положеніе фактами нашей планеты.

Намъ извѣстны три главныхъ рода натуральныхъ тѣлъ на землѣ— минеральный, растительный и животный. Какимъ образомъ всѣ они произошли? Заключаютъ ли они въ себѣ, какъ утверждаютъ матеріалисты, только свойства, всегда и неотъемлемо принадлежащія атомамъ и такимъ образомъ всѣ камни, растенія и животныя представляютъ собой лишь сумму свойствъ входящихъ въ нихъ атомовъ, или содержатъ въ себѣ еще нѣчто другое, чего не находимъ мы въ ихъ атомахъ? Вопросъ этотъ мы разсмотримъ сначала въ его ближайшемъ отношеніи къ неорганическимъ тѣламъ.

а) Ясно, что для оправданія матеріалистическаго положенія, будто минералы, растенія и животныя являются только суммою свойствъ входящихъ въ нихъ атомовъ, необходимо прежде всего показать и опредѣлить свойства атомовъ самихъ въ себѣ. Но возможно ли это? Совершенно невозможно. Потому что, какъ скоро тѣло разлагается на отдѣльные атомы, оно для насъ изчезаетъ и такимъ образомъ не поддается уже никакому изслѣдованію. Матеріалисты въ этомъ случаѣ впадаютъ въ грубое противорѣчіе самимъ себѣ. Съ одной стороны они приписываютъ реальность только чувственно ощущаемому, съ другой, признаютъ такою реальностію, и притомъ вѣчною, непреходящею, только атомы, лежащіе внѣ области нашихъ чувственныхъ ощущеній. Изслѣдовать мы можемъ только тѣла, т.-е. опредѣленныя массы или соединенія атомовъ, но не отдѣльные атомы. Повидимому, отъ наблюденія надъ свойствами атомовъ въ ихъ массахъ мы можемъ заключать уже и къ свойствамъ ихъ въ ихъ отдѣльности. Но это заключеніе будетъ неправильное. Что, кажется, правильнѣе заключенія отъ свойствъ тѣла, оказывающагося при разложеніи однороднымъ по своему составу, къ свойствамъ его атомовъ и однако даже такое заключеніе будетъ рѣшительно неправильнымъ. Возьмемъ, на-

примѣръ, всѣмъ извѣстный, самый распространенный во всѣхъ растеніяхъ и животныхъ, существенный матеріалъ—углеродъ. Насколько различны и неопредѣленны его свойства, видно уже изъ того, что въ различныхъ своихъ формахъ этотъ матеріалъ является намъ то крайне непріятнымъ и неприглядным, то самымъ полезнымъ, то самымъ дорогимъ, Свойства перваго рода принадлежатъ именно сажѣ, свойства втораго — графиту, изъ котораго дѣлаются карандаши и свойства третьяго рода — алмазу. Всѣ эти три тѣла представляютъ собой не что иное, какъ чистѣйшій углеродъ и однако какъ различны они между собой! На самомъ дѣлѣ едва ли можно указать болѣе рѣзкую противоположность, какъ между чернымъ, непрозрачнымъ, хрупкимъ, легко сгараемымъ, хорошо проводящимъ электричество углемъ и безцвѣтнымъ, совершенно прозрачнымъ, только въ чистомъ кислородѣ сгараемымъ, рѣшительно непроводящимъ электричества и твердѣйшимъ изъ всѣхъ тѣлъ алмазомъ. По какому теперь изъ трехъ названныхъ тѣлъ мы можемъ судить о свойствахъ углеродныхъ атомовъ самихъ въ себѣ? Что мы должны сказать объ этихъ атомахъ—тверды они или хрупки, бѣлы или черны? Но какъ бы ни опредѣляли мы эти атомы, равно впадемъ въ заблужденіе. Приведенный примѣръ ясно показываетъ намъ, что съ одной стороны, свойства атомовъ самихъ въ себѣ непознаваемы для насъ, съ другой — эти атомныя свойства при соединеніи атомовъ въ цѣлую массу такъ всецѣло изчезаютъ въ послѣдней, что она уже является намъ съ совершенно новыми свойствами. Отсюда мы приходимъ къ безспорному заключенію, что, слѣдовательно, цѣлыя массы или тѣла не суть непосредственные продукты составляющихъ ихъ атомовъ; потому что свойства тѣлъ отнюдь не представляютъ собой общей суммы свойствъ ихъ атомовъ.

б) Въ справедливости этого вывода мы въ особенности убѣждаемся изъ разсмотрѣнія тѣлъ, образованныхъ изъ различныхъ атомныхъ родовъ или элементовъ. Разлагая такія тѣла на ихъ составные элементы и снова соединяя послѣдніе различнымъ образомъ, мы замѣчаемъ, что одни роды атомовъ или элементы легче соединяются съ другими извѣстными родами и труднѣе съ иными—и это, строго говоря, единственное, что мы знаемъ о разнородныхъ атомахъ; напротивъ, чтобы различнаго рода атомы при всѣхъ своихъ соединеніяхъ въ разнообразныхъ тѣлахъ удерживали свои характерныя свойства и, такимъ образомъ, каждое образующееся изъ нихъ тѣло было не болѣе, какъ лишь общею суммою свойствъ входящихъ въ него атомовъ,—это положеніе мы не только не можемъ признать, но и рѣ-

шительно должны отвергнуть въ виду безчисленнаго ряда фактовъ, свидѣтельствующихъ противное. Еслибы составное каждое тѣло изъ разнородныхъ элементовъ служило только общимъ итогомъ свойствъ его атомовъ, то мы могли бы уже заранѣе опредѣлить, какихъ свойствъ будетъ извѣстное тѣло и точно также въ состояніи были бы еще отличить въ немъ свойства отдѣльныхъ родовъ его атомовъ. Но въ дѣйствительности ни то, ни другое для насъ невозможно. Ни физическихъ, ни химическихъ свойствъ сложнаго тѣла, по однимъ свойствамъ его различныхъ атомныхъ родовъ или что тоже элементовъ, опредѣлить мы не можемъ: цвѣтъ, специфическій вѣсъ, вкусъ, плотность, кристаллизація, опредѣленное отношеніе къ теплу, общій химическій характеръ каждаго вновь образующагося тѣла мы узнаемъ и опредѣляемъ только по опыту, но никакъ не по своему раннему знанію свойствъ его отдѣльныхъ элементовъ. И наоборотъ: свойства сложнаго тѣла такъ существенно отличаются отъ свойствъ его элементовъ, что мы рѣшительно не можемъ угадать непосредственно, изъ простого наблюденія тѣла, составляющихъ его элементовъ, и только по искусственномъ разложеніи его на отдѣльные элементы узнаемъ какого рода элементы входили въ это тѣло. Подтвердимъ свою мысль опять примѣрами. Извѣстно, что чистый углеродъ находится въ природѣ только въ твердомъ видѣ и химіи до сего времени никакими средствами не удалось еще превратить твердый чистый углеродъ въ жидкое или газообразное состояніе; но соедините его съ сѣрой и вы получите совершенно безцвѣтный, жидкій, сильно пахучій матеріалъ, уже при 48° превращающійся въ газъ, въ которомъ ничего не откроете ни изъ свойствъ твердаго угля, ни изъ свойствъ плотной сѣры. Еще. Замѣчательное свойство желѣза состоитъ въ его притяжимости къ магниту. Если вы изотрете желѣзо въ мелкій порошокъ и хорошо смѣшаете съ сѣрой, затѣмъ къ этой смѣси прибавите извѣстную долю связующаго элемента, напримѣръ, аравійской камеди, то получите небольшіе крѣпкіе кусочки, которые также еще стремятся къ магниту и притягиваются имъ. Но если вы соедините желѣзо и сѣру въ одинаковомъ процентномъ отношеніи, то получите прекрасную золотистожелтую массу, которой уже ни одно даже малѣйшее зерно не послѣдуетъ притяженію наисильнѣйшаго магнита. Эти примѣры достаточно выясняютъ намъ, какъ мало съ одной стороны разнородные элементы даютъ понятіе объ образующихся изъ нихъ тѣлахъ, съ другой, сложныя тѣла—о составляющихъ ихъ элементахъ. Выводъ изъ нихъ сколько очевиденъ, столько же не отразимъ: что цѣлыя тѣла, образованныя изъ разнородныхъ элементовъ,

обязаны своимъ происхожденіемъ единственно дѣйствію силъ входящихъ въ нихъ атомовъ — это положеніе матеріализма безусловно ложно.

в) До сего времени противъ указаннаго положенія матеріализма мы представили лишь отрицательныя доказательства его несостоятельности, т.-е. что собственныя силы атомовъ еще не достаточны для образованія изъ нихъ неорганическихъ тѣлъ нашей земли. Перейдемъ теперь къ положительному доказательству, т.-е. къ указанію того, что собственно требуется сверхъ силъ атомовъ для образованія изъ нихъ цѣлыхъ неорганическихъ тѣлъ.

Мы говорили уже выше, что при образованіи міра вообще на атомы должны были воздѣйствовать внѣшнія силы, не принадлежащія имъ самимъ, безъ которыхъ они не могли бы ни придти въ движеніе, ни образовать цѣлыхъ небесныхъ тѣлъ. Тоже самое воздѣйствіе внѣшнихъ силъ на атомы, сверхъ ихъ собственныхъ силъ, мы замѣчаемъ и при образованіи неорганическихъ тѣлъ на нашей землѣ. Здѣсь, мы видимъ, всѣ тѣла находятся подъ вліяніемъ притягательной силы земли, давленія воздуха, теплоты, дѣйствія свѣта и электричества, магнитизма, круговращенія атмосферы и проч. Всѣ эти вліянія тѣлъ столь существенныя условія образованія тѣлъ минеральнаго царства, что мы никакъ не можемъ назвать послѣднія просто продуктами атомовъ, но только произведеніями атомовъ при необходимомъ дѣйствіи всѣхъ указанныхъ силъ или движеній. Какъ важно и существенно дѣйствіе этихъ силъ, доказательствомъ служитъ уже примѣръ углерода: одинъ и тотъ же чистый углеродъ *кристаллизируется* то какъ алмазъ, то какъ графитъ. Со словомъ «кристаллизируется» мы приходимъ къ новой загадкѣ въ царствѣ минераловъ. Кристаллизація, этотъ особенный родъ расположенія атомовъ, соединенія ихъ другъ съ другомъ въ строгозаконосообразной формѣ, есть неоспоримо результатъ силы, не принадлежащей ни химической, ни общей физической силѣ притяженія, ни самимъ атомамъ. Въ этомъ убѣждаютъ насъ слѣдующія данныя: одинъ и тотъ же натуральный элементъ принимаетъ различныя кристаллическія формы, какъ наприм. углеродъ или сѣра; далѣе—атомы не всегда необходимо соединяются въ кристаллы: одинъ и тотъ же элементъ мы находимъ то безъ всякой кристаллической формы, то въ математически-строгой структурѣ съ чудными оптическими свойствами. Изъ этихъ фактовъ мы видимъ, что дѣйствіе кристаллизаціи, обнаруживающееся иногда въ соединеніяхъ разнаго рода атомовъ, принадлежитъ силѣ какой-то внѣшней, чуждой атомамъ, но не заключенной въ нихъ самихъ. Такъ, разнообразныя кристалличес-

кія формы минеральныхъ тѣлъ даютъ намъ новое и положительное доказательство, что неорганическія тѣла образуются не исключительно подъ вліяніемъ силъ ихъ атомовъ, но также подъ существеннымъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ силъ, изъ коихъ нѣкоторыя до сего времени нами и неразъяснены и не опредѣлены.

——

Послѣ неорганическаго царства слѣдуютъ царства растительное и животное, и здѣсь опять всѣ условія и законы образованія минераловъ оказываются рѣшительно недостаточными для объясненія происхожденія тѣлъ.

Въ этомъ убѣждаетъ насъ простое сравненіе минераловъ съ органическими тѣлами и прежде всего съ растеніями. Во первыхъ: растенія состоятъ большею частію изъ $^1/_3$ углерода, водорода и кислорода, но въ пропорціяхъ, никогда не встрѣчающихся въ минералахъ. Затѣмъ: при однихъ и тѣхъ же условіяхъ каждое новое соединеніе атомовъ въ минеральномъ царствѣ всегда производитъ одну и туже строго законо-сообразную форму; въ растительномъ царствѣ, на оборотъ, всякое соединеніе атомовъ при тожественныхъ, повидимому, условіяхъ производитъ безчисленное множество разнообразныхъ формъ: обратимъ вниманіе, напримѣръ, на древесныя листья и ихъ безконечное разнообразіе на одномъ и томъ же деревѣ. Далѣе: кристаллы состоятъ всегда только изъ однородной массы и увеличиваются присоединеніемъ отвнѣ новыхъ частицъ одного и того же химическаго состава; растенія, напротивъ, представляютъ собой различныя субстанціи и увеличиваются путемъ внутренней переработки внѣшняго матеріала совершенно отличнаго отъ растенія. Наконецъ, кристаллы подъ вліяніемъ невѣсомыхъ тѣлъ образуются сами собой, если только имѣется для нихъ достаточный матеріалъ. Растенія напротивъ, никогда не происходятъ сами собой, но всегда рождаются отъ другихъ подобныхъ себѣ особей, чего мы не замѣчаемъ въ кристаллахъ. Всѣ эти отличія и въ особенности то, что между тѣмъ какъ со времени существованія земли изъ однихъ и тѣхъ же элементовъ при воздѣйствіи внѣшнихъ силъ (какъ силы притяженія, тепла, свѣта и электричества) всегда происходятъ одни и тѣже кристаллы, растенія, напротивъ, никогда не образуются изъ разрозненныхъ въ природѣ элементовъ, но всегда только раждаются другъ отъ друга,—по нашему мнѣнію, даже ребенка способны убѣдить, что происхожденіе и жизнь растеній обусловливается совершенно новою силою, недостающею неорганическимъ тѣламъ.

Въ этомъ убѣжденіи укрѣпляетъ насъ также уничтоженіе или раз-

ложеніе органически-растительныхъ тѣлъ. Предоставьте отсѣченную вѣтвь или сорванный съ дерева листъ атмосферному вліянію и вы увидите, что они въ скоромъ времени подвергнутся разложенію. Сообразно законамъ, господствующимъ въ минеральномъ царствѣ, изъ атомовъ вѣтви или листа образуются снова углекислота и вода, а минеральныя составныя части, остающіяся, напримѣръ, при сожиганіи въ видѣ пепла, соединятся опять въ минеральныя тѣла; и если вы заботливо соберете всѣ составныя части вѣтви или листа, такъ что ни одинъ атомъ не пропадетъ, то во всякомъ случаѣ никогда не возстановите изъ нихъ цвѣтущую вѣтвь или зеленый листъ, и никакой химикъ не возмется вамъ за такое дѣло. Отсюда мы получаемъ опять тотъ же неотразимый результатъ: вѣчно неизмѣнныя силы углерода, водорода и кислорода—не единственные дѣятели при образованіи древеснаго листа, но только въ связи съ другой, высшей силой, такъ называемой, жизненной. Эта послѣдняя сила вынуждаетъ части углерода, водорода и кислорода къ такой формѣ соединенія въ растеніи, которая, собственно говоря, противорѣчить ихъ собственнымъ внутреннимъ наклонностямъ или отношеніямъ сродства съ другими элементами; такъ какъ съ исчезновеніемъ жизненной силы названныя части растенія тотчасъ же начинаютъ разъединяться между собой и вступаютъ въ свои прежнія сродныя отношенія съ другими частями въ неорганическомъ царствѣ.—

Все сказанное доселѣ о растеніяхъ имѣетъ преимущественное приложеніе и къ животнымъ, въ которыхъ къ явленіямъ общимъ съ растеніями присоединяются еще особенныя чудесныя свойства движенія и ощущенія. Послѣдовательный матеріалистъ долженъ признать возможность самообразованія и животныхъ, между тѣмъ всѣ искусственные опыты такого самообразованія (не говоримъ уже о томъ, что въ природѣ мы вовсе не встрѣчаемъ его) до сего времени не дали еще никакого удовлетворительнаго результата.

Отрицаніе силы, господствующей надъ атомами и не принадлежащей имъ, естественнымъ образомъ ведетъ также къ предположенію, что и всѣ такъ называемыя духовныя проявленія жизни человѣческой суть не болѣе, какъ только обнаруженія атомныхъ свойствъ мозга, который вообще признается органомъ духа. Въ настоящій разъ мы не будемъ входить въ подробныя разсужденія съ матеріализмомъ объ этой области, но ограничимся лишь указаніемъ выводовъ изъ матеріалистическаго пониманія психической дѣятельности человѣка, рѣшительно непримиримыхъ съ прочно установленными данными въ современной научной психологіи.

Матеріализмъ утверждаетъ, что всѣ духовныя дѣйствія суть только свойства или истеченія мозговыхъ атомовъ; отсюда слѣдуетъ, что онѣ, какъ свойства атомовъ, подобно всякому атомному дѣйствію, должны подлежать физическимъ и химическимъ законамъ и совершаться съ строго-математическою законосообразностію и необходимостію. Если это такъ, то съ матеріалистической точки зрѣнія, остаются только два способа объясненія всякой психической дѣятельности: или она есть въ существѣ своемъ нѣкоторое обособленіе и слѣдовательно матеріальное отдѣленіе мозговыхъ атомовъ, или, выражаясь менѣе грубо и матеріально, только движеніе мозговыхъ атомовъ, соединенное съ электрическими токами. Первое объясненіе неизбѣжно ведетъ къ странному, чтобы не сказать болѣе, заключенію, что мысли суть не что иное, какъ твердыя массы или жидкости; такъ какъ только онѣ могутъ отдѣляться или обособляться въ человѣческомъ организмѣ и вмѣстѣ съ симъ должны подлежать мѣрѣ и вѣсу. Кромѣ того, такого рода мысли должны быть всегда однѣ и тѣ же; такъ какъ одинъ и тотъ же органъ способенъ производить лишь тожественный продуктъ. Не менѣе безсодержательно и ничтожно и второе объясненіе мыслей — какъ движенія атомовъ. Всякое атомное движеніе по собственнымъ матеріалистическимъ основоположеніямъ предполагаетъ физическую или химическую причину движенія. Но теперь извѣстный фактъ, что ничто такъ не возбуждаетъ дѣятельность духа или, говоря съ матеріалистами, дѣятельность мозга, какъ чужія мысли. Спрашивается: какія же физическія причины вызываютъ мыслительное движеніе въ нашемъ мозгу, если, какъ каждый знаетъ по опыту, нѣкоторыя слова, произнесенныя или написанныя за тысячу лѣтъ назадъ и прочитанныя нами въ тиши кабинета, охватываютъ иногда все наше внутреннее существо; если такія отдаленныя по времени происхожденія слова или мысли нерѣдко измѣняютъ всѣ раннія воззрѣнія человѣка и всей его духовной жизни сообщаютъ совершенно новое направленіе? Намъ кажется, здравому человѣческому мышленію нѣтъ нужды разъяснять, насколько указанными примѣрами изобличается несостоятельность и нелѣпость матеріалистическаго пониманія духовной дѣятельности человѣка.

Далѣе, нашъ мозгъ, по свидѣтельству анатоміи, состоитъ изъ необычайнаго множества химически и физически равныхъ частицъ. Обращаясь къ матеріалистическому утвержденію, что гангліевы шарики и нервныя волокна мозга собственно состоятъ изъ сгрупированныхъ атомовъ углерода, водорода, кислорода, сѣры и фосфора, которыя именно и производятъ самосознаніе человѣка, мы невольно задаемъ

себѣ вопросъ: какъ возможно, что изъ глубины милліоновъ равныхъ атомовъ, находящихся въ мозгу, *только одно „я“* заявляетъ о своемъ бытіи, а не милліоны другихъ подобныхъ? Откуда это сознаніе единства въ человѣкѣ при множествѣ всецѣло равныхъ и одинаковыхъ по свойствамъ атомовъ? Неразрѣшимую загадку представляетъ намъ и тотъ фактъ, что человѣкъ *во всю свою жизнь* знаетъ только одно свое *я*, чувствуетъ себя въ существѣ всегда неизмѣннымъ тожественнымъ; тогда какъ, по ученію физіологіи, старые атомы мозга безостановочно въ каждый моментъ уничтожаются и на ихъ мѣсто появляются новые? Все это говоритъ намъ, что даже въ случаѣ возможности показанія, какія именно движенія атомовъ мозга или какія электрическія теченія совершаются при процессѣ мышленія, мы, не отказываясь отъ здраваго разсудка, не можемъ признать, что эти движенія суть самыя мысли, а не сопровождаютъ только наши мысли.

IV.

Остается намъ теперь остановиться еще на одномъ и послѣднемъ положеніи матеріализма, именно, что будто бы ничто не владѣетъ реальностію (истинною дѣйствительностію), что не ощущается нами чувственно и поэтому ничего сверхчувственнаго не существуетъ.

Не будемъ разбирать это положеніе въ отношеніи къ высшему сверхчувственному существу — Богу; такъ какъ это завело бы насъ слишкомъ далеко; мы разсмотримъ его только въ примѣненіи къ сверхчувственному вообще — въ противоположность всему чувственному, матеріальному.

Безсодержательность указаннаго положенія матеріализма въ отношеніи къ сверхчувственному, понимаемому въ самомъ общемъ и широкомъ смыслѣ открывается уже изъ вышеприведеннаго примѣра о дѣйствіи на насъ давнымъ-давно выраженной мысли. Присоединимъ къ нему здѣсь еще одинъ, болѣе частнаго характера, примѣръ. Ученіе христіанства, какъ никто не можетъ отрицать, признаютъ ли его истиннымъ или ложнымъ, въ такой мѣрѣ воздѣйствовало на развитіе рода человѣческаго и опредѣлило собой ходъ его исторіи, въ какой никогда прежде или послѣ не удавалось ни одному другому ученію. Теперь спрашивается: вызвавшее столь необычайныя дѣйствія въ мірѣ человѣческомъ христіанство уже ли не имѣетъ дѣйствительности? Но въ такомъ случаѣ нужно было бы признать, что нѣчто существуетъ безпримѣрно дѣятельное и однако не владѣющее дѣйствительностію, реальностію. Съ этимъ положеніемъ однако не согласится ни одинъ здравомыслящій человѣкъ. Итакъ, если христіанство есть не-

сомнѣнно нѣкоторая дѣйствительная реальная сила, то тѣмъ самымъ оно свидѣтельствуетъ о реальности сверхчувственнаго вообще и его дѣйствіи, не связанномъ ни съ чѣмъ матеріальнымъ.

Но мы хотимъ еще ближе войти въ разсмотрѣніе вопроса о реальности сверхчувственнаго посредствомъ разрѣшенія вопроса: что собственно свидѣтельствуютъ намъ самыя наши чувственныя ощущенія? О какомъ истинно реальномъ бытіи говорятъ они намъ — чувственномъ или сверхчувственномъ, матеріальномъ или не матеріальномъ?

Физіологія учитъ насъ, что чувственныя ощущенія, наприм. зрѣніе, состоятъ не въ чемъ другомъ, какъ въ возбужденіи безконечно малыхъ сотрясеній, идущихъ отъ нервныхъ концевъ къ нашему мозгу. Это нужно сказать о всѣхъ органахъ чувствъ. Каждый изъ нихъ однако устроенъ къ воспріятію механическихъ впечатлѣній только строго опредѣленнаго характера, и все, что воздѣйствуетъ на него, выражаетъ только одинаковымъ образомъ. Такъ, напримѣръ, все, возбуждающее нашъ глазъ, производитъ на насъ ощущеніе свѣта, все, касающееся уха, отражается въ насъ ощущеніемъ звука и т. д. Откуда происходятъ такія ощущенія, это мы узнаемъ только постепенно, путемъ продолжительнаго опыта и упражненія. Такъ какъ возбужденіе нашихъ чувствъ обыкновенно производится отвнѣ, то мы по привычкѣ переносимъ его на внѣшнюю причину даже тогда, когда оно имѣетъ чисто внутреннюю причину, какъ наприм. звукъ или звонъ, часто слышимый нами безъ всякаго внѣшняго возбужденія.

Въ чемъ теперь состоитъ то, что полагаетъ наши органы чувствъ въ извѣстное характерное имъ состояніе? Физика говоритъ намъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло опять съ движеніями. Если напримѣръ, касающіяся насъ движенія волнъ эѳира, имѣютъ въ своемъ протяженіи $^{8}/_{10000}$ милиметровъ, то мы получаемъ довольно сильное тепло, при уменьшеніи этой длины ощущается жаръ; но если длина становится$=^{5}/_{10000}$ мм., то мы уже не ощущаемъ никакого тепла, напротивъ, нашъ глазъ видитъ блестяще зеленый цвѣтъ, и при другихъ долготахъ волнъ, мы получаемъ опять другіе цвѣта. Такимъ образомъ, какъ видимъ, всѣ наши чувственныя ощущенія эѳира или воздуха покоятся собственно только на движеніяхъ, касающихся концевъ нашихъ нервъ и идущихъ къ мозгу,—который ихъ и воспринимаетъ. Какъ чудесно это совершается, показываетъ уже приведенный примѣръ: тѣло, отъ котораго исходятъ эѳирныя волны $^{8}/_{10000}$ длины мы называемъ теплымъ, но посылаетъ оно волны болѣе и болѣе краткой долготы, мы называемъ его краснымъ, зеленымъ или голубымъ.

Взвѣшивая все сказанное, очевидно, мы уже не можемъ «теплое или красное» признать существеннымъ свойствомъ внѣ насъ находящагося тѣла, но только особенными, свойственными намъ, возбужденными состояніями нашихъ нервъ. Другими словами: физическія ощущенія, обозначаемыя нами словами — «красный», «теплый» и т. д., принадлежатъ собственно не тѣламъ, но намъ, не составляютъ точнаго отраженія физическаго состоянія тѣла и поэтому, строго говоря, ничего не сообщаютъ намъ о существѣ или реальности тѣла.

Высказанное заключеніе удерживаетъ значеніе даже по отношенію къ такимъ свойствамъ тѣла, которыя мы считаемъ вѣрнѣйшимъ ручательствомъ его реальности; говоримъ о его тяжести и осязаемости: какъ эти свойства ни кажутся принадлежащими самому тѣлу, однако въ сущности ничего не говорятъ о его существѣ и реальности и свидѣтельствуютъ намъ только о силѣ, дѣйствующей внѣ насъ. По-видимому когда мы кладемъ желѣзный шаръ въ 20 килограммовъ на свою руку, то своимъ давленіемъ на нее, онъ прямо и неотразимо доказываетъ намъ свое бытіе. И однако эта тяжесть шара ничего еще не доказываетъ. Если бы вы съ этимъ шаромъ на рукѣ удалились отъ земли на нѣсколько милліоновъ миль, то ваша рука точно также мало чувствовала бы на себѣ его давленіе, какъ какая-нибудь пылинка, которая не чувствительно для васъ прилипаетъ къ вашей рукѣ. Отсюда ясно, что не шаръ самъ по себѣ имѣетъ свойство гнета вашей руки, но сила притяженія земли, дѣйствуя на шаръ, ощущается вами какъ гнетъ или тяжесть и слѣдовательно свойство тяжести шара не даетъ никакого понятія о существѣ тѣла. Далѣе, если бы вы съ этимъ желѣзнымъ шаромъ безъ вреда для себя очутились на солнцѣ, то онъ разрѣшился бы въ вашихъ рукахъ на атомы и вы точно также не могли бы его осязать, какъ схватить какой-нибудь воздухъ на землѣ. Такимъ образомъ и осязаемость тѣла не есть существенное свойство его, но опять только слѣдствіе дѣйствующей на атомы тѣла и измѣнчивой по обстоятельствамъ, такъ называемой, силы сцѣпленія.

Такъ, всѣ наши ежедневныя ощущенія, изъ которыхъ мы выводимъ понятіе о свойствахъ матеріи, покоятся собственно на движеніяхъ нашихъ нервовъ, которыя мы только вслѣдствіе упражненія и привычки переносимъ на нѣчто находящееся внѣ насъ. Эти движенія правда условливаются тѣлами, существующими внѣ насъ, но самый источникъ силы, приводящей наши нервы въ движеніе, лежитъ не въ этихъ тѣлахъ, съ существомъ ихъ не имѣетъ ничего общаго и поэтому ничего не сообщаетъ о существѣ тѣлъ.

Къ чему однако, скажете вы, приводятся всѣ эти разсужденія? Понять очень просто: къ тому, чтобы освѣтить правильнымъ свѣтомъ сообщенія единственныхъ свидѣтелей объ окружающемъ насъ мірѣ, въ которомъ мы живемъ и съ которымъ не имѣемъ никакого другаго способа обращенія, какъ только посредствомъ этихъ свидѣтелей — толмачей, т. е. сообщенія нашихъ органовъ чувствъ, и показать наглядно, въ какой степени мало въ дѣйствительности мы знаемъ вѣрнаго о вещахъ внѣ насъ и ихъ существѣ для того, чтобы могли утверждать положительно, что намъ извѣстно существо тѣлъ и что только матерія имѣетъ истинную реальность. На самомъ дѣлѣ, напротивъ, мы знаемъ только *силы*, такъ какъ *они* только производятъ разнообразныя движенія и дѣйствія, которыя и возбуждаютъ въ насъ ощущенія. Эти ощущенія только дѣятельностію нашего духа связываются съ внѣ насъ существующимъ, которое мы и называемъ тѣломъ или матеріей. Такъ, мы приходимъ къ положенію совершенно обратному матеріалистическому: не матерія есть особенно дѣйствительное и реальное, но *сила*, всецѣло властвующая надъ матеріей и открывающая ее нашимъ чувствамъ; слѣдовательно, не чувственно ощущаемое, но недоступное нашимъ чувствамъ, сверхчувственное вообще владѣетъ собственною и истинною реальностію или дѣйствительностію.

Судите теперь, насколько основательно гордое самохвальство матеріализма, какъ міровоззрѣнія, *якобы строго* (?!) утверждающагося на твердыхъ фактахъ естествознанія?..

Саморазложеніе матеріализма *).

Интересное и, можно сказать, отрадное явленіе замѣчается въ философскомъ движеніи нашего времени. Матеріализмъ, это чудовищное воплощеніе разрушительныхъ силъ по отношенію къ религіи, нравственности и общественной жизни, наконецъ самъ произнесъ надъ собой смертный приговоръ, самъ наглядно раскрылъ и убѣдительно доказалъ свою несостоятельность и измѣнился въ новое міровоззрѣніе, усвоившее себѣ малозначущее названіе «монизмъ». Чтобы оцѣнить все значеніе этой метаморфозы матеріализма въ монизмъ, нужно припомнить то вліяніе, какое оказывалъ до сего времени матеріализмъ не только на направленіе мысли и нравственности, но даже и на внѣшній, матеріальный строй жизни, такъ называемыхъ, образованныхъ народовъ. Необычайная простота и краткость матеріалистической доктрины легко распространили ее въ полуобразованныхъ массахъ всѣхъ странъ. Видимое согласіе ея основныхъ мыслей съ свидѣтельствами внѣшнихъ чувствъ или съ внѣшнечувственнымъ познаніемъ пріобрѣли ея доводамъ характеръ неотразимости. Постоянныя, хотя и неправильныя, ссылки матеріализма на естествознаніе, сообщили ему авторитетъ положительности и строгой научности и, наконецъ, всегда заносчивое и презрительное отношеніе его къ давнимъ, вѣками упроченнымъ авторитетамъ, и въ особенности къ ученію религіи и Церкви, усвоили ему репутацію независимаго, свободнаго отъ предразсудковъ и суевѣрій, прогрессивнаго міровоззрѣнія. Такимъ образомъ, не смотря на свои многочисленныя слабости, матеріализмъ пріобрѣлъ значеніе могучей духовной силы, способной вліять не только на отвлеченное или теоретическое мышленіе, но и на всѣ стороны практической жизни. Къ чему привело бы полное укорененіе и безпрепятственное распространеніе матеріализма въ мірѣ, объ этомъ можно судить по результатамъ, какіе неизбѣжно вытекли бы изъ всецѣлаго уничтоженія въ мірѣ вѣры въ Бога, въ безсмертіе души и свободу воли человѣка. Но вотъ, къ счастію, этотъ страшный призракъ самъ собой разсѣявается, самъ подвергаетъ себя безпощадному

*) Читано въ годичномъ собраніи Общества любителей духовнаго просвѣщенія 1883 года, декабря 18 дня.

разложенію, и такое явленіе, становясь отраднымъ знаменіемъ нашего времени, очевидно, пріобрѣтаетъ всѣ права на наше вниманіе.

Да позволитъ мнѣ досточтимое собраніе сначала раскрыть самую сущность матеріалистическаго ученія и указать главное основаніе его несостоятельности, чтобы затѣмъ яснѣе представить всю неизбѣжность, въ силу котораго матеріализмъ невольно долженъ былъ измѣниться въ монизмъ, какъ увидимъ послѣ, предвѣщающій неизбѣжно еще новое міровоззрѣніе, уже вполнѣ согласное съ началами христіанской религіи.

——

Матеріализмъ не признаетъ никакой другой дѣйствительности, кромѣ матеріи и ея свойствъ. На этомъ основаніи къ принадлежностямъ матеріи онъ причисляетъ и сознаніе во всемъ разнообразіи его проявленій, начиная съ ощущеній, доставляемыхъ внѣшними чувствами и внутреннимъ чувствомъ пріятнаго и непріятнаго и принадлежащихъ даже низшимъ животнымъ и кончая саморазвивающеюся мыслію, свободными рѣшеніями воли и высшими чувствами духовнаго сердца человѣка. Правда, древній матеріализмъ отличалъ душу отъ тѣла, но не по существу, а сравнительно: признавалъ душу, какъ и тѣло, матеріальнымъ существомъ, только владѣющимъ большею тонкостію и подвижностію по сравненію съ матеріальностію тѣла. Новый матеріализмъ уже рѣшительно отвергаетъ всякую самостоятельность души и всякое отличіе ея отъ тѣла и всѣ душевныя или духовныя явленія считаетъ простымъ продуктомъ мозга или органа, заступающаго у низшихъ животныхъ мѣсто мозга. Но характеристично въ матеріализмѣ не признаніе матеріи всеединой субстанціей или исключительной дѣйствительностію въ мірѣ, а самое пониманіе матеріи, пониманіе внутренно разрушающее все матеріалистическое міровоззрѣніе.

Дѣло въ слѣдующемъ: матеріализмъ исходнымъ пунктомъ своимъ имѣетъ предположеніе непроходимой противоположности между матеріей и душой или духомъ. Именно вслѣдствіе такой предполагаемой противоположности матеріализмъ и исключаетъ изъ существа матеріи, изъ ея первоначальнаго или основнаго содержанія, изъ котораго объясняются всѣ явленія природы, все, что только познается путемъ такъ называемаго внутренняго чувства или непосредственнаго сознанія о нашемъ *я* и его рознообразныхъ состояніяхъ. Все, для чего обыкновенный взглядъ предполагаетъ особый нематеріальный принципъ— духъ или душу, все это, по мнѣнію матеріализма, должно быть отнесено только къ производнымъ или чисто случайнымъ существу матеріи свойствамъ. Съ перваго взгляда уже очевидно, что матеріализмъ

впадаетъ въ самое грубое противорѣчіе: съ одной стороны или прежде всего онъ удаляетъ изъ существа матеріи все, что только напоминаетъ собой духовное (въ этомъ случаѣ поступаетъ правильно), съ другой или послѣ того, снова вноситъ всю полноту духовнаго въ матерію въ качествѣ ея продукта. Противорѣчіе ясное. Но объ этомъ пока мимоходомъ. Какъ бы то ни было, но естественнымъ слѣдствіемъ выдѣленія всего духовнаго изъ матеріальнаго является въ матеріализмѣ слѣдующее общее ученіе о существѣ матеріи.

Каждая частица матеріи наполняетъ опредѣленную часть пространства и наполняетъ такъ, что въ томъ же самомъ мѣстѣ и въ тоже самое время уже не можетъ находиться никакая другая часть матеріи. Такимъ образомъ каждая частица матеріи является *непроницаемою*, и это—первое существенное свойство матеріи. Далѣе, каждая матеріальная частица или находится въ *движеніи*, или, по крайней мѣрѣ, способна къ движенію,—и это второе коренное свойство матеріи. Съ одной стороны — непроницаемость матеріи, съ другой — подвижность ея, таковы причины, по которымъ тѣла изъ состоянія покоя переходятъ въ состояніе движенія и при этомъ измѣняютъ или направленіе движенія или скорость движенія. И это послѣднее понятно почему. Какъ скоро движущееся тѣло коснулось другого, покоющагося или также находящагося въ движеніи, оно по своей непроницаемости сообщаетъ другому тѣлу толчекъ, безъ сомнѣнія, не остающійся безъ всякаго воздѣйствія на состояніе другаго тѣла. Но извѣстно, что естествознаніе не ограничивается толчкомъ, какъ единственной причиной движенія. Оно утверждаетъ, что тѣла и безъ соприкосновенія, служащаго условіемъ толчка, могутъ воздѣйствовать на состояніе движенія другихъ тѣлъ, напримѣръ, магнитъ на движеніе желѣзныхъ опилокъ, земля на движеніе брошеннаго камня и проч. Отсюда и матеріализмъ, кромѣ непроницаемаго наполненія пространства и вытекающаго изъ него толчковаго движенія, приписываетъ матеріи еще третье коренное свойство, по которому каждой матеріальной частицѣ, каждому атому ея присуща сила воздѣйствія по опредѣленнымъ законамъ на каждый другой атомъ безъ *непосредственнаго* соприкосновенія съ нимъ и притомъ воздѣйствія, обнаруживающагося или въ притяженіи, или въ оттолкновеніи. Нерѣдко матеріализмъ понимаетъ и самую непроницаемость (т. е. сущность) матеріи, какъ силу. Но такое измѣненіе понятія матеріи въ понятіе силы, притомъ уже ни къ чему неприкрѣпленной, не оказываетъ никакого вліянія на общій характеръ матеріалистическаго ученія и потому не заслуживаетъ вниманія.

Другихъ, кромѣ указанныхъ, коренныхъ свойствъ матеріи матеріализмъ уже не признаетъ. Отсюда онъ отвергаетъ у матеріи все, что иногда называютъ или влеченіемъ матеріи, наприм. влеченіемъ къ усвоенію извѣстныхъ формъ кристаллизаціи, или стремленіемъ, наприм. стремленіемъ къ росту, развитію — въ растеніяхъ и животныхъ; другими словами: матеріализмъ не допускаетъ въ матеріи никакой внутренней возбуждаемости или жизненности. Всѣ подобныя представленія о матеріи, по мнѣнію матеріализма, получили свое происхожденіе не на основаніи точнаго знанія внѣшней природы, но на основаніи уподобленія матеріальнаго духовному, познаваемому нами посредствомъ самосознанія и потому такія представленія отнюдь не должны быть соединяемы съ понятіями пространственнаго наполненія и движенія матеріи. Даже и изъ свойствъ, приписываемыхъ тѣламъ на основаніи нашихъ чувственныхъ наблюденій, по ученію матеріализма, строго анализирующій разсудокъ долженъ исключить всѣ, не представляющія собой непосредственныхъ формъ состоянія въ пространствѣ и движенія матеріи. Такъ изъ понятія матеріи должны быть удалены, какъ несущественныя ея свойства всѣ, такъ называемыя, чувственныя качества предметовъ: цвѣта, тоны, запахи и проч.; потому что при ближайшемъ изслѣдованіи этихъ качествъ они оказываются простымъ переносомъ духовнаго на внѣшній міръ, т. е. суть не что иное какъ субъективныя состоянія ощущенія. Вотъ доказательства: тоны или звуки вовсе не принадлежатъ къ дѣйствительнымъ свойствамъ струнъ. Дѣйствительное свойство струнъ есть только ихъ колебательное движеніе, въ которое онѣ приводятся какимъ-либо толчкомъ. Тонъ принадлежитъ слушающему субъекту; онъ есть субъективная форма ощущенія, получаемаго отъ колебаній, идущихъ по воздуху отъ натянутой струны и возбуждающихъ барабанную перепонку слуховаго органа. Тоже самое должно сказать и о цвѣтахъ. Бѣлый цвѣтъ, какъ фактическое свойство, по нашему взгляду, напримѣръ сахара, въ дѣйствительности принадлежитъ не видимому сахару, но видящему субъекту, его состоянію или сознанію ощущенія. Самъ по себѣ сахаръ только особеннымъ образованіемъ своей поверхности и особыми движеніями, вызываемыми солнечными лучами въ верхнихъ частицахъ его, служитъ причиной ощущенія и именно бѣлаго цвѣта. Такъ матерія сама въ себѣ безвидна, беззвучна, безвкусна, словомъ, лишена всякихъ качествъ, доставляемыхъ сознанію внѣшними чувствами.

Таково общее ученіе матеріализма о природѣ матеріи. Но это ученіе отнюдь не самостоятельное въ матеріализмѣ: оно имѣетъ свое

основаніе въ механическомъ объясненіи природы вообще, и при томъ въ объясненіи, раздѣляемомъ даже такими лицами, которыя признаютъ область духовнаго совершенно недоступною естественнонаучному методу изслѣдованія. Но откуда же произошло само механическое объясненіе природы? Оно получило свое начало *въ философіи*, всего болѣе оспариваемой матеріализмомъ; именно—въ такъ называемомъ дуализмѣ, признающемъ какъ матерію, такъ и духъ субстанціями, т. е. равно первоначальными, самостоятельными существами. Такъ какъ происхожденіе матеріализма изъ дуализма разоблачаетъ всю несостоятельность перваго, все его внутреннее противорѣчіе, то мы считаемъ нужнымъ обратиться къ отдаленнымъ временамъ прошедшаго, къ самому началу философіи и бѣгло прослѣдить внутреннія связи, въ разныя времена соединявшія матеріализмъ съ дуализмомъ.

Древнѣйшіе извѣстные намъ философы Греціи, такъ называемые натурфилософы, Ѳалесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ еще не сознавали противоположности между познаваемымъ посредственно или при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ, и непосредственно, путемъ внутренняго развитія мысли или раскрытія самосознанія. Въ наивномъ способѣ мышленія они представляли, съ одной стороны, душу матеріальной субстанціей, съ другой—матерію душеподобной. Первый изъ нихъ, Ѳалесъ, родивш. въ Милетѣ въ 640 до Р. Хр., училъ, что первоначально сущее, или по новѣйшей философской терминологіи, абсолютное, изъ котораго произошло все, есть вода; твердыя вещи по своей внутренней, скрытой природѣ состоятъ изъ воды. Но воду онъ мыслилъ живою, одушевленною, и это не только въ виду превращеній ея въ ледъ и паръ и ея существенной необходимости для жизни растеній и животныхъ, но и потому что, какъ прибрежный житель, постоянно наблюдавшій море то тихо колеблющимся, то бурно вздымающимся, то спокойнымъ, то шумнымъ, принимавшимъ въ себя рѣки и возвращавшимъ воду облакамъ, изъ всѣхъ, по тогдашнимъ понятіямъ, элементовъ природы, воду находилъ по преимуществу личнымъ существомъ. Его послѣдователь, Анаксимандръ, замѣнилъ воду неопредѣленной первоматеріей, какъ долженствующей носить въ себѣ скрытыми сухое и влажное, холодное и теплое. Но что и онъ первоматерію признавалъ также духовнымъ принципомъ, видно изъ дошедшаго до насъ его выраженія, въ которомъ онъ называетъ выступленіе отдѣльныхъ вещей изъ общей первоматеріи несправедливостію послѣдней, ради которой вещи несутъ наказаніе, теряя свое индивидуальное существованіе и погружаясь опять въ первоматерію. Анаксименъ, ученикъ Анаксимандра, открывшій первосубстанцію въ воз-

духѣ и объяснявшій происхожденіе вещей сгущеніемъ воздуха, а разрушеніе ихъ разрѣженіемъ воздуха, уже прямо отожествляетъ воздухъ съ душой. Всѣ эти древніе мудрецы, очевидно, не были матеріалистами въ строгомъ смыслѣ слова. Они раздѣляютъ съ матеріалистами предположеніе объ исключительной субстанціальности матеріи; но это предположеніе равнозначительно для нихъ предположенію единой субстанціальности духа. Вотъ почему исторія философіи усвоиваетъ имъ названіе гилозоистовъ, т. е. мыслителей, признающихъ матерію живою, одушевленной.

Съ дальнѣйшимъ продолженіемъ попытокъ къ открытію первоначально-сущаго въ природѣ постепенно развился взглядъ, что между матеріальнымъ и духовнымъ существуетъ непроходимая пропасть. И вотъ, чрезъ полтора столѣтія послѣ Ѳалеса, Анаксагоръ уже прямо раздѣляетъ ихъ, предполагая для мертвой матеріи движущій и упорядочивающій принципъ въ живомъ, божественномъ Духѣ. Такимъ образомъ въ Анаксагорѣ мы встрѣчаемъ перваго виновника дуалистической философіи. Теперь рука объ руку съ обезжизненіемъ матеріи образуется и механическое воззрѣніе на природу, по которому всякое происхожденіе и уничтоженіе въ матеріальномъ мірѣ сводится къ смѣшенію и разложенію въ сущности неизмѣнной матеріи, т. е. просто къ пространственному движенію матеріи. Вмѣстѣ съ этимъ воззрѣніемъ дано было подготовительное условіе и для происхожденія матеріализма. И онъ не заставилъ себя долго ждать. Основатель матеріализма, Демокритъ положилъ въ основаніе своей системы атомистическое пониманіе природы. Нѣтъ ничего, говоритъ онъ, кромѣ атомовъ въ безконечномъ ихъ множествѣ и протяженнаго между ними пустаго пространства. Атомы лишены всѣхъ другихъ свойствъ, кромѣ тѣхъ, что каждый изъ нихъ непроницаемо наполняетъ малую часть пространства и движется. Чувственныя качества предметовъ, какъ то: цвѣтъ, вкусъ и т. п. въ дѣйствительности не принадлежатъ ни атомамъ, ни составленнымъ изъ нихъ тѣламъ: они просто—только состояніе ощущенія, возбуждаемаго толчками атомовъ на чувственные органы. Первоначально стали двигаться всѣ атомы въ одномъ направленіи сверху внизъ и происхожденіе первоначальнаго движенія было просто случайнымъ. Движеніе атомовъ въ разныхъ направленіяхъ зависитъ отъ различной величины атомовъ, обусловливающей различную скорость ихъ движенія; вслѣдствіе такой неравной скорости атомы сталкиваются другъ съ другомъ и такимъ образомъ производятъ разныя направленія движенія. Мысль о силахъ, дѣйствующихъ чрезъ отдаленныя пространства, была еще совершенно незнакома

Демокриту и потому онъ не зналъ никакой другой причины измѣненія въ движеніи, кромѣ толчка. Съ этимъ механическимъ объясненіемъ природы Демокритъ связывалъ ученіе, что также ощущеніе и мысль и вообще, такъ называемыя, духовныя дѣйствія суть не что иное, какъ движенія атомовъ и такимъ образомъ выступилъ прямо основателемъ матеріализма. Правда, онъ отличалъ двѣ составныя части живого существа, тѣло и душу, но душа для него была однородна съ тѣломъ, насколько и она состояла изъ атомовъ. Душа, по Демокриту, отличается отъ тѣла лишь тѣмъ, что ея атомы меньше, глаже, круглѣе и поэтому подвижнѣе тѣлесныхъ атомовъ; но такое преимущество атомовъ души предъ атомами тѣла принадлежитъ также и атомамъ огня.

Подобную же неразрывную связь между дуалистической философіей и механическимъ объясненіемъ природы — съ одной стороны и матеріализмомъ — съ другой, мы находимъ и въ новое время. Картезій, родоначальникъ новѣйшей дуалистической философіи, преимуществующей предъ древнею и болѣе глубокимъ и болѣе широкимъ развитіемъ мыслей, былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и первымъ обновителемъ механическаго объясненія природы. Точно также и новѣйшій матеріализмъ, конечно, не лишенный связи съ древнимъ, имѣетъ свое главное источное начало въ вышедшемъ отъ Картезія философскомъ и естественно-научномъ движеніи. Самый видный представитель матеріализма нынѣшняго вѣка Де-ля-Метри прямо связываетъ свое главное сочиненіе: «L'homme machine» съ Картезіемъ. Онъ даже думаетъ, что Картезій самъ былъ собственно матеріалистомъ и только по чисто внѣшней подозрительности къ своему правильному воззрѣнію на матеріальный механизмъ природы привнесъ въ него еще нематеріальныя души, оказавшіяся въ немъ совершенно излишними.

Послѣ Де-ля-Метри испытанныя матеріализмомъ измѣненія, вслѣдствіе увеличенія математически—естественнонаучныхъ изысканій, вовсе не касаются главныхъ чертъ, приведенныхъ нами въ его общей характеристикѣ и указанныхъ въ ученіи Демокрита и Де-ля-Метри. Новѣйшіе наиболѣе вліятельные представители матеріалистическаго направленія, Молешоттъ, К. Фогтъ, Кцолбе, Бюхнеръ и Д. Штраусъ, по крайней мѣрѣ, въ принципѣ держатся механическаго объясненія природы, основаннаго дуалистической философіей и только въ противоположность ей утверждаютъ, что сознаніе есть также натуральный продуктъ просто матеріальныхъ движеній.

Выяснивъ сущность и происхожденіе матеріализма, мы уже не можемъ встрѣтить никакого затрудненія къ раскрытію его внутренней

несостоятельности. Матеріализмъ усвоилъ себѣ взглядъ на природу матеріи, выведшій изъ признанія безусловной невозможноети объяснить сознаніе, какъ свойство матеріи, и однако съ этимъ взглядомъ соединяетъ прямо противоположное его основанію утвержденіе, что сознаніе есть дѣйствіе матеріи. Представьте себѣ только на одной сторонѣ факты, понимаемые нами подъ общимъ именемъ «сознаніе» и разсмотрите на другой все, что только можетъ произойти отъ движенія матеріи, вся природа которой состоитъ въ томъ, чтобы частицы ея непроницаемо наполняли извѣстное пространство, владѣли притягательною или отталкивающею силами и какъ-нибудь двигались, — и вы легко поймете всю несостоятельность матеріализма.

Въ самомъ дѣлѣ явленія сознанія такъ мало принадлежатъ къ пространственнымъ движеніямъ, что не имѣютъ съ послѣдними ничего общаго. Или кто серіозно станетъ утверждать, что разъ его вниманіе сосредоточено на происходящемъ внутри его чувствѣ боли или чувствѣ жажды, или на рѣшеніи задачи,—онъ не замѣчаетъ въ своемъ чувствѣ или въ своихъ мысляхъ ничего другаго, кромѣ перемѣны мѣста нѣкоторыми частицами его мозга? Но матерія, по усвоенному матеріализмомъ механическому воззрѣнію на природу, именно ничего другаго и не можетъ дѣлать, какъ только двигаться. И по собственному утвержденію матеріализма, первоначально и въ сущности нѣтъ ничего въ мірѣ, кромѣ непроницаемо наполняющаго пространство *нѣчто* и это нѣчто распадается на безконечно-многія частицы, лишенныя всякихъ другихъ свойствъ, кромѣ свойствъ — въ каждый отдѣльный моментъ наполнять занимаемое ими пространство и въ какомъ-либо направленіи и съ какой-либо скоростью двигаться. Но теперь съ самою строгою математическою очевидностію слѣдуетъ, что никакая изъ этихъ частицъ и никакое собраніе ихъ, при самомъ сложномъ процессѣ ихъ движенія, не могутъ увеличить своихъ единственныхъ свойствъ *наполненія* пространства *и движенія*—еще какимъ-либо третьимъ свойствомъ. Въ противномъ случаѣ каждый математикъ—механикъ при рѣшеніи какой-либо механической проблеммы могъ бы быть поставленъ въ неожиданно-нелѣпое положеніе. Представьте себѣ, что вмѣсто общаго результата изъ своихъ предварительныхъ вычисленій въ формѣ числа, опредѣлающаго направленіе и скорость движенія, онъ вдругъ получилъ бы въ заключеніе ощущеніе тона, опредѣленное чувство или извѣстную мысль!.. Такъ ясно, что признавать какое-либо явленіе сознанія, столь же мало похожаго на пространственное движеніе, какъ четырехугольникъ на минуту, продуктомъ простыхъ движеній мертвой матеріи есть полный логическій абсурдъ.

Указанное нами опроверженіе матеріализма отнюдь не ново. Но матеріализмъ думаетъ избѣжать его слѣдующимъ объясненіемъ: справедливо, говоритъ онъ, что дѣйствія сознанія въ томъ видѣ, въ какомъ наблюдаетъ ихъ каждый самъ въ себѣ, не имѣютъ никакого сходства съ движеніями мозга, но эти дѣйствія такъ же мало сознаются въ своей истинной дѣйствительности, т. е. каковы они сами въ себѣ, какъ и состоянія поверхности разныхъ тѣлъ мало познаются нами правильно, т. е. каковы они сами въ себѣ. Какъ поверхности тѣлъ въ ощущеніи ихъ представляются намъ цвѣтами, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности никакихъ цвѣтовъ нѣтъ; такъ точно и ощущенія извѣстныхъ мозговыхъ движеній кажутся намъ совершенно иными по сравненію съ дѣйствительностію,—дѣятельностію или проявленіемъ сознанія. — Если бы такое объясненіе матеріализма было вѣрно, то спрашивается: откуда же происходитъ своеобразный видъ сознанія? Чѣмъ объяснить, что сознаніе не останавливается на породившихъ его мозговыхъ движеніяхъ, но какъ бы оттѣсняетъ ихъ въ сторону и замѣняетъ ихъ другимъ видомъ, такъ что мозговыя движенія являются уже не движеніями, но именно тѣмъ особеннымъ состояніемъ, которое мы называемъ сознаніемъ? Такая замѣна мозговаго движенія въ сознаніи отличнымъ отъ движенія состояніемъ можетъ имѣть одно только основаніе: какъ колебанія струны, идущія чрезъ воздухъ и воздѣйствующія на слуховой органъ и слуховыя нервы, превращаются въ слушающемъ субъектѣ въ ощущеніе тона вслѣдствіе *самодѣятельности* субъекта, сообщающаго колебаніямъ именно форму тона; такъ и мозговыя движенія, возбуждающія сознаніе, превращаются въ *особую форму сознанія*, отличную отъ мозговыхъ движеній, вслѣдствіе *самодѣятельности* (слѣдовательно самосуществованія) сознающаго субъекта, сообщающаго мозговымъ движеніямъ специфическую форму сознанія. Такимъ образомъ для происхожденія сознанія изъ мозговыхъ движеній, но не въ формѣ сознанія этихъ движеній, а въ всецѣло отличномъ отъ нихъ состояніи, необходимо предполагается особая субстанція сознанія, и это такъ вѣрно, какъ вѣрно, что безъ такой субстанціи сознанія никакія мозговыя движенія не могли бы произвести не только характернаго состоянія сознанія, но и вообще никакого сознанія.

Долгое время казалось, какъ будто всѣ опроверженія матеріализма остаются безъ всякаго впечатлѣнія на матеріалистовъ. Большинство матеріалистовъ въ своемъ презрѣніи къ философіи не хотѣло и слышать объ этихъ опроверженіяхъ, а не многіе изъ нихъ, повидимому, не желавшіе игнорировать направленныя на нихъ нападенія, однако

совершенно ослѣплены были своими предразсудками, чтобы серіозно отнестись къ этимъ нападеніямъ. Такъ, напримѣръ, К. Фогтъ, которому во всякомъ случаѣ нельзя отказать въ рѣдкомъ умственномъ дарованіи, оказался совершенно безсильнымъ понять ясное и убѣдительное доказательство Лётце, что самыя запутанныя физіологическія явленія, будучи дѣйствительно простыми дѣйствіями движенія, могутъ быть и объяснены механически; напротивъ, дѣйствія сознанія, вслѣдствіе ихъ безусловной несоизмѣримости съ дѣйствіями движенія, не допускаютъ никакого механическаго объясненія. Бюхнеръ, какъ будто ничего не случилось, остался при своемъ убѣжденіи, что факты мускульнаго сокращенія «стоятъ на одной линіи» съ фактами сознанія.

Но вотъ мало-по-малу въ собственномъ лагерѣ матеріалистовъ стало укореняться убѣжденіе въ невозможности свести явленія сознанія къ пространственнымъ движеніямъ. Такъ извѣстный Кенигсберскій докторъ Кцолбе, прежде не только вѣрившій въ возможность объясненія психическихъ фактовъ изъ матеріальныхъ движеній, но и самъ производившій попытку такого объясненія, наконецъ, публично отрекся отъ заблужденія, „будто изъ матеріи можно вывести ощущенія и чувства».

Но необычайную сенсацію въ ученыхъ кругахъ произвело торжественное отреченіе отъ матеріализма знаменитаго физіолога Дю-Буа-Реймона на съѣздѣ естествоиспытателей въ Лейпцигѣ нѣсколько лѣтъ тому назадъ. По его позднѣйшимъ словамъ, «это былъ день въ его жизни, подобный дню Павла на пути въ Дамаскъ». Дѣйствительно, онъ, въ молодости утверждавшій, что для мысли, не останавливающейся ни предъ какой послѣдовательностію выводовъ, міровое цѣлое, весь міръ разрѣшается въ движущуюся матерію, теперь въ блестящемъ чтеніи доказалъ, что при самомъ тщательномъ разрѣшеніи мірового цѣлаго въ подвижную матерію все-же остается въ мірѣ значительный остатокъ. «Всѣ дѣйствія, говоритъ онъ, неорганической природы и растительная жизнь дѣйствительно не представляютъ непреодолимыхъ препятствій къ разрѣшенію въ движеніе. Но вотъ въ какомъ-то, неизвѣстномъ намъ пунктѣ развитія земной жизни выступаетъ предъ нами нѣчто *новое*, донынѣ неслыханное и непонятное. Тутъ нить пониманія пресѣкается и естествознаніе достигаетъ пропасти, которой не въ силахъ ни перейти по какому-либо мосту, ни перелетѣть на какихъ-либо крыльяхъ. Это новое есть *сознаніе* и при томъ уже въ самой низшей формѣ его, въ формѣ простѣйшаго возбужденія пріятнаго или боли, свойственнаго самымъ начальнымъ ступенямъ животной жизни на землѣ, наипростѣйшимъ животнымъ».

Рѣчи Дю-Буа-Реймона, въ началѣ принятой холодно, оказана была затѣмъ честь самой обстоятельной и разнообразной оцѣнки: критика рѣчи принимала всѣ тоны, начиная отъ восторженной похвалы и кончая площадной бранью. Но что особенно замѣчательно въ этой критикѣ, это то, что, повидимому, самые рьяные защитники матеріализма обнаружили явное раздвоеніе мыслей, т.-е уклоненіе отъ точки зрѣнія чистаго матеріализма и примкновеніе къ тѣмъ или инымъ началамъ идеализма. Такъ Штраусъ, ставшій въ предсмерные годы жаркимъ исповѣдникомъ матеріалистической докторины, оказался однако еще въ значительной долѣ прежнимъ гегеліанцемъ, такъ какъ прославлялъ универсумъ, какъ умъ и добро, которому должны отдаваться со всею «довѣрчивостію любящаго сердца» и требовалъ даже религіознаго почитанія универсума, какъ первоисточника всякой жизни, всякаго ума и всякаго добра.» Любящая довѣрчивость къ универсуму, религіозное почитаніе универсума, — все это понятія, очевидно, не соединимыя съ чистымъ принципомъ матеріализма и заимствованныя изъ области идеалистической философіи.

Какъ бы то ни было, но со времени и подъ вліяніемъ знаменитой рѣчи Дю-Буа-Реймана саморазложеніе матеріализма пошло такъ быстро, что въ настоящее время можно признать его приближающимся къ своему концу и на развалинахъ чистаго матеріализма устанавливается теперь новое міровоззрѣніе, такъ называемый, моңизмъ. Монизмъ сохраняетъ въ себѣ закваску, т.-е. сущность тогоже матеріализма и потому есть не что иное, какъ метаморфоза матеріализма. Но эта метаморфоза такова, что несомнѣнно открываетъ собой зарю еще новаго міровоззрѣнія, обѣщающаго согласіе въ *своихъ началахъ съ началами христіанства.*

Въ чемъ же состоитъ монизмъ? Онъ еще твердо вѣруетъ въ реальность матеріи и при томъ въ ея всеединую или исключительную реальность. Матерія и для него, какъ и для матеріализма, имѣетъ еще значеніе абсолютнаго, ненуждающагося ни въ какомъ другомъ бытіи, даже не допускающаго никакого другаго бытія. Но онъ выставляетъ совершенно новое понятіе о матеріи, по которому сознаніе есть уже не производное и случайное, а коренное и существенное свойство матеріальныхъ вещей, и при этомъ міръ, по ученію монизма, есть не исключительно безконечная раздробленность атомовъ, но нѣкоторое живое, органически нераздѣльное единство. Такимъ образомъ монизмъ (ученіе о единствѣ) оправдываетъ свое названіе изъ двухъ основаній: во-первыхъ, по скольку ученію о матеріи не про-

тивопоставляетъ ничего другого, никакого самостоятельнаго принципа сознанія, духа или души, и во вторыхъ, поскольку всю совокупность матеріи въ ея безконечной раздробленности признаетъ въ сущности чѣмъ то однимъ (μόνος).

Разсмотримъ ближе главныя черты монизма.

Матерія, учитъ монизмъ, всегда должна считаться наполняющимъ пространство, подвижнымъ, одареннымъ притягательной и отталкивающей силой, субстратомъ, какъ это всегда признавалось и механическимъ объясненіемъ природы. Но при этомъ она не должна быть мыслима единственно такою. То, что составляетъ въ ней большее, чѣмъ просто указанный субстратъ (т.-е. субстратъ наполненія пространства, движенія, притяженія или оттолкновенія), то никоимъ образомъ не нарушаетъ ея существеннаго характера—механизма дѣйствія: это большее открывается въ такихъ явленіяхъ, которыя происходятъ въ механизмѣ и съ механизмомъ дѣйствія матеріи, однако не оказываютъ никакого воздѣйствія на самый механизмъ матеріи. Къ такимъ явленіямъ, выходящимъ изъ самаго скрытаго существа матеріи и сопутствующимъ ея механическимъ дѣйствіямъ и принадлежатъ именно всѣ тѣ, въ необъяснимости которыхъ изъ простого механизма природы до нынѣ встрѣчалъ камень преткновенія матеріализмъ, т.-е. явленія сознанія. Для болѣе точнаго изложенія этого пункта ученія въ монизмѣ раскроемъ его по Дю-Буа-Реймону и Геккелю, какъ наиболѣе виднымъ представителямъ монизма.

Знаменитый натуралистъ Дю-Буа-Реймонъ признаетъ, что атомистическое представленіе матеріи при всей необходимости для цѣлей физико-математическихъ вычисленій ведетъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ. Но отсюда онъ отнюдь не заключаетъ, что такая самопротиворѣчащая себѣ матерія не можетъ существовать въ дѣйствительности и что только естествознаніемъ, задача котораго не состоитъ въ опредѣленіи истинно-сущаго, принимается истинно-дѣйствительнымъ. Напротивъ онъ выводитъ слѣдующее заключеніе: матерія, кромѣ того, чѣмъ всегда всегда считалась, кромѣ субстрата механическихъ дѣйствій природы, есть еще *нѣчто* другое, служащее источникомъ духовныхъ явленій, но *что* для насъ было и всегда должно оставаться тайной. Отсюда далѣе онъ заключаетъ: еслибы мы даже никогда не въ состояніи были объяснить духовныя явленія изъ матеріальныхъ условій, то все-же должны признать духовныя явленія порожденіемъ матеріальныхъ условій. Потому что матеріальныя условія теперь уже не просто состоятъ въ движеніяхъ, наполняющихъ пространство частицъ, но и включаютъ въ себя еще указанное таинственное *нѣчто*.

Поэтому еслибы мы когда-либо поняли существо матеріи и силы, то вмѣстѣ съ тѣмъ поняли бы и то, какъ лежащая въ основаніи матеріи и силы *субстанція* среди извѣстныхъ условій можетъ ощущать, желать и мыслить. Но не всѣ подобно Реймону считаютъ лежащее въ существѣ матеріи начало духовныхъ явленій безусловно скрытымъ, таинственнымъ *нѣчто*. Такъ Геккель думаетъ, что *X*, мыслимый въ существѣ матеріи, какъ источное начало духовныхъ явленій, долженъ быть непремѣнно опредѣленъ. Какимъ же образомъ? Этотъ *X* очевидно однороденъ тому, что изъ него должно быть объяснено, т. е. однороденъ душамъ животныхъ и людей. Отсюда Геккель заключаетъ: каждый атомъ уже первоначально владѣетъ ощущеніемъ и волей, т. е. каждый атомъ есть одушевленное существо. Въ виду утвержденія Лётце, что единство самосознанія, выражаемое сознательными существами въ самосознаніи «я», не можетъ принадлежать существу, состоящему изъ многихъ сознательныхъ веществъ, Геккель говоритъ, что атомы, соединенные въ извѣстный комплексъ, насколько составляютъ *наполняющія пространство* субстанціи, находятся во всѣхъ натуральныхъ процессахъ *внѣ* другъ друга, но насколько—*одушевленныя* существа, они образуютъ высшее единство, сливаются въ одно цѣлое, подобно тому, какъ изъ зажженныхъ бревенъ дома, лежащихъ внѣ другъ друга, выходитъ одно нераздѣльное пламя. Такой комплексъ атомовъ мы имѣемъ въ каждой клѣточкѣ матеріи: души атомовъ, изъ которыхъ сложена вся клѣточка, сливаются въ одну клѣточную душу. Души животныхъ и человѣка суть также соединенія душъ атомовъ. Душевная природа атомовъ, думаетъ Геккель, не только объясняетъ собой души животныхъ и человѣка, но и служитъ источникомъ также всѣхъ механическихъ явленій движенія въ мірѣ, такимъ образомъ, всѣхъ натуральныхъ процессовъ. Отсюда, по мнѣнію Геккеля, взаимное притяженіе двухъ атомовъ вытекаетъ изъ психической воли ихъ быть вмѣстѣ другъ съ другомъ.

Вторую характерную черту монизма составляетъ мысль, подъ вліяніемъ Дарвина, ставшая центральною въ естествознаніи. Именно: матеріальное бытіе и въ качествѣ сопутствующаго его явленія духовное бытіе по простой натуральной необходимости всегда стремятся къ высшему и высшему совершенству и потому далѣе и далѣе развиваются. Изъ этой основной мысли вытекаетъ существенная, всепроникающая тенденція монизма—свести всякую цѣлесообразность въ природѣ, всякое усовершенствованіе въ ея жизни, въ организаціи ея существъ, всякое развитіе человѣчества вплоть до соціальнаго устрой-

ства его жизни и появленія наукъ и искусствъ, къ самымъ элементарнымъ началамъ жизни вообще и объяснить ихъ какъ простой результатъ дѣйствія слѣпыхъ натуральныхъ силъ.—

Что же пріобрѣтаемъ мы отъ преобразованія матеріализма въ монизмъ? Несомнѣнно высшую ступень философскаго міровоззрѣнія по сравненію съ чистымъ, или, какъ иногда говорятъ, съ грубымъ матеріализмомъ. Послѣдній утверждаетъ, что духовныя явленія принадлежатъ къ простому, случайному продукту дѣятельности матеріи или къ произведеніямъ извѣстныхъ комбинацій матеріальныхъ частицъ въ организмахъ. Напротивъ монизмъ признаетъ психическія явленія коренны̀мъ и существеннымъ свойствомъ матеріи, немыслимой безъ психическаго начала. Такое признаніе духовнаго уже въ самомъ существѣ матеріальнаго, несомнѣнно, выше предположенія духовнаго только случайнымъ явленіемъ матеріальнаго. Послѣдній видъ матеріализма по истинѣ грубый; тогда какъ первый является уже смягченнымъ, утонченнымъ. И это смягченіе или утонченіе таково, что слѣдуетъ только монизму сдѣлать еще одинъ шагъ впередъ, подняться лишь на одну ступень выше, и онъ изъ ложнаго, матеріалистическаго, которымъ до сего времени остается, измѣнится въ истинный, спиритуалистическій и представитъ намъ полное согласіе философскихъ началъ съ основными началами богооткровенно-христіанской религіи. И на такое движеніе впередъ или на такой подъемъ монизма отъ матеріалистическаго до спиритуалистическаго мы питаемъ полную, и, какъ намъ кажется, небезосновательную надежду. Монизмъ въ противоположность матеріализму, отличавшемуся неподвижнымъ характеромъ догмы, доступенъ жалу сомнѣнія, позволяетъ говорить съ собой противникамъ, не лишенъ чувства потребности считаться съ философіей, черпающей свои познанія прежде всего не изъ наблюденій природы, но изъ самопознанія человѣка и потому способенъ къ поступательному углубленію въ основныя проблеммы философіи. При такихъ счастливыхъ задаткахъ къ прогрессивному развитію монизмъ, безъ сомнѣнія, скоро-ли долго-ли, но отрѣшится и отъ послѣдняго остатка матеріализма—отъ признанія матеріи всеединою или исключительною реальностію. И теперь уже онъ одухотворяетъ матерію до послѣдней степени, внося духовное во всѣ атомы матеріи, такъ что духовное является столь же существеннымъ и кореннымъ въ матеріи, какъ и ея механическія явленія; а по мнѣнію Геккеля, духовное есть на столько болѣе коренное въ матеріальныхъ атомахъ, что, какъ мы видѣли, объясняетъ собой даже механическія движенія матеріи, напримѣръ, взаимное тяготѣніе атомовъ психическимъ влеченіемъ ихъ

другъ къ другу. Что же остается теперь сдѣлать матеріалистическому монизму, что бы перейти въ спиритуалистическій? Очевидно не то, чтобы возвратиться къ прежнему, давно отвергнутому самымъ ходомъ философской мысли, дуализму, т.-е. къ признанію духовнаго и матеріальнаго равно самостоятельными началами. Надъ дуализмомъ уже произнесенъ безповоротный приговоръ исторіей философіи: онъ не удовлетворяетъ основному требованію глубокой философской мысли: единству начала для происхожденія всего истинно-дѣйствительнаго. Дуализмъ вызывалъ по себѣ всегда только новыя попытки къ изысканію такого начала и такимъ образомъ служилъ лишь переходною ступенью между философскими системами, построенными на томъ или иномъ монистическомъ началѣ. Что же, повторяемъ, нужно сдѣлать монизму, чтобы быть истиннымъ философскимъ міровоззрѣніемъ?— Прислушаться къ голосу философовъ, небезъосновательно доказывающихъ недѣйствительность матеріальныхъ атомовъ и матеріи вообще *), отказаться отъ матеріи, какъ единственной міровой реальности или носительницы механическихъ и психическихъ началъ и на ея мѣсто поставить нѣчто *духовное* въ широкомъ смыслѣ слова или духоподобныя единицы въ качествѣ носителей или источниковъ какъ психическихъ, такъ и механическихъ явленій въ мірѣ **).

Въ самомъ дѣлѣ, предположеніе реальности атомовъ и матеріи вообще не выдерживаетъ и малѣйшей доли серьезной критики. Понятіе— «матеріальный атомъ» заключаетъ въ себѣ contradictio in adjecto,

*) Берклей, Лейбницъ, Кантъ, Фихте, Гербортъ, Шопенгауеръ, Лянге, Летце.

**) Замѣчательно, что по сообщеніямъ молодого профессора философіи въ М. Д. Ак. А. И. Введенскаго представители философіи въ Германіи и Франціи самыхъ послѣднихъ лѣтъ ($189^1/_2$ г.) въ основу всего мірового бытія полагаютъ именно духовное. „Подобно Летце Вуидтъ опровергаетъ матеріалистическое и механическое міросозерцаніе метофизики (какъ и нужно)!... Вуидтъ сводитъ космологическую идею на психиологическую и приходитъ такимъ образомъ къ панпсихизму“ (стр. 87 прит. и 90). Французскій новѣйшій философъ Вашро (Vacherot) говоритъ: духъ присутствуетъ во всей природѣ—въ эѳирномъ атомѣ, въ атомѣ вѣсомомъ, живой клѣточкѣ, въ слѣпомъ организмѣ, равно какъ и въ человѣкѣ. Хотя духъ далеко не есть maximum матеріи, но матерія есть minimum духа, ибо въ простѣйшемъ типѣ бытія, какъ и типѣ самомъ сложномъ, повсюду можно отыскать духъ. Бытіе есть духъ и духъ есть бытіе (304 стр.) („Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи“—1894 г.—Сочиненіе достойное полнаго вниманія). Признаніе міра субстанціально-духовнымъ, очевидно, не можетъ имѣть никакого значенія для естествознанія: оно спокойно можетъ заниматься изученіемъ механическихъ явленій безъ всякаго отношенія къ вопросу: что лежитъ въ основаніи этихъ явленій—нѣчто матеріальное или что-то духовное.

внутреннее противорѣчіе. Матерія, пока остается матеріей, по крайней мѣрѣ въ мысли, должна быть безконечно дѣлима: иначе нельзя себѣ и представить матеріи, какъ далѣе и далѣе и далѣе, словомъ, безконечною дѣлимою. Слѣдовательно матерія не можетъ состоять изъ атомовъ, т.-е. недѣлимыхъ. И на оборотъ: атомъ — недѣлимое есть eo ipso нематеріальное. Такимъ образомъ «матеріальный атомъ» есть понятіе, совмѣщающее въ себѣ несовмѣстимыя свойства; иначе сказать: «матеріальный атомъ»—понятіе само себя разрушающее и вмѣстѣ съ тѣмъ отвергающее самую дѣйствительность атомовъ. Къ такому же отрицанію дѣйствительности матеріи приводитъ и анализъ понятія «матерія». Матерія, по ученію дуализма и покоющагося на немъ матеріализма, не имѣетъ никакихъ другихъ свойствъ, кромѣ свойствъ непроницаемаго наполненія пространства и, вслѣдствіе присущей ей силы, движенія. Что же такое, слѣдовательно, матерія? Простое, неизвѣстное, неопредѣленное, неописуемое *нѣчто*, непроницаемое и, по присущей ему силѣ, движущееся. Но нѣчто непроницаемое— почему же непремѣнно матеріальное, т.-е. по субстанціи *матерія*, только имѣющая свойства непроницаемости? Съ одной стороны нѣчто, будучи неопредѣленнымъ и неописуемымъ, есть просто неизвѣстное *что* и слѣдовательно не можетъ быть съ полною основательностію названо матеріальнымъ, съ другой—непроницаемость, какъ противодѣйствіе чего-либо другому, есть проявленіе *силы* и слѣдовательно «нѣчто непроницаемое» есть нѣкоторая *сила*, а никакъ *не матерія*. Понятіе «матерія» трудно соединимо и съ понятіемъ силы, какъ кореннаго или неотъемлемаго свойства матеріи. Безспорно, что не всякое свойство можетъ быть относимо къ какой угодно субстанціи. Каждое свойство субстанціи можетъ быть мыслимо лишь потому свойствомъ этой субстанціи, что представляетъ собой то или иное видоизмѣненіе въ существѣ неизмѣнной природы субстанціи. Такъ всякій геометрически возможный видъ можетъ быть мыслимъ свойствомъ тѣла, такъ какъ геометрическій видъ представляетъ собой опредѣленный родъ наполненія пространства, а въ этомъ наполненія и состоитъ неизмѣнная природа тѣла. Но сила отнюдь не можетъ быть мыслима неотъемлемымъ свойствомъ матеріи уже потому, что послѣдняя есть нѣчто неизвѣстное, неопредѣленное и, какъ такая, лишаетъ насъ всякой возможности понять необходимую принадлежность ей силы; но главнымъ образомъ—потому, что матерія, признаваемая отличною отъ силы, очевидно можетъ имѣть и неотъемлемыми свойствами своими только свойства матеріальныя. И точно также различныя проявленія силы могутъ быть мыслимы только свойствами вообще силы. Такъ анализъ

какъ самого по себѣ понятія «матерія», такъ и приписываемаго ей свойства «силы», неизбѣжно приводитъ насъ къ отрицанію дѣйствительности или субстанціальности матеріи.

Послѣ всего сказаннаго ясно, что монизму, какъ способному поддаваться разумнымъ доводамъ строго—философской мысли, скоро ли—долго ли, но несомнѣнно придется отказаться отъ матеріи, какъ единственной реальности или носительницы механическихъ и психическихъ явленій и замѣнить ее чѣмъ—либо другимъ. Чѣмъ же именно? Мы сказали уже—духовнымъ, духоподобными единицами, наполняющими міръ въ безконечномъ множествѣ.

Эти духоподобныя сущности, прежде всего, истинно и дѣйствительно могутъ быть признаны *недѣлимыми*, какъ существа духовныя, неподлежащія сами въ себѣ никакому дѣленію; за тѣмъ—владѣющими *силами*, какъ неотъемлемыми свойствами своего существа; такъ какъ силы, немыслимыя существующими сами по себѣ, именно составляютъ сущность духа, безъ которыхъ онъ не мыслимъ и въ проявленіи которыхъ состоитъ его жизнь. Изъ того, что указанныя духоподобныя сущности владѣютъ силами, легко объясняются: во первыхъ, ихъ *непроницаемость* какъ противодѣйствіе одного другому, во вторыхъ, *подвижность* или способность къ движенію, какъ свойство, лежащее въ самомъ понятіи силъ, принадлежащихъ существу духа и въ третьихъ—ихъ воздѣйствія другъ на друга *безъ непосредственнаго соприкосновенія* между собой, т. е. взаимное притяженіе и отталкиваніе по присущему имъ чувству, какъ духовнымъ сущностямъ, симпатіи или антипатіи, влеченія или отвращенія. Наконецъ, эти сущности, какъ само собой понятно, будучи различными по способностямъ своей природы, объясняютъ собой и всѣ безконечно—разнообразныя психическія явленія въ мірѣ.

Остается весьма важный вопросъ: вопросъ о происхожденія изъ психическихъ началъ тѣхъ явленій, которыя обыкновенно называются нами матеріальными или физическими. Но при всей важности этого вопроса онъ разрѣшается весьма легко: цѣлая половина этихъ явленій, и при томъ признаваемыхъ существенными, коренными явленіями матеріи, уже разъяснена нами въ своемъ происхожденіи, именно изъ психическихъ началъ, а не изъ мнимыхъ матеріальныхъ, это: непроницаемость, подвижность и взаимное притяженіе или отталкновеніе лженазываемыхъ атомовъ. Остальныя явленія, причисляемыя къ физическимъ, составляютъ: цвѣта, звукъ, вкусъ, запахъ и т. д. Но они тѣмъ же способомъ объясняются и изъ психическихъ началъ, какимъ объясняютъ ихъ обыкновенно изъ матеріальныхъ.

При предположеніи матеріи основою различныхъ тѣлъ, какъ извѣстно, цвѣта, звукъ, и проч. признаются сами по себѣ, по существу, механическими явленіями, движеніями эѳира, воздуха и проч., и только въ нашемъ субъективномъ ощущеніи являющимися въ формѣ цвѣтовъ, звуковъ и т. д. Но это же самое объясненіе ихъ остается во всей своей силѣ и при предположеніи основою всего реальнаго въ мірѣ—психическихъ началъ. Наконецъ, что касается формъ или фигуръ тѣлъ, то онѣ какъ по матеріалистическому принципу объясняются различнымъ сочетаніемъ мнимыхъ атомовъ, такъ и по спиритуалистическому, наоборотъ, различнымъ сочетаніемъ духоподобныхъ единицъ и субъективными формами нашего воспріятія.

Здѣсь не можемъ не остановить вниманія на возможномъ возраженіи, возникающемъ, повидимому, изъ основаній Свящ. Писанія. Слово Божіе говоритъ, что Богъ создалъ не только міръ духовный, но и физическій, что Творецъ вложилъ безсмертную душу человѣка въ бренное тѣло, что Самъ Сынъ Божій соединилъ Свое Божество не просто съ душою человѣческой, но и съ тѣломъ; въ этомъ тѣлѣ Онъ алкалъ, жаждалъ, словомъ, испытывалъ всѣ нормальныя, чистыя и безгрѣшныя потребности человѣческой природы; страдалъ, умеръ, воскресъ, вознесся на небо и возсѣлъ одесную Отца на вѣки вѣковъ. По ученію Писанія, даже по кончинѣ міра физическій или матеріальный міръ не упразднится безусловно, но только измѣнится, преобразится.—Всецѣло благоговѣя предъ непоколебимымъ авторитетомъ глаголовъ живота вѣчнаго, мы и на минуту не примкнули бы къ ученію объ исключительно духовной субстанціальности міра *), если бы только видѣли въ немъ дѣйствительное противорѣчіе безспорному ученію Слова Божія. Но въ томъ-то и дѣло, что Слово Божіе отнюдь не опровергаетъ нашего ученія; такъ какъ, будучи ученіемъ религіознымъ, а не философскимъ, ученіемъ о спасеніи, а не о субстанціяхъ, оно совсѣмъ не касается нашего вопроса. Откровеніе не раскрываетъ предъ нами метафизики и говоритъ не отвлеченнымъ или философскимъ, но обыкновеннымъ, употребительнымъ языкомъ человѣческимъ. Оно говоритъ о двухъ крупныхъ родахъ или формахъ явленій въ міровомъ бытіи: одномъ, говоря вообще, механическомъ, который обыкновенно называется физическимъ, матеріальнымъ или тѣлеснымъ; другомъ—собственно духовномъ, какъ называется онъ въ употребительной человѣческой терминологіи для отличія его отъ перваго рода явленій. Этому раздѣленію явленій

*) Это ученіе защищаютъ и иностранные и наши отечественные апологеты—богословы; наприм. Ебрардъ и преосвящ. Никаноръ.

на два общіе рода, утверждаемому Писаніемъ, наше ученіе, несомнѣнно, противорѣчило бы, если бы дерзнуло вовсе отрицать первый, механическій, обыкновенно называемый матеріальнымъ (по предположенію въ основаніи его особаго рода субстанціи — матеріи); если бы осмѣлилось утверждать, что всѣ механическія явленія, всѣ видимые предметы, всѣ тѣла—миражъ, призракъ, обманъ нашихъ чувствъ, подобный пустыннымъ или морскимъ миражамъ, скоро разсѣевающимся въ ничто и обличающимъ въ нихъ отсутствіе всякой реальности. Но мы, или вѣрнѣе, принятое нами ученіе этого не утверждаетъ; оно, напротивъ, со свею строгостію реализма признаетъ истинную дѣйствительность всѣхъ механическихъ явленій, образующихъ въ своемъ взаимодѣйствіи предметы или тѣла и только настаиваетъ, что основаніемъ всѣхъ этихъ явленій, субстанціей, скрывающейся въ нихъ, служатъ, по приведеннымъ нами доказательствамъ, не матеріальные атомы или матерія, но духоподобныя сущности. А это положеніе, какъ положеніе метафизическое, Словомъ Божіимъ ни утверждается, ни отрицается прямо и не противорѣчитъ ни чему тому, что говорится въ Писаніи о матеріи и духѣ *), о тѣлѣ и душѣ, о тѣлесной жизни, потребностяхъ, страданіи, смерти, воскресеніи и вознесеніи на небо нашего Спасителя. Мало того: наше ученіе о духовныхъ субстанціяхъ міра, неизбѣжно предполагая собой, какъ увидимъ послѣ, Творца вселенной, какъ чистаго безусловнаго Духа, гораздо ближе согласуется съ общимъ духомъ, смысломъ и содержаніемъ Писанія, нежели дуалистическое признаніе двухъ субстанцій міра, духа и матеріи **). Оно, несомнѣнно, лучше и легче объясняетъ всемогущій творческій актъ міра физическаго, связь души съ тѣломъ, ихъ взаимную отзывчивость на состоянія той или иного, соединеніе Божества или чистой духовности Божества Сына Божія не просто съ душою человѣческой, но и съ тѣломъ человѣческимъ, преображеніе воскресшаго тѣла, обожествленіе и вѣчное сопребываніе тѣла съ Богочеловѣческимъ Духомъ Господа.

---

*) Иное дѣло говорить: „матерія и духъ“ въ смыслѣ двухъ различно видовыхъ областей явленій одной и той же субстанціи, иное—въ смыслѣ двухъ субстанцій.

**) „Весь міръ, говоритъ Фехнеръ, есть отраженіе и носитель единаго духа въ высочайшемъ смыслѣ. Это единственная точка отправленія не отъ пустоты къ пустотѣ, а отъ полноты къ полнотѣ... Наша душа есть цѣлый малый міръ, вмѣщающій въ себѣ множество силъ и явленій, не только различныхъ, но и противоборствующихъ между собой... Великій міръ есть также комплексъ многоразличныхъ силъ“ (А.Введенскаго:Вѣра въ Бога).

Въ заключеніе не можемъ не замѣтить, что только спиритуалистическій принципъ мірового бытія даетъ намъ вѣрный ключъ къ разрѣшенію такой проблеммы, какъ строгая постепенность или прогрессивность въ раскрытіи психическаго начала въ разныхъ царствахъ нашего земнаго міра, кончая высшимъ обнаруженіемъ его въ человѣческомъ духѣ. Матеріалистическій принципъ можетъ только констатировать фактъ этой постепенности, но ни коимъ образомъ не въ состояніи его объяснить *.)

Теперь мы уже безъ труда поймемъ, почему назвали въ началѣ рѣчи монизмъ, смѣнившій собой грубый матеріализмъ, предвѣстникомъ новаго міровоззрѣнія, обѣщающаго строгое согласіе своихъ началъ съ началами Богооткровенной христіанской религіи. Матеріалистическій монизмъ, такъ сказать, уже одухотворенный въ значительной степени, неизбѣжно долженъ превратиться въ чисто спиритуалистическій; а вмѣстѣ съ этимъ онъ представитъ намъ и свое согласіе съ Христіанствомъ. Во первыхъ: множество духоподобныхъ сущностей, составляющихъ субстанціи міра, само собой указываетъ *на условность* ихъ бытія. Многія условныя сущности, т. е. заключающія взаимныя условія своего бытія другъ въ другѣ, въ цѣломъ, очевидно, требуютъ для своего бытія безусловнаго Существа. Это наглядно доказываетъ слѣдующая краткая математическая формула: если *а* требуетъдля своего существа *б*, *а б* требуетъ для своего существованія *а*, или если для *а* нужно прежде бытіе *б*, а для *б* нужно прежде бытіе *а*, то очевидно ни *а*, ни *б* не могли бы произойти, если бы не было прежде основанія для ихъ бытія въ независящемъ отъ нихъ условіи или въ безусловномъ бытіи, наприм. *с*. Далѣе безусловное творческое начало духоподобныхъ сущностей, несомнѣнно, должно быть само духовнымъ: потому что только *рожденное отъ Духа есть духъ* (Іоан. 3. 6). Наконецъ, духоподобныя сущности, связанныя между собою такъ, что обнаруживаютъ въ своихъ взаимо-отношеніяхъ за-

*) Намъ пріятно указать здѣсь на полнѣйшее подтвержденіе нашей общей точки зрѣнія на послѣднюю основу перваго бытія Арманомъ Сабатье въ его лекціяхъ во безсмертіи, читанныхъ въ Сорбоинѣ (1895 г.): „что такое „матерія? гдѣ она? она уходитъ отъ насъ, скользитъ между пальцами и изчезаетъ, лишь только мы захотимъ ее покрѣпче схватить, разсмотрѣть составляющія ее начала, ея предѣльные элементы. Еще Шеллингъ сказалъ: „матерія есть угасшій духъ“. Духъ находится вездѣ въ природѣ. Духъ все животворитъ въ мірѣ при твореніи и послѣ его творенія. Эта всеобщая одушевленность нынѣ принимается все большимъ и большимъ числомъ мыслителей а чуткимъ созерцаніемъ поэтовъ оно чувствовалась и высказывалась всегда“. (Б. В. апр. 1897).

коны строгой причинности, послѣдовательности и прогрессивности до проявленія въ высшемъ стадіумѣ своего развитія (въ человѣкѣ) самосознанія, свободы, цѣлей духа, неминуемо приводятъ насъ къ признанію безусловнаго духовнаго начала ихъ самосознательнымъ, свободнымъ и премудрымъ, словомъ, *личнымъ безконечнымъ Существомъ*. А такое Существо и составляетъ основной пунктъ всего христіанскаго міровоззрѣнія, выраженный пречистыми устами нашего Спасителя: *Духъ есть Богъ* (Іоан. IV, 24).

«Богъ есть Духъ»! Бросая взглядъ съ этой высоты понятія о Богѣ на происхожденіе міра, мы опять должны придти къ признанію исключительной субстанціальности міра—духовной. Богъ есть существо всемогущее; это—истина непререкаемая. Но несомнѣнно также и то, что всемогущество Божіе не можетъ стоять ни въ какомъ противорѣчіи ни съ умственными, ни съ нравственными, ни также съ субстанціальными свойствами Бога. Въ виду умственныхъ свойствъ Бога, мы должны сказать, что Его всемогущество *не можетъ* создать ничего противоразумнаго, недостойнаго Его премудрости; въ виду нравственныхъ свойствъ Бога мы признаемъ, что Богъ *не можетъ* создать злого. Точно также, наконецъ, субстанціальныя свойства Бога вынуждаютъ насъ признать невозможность созданія чего-либо безусловно *чуждаго*, абсолютно иного по отношенію къ существу Бога, т. е. созданія совершенно новой субстанціи, не имѣющей ничего общаго съ субстанціей Бога. Богъ есть не только виновникъ всякаго бытія, но и полнота бытія, такъ что невозможно и немыслимо представить себѣ бытіе, которое бы такъ или иначе не имѣло своего основанія и источника въ бытіи Бога. Богъ есть чистый Духъ и этотъ Духъ есть собственная полнота бытія. Ясно, что изъ этой полноты никакимъ напряженіемъ мышленія, никакой логикой разума невозможно вывести то, что не принадлежитъ къ ней, не заключено въ ней. Всемогущество Бога несомнѣнно имѣетъ свое основаніе *въ существѣ* Бога, сообразно Его существу и потому не создаетъ того, что не лежитъ, не имѣетъ своего основанія въ самомъ существѣ Бога. Вотъ почему языческій дуализмъ, какъ скоро призналъ субстанціальное отличіе духа и матеріи, не остановился на этомъ, такъ сказать, міровомъ различіи, но провелъ его далѣе, въ область метафизическую или премірную и призналъ самостоятельное существованіе матеріи рядомъ съ Богомъ-Духомъ, совѣчность матеріи Богу-Духу. И нужно признать, что съ логической точки зрѣнія поступилъ гораздо послѣдовательнѣе, нежели дуализмъ христіанской эры, утверждающій, но всегда неудачно объясняющій, происхожденіе духа и матеріи отъ

Бога-Духа. — Признаніе духовной субстанціальности, какъ вполнѣ сообразной существу Самого Бога Духа, отнюдь не ведетъ, какъ можетъ показаться, къ пантеизму. Пантеизмъ есть безусловное отожествленіе Бога и міра, отрицаніе самосуществованія Бога независимаго отъ міра, представленіе самораскрытія Бога въ мірѣ и такимъ образомъ отрицаніе въ Богѣ личности, свободы, самосознанія, словомъ, абсолютной самобытности или истинной Божественности Бога внѣ или въ отрѣшенности отъ міра, который представляется Его самовоплощеніемъ. Нетаково ученіе о духовныхъ субстанціяхъ міра: оно признаетъ Бога—Духа личнымъ, свободнымъ, самосознательнымъ, самодовлѣющимъ существомъ, а міръ — Его полнымъ творческимъ актомъ, безъ котораго Богъ всегда былъ, какъ есть и будетъ, истинный Богъ. Наше ученіе признаетъ Бога внѣ міра и въ мірѣ, не отожествляетъ съ міромъ, подобно пантеизму; но и не раздѣляетъ отъ него подобно деизму, а безконечно отличаетъ отъ него, насколько отлично безконечное отъ конечнаго, абсолютное отъ относительнаго, самосущее отъ тварнаго *). Настаивать на томъ, что вообще признаніе всякаго сходства по существу въ тварномъ мірѣ-коль скоро онъ предполагается субстанціально духовнымъ, съ Богомъ, неизбѣжно ведетъ къ пантеизму, значитъ обвинять въ пантеизмѣ само Слово Божіе. Не устами ли ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ своихъ органовъ оно научаетъ насъ, что духъ человѣка есть образъ и подобіе Божіе, что мы родъ Божій, что въ каждомъ чудесномъ явленіи въ мірѣ, въ каждомъ чудѣ дѣйствуетъ непосредственная Божественная сила и что, наконецъ, во всемъ мірѣ живетъ и дѣйствуетъ Богъ (вездѣ присутствуетъ) и весь міръ живетъ, движется и существуетъ въ Богѣ? Все это ученіе, конечно, не выражаетъ и тѣни пантеистическаго міровоззрѣнія. Слово Божіе равно далеко отъ крайностей пантеизма и деизма, совмѣщая и объединяя въ себѣ лишь истинные элементы того и другаго **). Послушно слѣдуя этому Божественному глаголу и наше мнѣніе, далекое отъ деизма, далеко и отъ пантеизма.

---

*) Богъ пребываетъ не уединенно, не вдали отъ міра, но въ существенномъ отношеніи къ нему; Богъ присутствуетъ въ мірѣ, имманентенъ ему, а міръ *причастенъ* Божеству, т. е. существуетъ поскольку пріемлетъ (беретъ свою *часть)* отъ полноты Божественнаго бытія, истины и совершенства. Онъ существуетъ не самъ собой, ибо можетъ-ли взять бытіе отъ своего ничтожества? (А. Введенскій. Вѣра въ Бога стр. 436).

**) „Откровеніе Бога было бы несмысленно какъ въ томъ случаѣ, если бы Богъ былъ абсолютно отличенъ отъ міра, такъ и въ томъ случаѣ, если бы Онъ былъ абсолютно тожественъ міру“ (bi).

Два міра—видимый и невидимый.

Три великихъ и чудеснѣйшихъ событія въ земной жизни нашего Спасителя, Господа Іисуса Христа, на св. иконахъ изображаются весьма сходными чертами: это — Воскресеніе Христово, Вознесеніе и Преображеніе Господа. Во всѣхъ этихъ событіяхъ Христосъ является предъ нами съ славномъ, чудно-величественномъ видѣ, ясно открывающемъ намъ изъ подъ смиренной оболочки незиатнаго человѣка, сквозь уничиженный видъ раба, свое исключительное сыновнее происхожденіе изъ нѣдръ небеснаго Отца, свое единосущіе Отцу, свое Божество. Здѣсь, въ этихъ событіяхъ, мы имѣемъ предъ собой какъ бы наглядное подтвержденіе существованія и фактическое обнаруженіе явленій сверхъестественнаго міра въ нашемъ естественномъ, небеснаго и вѣчнаго—въ земномъ, преходящемъ.

Въ смерти Господа, какъ человѣка, разрушительныя силы природы взяли рѣшительный перевѣсъ надъ зиждительными и жизнедѣятельными, положили конецъ процессу органической жизни, угасили всякую искру жизни, изгнали жизнь изъ тѣла Христова, и по обыкновеннымъ законамъ природы это возобладаніе смерти надъ жизнію было безповоротно, непоправимо; ибо низшія, грубыя силы природы могутъ полагать преграду дѣйствіямъ высшихъ, болѣе благородныхъ и тонкихъ силъ, но не могутъ снова возбудить ихъ къ дѣятельности: смерть можетъ разрушить жизнь, но безсильна ее возстановить. Поэтому для человѣка вполнѣ естественно умереть, но не естественно, по дѣйствію лишь обыкновенныхъ силъ природы, воскреснуть. Но вотъ Христосъ воскресъ, и это чудеснѣйшее, непостижимѣйшее явленіе указываетъ на дѣйствіе въ Немъ силы сверхъестественной, небесной, Божественной. Оставляемъ въ настоящемъ случаѣ въ сторонѣ догматъ о Божествѣ Господа, ясно доказываемый Его воскресеніемъ; но указываемъ лишь на то, что при невозможности воскрешенія умершаго для собственныхъ силъ природы, событіе дѣйствительнаго воскресенія Христова фактически, опытно открываетъ предъ нами дѣйствіе силы премірной, небесной, обычно невидимой въ нашемъ видимомъ, земномъ мірѣ. — Тоже самое должно сказать и о событіи славнаго Вознесенія Господа на небо. Это событіе засвидѣ-

тельствовано самоочевидцами, учениками Христовыми, запечатлѣвшими своею кровію истину чудеснаго исхода изъ дольняго міра въ горній нашего Спасителя. Но опять было ли оно возможно для нашихъ міровыхъ силъ? Кто рѣшится утверждать это? Вознесшись какъ либо естественно, Христосъ не возвратился ли бы снова скоро и видимо на землю? Ибо куда бы Онъ могъ скрыться и гдѣ бы могъ пребывать въ нашей надземной атмосферѣ? Посему явно и неоспоримо, что Его славное вознесеніе было дѣйствіемъ силы иного порядка по сравненію съ силами міровыми, силы необычайной, внѣмірной, какъ бы ниспустившейся въ нашъ міръ и восхитившей изъ него Господа въ міръ духовный, невидимый, облегающій со всѣхъ сторонъ и проникающій всюду нашъ видимый, чувственный міръ. Наконецъ, тоже откровеніе Божественнаго міра, сверхъестественнаго, по отношенію къ нашему, именуемому естественнымъ, мы видимъ предъ собой и въ преславномъ преображеніи Господа. Здѣсь уже сама человѣческая природа Христа, такъ сказать, чрезъ всѣ точки своего существа пропускаетъ наружу, для видимаго откровенія, скрывающуюся подъ ней Божественную природу и, такимъ образомъ, насколько могутъ воспринять наши тѣлесныя очи, мы видимъ здѣсь вмѣстѣ съ учениками Христа премірную, Божественную славу Его въ земномъ образѣ человѣка: лице Его сіяло какъ солнце, ризы же Его блестѣли какъ свѣтъ.

Такъ всѣ разсматриваемыя три событія изъ земной жизни Господа указываютъ на несомнѣнное бытіе и воздѣйствіе на нашъ земной міръ міра высшаго, духовнаго, составляющаго какъ бы преимущественную сферу внутренняго бытія и жизни самого въ себѣ непостижимаго, вездѣсущаго и всемогущаго Бога. Но этотъ міръ высшій, неизмѣняющійся, существуетъ не просто подлѣ нашего міра, но и проникаетъ его и обнимаетъ собой, всюду и всегда воздѣйствуетъ на него и дѣйствуетъ въ немъ и посему въ самой жизни нашего міра естественно и обычно представляетъ намъ уже нѣкоторыя постоянныя, хотя и не вполнѣ очевидныя, подтвержденія своего бытія и своей внутренней жизнедѣятельности.

Итакъ утверждаемъ: кромѣ настоящаго, видимаго нами, міра несомнѣнно существуетъ еще другой, невидимый для насъ теперь міръ, таинственный, но нѣкогда имѣющій открыться предъ нами во всемъ своемъ величіи, вмѣстить въ себѣ достойныхъ, воспріять въ себя даже весь нашъ міръ, преобразовать его собой или, что тоже, открыть себя въ немъ. На существованіе этого высшаго міра даетъ намъ прозрачные намеки, немалочисленныя указанія нашъ земной

міръ. Эти намеки или указанія, болѣе или менѣе ясныя, состоятъ въ слѣдующемъ:

а) Въ настоящемъ мірѣ намъ совершенно неизвѣстны самыя послѣднія, коренныя основы жизни, самыя начальныя или элементарныя условія всего мірового жизненнаго процесса. Мы изучаемъ міръ при посредствѣ нашихъ внѣшнихъ чувствъ, воспринимающихъ впечатлѣнія отъ разнообразныхъ явленій міровой жизни. Мы узнаемъ міръ при помощи опыта, наблюденія и обыкновенно думаемъ, что наше знаніе о мірѣ вполнѣ и безусловно соотвѣтствуетъ тому, какъ онъ есть самъ въ себѣ, въ своихъ видимыхъ формахъ—съ одной стороны и въ своихъ скрытыхъ основаніяхъ—съ другой. Но въ дѣйствительности, руководясь нашими внѣшними чувствами, мы изучаемъ и узнаемъ только самую внѣшнюю, поверхностную сторону міра, за которой самое главное и существенное въ немъ остается для насъ неизвѣстнымъ. Это все равно, какъ еслибы мы изслѣдовали лишь верхній, тончайшій пластъ земли и думали, что уже изучили теперь весь составъ земнаго шара, прошли своимъ изслѣдованіемъ чрезъ весь его діаметръ, разсмотрѣли его въ самомъ центрѣ и во всѣхъ точкахъ его радіусовъ. Нѣтъ, мы знаемъ міръ не болѣе того, насколько онъ открывается намъ, знаемъ міръ, являющійся предъ нами (феноменальный), но не по его существу и не во внутреннихъ, таинственныхъ основахъ его бытія. А эти скрытыя основы міра совсѣмъ не таковы, каковы внѣшнія его обнаруженія предъ нами: впечатлѣнія предметовъ природы, воспринимаемыя нашими внѣшними чувствами, передаются нашему сознанію въ формѣ ощущеній, а эти ощущенія далеко не походятъ по своему существу на воспринятыя впечатлѣнія. Доказано, что въ природѣ самой по себѣ не существуетъ ни звуковъ, ни свѣта, ни запаха, ни другихъ внѣшнихъ свойствъ предметовъ, которыми они отличаются по свидѣтельству нашихъ органовъ внѣшняго чувства; что въ сообщеніи указанныхъ свойствъ предметамъ выдающаяся дѣятельная роль принадлежитъ именно особенному устройству, характерной конструкціи нашихъ внѣшнихъ органовъ воспріятія впечатлѣній: въ природѣ имѣются волнообразныя колебанія извѣстной длины и скорости воздуха, колебанія эѳира, выдѣленія микроскопическихъ частицъ матеріи и т. д., которыя, касаясь нашихъ слуховыхъ, зрительныхъ, обонятельныхъ и проч. нервовъ, отзываются въ нашемъ сознаніи ощущеніемъ звуковъ, свѣта, запаха и т. д. Отсюда, далѣе, намъ рѣшительно неизвѣстно, что такое матерія и силы сами по себѣ и даже существуютъ ли онѣ обѣ съ равною самостоятельностію или только одна изъ

нихъ — матерія, а силы — ея свойства, или лишь однѣ силы, какъ нѣкоторые думаютъ, а, такъ-называемая, матерія служитъ ихъ проявленіемъ. Все это неизвѣстно потому, что самыя названія или понятія: «матерія» и «сила»—не обозначенія предметовъ, положительно наблюдаемыхъ, подлежащихъ воспріятію посредствомъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ, а просто отвлеченныя понятія или обобщенныя представленія двухъ главнѣйшихъ формъ, въ которыхъ выступаютъ предъ нами предметы и явленія міра и за которыми всегда остаются неизвѣстными коренныя основанія всего существующаго и всего дѣйствующаго въ нашемъ мірѣ. На самомъ дѣлѣ никто не видалъ, не осязалъ и не обонялъ ни матеріи, ни силы: это — условныя названія логически-выработанныхъ общихъ понятій, отчего въ разныхъ научныхъ изслѣдованіяхъ даются имъ не одинаковыя и часто противорѣчивыя опредѣленія, изъ коихъ ни одно не имѣетъ перевѣса надъ другимъ по своей несомнѣнной достовѣрности. Но какъ бы то ни было, однако невозможно допустить, чтобы въ дѣйствительности ничто не соотвѣтствовало «матеріи» и «силамъ»; такъ какъ существованіе ихъ требуется основными законами нашего мышленія, иначе все въ мірѣ осталось бы для насъ покрытымъ непроницаемой тьмой. Поэтому, если что-либо отвѣчаетъ внѣ нашего мышленія (объективно) такъ-называемымъ «матеріи» и «силѣ», то, во всякомъ случаѣ, мы должны признать, что это нѣчто, этотъ X, неизвѣстное, принадлежитъ своимъ корнемъ къ потустороннему бытію по отношенію къ нашему міру,—къ міру сверхъопытному, сверхъчувственному, который держитъ на себѣ нашъ чувственный міръ, воздѣйствуетъ на него, но самъ не происходитъ и не зависитъ отъ него. Такъ въ послѣднихъ глубинахъ, въ сокровенныхъ источникахъ своего бытія и жизни нашъ міръ указываетъ за собой и чрезъ себя на другой міръ вышечувственный, не поддающійся опытному наблюденію, непреходящій, неизмѣняемый.

б) То же самое, то-есть существованіе другого, сверхъопытнаго міра подтверждаетъ, при постоянной измѣнчивости, текучести явленій нашего міра, переходчивости отдѣльныхъ предметовъ (индивидуумовъ) міра, устойчивость, продолжительность жизни родовъ и видовъ или общихъ формъ существъ въ обоихъ царствахъ нашего міра — неорганическомъ и органическомъ. Мы видимъ, что отдѣльные предметы или существа, индивидуумы растеній и животныхъ постоянно смѣняются другъ другомъ, появляются и исчезаютъ подобно волнамъ на морѣ; но общія формы ихъ бытія, роды и виды, къ которымъ принадлежатъ индивидуальныя существа неорганическаго и органическаго—растительнаго и животнаго—міровъ, обладаютъ устойчиво-

стію, продолжительностію существованія въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ и даже тысячелѣтій, передаваясь наслѣдственно отъ однихъ индивидуумовъ другимъ, отъ старшихъ, вымирающихъ поколѣній младшимъ, нарождающимся. Такимъ образомъ жизнь рода или вида стоитъ предъ нами какъ бы внѣ области измѣнчивости, выше власти смерти: родовыя и видовыя формы существъ какъ бы господствуютъ надъ тѣмъ, что составляетъ ихъ содержаніе, входитъ въ ихъ рамки, что выступаетъ ихъ единичными обнаруженіями, постоянно смѣняющимися другъ другомъ, постоянно подпадающими жребію смерти, и это существованіе родовъ и видовъ, какъ такихъ, прекращается лишь тогда, когда исчезаютъ съ лица земли самыя основныя и существенныя условія, среди которыхъ вызванъ былъ къ жизни тотъ или иной родъ или видъ. Возникаетъ теперь вопросъ: откуда эта, если не безусловная, то относительная, если не вѣчная, то долговременная, неизмѣнность рода, на чемъ утверждается его устойчивость, продолжительность его жизни при быстрой и безостановочной измѣнчивости его отдѣльныхъ представителей? Единственно возможнымъ, какъ безусловно правильный, представляется намъ слѣдующій отвѣтъ: идея каждаго рода или вида имѣетъ свое бытіе ранѣе и существуетъ независимо отъ своихъ индвидуумовъ, она-то и даетъ имъ жизнь, осуществляется въ нихъ, восходя отъ низшей ступени на высшую и отсюда постоянно смѣняетъ своихъ отдѣльныхъ представителей, оставаясь сама неизмѣнной, вѣчно живой душей своихъ индивидуумовъ. Если это справедливо, то ясно, что идея каждаго рода или вида по своему существу, происхожденію и жизни принадлежитъ къ порядку предметовъ иного міра по сравненію съ нашимъ, и что міръ идеальный существуетъ прежде нашего реальнаго и служитъ основой, источникомъ и схемой жизни послѣдняго, который есть не что иное какъ только отображеніе міра идеальнаго, впрочемъ предназначенное къ постепенному приближенію къ своему первообразу, къ преобразованію въ него.—Къ такому же заключенію приводятъ и дѣйствующіе въ мірѣ законы: они указываютъ намъ причины происхожденія и исчезновенія явленій въ мірѣ; разъясняютъ связь между явленіями, послѣдовательность или совмѣстность ихъ существованія. Законы помогаютъ намъ понимать міръ, разобраться въ безчисленномъ множествѣ его предметовъ, раздѣлить ихъ на части, группы, роды и виды; уяснить себѣ начало, средину и конецъ вещей; почему безъ существованія и знанія міровыхъ законовъ міръ представлялся бы намъ страшнымъ хаосомъ, въ которомъ все вихремъ вертится и измѣняется безъ порядка, смысла и цѣли. Но откуда эти законы? Можно ли сказать, что они

составляютъ продукты самихъ вещей или внутреннія неотъемлемыя ихъ свойства? Но если міровыя явленія совершаются по опредѣленнымъ законамъ, то, несомнѣнно, предположеніе происхожденія этихъ законовъ отъ самихъ же явленій было бы верхомъ нелѣпости; такъ какъ, безспорно, они должны быть ранѣе всѣхъ явленій, сами въ себѣ владѣть бытіемъ и силой, чтобы въ состояніи были управлять бытіемъ чего-либо другого, вызывать его къ жизни, опредѣлять его начало и конецъ. Если законы дѣйствительно принадлежатъ къ внутреннимъ свойствамъ вещей, то во всякомъ случаѣ по требованіямъ логики слѣдуетъ мыслить ихъ какъ нѣчто уже прежде готовое, ранѣе данное самыхъ вещей, самостоятельное по себѣ и внесенное внутрь природы вещей, а не порождаемое вещами. Какъ вещи могли бы происходить и находиться во взаимодѣйствіи, еслибы въ нихъ и чрезъ нихъ не дѣйствовали законы? Такимъ образомъ логически, въ порядкѣ теченія нашихъ мыслей, законы должны быть представляемы ранѣе существующими подчиненныхъ имъ вещей. Но если это такъ, то мы должны мыслить также возможность ихъ существованія самихъ по себѣ, должны признать за ними самостоятельный источникъ бытія внѣ и ранѣе міровыхъ вещей и лишь, такъ-сказать, внесенными внутрь міра для управленія его жизнію и дѣятельностію. Отсюда странно и совершенно неправильно съ точки зрѣнія строго-логическаго мышленія указываютъ на существованіе неизмѣнныхъ законовъ въ мірѣ, какъ на доказательство того, что ими будто бы устраняется всякое воздѣйствіе на нашъ міръ міра высшаго, сверхъчувственнаго и даже болѣе—просто отвергается самое событіе этого міра сверхъопытнаго. Напротивъ, существованіе міровыхъ законовъ, если только мы не желаемъ отказаться отъ всякаго объясненія ихъ происхожденія и дѣятельности, именно и доказываетъ дѣйствительность міра сверхъчувственнаго, духовнаго, имѣющаго, если можно такъ выразиться, идеальную реальность; такъ какъ корни этихъ законовъ, ихъ внутренняя жизнь, начало ихъ бытія принадлежатъ къ надземной сферѣ жизни, къ міру сверхъчувственному, откуда они уже и воздѣйствуютъ на нашъ міръ.

в) Еще болѣе убѣждаетъ насъ въ бытіи невидимаго міра и его проникновеніи своей дѣятельностію нашего міра неоспоримая дѣятельность идей, заправляющихъ всѣмъ ходомъ, всѣмъ процессомъ міровой жизни. Мы знаемъ, что въ мірѣ имѣетъ мѣсто не просто движеніе или измѣненіе, но и,—въ чемъ собственно и состоитъ его истинная жизнь,—но и развитіе. Процессъ развитія, то-есть постепеннаго усовершенствованія міровой жизни вообще и въ частностяхъ,

неоспоримъ и признается представителями всѣхъ отраслей науки. Астрономія указываетъ на постепенное образованіе изъ туманностей или газообразной матеріи солнечныхъ системъ и отдѣльныхъ планетъ; геологія говоритъ о многочисленныхъ переворотахъ на нашей земной корѣ, соединявшихся со смѣной болѣе и болѣе совершенствующихся родовъ и видовъ растительнаго и животнаго царствъ, наконецъ, археологія и исторія свидѣтельствуютъ о безостановочномъ прогрессированіи рода человѣческаго. Все вообще въ мірѣ убѣждаетъ насъ, что въ немъ происходитъ постепенное, но неуклонное осуществленіе положенныхъ въ основу его жизни идей, конечныхъ цѣлей, что этими цѣлями условливаются всѣ отношенія низшихъ областей бытія къ высшимъ и весь ходъ міровой жизни. Все это говоритъ намъ, что міръ въ цѣломъ стремится къ воплощенію чего-то идеальнаго, свыше—земнаго, съ полнымъ осуществленіемъ котораго долженъ получить неизмѣнность на вѣки, преобразиться изъ тлѣннаго въ нетлѣнный, изъ временнаго въ вѣчный. Но такое направленіе міра къ опредѣленной цѣли само самой свидѣтельствуетъ о существованіи уже ранѣе и подлѣ него другого міра, изъ котораго исходятъ самыя идеи нашего міра, опредѣляющія его исторію и конецъ.

г) Наконецъ, духовныя начала жизни, дѣйствующія въ животныхъ существахъ, начиная съ самыхъ низшихъ и кончая наивысшимъ—человѣкомъ, уже рѣшительно и безусловно доказываютъ бытіе сверхъчувственнаго міра. Откуда эти начала? Составляютъ ли они продукты матеріи? Въ настоящее время признается результатомъ строго-научныхъ изслѣдованій — невозможность выведенія изъ простой матеріи психическихъ началъ, и потому оба главныя начала въ мірѣ, матеріальное и психическое, полагаются данными одновременно и совмѣстно, или одно въ другомъ, такъ что, думаютъ, ни одна частица матеріи, ни одинъ атомъ не бываетъ безъ души: все въ мірѣ воодушевлено. Правда или нѣтъ, что все въ мірѣ проникнуто въ той или иной степени психическимъ началомъ, которое во всякомъ случаѣ ясно выступаетъ лишь въ животныхъ и людяхъ, для насъ въ настоящее время вопросъ этотъ второстепенный, но важно здѣсь то, что наука признаетъ себя наконецъ безусловно безсильной вывести психическое начало изъ матеріи и даетъ ему хотя такую же самостоятельность, какую она всегда отводила матеріи и въ иныя времена (господства матеріализма) только ей одной. Отсюда слѣдуетъ съ несомнѣнностію, что кромѣ видимаго и чувственнаго мы имѣемъ еще истинно и самостоятельно, существующимъ въ нашемъ мірѣ невидимое и сверхъчувственное, кромѣ матеріальнаго—духовное. Отъ этого положенія уже

одинъ шагъ къ другому — къ признанію полной самостоятельности бытія духовнаго, независимо и отдѣльно отъ матеріальной сферы жизни. Дѣйствительно, если душа и тѣло и являются соединенными здѣсь, въ нашемъ мірѣ, общею жизнію, то, во всякомъ случаѣ, существенное различіе ихъ между собой, отличіе ихъ другъ отъ друга въ свойствахъ и законахъ жизни и развитія не говорятъ-ли, что источники ихъ жизни неодинаковы и что, тогда какъ тѣло, по свидѣтельству опыта, получаетъ свой зародышъ отъ родителей, душа, будучи существомъ невещественнымъ, не подлежащимъ отдѣлимости или раздѣлимости, не можетъ быть объяснена вполнѣ въ своемъ происхожденіи отъ родителей, а предполагаетъ нѣкоторую основу своей жизни, сѣмя своего бытія уже внѣ міра матеріальнаго, нашего— земнаго? Но такое предположеніе ведетъ уже къ признанію самостоятельности бытія міра духовнаго, сверхъчувственнаго вообще.—Истина бытія міра высшаго по сравненію съ нашимъ находитъ себѣ подтвержденіе и въ стремленіяхъ человѣческаго духа, никогда не успокоивающихся, ничѣмъ неудовлетворяющихся здѣсь, на землѣ и въ дѣятельности нашихъ духовныхъ силъ, никогда не достигающихъ здѣсь предѣла своего развитія. Ничто не умиротворяетъ нашего духа здѣсь: онъ все ищетъ чего-то новаго, лучшаго и высшаго для себя и всѣмъ своимъ состояніемъ показываетъ, что земля—не домъ его, не его истинное отечество; никогда также не достигаетъ онъ совершенной полноты своего развитія здѣсь, а останавливается на полдорогѣ или даже въ началѣ пути, когда приходится ему разстаться съ земной жизнію, отрѣшиться отъ тѣлесной оболочки. Ужели это обманъ, что человѣкъ недоволенъ землей и ищетъ для себя другой области жизни? Но въ такомъ случаѣ какой рокъ судилъ ему и почему ему одному изъ всѣхъ родовъ живыхъ существъ такой обманъ? Почему онъ не достигаетъ своего полнаго развитія на землѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ успокоенія, далѣе котораго ему нечего искать, если основной законъ его жизни, непобѣдимый, неустранимый, постоянно побуждаетъ его къ развитію, движетъ его впередъ и впередъ и тѣмъ самымъ указываетъ, что есть точка, гдѣ должно закончиться это развитіе, есть цѣль, которая должна быть имъ достигнута. Спрашивается: для чего же и кто поставилъ человѣку цѣль жизни, которая никогда не достигнется имъ? Эти вопросы остаются страшно и вѣчно мучительными для насъ, не находя себѣ отвѣта безъ признанія другого міра, высшаго, кромѣ нашего. Но въ такомъ положеніи нашъ духъ оставаться не можетъ: онъ ищетъ опредѣленнаго и положительнаго рѣшенія этихъ вопросовъ, и вотъ по требованію самой природы своей признаетъ міръ

чисто духовный, высшій, господствующій надъ нашимъ видимымъ и тогда достигаетъ спокойствія, ясно понимая, откуда онъ пришелъ и куда долженъ идти: *и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ; а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его* (Еккл. 12, 7).

Древность и происхожденіе человѣческаго рода *).

Въ необъятной области видимаго міра ни одинъ предметъ не оказывается съ такой притягательной силой для любознательности человѣка, какъ самъ же человѣкъ. Въ ряду безчисленныхъ вопросовъ, возникающихъ въ нашемъ умѣ при изученіи природы, вопросы, касающіеся человѣка, занимаютъ самое видное мѣсто. Невольно и какъ будто безсознательно чувствуется нами, что ничто въ мірѣ не лежитъ ближе нашему сердцу, какъ самъ человѣкъ, даже въ смыслѣ простаго предмета нашего знанія.

Но среди всѣхъ вопросовъ о человѣкѣ опять въ свою очередь вопросамъ о времени и способѣ происхожденія человѣческаго рода принадлежитъ первое мѣсто. Основанія этого кроются, съ одной стороны, въ вѣчно окружающей ихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчно возбуждающей любопытство человѣка темнотѣ, съ другой—въ различныхъ уже данныхъ отвѣтахъ на нихъ и въ примыкающихъ къ этимъ отвѣтамъ неодинаковыхъ выводахъ и предположеніяхъ, выражающихъ собой общія воззрѣнія на природу, достоинство и назначеніе человѣка въ видимомъ мірѣ. Въ послѣднее время вопросамъ о времени и способѣ происхожденія человѣческаго рода особенно посчастливилось: они нашли себѣ усердныхъ изслѣдователей въ многочисленныхъ представителяхъ разныхъ отраслей науки: анатомы и геологи, зоологи и археологи, историки и филологи съ необычайною ревностію каждый въ предѣлахъ своей науки, усиливаются пропустить хотя нѣсколько свѣтлыхъ лучей въ эту еще донынѣ темную область человѣческаго знанія. И нельзя не сознаться, что благодаря дружнымъ изысканіямъ многихъ изслѣдователей почти всѣхъ образованныхъ странъ, къ послѣднему времени накопилась уже громадная масса новыхъ фактовъ, подготовившихъ правильное рѣшеніе нашихъ вопросовъ. Къ сожалѣнію, вмѣстѣ съ прочными пріобрѣтеніями истинно-научнаго знанія, существенно важными для освѣщенія на-

*) По Пфаффу: Das Alter u. d. Ursprung. d. Menschengeschlechts, 1876.

шихъ вопросовъ, мы имѣемъ длинный рядъ крайне сомнительныхъ и произвольныхъ теорій и гипотезъ, бросающихъ густой мракъ на наши вопросы и такимъ образомъ снова задерживающихъ насъ на пути къ правильному, строго-научному ихъ рѣшенію.

Въ настоящей статьѣ мы имѣемъ цѣлію изложить наиболѣе вѣрныя данныя современной науки для рѣшенія нашихъ вопросовъ и указать лишь тѣ слѣдствія или выводы, которые сами собой непрошенно вызываются этими безспорными данными. Выполняя эту задачу, мы разсмотримъ каждый вопросъ отдѣльно: сначала вопросъ о времени и потомъ вопросъ о способѣ происхожденія человѣческаго рода.

I.

Обращаясь къ вопросу о времени происхожденія человѣческаго рода, мы можемъ рѣшать его въ двоякомъ смыслѣ. Вопервыхъ: сколько вѣковъ существуетъ уже родъ человѣческій, или точнѣе, сколько лѣтъ протекло со времени появленія перваго человѣка на землѣ? Древность человѣчества въ этомъ смыслѣ можетъ быть названа безотносительнымъ или историческимъ его вѣкомъ. Но мы имѣемъ возможность поставить этотъ вопросъ и въ такомъ видѣ: въ какомъ періодѣ естественной исторіи выступилъ на свѣтъ первый человѣкъ и какъ относится время его происхожденія ко времени происхожденія прочихъ живыхъ существъ? Въ этомъ смыслѣ опредѣляется относительный или геологическій вѣкъ человѣка на землѣ.

Едва ли слѣдуетъ упоминать, что преданія цѣлаго человѣческаго рода по отношенію къ раннимъ періодамъ его жизни раздѣляютъ одинаковую судьбу съ воспоминаніями о себѣ каждаго отдѣльнаго человѣка. Именно, поставивъ себѣ задачей прослѣдить нашу собственную жизнь далѣе и далѣе назадъ, мы найдемъ, что чѣмъ ближе подходимъ къ ея началу, тѣмъ болѣе смутныя и отрывочныя воспоминанія сохраняемъ о ней; такъ что, наконецъ, безъ чужой помощи о самой ранней исторіи своего дѣтства и о своемъ рожденіи, не знаемъ ничего вѣрнаго и положительнаго. Тоже самое встрѣчается и въ воспоминаніяхъ цѣлаго человѣчества по отношенію къ раннему, исторически-дѣтскому періоду его жизни: чѣмъ далѣе уходимъ въ глубь этого періода, тѣмъ темнѣе и отрывочнѣе, ошибочнѣе и произвольнѣе попадаются народныя воспоминанія и наконецъ мы вынуждаемся обратиться къ помощи другихъ наукъ, если только желаемъ прояснить себѣ время и способъ происхожденія человѣческаго рода на землѣ. Въ этомъ случаѣ ближе всего оказываетъ намъ по-

мощь наука, отправляющаяся въ своихъ изысканіяхъ несравненно далѣе начала человѣческаго рода и отыскивающая вообще первые слѣды органической жизни и развитія на землѣ, т. е. *геологія*. Для нашей задачи, для рѣшенія вопроса о времени происхожденія человѣческаго рода, прежде всего важно опредѣлить геологическій возрастъ человѣка на землѣ, съ которымъ быть-можетъ откроется и историческій его возрастъ, и потому остановимся теперь на показаніи положительныхъ фактовъ геологіи. Искомое нами будетъ состоять въ слѣдующемъ: въ какомъ періодѣ естественной исторіи открываются первые признаки человѣческаго бытія или употребляя геологическую терминологію, — какая древность принадлежитъ сравнительно съ другими тѣмъ земнымъ наслоеніямъ, въ которыхъ отыскиваютъ первые древнѣйшіе остатки человѣческой жизни на землѣ?

Для правильнаго и яснаго рѣшенія предложеннаго вопроса мы должны ближе войти въ разсмотрѣніе пріемовъ или способовъ, какими вообще пользуется геологія при разграниченіи однихъ періодовъ земной исторіи отъ другихъ и опредѣленіи древности или возраста различныхъ земныхъ наслоеній.

Изслѣдуя внимательно земную кору, насколько донынѣ удалось человѣческому глазу проникнуть въ ея глубину, замѣчаютъ въ ней два факта необъятной важности. Вопервыхъ: всѣ горныя породы за немногими исключеніями представляютъ собой ясныя отложенія одной за другой, произведенныя водой, и вовторыхъ: всѣ онѣ, опять почти безъ исключеній, содержатъ въ себѣ окаменѣлые остатки животныхъ, преимущественно населявшихъ моря, и различныхъ растеній. При содѣйствіи перваго факта, въ каждомъ отдѣльномъ пунктѣ земли легко опредѣляется сравнительная древность разныхъ земныхъ слоевъ, лежащихъ одинъ надъ другимъ. Если одинъ слой отложился надъ другимъ или послѣ другаго благодаря именно дѣйствію воды; то, очевидно, каждый слой, лежащій ниже другаго, древнѣе послѣдняго, и наоборотъ, каждый, лежащій выше другаго, позднѣе послѣдняго. Представляя напримѣръ, въ разрѣзѣ земную кору съ разными слоями, обозначаемыми послѣдовательно сверху внизъ буквами *a*, b, c, d, e, мы найдемъ, что слой *a* моложе слоя b, слой b моложе слоя c и т. д. Но дѣло опредѣленія сравнительной древности слоевъ становится труднѣе на обширной плоскости, когда встрѣчаются два разныхъ слоя или два разныхъ ряда слоевъ лежащими не одинъ надъ другимъ, но одинъ рядомъ съ другимъ на какомъ-либо общемъ основаніи; если напримѣръ, разные ряды слоевъ, изъ которыхъ одинъ назовемъ *a*, другой b, лежатъ подлѣ другъ друга на общемъ ниж-

немъ слоѣ c. Здѣсь мы можемъ только сказать: ряды слоевъ, называемые a и b, моложе ихъ осіованія—ряда c; но какой изъ нихъ самихъ моложе другаго, объ этомъ изъ отношенія ихъ другъ къ другу не получаемъ никакого опредѣленнаго и вѣрнаго заключенія. Еще болѣе трудностей представляетъ опредѣленіе сравнительнаго возраста двухъ различныхъ земныхъ массъ, напримѣръ a и b, лежащихъ одна подлѣ другой также на разныхъ основаніяхъ, напримѣръ на массахъ c и d. Въ послѣднихъ двухъ случаяхъ геологія обращается уже ко второму упомянутому выше факту, какъ вспомогательному средству, опредѣляющему сравнительную древность разныхъ рядовъ земныхъ слоевъ.

Вслѣдствіе вѣковыхъ наблюденій надъ ископаемыми органическими остатками въ горныхъ слояхъ, геологія выработала слѣдующія общія положенія:

а) Каждый владѣющій значительною длиной рядъ слоевъ имѣетъ своего специфическаго характера окаменѣлости, не встрѣчающіяся ни въ болѣе древнихъ, ни въ болѣе позднихъ сравнительно съ нимъ слояхъ, но принадлежащія только ему одному.

б) На всемъ земномъ шарѣ окаменѣлости слѣдуютъ въ неизмѣнномъ порядкѣ другъ за другомъ; т. е. если какой-либо опредѣленный видъ ихъ, назовемъ его напр. буквою *A*, разъ открытъ въ болѣе древнихъ земныхъ слояхъ, нежели другой видъ, положимъ съ именемъ *B*; то мы уже нигдѣ не найдемъ группу окаменѣлостей *B* въ болѣе древнихъ слояхъ по сравненію съ слоями, заключающими въ себѣ группу окаменѣлостей *A*.

в) Разсматривая окаменѣлости съ именемъ *A*, лежащія въ древнѣйшихъ слояхъ земли и сравнивая ихъ по совершенству организаціи съ массой окаменѣлостей имени *B*, открытыхъ въ позднѣйшихъ слояхъ земли, мы находимъ большею частію несомнѣнныя указанія, что въ общемъ группа *B* владѣетъ болѣе высокой организаціей, нежели группа *A*.

Эти три основоположенія относительно ископаемыхъ органическихъ веществъ позволяютъ геологіи опредѣлять время отложенія земныхъ слоевъ даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда они сами по себѣ, по своему взаимному отношенію ничего не говорятъ о сравнительной древности одного предъ другимъ. Находимъ мы, напримѣръ, въ какомъ-либо мѣстѣ земли извѣстныхъ животныхъ или растенія лежащими въ несомнѣнно болѣе древнемъ рядѣ слоевъ, нежели рядъ *B;* поэтому, очевидно, и во всякой другой мѣстности рядъ слоевъ *B* будетъ болѣе поздняго происхожденія со всякимъ другимъ рядомъ, за-

ключающимъ въ себѣ тѣхъ же животныхъ или растенія, хотя бы этотъ послѣдній рядъ и оказался гдѣ-либо лежащимъ около ряда *B* или на одномъ съ нимъ уровнѣ.

Съ помощію указанныхъ двухъ фактическихъ основаній—съ одной стороны непосредственно очевиднаго взаимнаго отношенія другъ къ другу различныхъ слоевъ земли, съ другой—заключающихся въ разныхъ слояхъ неодинаковыхъ видовъ животныхъ или растеній, — всѣ безчисленные земные слои, находящіеся въ отдѣльныхъ мѣстностяхъ въ разной послѣдовательности, но въ цѣломъ или на всемъ земномъ шарѣ представляющіе собой одну полную, строго-опредѣленную систему, обыкновенно раздѣляютъ на десять великихъ отдѣловъ и эти отдѣлы называютъ или періодами или формаціями, сообщая каждой изъ нихъ особое характерное имя, какъ-то: каменно-угольная формація или періодъ, юрокремнистая формація и т. д. Такъ какъ нѣкоторыя изъ этихъ формацій по общимъ своимъ свойствамъ опять могутъ быть сведены въ одно цѣлое; то такіе ряды или группы формацій, въ виду преобладающаго въ нихъ того или иного класса животныхъ, называютъ: палезоическимъ (первичнымъ) рядомъ формаціи или вѣкомъ рыбъ, месозоическимъ (вторичнымъ) рядомъ формаціи или вѣкомъ амфибій, кенозоическимъ (третичнымъ) рядомъ формаціи или вѣкомъ млекопитающихъ и наконецъ четвертичнымъ или вѣкомъ человѣка.

Послѣ этихъ предварительныхъ разъясненій способа раздѣленія земныхъ слоевъ на разныя формаціи или періоды или вѣка, переходимъ теперь къ геологическому опредѣленію вѣка человѣка.

«Съ выступленіемъ на землѣ человѣка начинается новый вѣкъ въ земной исторіи». Этого одного изъ основныхъ положеній геологической науки не отрицаютъ даже тѣ, кто признаютъ человѣка простымъ естественнымъ звеномъ въ длинной цѣпи развитія органической жизни на землѣ. Но при попыткѣ строже опредѣлить геологическій вѣкъ человѣка не прекращается споръ о томъ, какія отложенія земли въ каждомъ данномъ случаѣ слѣдуетъ отнести къ третичному или четвертичному вѣку и какія опредѣленныя признаки должны служить раздѣлительною линіей между обоими вѣками. За нѣсколько десятилѣтій до нашего времени вѣрили въ самую точную границу между третичными и четвертичными земными наслоеніями, и эту границу усматривали именно въ остаткахъ теперь уже вымершихъ родовъ млекопитающихъ животныхъ. Такъ въ самыхъ верхнихъ слояхъ несомнѣнно третичной эпохи находили разные виды, теперь уже несуществующіе, большихъ млекопитающихъ животныхъ

и притомъ въ странахъ, въ настоящее время не имѣющихъ въ себѣ ничего подобнаго. Лѣса, напримѣръ, Англіи, Франціи и Германіи населены были особенными породами слоновъ (мамонтами и другими) и носороговъ, значительно отличныхъ отъ населяющихъ теперь Азію и Африку; исполинскія хищныя животныя: нѣкоторые роды львовъ, гіенъ и медвѣдей, отличные отъ нынѣшнихъ, чаще всего скрывались въ многочисленныхъ пещерахъ названныхъ странъ и къ ихъ рѣкамъ видны также слѣды такъ-называемой Нильской лошади (гиппопотама). Но среди отвердѣвшихъ остатковъ, большею частію костей этихъ животныхъ, цѣлые вѣка хранившихся въ массахъ валуновъ и глины, не находили никакого слѣда человѣческой жизни. Изъ этихъ фактовъ выводили неотразимое, повидимому, заключеніе: человѣкъ явился на землѣ лишь послѣ того, какъ вымерли названныя животныя, и далѣе: эти животныя отдѣляютъ собою третичную эпоху отъ четвертичной, поелику они древнѣе человѣка и до него кончили жизнь.

Однако въ послѣдствіи времени постепенно стали находить болѣе и болѣе остатки человѣка вмѣстѣ съ костями указанныхъ млекопитающихъ, и теперь уже никто не думаетъ оспоривать ставшаго болѣе несомнѣннымъ факта: мамонтъ, пещерный левъ, пещерный медвѣдь, пещерная гіена и цѣлый рядъ великихъ вымершихъ родовъ млекопитающихъ были современны человѣку и даже съ самыми ранними людьми, обитателями западной Европы находились въ отношеніяхъ постоянной борьбы и взаимныхъ нападеній. Этотъ фактъ доказывается безчисленными находками различныхъ издѣлій изъ костей этихъ животныхъ, издѣлій принадлежащихъ несомнѣнно первобытному европейскому населенію. На костяхъ мамонта и роговыхъ обломкахъ оленя находятъ безъискуственныя отображенія этихъ животныхъ; и хотя въ настоящее время перѣдки фальсификаціи подобныхъ предметовъ, тѣмъ не менѣе истинно древнія находки безспорно доказываютъ знакомство древнѣйшаго жителя Европы съ мамонтомъ и другими вымершими животными.

Такъ бывшее до сего времени раздѣленіе, по сравнительной древности, между вымершими родами животныхъ и человѣкомъ оказывается рѣшительно несостоятельнымъ. Но въ чемъ же заключается недостатокъ? Вопросъ очевидно можетъ быть рѣшаемъ и дѣйствительно рѣшается двоякимъ образомъ. Одни говорятъ: недостатокъ лежитъ въ опредѣленіи древности человѣка; онъ гораздо старше, чѣмъ прежде думали; онъ жилъ уже въ третичный вѣкъ вмѣстѣ съ тѣми животными. Другіе напротивъ возражаютъ: недостатокъ нахо-

дится въ опредѣленіи древности вымершихъ животныхъ: они гораздо моложе, чѣмъ мы думали, они продолжали жить еще въ четвертичномъ вѣкѣ вмѣстѣ съ человѣкомъ. Какой изъ этихъ взглядовъ наиболѣе правиленъ,—рѣшить трудно. Споръ, какъ видно, сводится собственно къ потребности установить совершенно новую пограничную линію, нежели доселѣ бывшая, между третичнымъ и четвертичнымъ вѣками; а пока эта потребность не осуществится, споръ будетъ держаться только на однихъ словахъ. Кто слѣдуетъ доселѣ принятому геологическому взгляду, по которому существенно новое и высшее въ области органическаго творенія своимъ появленіемъ въ мірѣ отмѣчаетъ новый періодъ въ исторіи земли, тотъ конечно безъ околичностей будетъ утверждать: съ происхожденіемъ человѣка начинается четвертичное время; появленіе его на землѣ такъ важно, что имъ опредѣляется граница по отношенію къ раннему времени, третичному. Но въ свою очередь и защитники противнаго мнѣнія, на основаніи одновременности остатковъ ранняго человѣка костямъ вымершихъ родовъ животныхъ и относимыхъ къ третичному вѣку, съ полнымъ правомъ будутъ настаивать на принадлежности человѣка еще къ третичному вѣку.

Въ виду такой безплодности спора, нѣкоторые, ближе входя въ изслѣдованіе относительнаго положенія земныхъ слоевъ, старались найти и дѣйствительно нашли совершенно новый признакъ въ природѣ, съ полною строгостію опредѣляющій геологическую древность первобытныхъ людей и притомъ какъ по отношенію къ предшествующимъ органическимъ твореніямъ несомнѣнно третичнаго вѣка, такъ и по отношенію къ нынѣшнему органическому населенію земли. Такой опредѣленный признакъ въ природѣ, полагающій новую, рѣшительно безспорную, раздѣлительную черту между третичными и четвертичными земными образованіями и въ тоже время представляющій собой прочный исходный пунктъ для опредѣленія какъ геологической, такъ даже и исторической древности человѣка, дается намъ въ характерныхъ чертахъ такъ-называемыхъ *глетчеровъ или ледниковъ*. Разсматривая слоевые ряды, лежащіе на слояхъ несомнѣнно вторичнаго вѣка и слѣдовательно ряды третичнаго вѣка, находятъ существенное отличіе въ строеніи слоевъ какъ того, такъ и другаго вѣка. Именно вторичные слоевые ряды, говоря вообще, являются морскими отложеніями, обладающими большими протяженіями и какъ по своему взаимному положенію, такъ и по заключающимся въ нихъ органическимъ остаткамъ легко обособляемыми на отдѣльныя формаціи. Въ третичныхъ слоевыхъ рядахъ напротивъ мы находимъ составляю-

щія ихъ массы большею частію отложенными изъ материковыхъ озеръ или морскихъ заливовъ, владѣющими кратkими протяженіями и отличающимися крайнимъ разнообразіемъ минеральнаго состава въ различныхъ мѣстностяхъ. При этомъ слоевые ряды третичнаго вѣка рѣдко соприкасаются между собой, такъ какъ большею частію отложены въ отдѣленныхъ большими промежутками чашеобразныхъ углубленіяхъ и потому по своимъ отдѣльнымъ мѣстонахожденіямъ носятъ даже названія чашъ спеціальнаго имени, наприм. чаши парижской, майнцкой, винерской и т. д. Вслѣдствіе указанныхъ особенностей слоевые ряды третичнаго вѣка трудно опредѣлимы въ своей сравнительной древности. Наприм. чаши парижская и майнцкая, наполненныя разными каменными породами, сами по себѣ не даютъ никакого отвѣта не вопросъ: отложенія какой изъ нихъ древнѣе или моложе другой? Въ этомъ случаѣ не оказываетъ никакой помощи и второе, указанное прежде, вспомогательное средство для опредѣленія возраста слоевъ, т.-е. органическія окаменѣлости, заключенныя въ той и другой чашѣ; такъ какъ отличія въ совершенствѣ организаціи находящихся въ обоихъ мѣстахъ животныхъ настолько ничтожны, что не даютъ никакого положительнаго основанія къ сравнительному раздѣленію ихъ по возрастамъ. Отсюда геологи разныхъ странъ въ крупныхъ раздѣленіяхъ третичнаго вѣка на періоды съ каждымъ годомъ измѣняютъ ихъ мелкія подраздѣленія. При такомъ положеніи дѣла получаютъ значеніе величайшей важности интересные признаки дѣятельности глетчеровъ, указывающіе собой на несомнѣнное происхожденіе нѣкоторыхъ земныхъ отложеній отъ глетчеровъ и въ тоже время относящіе ихъ образованіе къ строго опредѣленному времени.

Изъ всѣхъ поразительныхъ результатовъ глетчерской дѣятельности, не говоря объ условіяхъ ея происхожденія, мы обратимъ вниманіе только на болѣе важныя для нашего вопроса явленія, какъ на неизмѣнныя слѣдствія движенія глетчеровъ.

Можетъ-быть нѣтъ другаго феномена въ природѣ, который бы владѣлъ столь вѣрными и положительными признаками своего существованія, какъ именно глетчеры. Вездѣ, гдѣ только они находятся, подъ тропиками ли на Гималаѣ и Андахъ или въ умѣренномъ поясѣ— на Альпахъ, или въ полярныхъ странахъ — въ Гренландіи, вездѣ встрѣчаемъ одинаковые слѣды ихъ дѣятельности. Важнѣйшіе для насъ и рѣзче всего бросающіеся въ глаза изъ этихъ признаковъ слѣдующіе: неудержимымъ покатымъ движеніемъ ледяной массы отламываются отъ краевъ скалъ въ громадномъ множествѣ каменныя глыбы и всевозможные камни и уносятся на глетчерахъ, какъ на санкахъ,

до конца глетчера, гдѣ скучиваясь между собой образуютъ дугообразную плотину, такъ называемую конечную морену. Безчисленныя расщелины, прорѣзывающія глетчеръ и глубокія пропасти по его краямъ наполняются до самаго дна множествомъ горныхъ обломковъ и мелкихъ каменныхъ осколковъ. Ледяныя массы своимъ движеніемъ давятъ эти камни и осколки на днѣ глетчера и по его краямъ съ силою, нерѣдко превышающею тяжесть тысячи футовъ плотныхъ ледяныхъ слоевъ. Небольшіе камешки или песчинки дѣйствуютъ на скалы, служащія ложемъ или берегами глетчера, какъ полирующій порошокъ и отъ этого дно и берега глетчера теряютъ всѣ свои неровности, шероховатости, выдающіеся острые углы и получаютъ совершенно гладкій, полированный видъ. Мелкіе осколки горныхъ кристалловъ и другихъ твердыхъ минераловъ своими остріями проводятъ въ высшей степени тонкія соотвѣтствующія направленію движущагося глетчера линіи на отполированныхъ днѣ и горныхъ берегахъ глетчера. Отсюда гдѣ мы находимъ, вопервыхъ, горныя отложенія *отшлифованными или полированными* и вовторыхъ, въ тоже время окружающія ихъ края скалъ *съ нѣжно проведенными кристалломъ чертами*, тамъ имѣемъ несомнѣнные признаки дѣйствія глетчера, такъ какъ ничто другое въ природѣ не производитъ подобныхъ знаковъ. Пользуясь теперь этими двумя главными признаками глетчерской дѣятельности и отправляясь отъ нынѣшнихъ глетчеровъ къ ихъ болѣе раннему появленію на землѣ, мы можемъ положительно доказать, что ранѣе глетчеры далеко и широко спускались по равнинамъ и притомъ имѣли мѣсто въ такихъ странахъ и земляхъ, гдѣ въ настоящее время не оказывается ихъ никакого слѣда. Въ виду такого широкаго распространенія глетчеровъ въ раннее время, мы должны ближе войти въ разсмотрѣніе ихъ первоначальнаго появленія на землѣ.

Изслѣдуя съ указанными признаками глетчеровъ различные періоды земной исторіи, мы открываемъ замѣчательное явленіе: нигдѣ въ самые ранніе періоды такъ называемыхъ первичнаго и вторичнаго вѣковъ, даже въ полярныхъ странахъ, не находится и слѣда присутствія глетчеровъ. Изслѣдованія Норденкильда по отношенію къ Шпицбергену доказали это рѣшительнымъ образомъ. Если мы переступимъ черту вторичнаго вѣка и буцемъ разсматривать ранніе слоевые ряды третичнаго времени, то и здѣсь въ началѣ найдемъ растенія и животныхъ, ясно показывающихъ намъ, что не только на западѣ, но и далеко на сѣверѣ Европы и Америки господствовалъ почти тропическій климатъ. Въ Альпійской передней половинѣ Швейцаріи росли не только кипарисы и лавровыя деревья, но и камфар-

ныя и коричневыя вмѣстѣ съ пальмами и нигдѣ не открывается ни малѣйшаго признака существованія глетчеровъ.

Но вотъ сразу выступаетъ удивительная перемѣна. Съ Альпійскихъ долинъ движутся необычайные глетчеры; тѣ самыя низины, на которыхъ разгуливали среди тропическихъ растеній носороги, тапиры и слоны, теперь загромождаются необычайными ледяными массами, своими обломками покрывающими всю Альпійскую долину. Къ этому же времени выступаютъ глетчеры, бороздя всю землю, въ Англіи и Шотландіи; покрываютъ какъ бы ледянымъ панцыремъ Скандинавію и отсюда, направляясь по морю, несутъ на себѣ остатки скаловыхъ обломковъ по водѣ, покрывавшей еще тогда всю сѣверо-нѣмецкую равнину до Саксоніи, Польши и Россіи Въ тотъ же самый періодъ и Сѣверная Америка представляетъ явленіе внезапнаго выступленія глетчеровъ и притомъ въ странѣ восточныхъ Соединенныхъ Штатовъ, не представляющей въ настоящее время ничего подобнаго ледянымъ массамъ. Даже въ странахъ, ближе лежащихъ къ экватору, какъ на Атласѣ и Ливанѣ, оказываются признаки глетчерской дѣятельности того же времени. Отсюда весь указанный періодъ обыкновенно называютъ *ледянымъ* (гляціальнымъ) *періодомъ* или вѣкомъ и справедливо находятъ въ немъ замѣчательнѣйшій отдѣлъ въ исторіи физическаго развитія нашей планеты. Напрасно мы искали бы во всей исторіи неорганической жизни земли другаго явленія, столь рѣзко отдѣляющаго одно ея время отъ другаго, какъ глетчеры. Если даже не во всѣхъ странахъ и ледянаго періода дѣйствовали глетчеры, то во всякомъ случаѣ несомѣнно, что они ранѣе не были; между тѣмъ какъ въ этотъ періодъ являются постоянными, широко распространенными и въ жизни природы глубоко отпечатлѣвшими свои слѣды на высокихъ горахъ и въ полярныхъ странахъ.

Спрашивается теперь: какъ относится возрастъ или древность человѣческаго рода къ этому характерному явленію цѣлаго періода? Въ какомъ отношеніи находятся земные слои съ первыми признаками человѣческой жизни къ отложеніямъ ледянаго періода, къ наноснымъ слоямъ или массамъ валуновъ и камней, произведеннымъ глетчерами? Очевидно этотъ вопросъ можетъ быть со всею строгостію рѣшенъ только по отношенію къ тѣмъ странамъ, гдѣ находятся эти массы и гдѣ въ тоже время оказываются слѣды самаго ранняго поселенія человѣческаго племени. И онъ дѣйствительно легко и безспорно разрѣшается слѣдующимъ образомъ: вездѣ, гдѣ только встрѣчаются ясные результаты дѣятельности глетчеровъ и въ то

же время древнѣйшіе остатки человѣческой жизни, мы находимъ, что первые люди селились на земныхъ слояхъ, образованныхъ глетчерами, и такимъ образомъ жили *послѣ* или по крайней мѣрѣ *въ концѣ ледянаго вѣка* и слѣдовательно по своему происхожденію *моложе этого вѣка*.

Одинъ изъ интереснѣйшихъ примѣровъ, доказывающихъ наше положеніе и въ тоже время дающихъ ключъ къ опредѣленію тогдашняго состоянія климата и къ выясненію характера жизни первобытныхъ людей, представляетъ намъ раскопка вблизи Шуссенрида на Южно-Швабской возвышенной равнинѣ. Наука обязана Фраасу, руководившему съ величайшими предосторожностями этими раскопками, точнымъ описаніемъ тамошнимъ находокъ. Онъ утверждаетъ, что здѣсь находилась стоянка первонаселенія, которое выкапывало ямы въ глетчерскихъ наносахъ земли и туда бросало остатки своего стола, соръ и испорченную или ставшую негодною къ употребленію столовую посуду. Остатки кушаній возбуждаютъ въ ученыхъ особенный интересъ, указывая собой на охотничью добычу первожителей. Здѣсь преобладаютъ кости сѣвернаго оленя, по множеству которыхъ Фраасъ заключаетъ о цѣлыхъ сотняхъ убитыхъ животныхъ этого рода. Отчасти встрѣчаются кости медвѣдя, вѣроятно не отличавшагося отъ нашего сѣвернаго, россомахи и обыкновенной лошади. Всѣ эти кости лежатъ плотно покрытыя слоями моха, которому и обязаны своимъ сохраненіемъ и который самъ оказывается хорошо сохранившимся, свидѣтельствуя о жизни здѣсь сѣверныхъ животныхъ или животныхъ обитающихъ на Альпахъ вблизи снѣговыхъ вершинъ. Всѣ найденныя хозяйственныя вещи и орудія сдѣланы изъ камня, по преимуществу изъ кремня, изъ роговъ и костей. Каменные предметы, которыхъ собрано до 600 штукъ, очевидно выдѣлывались изъ туземнаго матеріала; многіе изъ нихъ выдѣланы изъ твердыхъ альпійскихъ камней, доставленныхъ глетчерами. Маленькіе нѣжные предметы обрабатывались главнымъ образомъ изъ оленьихъ костей. Отсутствіе всякаго слѣда горшечной посуды и довольно еще грубая форма всѣхъ предметовъ хозяйства, по Фраасу, дѣлаютъ вполнѣ вѣроятнымъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ остатками населенія самаго ранняго времени, обитавшаго въ концѣ ледянаго періода; откуда и объясняется тогдашній холодный климатъ страны. Но что ледяной вѣкъ въ это время уже кончился и глетчеры уже далеко отодвинулись отъ указаннаго мѣста, доказываютъ выдѣланные первобытными охотниками изъ непосредственно окружавшей ихъ обстановки природы метательные камни, ясно носящіе слѣды своего происхожденія на Альпахъ и перенесенные сюда на глетчерахъ.

Но какъ въ указанномъ, такъ и во многихъ другихъ подобныхъ мѣстахъ, гдѣ замѣчаются признаки лишь самаго краткаго существованія первожителей, историческая нить внезапно прерывается и мы не можемъ сдѣлать никакого заключенія объ отношеніи этихъ древнѣйшихъ жителей къ позднѣйшимъ, извѣстнымъ намъ исторически. Только за нѣсколько лѣтъ тому назадъ открытіе свайныхъ построекъ дало средство убѣдиться, что съ того времени, какъ первопоселенцы западной Европы утвердились на глетчеровыхъ земныхъ отложеніяхъ, не зная въ началѣ употребленія металла, западно-европейскія страны населялись безъ перерыва: одно поколѣніе слѣдовало за другимъ и мало-по-малу употребленіе металлическихъ сосудовъ вытѣснило у нихъ каменные и костяные. Но въ свою очередь и свайныя постройки несомнѣнно доказываютъ, что уже самыя первыя и раннія изъ нихъ строились послѣ ледянаго періода. Изслѣдованія швейцарскихъ геологовъ показали, что столь густо застроенныя свайными жилищами озера, какъ наприм, Цюрихское, ко времени ледянаго періода вовсе не существовали и углубленія этихъ позднѣйшихъ озеръ наполнены были необычайными ледяными массами, глетчеромъ, котораго конечная морена въ настоящее время служитъ даже почвой одной части города Цюриха. Итакъ, на основаніи всего сказаннаго, мы можемъ съ увѣренностію повторить наше прежнее положеніе: вездѣ, гдѣ соприкасаются земляныя или горныя отложенія глетчера и какіе-либо остатки первобытнаго населенія людей, мы находимъ, что это первонаселеніе жило на тѣхъ отложеніяхъ и слѣдовательно явилось *послѣ ледянаго періода.*—

Но имѣетъ ли въ настоящее время наука какое-либо средство для опредѣленія древности человѣческихъ остатковъ тамъ, гдѣ не оказывается слѣдовъ глетчерской дѣятельности и гдѣ такимъ образомъ положеніе земныхъ слоевъ не представляетъ намъ никакого ключа для рѣшенія вопроса: древнѣе или позднѣе эти остатки гляціальнаго періода?

Мы уже говорили, что въ распоряженіи науки находятся вообще только два рода вспомогательныхъ средствъ для опредѣленія древности какихъ-либо земныхъ отложеній: опредѣленное взаимное отношеніе ихъ другъ къ другу и заключающіяся въ нихъ органическія вещества. Первое изъ этихъ средствъ для рѣшенія настоящаго вопроса оказывается совершенно безполезнымъ; но также и второе не даетъ никакого вѣрнаго измѣрителя времени въ предлежащемъ случаѣ, такъ какъ существеннаго отличія въ организаціи растеній и животныхъ *до* ледянаго времени и непосредственно *послѣ него* мы не находимъ.

Какъ ни важны и рѣшительны въ историческомъ образованіи земли измѣненія, произведенныя глетчерами, однако они остались почти безъ вліянія на органическую природу и мы находимъ измѣненными ледянымъ періодомъ только предѣлы или области распространенія родовъ; а не самые роды растеній и животныхъ. Такъ, наприм., сѣверные виды животныхъ предъ наступленіемъ ледянаго періода значительно отодвинулись на югъ, а живущіе предъ нимъ въ средней Европѣ еще далѣе ушли къ югу. Но когда этотъ періодъ кончился, то животныя, любящія холодный климатъ, напр. олени, возвратились опять къ крайнему сѣверу. Нужно замѣтить, что до сего времени извѣстны только немногіе пункты на земномъ шарѣ, гдѣ съ полною ясностію выступаютъ предъ нами различныя отложенія, образовавшіяся въ теченіе и непосредственно надъ ними послѣ ледянаго періода. Изъ сравнительнаго разсмотрѣнія этихъ отложеній по заключающимся въ нихъ растеніямъ и животнымъ мы не получаемъ никакого существеннаго отличія между *до*—и *послѣ*—ледяными органическими существами. Ближайшимъ образомъ это доказываютъ остатки растеній, которыя, какъ извѣстно, особенно деревья, даютъ болѣе вѣрный ключъ къ опредѣленію климата страны, нежели животныя, способныя переселяться съ мѣста на мѣсто. Хорошо сохранившіеся древесные стволы въ доледяныхъ слояхъ напр. въ графствахъ Норфолька, Суффолька и Ессекса, по Ляйелю, большею частію принадлежатъ къ нашимъ общимъ родамъ сосны и елки, вмѣстѣ съ которыми встрѣчаются также ольха, дубъ, береза, терновикъ и тисъ, а также бѣлые кувшинчики и другія еще доселѣ живущія растенія. Изъ млекопитающихъ животныхъ находятъ въ тѣхъ слояхъ пестрое общество частію вымершихъ, частію еще живыхъ животныхъ; къ первымъ принадлежатъ три вида слоновъ, одинъ видъ носорога и многіе виды оленей; ко вторымъ относятся: свинья, волкъ, зубръ, козуля, сѣверный олень, бобръ, морской единорогъ и гладкоперый гиббаръ (balaena physalus) или китъ. Оставляя въ сторонѣ не вполнѣ опредѣленные роды, мы находимъ тамъ 18 родовъ, изъ которыхъ 14 продолжали жить и послѣ ледянаго періода и изъ этихъ 9 живутъ еще и въ наше время. Такъ какъ, насколько мы видимъ, флора и фауна до—и послѣ—ледянаго періода оказываются большею частію тѣми же самыми, то присутствіе нѣкоторыхъ вымершихъ родовъ животныхъ въ такихъ отложеніяхъ, древность которыхъ въ отношеніи къ ледяному періоду изъ ихъ собственнаго положенія не открывается намъ, также нисколько не выясняетъ намъ времени происхожденія этихъ отложеній. Но что касается въ такихъ неопредѣленныхъ слояхъ земли остатковъ человѣческой жизни, со-

стоящихъ большею частію изъ каменныхъ предметовъ, то, сравнивая ихъ съ указанными выше самыми ранними предметами, обдѣланными человѣкомъ непосредственно послѣ ледянаго періода, напр. Шуссенридскими, мы не находимъ между тѣми и другими никакого различія и поэтому отнюдь не можемъ приписать первымъ *болѣе высокой* древности, нежели послѣднимъ. Таже неопредѣленность знанія господствуетъ въ наукѣ и относительно времени, въ которое прежде всего заселены была людьми пещеры въ западной Европѣ. И здѣсь доселѣ еще никто не можетъ сказать съ положительностію, когда пользовались люди этими пещерами, въ продолженіе или послѣ ледянаго періода; такъ какъ въ этихъ пещерахъ не открыто пока никакихъ глетчерскихъ отложеній. Въ виду болѣе или менѣе грубой обработки сосудовъ и смотря по различію животныхъ, съ которыми находятъ слѣды человѣческой жизни, т.-е. животныхъ уже вымершихъ, или продолжающихъ жить еще до настоящаго времени, обыкновенно различаютъ вѣкъ такихъ людей на два періода: на палеолитическій и неолитическій. Но и палеолитическій періодъ рѣшительно не можетъ быть отнесенъ къ до-ледяному времени; такъ какъ и Шуссенридскіе остатки, несомнѣнно послѣ-ледянаго времени, принадлежатъ также къ палеолитическому періоду. Замѣчательно въ особенности то, что именно сосуды палеолитическаго человѣка такъ рѣшительно совпадаютъ по сходству обработки съ сосудами современныхъ эскимосовъ, что нѣкоторые изслѣдователи прямо считаютъ эскимосовъ потомками палеолитическаго поколѣнія и такимъ образомъ признаютъ ихъ кровнородственными послѣднему. Послѣ всего сказаннаго едва ли можетъ быть какое-либо сомнѣніе въ томъ, что человѣкъ есть самое юное произведеніе творенія и въ Европѣ его появленіе со всею строгостію можетъ быть отнесено только ко времени, непосредственно слѣдовавшему *за ледянымъ періодомъ*.

Разсмотрѣвъ вопросъ о геологическомъ вѣкѣ человѣка, мы вмѣстѣ съ этимъ еще ничего непосредственно не пріобрѣтаемъ для опредѣленія его историческаго вѣка; между тѣмъ именно это опредѣленіе существенно и важно для оцѣнки разнообразныхъ теорій о способѣ происхожденія и условіяхъ развитія человѣческаго рода. Имѣемъ ли мы теперь хотя какія-либо болѣе или менѣе надежныя данныя для выясненія вопроса объ исторической древности человѣка?

Что сама по себѣ исторія человѣчества не даетъ никакихъ вѣрныхъ числовыхъ показаній относительно дѣтскаго періода его жизни, это мы уже видѣли. Самыя древнія хронологическія извѣстія, сохранившіяся на египетскихъ памятникахъ, позволяютъ намъ съ довѣренно-

стію относиться къ нимъ не болѣе какъ за 2500-лѣтній періодъ до нашей эры; напротивъ вѣроятность ихъ далѣе этого времени болѣе чѣмъ сомнительна и потому даже лучшіе египтологи далеко расходятся въ ихъ объясненіяхъ. Для опредѣленія времени самаго ранняго появленія народовъ въ другихъ странахъ, напримѣръ, каменнаго вѣка въ Европѣ, народныя исторіи не представляютъ уже никакихъ точекъ опоры. Вотъ почему по отношенію къ ранней первобытной жизни человѣчества давно уже и часто практикуется опытъ исчисленія лѣтъ на основаніи какихъ-либо геологическихъ явленій. Но всѣ эти геологическія измѣренія времени историческаго вѣка людей покоятся на одномъ основномъ положеніи, теоретически, повидимому, вполнѣ правильномъ, но въ своемъ примѣненіи къ дѣйствительнымъ явленіямъ природы соединенномъ съ величайшими трудностями и въ своемъ послѣднемъ развитіи представляющемъ сомнительные выводы. Поступаютъ такимъ образомъ: какой-либо геологическій феноменъ, напр. постепенное углубленіе долины отъ теченія рѣки или постепенное увеличеніе рѣчнаго наноса въ озерѣ или въ морѣ, наблюдаютъ въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго времени: образовавшуюся за это время часть углубленія или наноса измѣряютъ опредѣленною мѣрой и затѣмъ по аналогическому умозаключенію составляютъ полное лѣтосчисленіе всѣмъ равнымъ частямъ углубленія или наноса. Разъяснимъ это примѣромъ: представимъ себѣ опредѣленный уровень озера и въ одномъ мѣстѣ его устье рѣки A, которое постепенно наполняется наносами песку, ила и дресвы, отлагающимися наклонными слоями. Положимъ, мы наблюдаемъ увеличеніе этихъ наносовъ въ теченіе столѣтія и находимъ, что за это время образовался плотный рядъ слоевъ толщиной въ 40 футовъ. Изъ этого наблюденія заключаютъ: такъ какъ мѣсто, гдѣ находятся свайныя постройки, отстоитъ на 1600 футовъ позади или ниже A и такъ какъ 40 футовъ равные столѣтію содержатся въ 1600 футовъ 40 разъ, въ совокупности равныхъ 40 столѣтіямъ или четыремъ тысячамъ лѣтъ; то слѣдовательно, свайныя жилища относятся по своему происхожденію ко времени за 4000 лѣтъ до настоящаго. Во всѣхъ подобныхъ исчисленіяхъ лежитъ исходнымъ пунктомъ предположеніе, котораго рѣшительно нельзя признать правильнымъ, хотя и невозможно исправить его недостатокъ. Именно для полученія, напримѣръ, указаннаго результата изъ приведеннаго счисленія, мы должны предполагать, что дѣятельность, выразившаяся въ наслоеніи наносовъ, всегда производила отложенія *по одной строго-опредѣленной мѣркѣ* въ каждый равный предѣлъ времени. Но такое предположеніе требуетъ еще дальнѣйшаго предполо-

женія: всѣ разнообразныя условія, имѣвшія вліяніе на дѣятельность рѣки, были во всѣ времена неизмѣнно-тожественными, т.-е. въ настоящемъ случаѣ количество дождя и вмѣстѣ масса воды въ рѣкѣ во всѣ равныя части времени были всегда равны, направленіе рѣки, состояніе ея ложа и свойство матеріала, наносимаго рѣкой къ ея устью, оставались всегда неизмѣнными. Но всѣ такія предположенія, безъ всякаго сомнѣнія, не могутъ быть признаны правильными и по этому мы никоимъ образомъ не въ правѣ полагаться на подобныя приведенному исчисленія, хотя бы даже и въ состояніи были для опредѣленнаго времени строго вычислить высоту наносныхъ наслоеній или глубину пониженій извѣстнаго мѣста, произведенныхъ водой. При всемъ томъ, даже всѣ подобныя вышеуказанному исчисленія представляютъ нѣкоторые достаточные пункты опоры для критической провѣрки, какъ съ одной стороны, обыкновенныхъ нашихъ предположеній, покоющихся на библейскомъ ученіи объ исторической древности человѣка, такъ съ другой и тѣхъ необычайныхъ хронологическихъ исчисленій существованія человѣка, по крайней мѣрѣ въ западной Европѣ, которыя составляются нѣкоторыми учеными. Гдѣ такіе опорные пункты для вычисленія историческаго вѣка человѣка дѣйствительно имѣются, тамъ всегда, какъ въ недавно указанномъ случаѣ, мы получаемъ результаты исчисленій очень умѣренные, строго согласные съ обыкновенной хронологіей, т.-е. неотдѣляющіе насъ отъ европейскаго первонаселенія болѣе чѣмъ только на 5000—7000 лѣтній періодъ. Совершенно къ тѣмъ же результатамъ приходимъ мы и тогда, когда наблюдаемъ оставшіеся отъ ледянаго періода слѣды глетчеровъ, далеко отстоящіе отъ современныхъ глетчеровъ и рѣшаемъ вопросъ: какъ давно было, когда глетчеры находились на тѣхъ мѣстахъ?

Мы уже говорили прежде, что одинъ изъ самыхъ характерныхъ признаковъ глетчерской дѣятельности, вмѣстѣ съ политурой скалъ, есть ихъ тонкое прорѣзываніе или начертываніе, какъ бы тонкимъ острымъ рѣзцомъ, на тѣхъ мѣстахъ скалъ, по которымъ (какъ по ложу) или среди которыхъ (какъ среди береговъ) двигаются глетчеры. Но теперь, по показанію наблюденій, даже самые твердыя горныя породы, какъ напр. гранитъ, при самомъ безукоризненномъ полированіи до блестящаго зеркальнаго вида, не въ состояніи противостоять вывѣтриванію. Не много требуется десятилѣтій, чтобы гранитный цоколь статуи съ подвѣтренной стороны сдѣлался тусклымъ и мрачнымъ. Въ виду такого свойства горныхъ породъ мыслимо ли, чтобы длинныя, бывшія подъ глетчерами поверхности скалъ, не только сохраняли свою

гладкость, но даже и ясные слѣды тонкихъ надрѣзовъ на нихъ, произведенныхъ разными каменными плитками или мелкими камешками, еслибы дѣйствительно въ продолженіе цѣлыхъ десятковъ или даже сотенъ тысячелѣтій, какъ предполагаютъ нѣкоторые, дождливые потоки, снѣговыя мятели и вообще всѣ явленія холода и жара оказывали на нихъ свое разрушительное дѣйствіе? На самомъ дѣлѣ каждая, доселѣ еще ясно видимая тонкая черта, проведенная движеніемъ глетчеровъ ледянаго періода на скалахъ или ихъ обломкахъ, безусловно подрываетъ всѣ вычисленія, идущія далѣе обыкновеннаго, традиціоннаго лѣтосчисленія. Такъ повторяемъ: всѣ болѣе или менѣе *вѣроятныя измѣренія времени*, поскольку они опираются на факты, рѣшительно запрещаютъ намъ предполагать большее пространство времени для человѣческаго переселенія Европы, нежели *немногія тысячелѣтія*, и до сего времени никто еще не указалъ ни одного достовѣрнаго факта, вынуждающаго насъ къ расширенію этого пространства даже до одного десятка тысячелѣтій.

Не можемъ умолчать еще о другихъ фактахъ, вполнѣ доказывающихъ, что мы обязаны оба поколѣнія людей какъ каменнаго вѣка, такъ и свайныхъ построекъ, поставить въ самыя близкія отношенія къ историческимъ народамъ и отдѣлять ихъ другъ отъ друга только краткимъ промежуткомъ времени. Среди каменныхъ сосудовъ западной Европы находятъ нѣкоторые изъ твердаго, глубоко окрашеннаго минерала, называемаго нефритомъ. До сего времени этотъ минералъ откапываютъ только въ одной центральной Азіи, изъ чего видно, что и первонаселеніе Европы имѣло своимъ начальнымъ отечествомъ Азію. Другую еще болѣе интересную находку представляетъ открытіе костей нашей домашней курицы въ свайныхъ постройкахъ Штаренбергскаго озера. По собраннымъ въ новое время съ особенною тщательностію извѣстіямъ о распространеніи домашнихъ животныхъ общепризнано, что гусь и куры только около 550 лѣтъ до Р. Хр. появились въ Европѣ. Такимъ образомъ открытіе ихъ въ верхнихъ слояхъ указанныхъ свайныхъ остатковъ положительно свидѣтельствуетъ, что эти постройки служили жилищемъ людей по крайней мѣрѣ до шестаго вѣка предъ нашимъ лѣтосчисленіемъ.

Въ заключеніе всего нашего изслѣдованія вопроса о древности человѣческаго рода мы можемъ сказать тоже, что часто говорится какъ въ фигуральномъ, такъ и въ буквальномъ или физическомъ смыслѣ о наблюденіи предметовъ. Чѣмъ болѣе распространяется свѣтъ, тѣмъ ближе кажутся намъ предметы, въ темнотѣ представляющіеся на да-

лекомъ отъ насъ разстоянiи. Чѣмъ болѣе пріобрѣтается фактическихъ свѣдѣній о древнѣйшихъ поселеніяхъ людей на главныхъ материкахъ земли и чѣмъ далѣе разсѣевается окружающая ихъ темнота, тѣмъ ближе подходятъ они къ намъ по времени своей исторической жизни и это хронологическое приближеніе ихъ къ нашему времени въ новое время становится рѣшительно замѣтнымъ въ лучшихъ геологическихъ и археологическихъ изслѣдованіяхъ. Всѣ самостоятельные и не связанные предзанятыми теоріями изслѣдователи древности опять возвращаются къ признанію *сравнительно краткаго пространства времени* между современными народами и древнѣйшими доисторическими племенами, имѣвшими матеріаломъ своей обработки камни. Даже общераспространенное предположеніе трехъ строго обособленныхъ періодовъ доисторической жизни человѣчества, владѣвшихъ будто-бы обширными границами времени, т.-е. періодовъ каменнаго, бронзоваго и желѣзнаго, въ послѣднее время болѣе и болѣе теряетъ свое значеніе, какъ устарѣлое и неимѣющее подъ собою твердой почвы. Теперь признаютъ, что желѣзо въ рукахъ человѣка давно уже конкуррировало съ камнями и что въ разныхъ мѣстахъ одного и того же времени одно племя пользовалось въ хозяйствѣ каменными сосудами или орудіями, другое металлическими. Въ наши дни нѣкоторые изслѣдователи древности не безъ основаній высказываются даже за то, что особеннаго бронзоваго вѣка вовсе не существовало и что желѣзо даже ранѣе было открыто, нежели бронза *). Но какъ бы ни былъ впослѣдствіи разрѣшенъ этотъ вопросъ о желѣзѣ, всѣ изслѣдователи согласны въ томъ, что сосуды или вообще разнообразные неорганическіе предметы человѣческаго употребленія и пользованія не даютъ еще никакой строго-надежной точки опоры для заключенія о древности человѣка и что напротивъ только изъ чисто-геологическихъ основаній, изъ нахожденія слѣдовъ человѣческой жизни въ опредѣленныхъ слояхъ земли мы можемъ получить вполнѣ вѣроятные выводы о древности человѣка. Но результатъ, пріобрѣтенный въ этомъ отношеніи современной геологіей, мы уже видѣли. Именно: доселѣ не находится *никакого положительнаго основанія* возвышать древность

*) Такъ увѣряютъ лучшіе металлурги—Жонъ Перси, Оберсъ Тчернингъ и др. Съ одной стороны, въ новое время вмѣстѣ съ каменными остатками человѣческихъ жилишъ чаще находятъ желѣзо, нежели бронзу, и притомъ даже въ наиболѣе глубокихъ земныхъ отложеніяхъ; съ другой признаютъ, что отсутствіе въ нѣкоторыхъ древнѣйшихъ мѣстахъ человѣческихъ поселеній желѣзныхъ предметовъ легко объясняется сравнительно быстрыми разрушеніями этого металла подъ неблагопріятными атмосферическими вліяніями (Шлиманъ).

человѣчсскаго рода болѣе, нежели всего *на нѣсколько тысячелѣтій*. Всѣ другія заявленія о необычайно высокой древности человѣка опираются не на факты, имѣющіе значеніе въ геологіи, но просто на ничѣмъ недоказанныя предположенія о медленномъ ходѣ развитія человѣчества или на безсодержательныя *догадки* о продолжительности главныхъ геологическихъ эпохъ, будто бы никоимъ образомъ не поддающихся точному хронологическому исчисленію *).

II.

Разсмотрѣвъ вопросъ: *когда* произошелъ человѣкъ на землѣ, переходимъ теперь къ другому вопросу: *какъ* онъ произошелъ? И здѣсь, какъ и въ прежнемъ вопросѣ, будемъ строго держаться естественно-исторической почвы.

Въ настоящемъ случаѣ дѣло идетъ о единичномъ фактѣ незапамятнаго прошедшаго; поэтому само собой понятно, что ни одинъ естествовѣдъ не имѣлъ его предметомъ своего наблюденія и слѣдовательно каждый изъ нихъ, сохраняя всю строгость мышленія, долженъ прямо сознаться, что на вопросъ о происхожденіи перваго

*) Разсматривая внимательно всѣ попытки къ доказительству сказочнаго вѣка рода человѣческаго, вѣка, якобы равняющагося сотнямъ и даже десяткамъ сотенъ тысячелѣтій, легко убѣдиться, что эти попытки не заключаютъ въ себѣ ничего другаго, какъ простыя предположенія, покоющіяся въ свою очередь также на предзанятомъ предположеніи, будто человѣчество только долгимъ путемъ развитія могло выйти изъ своего первоначальнаго животно-грубаго состоянія. Другими словами это значитъ: человѣчество должно быть очень древнимъ; поелику до своего настоящаго состоянія оно должно было пройти продолжительный процессъ развитія; но оба эти положенія лишены всякихъ основаній. Впрочемъ нерѣдко вмѣсто опредѣленныхъ лѣтосчисленій человѣческой жизни вы можете встрѣтить у нѣкоторыхъ естествовѣдовъ пустозвонную декламацію и риторическіе обороты рѣчи, въ родѣ слѣдующихъ: „какой необычайный вѣкъ требовался для этого!“ „наше вычисленіе оказывается безсильнымъ для опредѣленія суммы лѣтъ, потребныхъ въ настоящемъ случаѣ!“ Такими фразами, конечно, вводятъ въ заблужденіе многихъ. Но мы скажемъ противъ нихъ лишь слѣдующее: или къ естественнымъ образованіямъ земли мы въ состояніи приложить опредѣленное, хотя бы только вѣроятное лѣтосчисленіе, и тогда должны представить числа и предоставить каждому право ихъ практической провѣрки; или же мы не владѣемъ въ данномъ случаѣ никакими положительными средствами для опредѣленія суммы лѣтъ, и тогда уже не въ правѣ говорить ничего, ни о необычайномъ множествѣ, ни о сравнительной ограниченности лѣтъ. Кто однако не слѣдуетъ этимъ вполнѣ резоннымъ требованіямъ, тотъ не можетъ и претендовать, если его неопредѣленно-необычайныя исчисленія будутъ признаваться просто чудовищно-фантастическими.

человѣка, какъ и о происхожденіи перваго животнаго или перваго растенія, изъ области своей науки онъ не можетъ дать никакого положительнаго и точнаго отвѣта, но только можетъ высказать предположеніе, вѣроятность котораго должна находиться въ непосредственной зависимости отъ сопровождающихъ темное происхожденіе человѣка фактовъ, подлежащихъ нашему наблюденію, и состоятельность котораго должна пасть, какъ скоро окажется противорѣчащимъ ему хотя бы даже единственный фактъ.

Въ духовной природѣ человѣка лежитъ—спѣшить предположеніями о предметѣ прежде всякаго точнаго знанія о немъ; поэтому естественно, что мы имѣемъ уже множество разноо бразныхъ теорій и предположеній, частію отъ философовъ, частію отъ естествовѣдовъ всѣхъ временъ, о происхожденіи человѣка. Но всѣ эти предположенія могутъ быть сведены къ слѣдующимъ двумъ. Одни говорятъ: человѣкъ явился въ одно опредѣленное время, вдругъ, совершенно готовымъ и поэтому первый человѣкъ имѣлъ всѣ существенныя черты, физическія и духовныя, въ настоящее время населяющихъ землю людей. Другіе напротивъ утверждаютъ: говорить о какомъ-то первомъ человѣкѣ, какъ выше сказано, — чистая безсмыслица: такого никогда не было; человѣкъ въ современномъ значеніи слова выродился постепенно, проходя безчисленныя промежуточныя ступени развитія въ продолженіе милліардовъ лѣтъ, изъ обезъяноподобнаго животнаго.

Третьей теоріи, существенно отличной отъ этихъ двухъ, невозможно себѣ представить и поэтому наша задача критической оцѣнки научнаго достоинства ихъ значительно упрощается и облегчается. При этомъ оба взгляда предполагаютъ за себя столь ясные и положительные факты, доступные нашему наблюденію, что ближайшее разсмотрѣніе этихъ фактовъ не можетъ оставить мѣсто сомнѣнію относительно правильности или неправильности того или другаго изъ нихъ. Послѣдній взглядъ утверждаетъ постоянное до сего времени продолжающееся и видоизмѣняющееся развитіе всѣхъ живыхъ существъ, а вмѣстѣ и человѣка; слѣдовательно по нему самые ранніе люди въ этомъ ходѣ развитія должны занимать среднее мѣсто между современными людьми и животными, ближе всего стоящими къ человѣку, и самые первые люди должны были быть несомѣнно болѣе похожими на этихъ животныхъ, нежели на современнаго человѣка. Отсюда становится вполнѣ яснымъ путь для нашего изслѣдованія правильности обѣихъ указанныхъ теорій. Именно мы должны прежде всего разсмотрѣть: а) какъ относятся извѣстные намъ древнѣйшіе люди по обѣимъ сторонамъ своихъ свойствъ, физической и духовной,

къ современнымъ племенамъ и народамъ и б) какъ относятся они къ высшимъ извѣстнымъ намъ родамъ животныхъ, т. е. къ обезьянамъ? Сначала остановимся на разсмотрѣніи физическихъ свойствъ человѣческаго первонаселенія земли. Многочисленныя раскопки и тщательныя изслѣдованія множества пещеръ, произведенныя въ послѣднія десятилѣтія, доставляютъ намъ въ этомъ отношеніи такой богатый матеріалъ, что мы получаемъ вполнѣ опредѣленныя свѣдѣнія о физическихъ свойствахъ первобревнихъ людей.

Самое важное значеніе въ этомъ отношеніи имѣютъ строенія череповъ. Несомнѣнно, что головной мозгъ есть органъ, въ которомъ какъ бы сосредоточиваются всѣ высшія способности духа; поэтому уже давно естествовѣды форму и величину череповъ, условливающія собой состояніе мозга, стали принимать основными опредѣлителями при сужденіи о духовныхъ способностяхъ какъ различныхъ человѣческихъ расъ, такъ и высшихъ родовъ животныхъ. Уже тотъ общеизвѣстный фактъ, что объемъ мозга даже у самаго малаго дитяти превышаетъ мозгъ самой большой обезьяны, краснорѣчиво говоритъ о всей важности этого органа при опредѣленіи мѣры духовныхъ способностей какъ человѣка, такъ и животныхъ. На этомъ основаніи и исходя, вообще говоря, изъ вполнѣ правильнаго положенія, что наиболѣе высокія способности человѣческаго духа стоятъ въ непосредственной связи съ наибольшимъ объемомъ мозга и извѣстнымъ размѣромъ по всѣмъ сторонамъ черепа, съ давняго и до нашего времени естествовѣды трудятся, частію по размѣрамъ, частію по формѣ черепа, надъ отысканіемъ признаковъ не только для строго-опредѣленнаго раздѣленія всего человѣческаго рода на различныя расы, но и для установленія между ними порядка по различнымъ степенямъ ихъ духовнаго развитія.

Къ сожалѣнію всѣ эти труды не даютъ намъ никакихъ цѣнныхъ результатовъ: строгое измѣреніе череповъ разныхъ народовъ и племенъ и сравненіе ихъ между собой все болѣе и болѣе убѣждаютъ насъ въ слѣдующихъ двухъ фактахъ; 1) нельзя указать даже одного признака, составляющаго исключительную особенность какой-либо расы, хотя извѣстное состояніе формы и величины череповъ у нѣкоторыхъ племенъ встрѣчается чаще, нежели у другихъ; 2) въ высшей степени смѣло изъ объема черепной пустоты во всѣхъ случаяхъ дѣлать опредѣленное заключеніе о духовныхъ способностяхъ народа или племени: не говоря уже о томъ, что внутри каждаго народа величина мозга такъ различна, что на основаніи ея рѣшительно невозможно провести границы между отдѣльными племенами.

Въ новое время однимъ изъ наиболѣе характерныхъ признаковъ различія между отдѣльными расами признается отношеніе длины черепа къ его широтѣ и поэтому раздѣляютъ расы на долихокефальныя или длинно-черепныя, месокефальныя или средне-черепныя и брахикефальныя или короткочерепныя. Для показанія отношенія широты къ длинѣ у различныхъ расъ обыкновенно поступаютъ такимъ образомъ: длину всякаго черепа, каковъ бы онъ ни былъ, великъ или малъ, принимаютъ равною ста линіямъ и затѣмъ опредѣляютъ, сколько процентовъ длины, которая всегда болѣе широты, содержитъ въ себѣ широта. Процентное отношеніе широты къ длинѣ называется показателемъ широты. Долихокефальными называются черепа съ показателемъ широты въ 70—74%, месокефальными 75—79% и брахикефальными въ 80% и болѣе. Точно также измѣряются черепа еще по отношенію ихъ высоты къ длинѣ и такое измѣреніе называется показателемъ высоты *). И этотъ показатель, какъ и показатель широты, колеблется между 76 и 82%. Разсматривая съ указанными пріемами измѣренія прежде всего черепа современныхъ намъ племенъ и народовъ, мы вполнѣ убѣждаемся, какъ мало они даютъ основаній для раздѣленія народовъ непосредственно по ихъ физическимъ и посредственно по ихъ духовнымъ свойствамъ. Возьмемъ для примѣра германское племя: у скандинавовъ мы находимъ въ среднемъ указатель широты въ 75%, у англичанъ въ 76%, у голштинцевъ въ 78% и въ Брезгау въ 80%. Черепъ Шиллера извѣстенъ наибольшимъ изъ германскихъ показателемъ широты въ 82%. Особенною измѣнчивостію показателя широты отличается малайская раса: маорисы Новой Зеландіи имѣютъ его въ среднемъ 73% таиты въ 75, жители Суматры въ 77, яванцы въ 79, мадуры въ 82. Нужно сказать, что во всѣхъ странахъ находятся представители всѣхъ трехъ указанныхъ родовъ черепа и притомъ у однихъ и тѣхъ же племенъ.

По отношенію къ объему черепа, признаваемому также важнымъ опредѣлителемъ духовныхъ способностей людей, ограничимся только немногими числовыми показаніями. При сравненіи числовыхъ данныхъ о черепныхъ объемахъ у разныхъ народовъ дѣйствительно находятъ у нѣкоторыхъ народовъ въ среднемъ гораздо меньшій объемъ черепа, нежели у другихъ, и однако всякое опредѣленное заключеніе отъ этихъ измѣреній къ духовнымъ способностямъ народовъ было бы крайне ошибочно. Такъ несомнѣнно, что наши западные сосѣди

*) Высота измѣряется отъ ямки затылка до высшаго пункта черепа.

стоятъ на самой высшей ступени развитія въ цѣломъ человѣческомъ родѣ, и однако, по измѣреніямъ Дависа, изъ всѣхъ краніологовъ владѣющаго наибольшими данными сравнительныхъ черепныхъ измѣреній, средній черепной объемъ французовъ равняется 88,4 кубич. дюймамъ; между тѣмъ какъ у полинезійцевъ и даже у стоящихъ на самыхъ низшихъ ступеняхъ духовнаго развитія папуасовъ и алфуровъ онъ доходитъ до 89 и 89,7 кубич. дюймовъ. При общемъ сравненіи народовъ разныхъ частей свѣта средній показатель черепнаго объема находятъ у европейцевъ равнымъ 82,3, у азіатцевъ=87,1, у африканцевъ=86,2, и самый низшій у бушменовъ=77,8 кубич. дюймамъ.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній переходимъ теперь къ разсмотрѣнію древнѣйшихъ череповъ доисторическаго времени.

Что касается ближайшимъ образомъ формы этихъ череповъ, то также и между ними находятъ длинныя и короткія, по всей вѣроятности принадлежавшія двумъ различнымъ племенамъ. Длинночерепныя, по увѣренію краніологовъ, по всѣмъ признакамъ одноплеменны донынѣ еще живущимъ баскамъ, и краткоголовыя родственны позднѣе поселившимся въ Европѣ кельтамъ. Въ нѣкоторыхъ пещерахъ находятъ только одинъ родъ череповъ, но въ иныхъ, въ немногихъ, оба рода смѣшанными между собой. Изъ многочисленныхъ раскопокъ и пещеръ въ Англіи извлечены черепа каменнаго вѣка съ показателями широты отъ 71 до 81,1%. Найденные также во множествѣ черепа каменнаго вѣка во франпузскихъ пещерахъ представляютъ показатель широты отъ 70,2 до 85,7%. Показатель высоты всѣхъ этихъ череповъ колеблется между 71 и 84,8% и это значительное различіе встрѣчается между черепами одной и той же пещеры, именно пещеры Перти-Шварской въ Валисѣ.

Но особенную важность для нашего вопроса представляютъ объемы древнихъ доисторическихъ череповъ. Здѣсь мы наталкиваемся на поразительный фактъ: большая часть череповъ, принадлежащихъ каменному періоду, владѣетъ мѣрой скорѣе выше, нежели ниже средней мѣры черепнаго объема живущихъ нынѣ людей. Для болѣе яснаго и правильнаго представленія величины объема древнихъ череповъ краніологи измѣряютъ ихъ миллиметрами по тремъ сторонамъ—высотѣ, широтѣ и длинѣ и сумму этихъ трехъ измѣреній сравниваютъ съ суммой подобныхъ же измѣреній современныхъ народовъ, какъ образованныхъ, такъ и дикихъ. Эти сравнительныя измѣренія представляютъ намъ слѣдующія цифры:

1) древне-сѣверный черепъ каменнаго вѣка. = 475,5 мм.
2) средняя мѣра 48 череповъ того же вѣка въ Англіи. = 479 »
3) средняя мѣра 7 череповъ того же вѣка въ Валисѣ. = 473,7 »
4) средняя мѣра 36 череповъ каменнаго вѣка во Франціи = 462,8
5) средняя мѣра черепа всѣхъ современныхъ европейскихъ народовъ = 471,9 »
6) средняя мѣра у готтентовъ. = 452 »

Изъ этихъ числовыхъ данныхъ мы приходимъ къ неотразимому заключенію, что мозговой объемъ самаго древняго извѣстнаго намъ человѣческаго населенія отнюдь не такого рода, чтобы сколько-нибудь позволялъ намъ представлять его владѣвшимъ гораздо меньшею степенью духовныхъ способностей, нежели современные народы.

О первообитателяхъ азіатской части свѣта мы не знаемъ ничего болѣе, какъ только то, что также въ Индіи и въ Палестинѣ въ древнѣйшихъ наносахъ рѣкъ выкапываются каменные сосуды совершенно сходные по формѣ и качеству выдѣлки съ древними европейскими; но до сего времени тамъ не найдено еще ни одного черепа. Отъ одинаковыхъ издѣлій не въ правѣ ли мы заключать къ одинаковымъ качествомъ духовныхъ способностей азіатскихъ и европейскихъ первожителей? Во всякомъ случаѣ не подлежитъ сомнѣнію, что мы не имѣемъ ниодного факта, вынуждающаго насъ древнѣйшія поколѣнія людей, о какихъ только собраны до сего времени нѣкоторыя свѣдѣнія, считать неравными по существу духовныхъ способностей современному человѣчеству населенію земли. Физическія свойства первобытныхъ людей, по которымъ заключаютъ къ ихъ духовнымъ способностямъ, отнюдь не болѣе приближаютъ къ животнымъ этихъ людей, нежели современныя племена и народы. Таковъ безспорный результатъ строго-научныхъ изслѣдованій величины и формы череповъ первобытнаго человѣчества.

Этотъ результатъ для теоріи постепеннаго вырожденія человѣка изъ обще-животнаго царства тѣмъ разрушительнѣе, чѣмъ далѣе она отодвигаетъ назадъ отъ нашего времени такъ-называемыхъ палеолитическихъ людей, чѣмъ вообще древнѣе полагаетъ происхожденіе человѣка. Признавая непрерывное видоизмѣняющееся развитіе всѣхъ живыхъ существъ, эта теорія оказывается совершенно безсильною объяснить, почему въ столь продолжительный періодъ времени не только не замѣтенъ никакой существенный прогрессъ, напротивъ скорѣе выступаетъ на видъ нѣкоторый регрессъ въ физическомъ

развитіи человѣчества. Справедливо также возражаютъ послѣдователямъ этой теоріи: «если въ продолженіе сотенъ тысячелѣтій, принимаемыхъ вами отъ времени появленія палеолитическаго человѣка до нашихъ дней, вы не можете указать никакого замѣтнаго удаленія человѣка отъ животнаго, такъ какъ самый древній человѣкъ настолько же далекъ отъ послѣдняго по своей физической организаціи, насколько и современный: то какое разумное основаніе имѣете утверждать, что человѣкъ произошелъ отъ животнаго и только безконечно малыми шагами, постепенно, далѣе и далѣе уклонился отъ прародительскаго животнаго образа»? Дѣйствительно мнимый прогрессъ человѣка, существенно видоизмѣняющій его физическій видъ, противорѣчитъ наблюденіямъ цѣлыхъ тысячелѣтій надъ человѣкомъ, не показывающимъ никакого существеннаго измѣненія или движенія впередъ въ его *организаціи*.

Но можетъ быть доселѣ пріобрѣтенныя свѣдѣнія о *духовныхъ способностяхъ*, образѣ жизни и степени развитія первобытныхъ людей заставятъ насъ признать ихъ существами ближе стоящими къ животнымъ, нежели современные народы?

Въ этомъ отношеніи мы знаемъ достовѣрнаго о древнѣйшихъ людяхъ слишкомъ мало. Они жили главнымъ образомъ охотой, въ началѣ не имѣли никакихъ орудій или сосудовъ изъ металла, но только изъ камня и роговъ; камни и кости обдѣлывались ими искусно и цѣлесообразно: они дѣлали топоры, копья, луки, стрѣлы и даже иглы. Цѣлыя кучи мусора и всевозможныхъ выбросковъ изъ жилищъ, занимающія часто значительное пространство, и еще болѣе многочисленныя жилыя строенія показываютъ, что эти люди вели общественную жизнь, продолжавшуюся иногда очень долго. Изображенія мамонта, носорога и лошади на слоновыхъ костяхъ или на твердомъ сланцѣ, сдѣланныя нерѣдко съ поразительною вѣрностію природѣ и найденныя во множествѣ именно изъ самаго древняго, такъ-называемаго, палеолититескаго вѣка, прямо показываютъ, что люди этого вѣка владѣли рѣдкимъ художественнымъ талантомъ и умѣньемъ приготовлять орудія для искусства. «Лучшіе скульпторы нашего времени, говоритъ Давкинсъ, занимавшійся съ особеннымъ усердіемъ изслѣдованіемъ художественныхъ работъ первобытнаго человѣчества, едвали сдѣлали бы что-либо изящнѣе этихъ работъ, если бы матеріаломъ имѣли камни и кости, а рѣзцомъ—простой кремневый камень». Указанными немногими свѣдѣніями и ограничиваются наши свѣдѣнія о жизни первобытныхъ людей — охотниковъ, которымъ однако не вполнѣ было чуждо и земледѣліе.

Теперь мы можемъ сдѣлать лишь одно вѣрное заключеніе: эти люди не далеко еще ушли въ техническомъ приготовленіи предметовъ хозяйства или орудій охоты (пользовались лишь камнями и костями, но не знали металловъ), вели жизнь суровую, большею частію посвященную добыванію пищи и поэтому, пожалуй, могутъ быть признаны стоящими на низшей ступени образованности, въ смыслѣ современнаго образованія, направленнаго къ изысканію наибольшихъ удобствъ земной жизни. Но указанное заключеніе отнюдь не позволяетъ намъ произнесть приговоръ, унижающій состояніе ихъ духовной жизни или ихъ духовныхъ способностей. Между тѣмъ именно для этого приговора мы должны найти данныя, если желаемъ доказать, что первое населеніе людей на землѣ стояло ближе къ животнымъ, нежели, современное человѣчество.

Оставаясь вполнѣ безпристрастными въ этомъ вопросѣ, мы должны согласиться, что еслибы даже внѣшняя жизнь древнѣйшихъ людей, по самымъ точнымъ свѣдѣніямъ о ней, во многомъ или даже вполнѣ походила на жизнь такъ-называемыхъ современныхъ дикихъ племенъ, и въ такомъ случаѣ мы не имѣли бы законныхъ основаній ставить ихъ на одну и туже ступень духовнаго развитія съ послѣдними. О древнѣйшихъ людяхъ мы знаемъ только одно: они владѣли крайне скудными *техническими* научными познаніями. Но мѣра знанія не есть еще основаніе для распредѣленія людей по классамъ и причисленія малознающихъ къ классу, непосредственно примыкающему къ родамъ животныхъ. Утверждая иначе, мы должны были бы также признать, что каждый двѣнадцатилѣтній школьникъ нашего времени долженъ быть помѣщенъ въ высшемъ классѣ духовнаго развитія, нежели Сократъ и Платонъ; потому что по суммѣ научныхъ познаній современный мальчикъ, предполагая исправное приготовленіе имъ школьныхъ уроковъ, превосходитъ всѣхъ мудрецовъ Греціи.

Приведенный примѣръ дѣлаетъ очевиднымъ для всякаго, насколько несостоятельно заключеніе отъ недостаточности научныхъ свѣдѣній древнѣйшихъ людей къ низкому уровню ихъ духовныхъ способностей. Опытомъ дознанъ фактъ, что сумма знаній человѣчества постепенно увеличивается, но степень духовныхъ способностей и талантовъ отъ этого еще нисколько не возвышается. Поверхностному взгляду можетъ казаться ничтожнымъ успѣхъ, если дитя выучивается говорить и если сравниваютъ пріобрѣтенное дитятей языкознаніе съ богатствомъ полученныхъ имъ свѣдѣній въ немногіе годы посѣщенія школы; но болѣе понимающій взглядъ остановится предъ рѣшеніемъ вопроса: первые ли успѣхи дѣтства или позднѣйшія свѣдѣнія отро-

чества и юношества обнаруживаютъ наибольшую силу духовной работы человѣка? Точно также мы склонны первыя изобрѣтенія человѣчества въ области техники или приготовленія различныхъ орудій для разныхъ потребностей жизни считать весьма легкими, простыми и мало свидѣтельствующими о духовныхъ способностяхъ изобрѣтателей; и однако проготовленіе вполнѣ цѣлесообразныхъ вещей, какъ наприм. топора, лука, копья и т. п., для которыхъ не существовало никакого первообраза, рѣшительно говоритъ по крайней мѣрѣ о такихъ духовныхъ свойствахъ человѣка, которыя существенно отличаютъ его отъ животныхъ. Если мы уже хотимъ сравнить первыхъ людей и ихъ духовное состояніе съ живущими нынѣ людьми, то должны сказать: древнѣйшіе люди относятся къ современнымъ не какъ животное къ человѣку, но какъ дитя къ взрослому.—

Но вопросъ: были ли первобытные люди настолько грубы, что болѣе приближались по своей природѣ къ животнымъ, нежели къ современному человѣку, строго говоря, долженъ бы быть рѣшаемъ не столько на основаніи свѣдѣній объ ихъ умственномъ состояніи или состояніи ихъ знанія, сколько на основаніи нравственныхъ свойствъ ихъ духа.

Разсматривая человѣка, мы всѣ обращаемъ особенное вниманіе на его нравственныя качества и ихъ преимущественно цѣнимъ. И мы даже думаемъ, что прежде всякаго опредѣленія ступени духовнаго развитія первобытныхъ людей, долженъ бы быть строже разработанъ вопросъ: на что наиболѣе необходимо здѣсь обращать вниманіе—на умственныя или нравственныя свойства духа. Фактъ, что именно нравственныя свойства безусловно чужды всѣмъ родамъ животныхъ, между тѣмъ какъ способность мышленія въ нѣкоторой степени нечужда и имъ и что, слѣдовательно, нравственныя свойства повидимому представляютъ наиболѣе существенное отличіе человѣка отъ животнаго, нежели умственныя, заставляетъ насъ считать этотъ вопросъ весьма серьезнымъ.

Въ какомъ же нравственномъ состояніи находились древніе охотники за мамонтомъ? Объ этомъ до сего времени наука не пріобрѣла ни малѣйшихъ положительныхъ свѣдѣній. Все, что сообщаютъ намъ въ этомъ случаѣ изслѣдователи древности, принадлежитъ къ области предположеній, которыя уже взаимнымъ противорѣчіемъ обличаютъ свою несостоятельность и происхожденіе изъ предзанятыхъ, отвлеченныхъ теорій о ходѣ развитія человѣческаго рода. До сего времени еще безплодно трудятся надъ отысканіемъ точныхъ и непреложныхъ законовъ развитія отдѣльныхъ народовъ, различныхъ расъ и цѣлаго че-

ловѣчества, а пока не найденъ изъ этихъ законовъ даже какой-либо одинъ, до тѣхъ поръ лишены всякой научной почвы и заключенія о перводревнемъ прошедшемъ человѣчества, объ умственномъ и нравственномъ состояніи первобытныхъ людей.

Такъ мы получаемъ по разсмотрѣнному нами вопросу слѣдующіе общіе выводы: физическія свойства древнѣйшаго извѣстнаго намъ доселѣ человѣческаго населенія земли и именно состояніе его череповъ не даютъ намъ ни малѣйшаго права ставить его на самую низкую ступень духовной жизни, болѣе приближающую его къ животнымъ, нежели современныя племена человѣческаго рода. Что касается умственныхъ качествъ и образа жизни древнѣйшихъ людей, то опять мы не имѣемъ ни одного факта, лишающаго ихъ существеннаго равенства съ современными народами. Наконецъ о нравственномъ состояніи ихъ, не зная рѣшительно ничего, мы не можемъ и вывести никакого заключенія. Едва ли теперь кто будетъ оспоривать, пока не представятся факты противоположнаго характера, слѣдующее самое общее заключеніе изъ всего донынѣшняго изслѣдованія: человѣкъ выступилъ на землѣ однимъ разомъ и самые древніе люди несомнѣнно владѣли столь же совершенно всѣми существенными свойствами духа, какъ и населяющіе въ наше время землю племена и народы.—

Не не находятся ли, спросятъ быть можетъ нѣкоторые, въ подтвержденіе теоріи развитія обезъяны до человѣка, какія-либо посредствующія ступени идущія не сверху внизъ, отъ человѣка къ животнымъ, но снизу вверхъ, отъ животныхъ къ человѣку? И въ этомъ родѣ природа не представляетъ дѣйствительныхъ фактовъ и даже сами послѣдователи теоріи развитія, свободные отъ фанатически-слѣпаго поклоненія предъ ней, открыто въ этомъ сознаются. Нигдѣ въ самыхъ глубокихъ или древнихъ отложеніяхъ земли до сего времени не найдено ни одного экземпляра обезъяны, ближе современныхъ обезъяньихъ породъ подходившей къ человѣку. Таже непроходимая пропасть, какая въ наше время отдѣляетъ обезъянъ отъ человѣка, во всей своей неизмѣнной широтѣ и глубинѣ сохраняется до послѣднихъ низшихъ слоевъ земли третичнаго періода. Этотъ фактъ вполнѣ достаточенъ для разубѣжденія каждаго въ непогрѣшимости теоріи постепеннаго видоизмѣняющагося развитія всѣхъ органическихъ существъ, а вмѣстѣ и обезъяны до человѣка. Одну изъ человѣкоподобныхъ обезъянъ, гиббона, находятъ уже въ третичный періодъ, и однако эта порода до нашихъ дней стоитъ на одной и той же ступени жизни; съ другой стороны человѣкъ конца ледянаго періода находится по существу на той же ступени жизни, на какой и

въ настоящее время; такимъ образомъ за все продолжительное пространство времени, по свидѣтельству положительныхъ фактовъ, ни обезъяна на шагъ не приблизилась къ человѣку, ни человѣкъ на іоту не удалился отъ обезъяны. Какое же заключеніе можетъ быть выведено отсюда какъ безусловно правильное? То, что теорія постепеннаго, но безостановочнаго перехода одного вида въ другой, менѣе совершеннаго въ болѣе совершенный въ животномъ царствѣ, такъ грубо противорѣчитъ фактамъ, какъ только это можно вообразить себѣ: продолжающаяся въ теченіе многихъ тысячелѣтій неизмѣнность существенно различныхъ родовъ растеній и животныхъ не подлежитъ никакому сомнѣнію.

До какихъ размѣровъ широты доходитъ пропасть, отдѣляющая обезъянъ отъ человѣка, объ этомъ даютъ несомнѣнныя заключенія сравнительныя числовыя данныя объ объемахъ мозга у обезъяны и человѣка. По измѣреніямъ К. Фогта, величайшая изъ всѣхъ обезъянъ, горилла, имѣетъ объемъ мозга въ 500 кубич. центиметровъ, между тѣмъ какъ средній размѣръ мозга у австралійцевъ, владѣющихъ наименьшими мозговыми величинами, равняется 1628 кубич. центиметрамъ. Еще менѣе мозговой объемъ принадлежитъ шимпанзе и орангутанту, изъ которыхъ нѣкоторые имѣютъ его въ 448 и 417 кубич. центиметровъ. Такъ, мозгъ человѣкоподобныхъ обезъянъ своею величиной не превышаетъ $^1/_3$ объема мозга самыхъ низшихъ человѣческихъ племенъ, обладающихъ наименьшими мозгами и не равняется даже половинѣ мозга новорожденнаго дитяти. Представимъ еще, на основаніи измѣреній Дависа, числа среднихъ величинъ мозга у высшей и низшей изъ человѣческихъ расъ и сравнимъ ихъ съ средними величинами мозга высшихъ породъ обезъянъ. Мозгъ европейцевъ въ среднемъ равняется 1835 кубич. центиметрамъ, мозгъ австралійцевъ въ среднемъ=1628 кубич. центиметр. Различіе между этими обѣими величинами, между 1835—1628=207 кубич. центим. Мозгъ гориллы, какъ мы сказали, равняется 500 куб. центим.; различіе между австралійцами и гориллой по мозговому объему слѣдовательно равняется (1628—500) 1128 куб. центиметрамъ.

Представленныя нами числовыя данныя позволяютъ намъ теперь вполнѣ опредѣлить научную цѣнность положенія выдаваемаго нѣкоторыми за аксіому: различіе между высшими и самыми низшими расами человѣческаго рода гораздо болѣе-де (?!) нежели между послѣдними и высшими родами обезъянъ.

Заключая изслѣдованіе вопросовъ о времени и способѣ происхожденія человѣческаго рода напоминаніемъ, что оно держалось исключительно естественно-исторической точки зрѣнія и утверждалось лишь на твердыхъ, по признанію естествознанія, фактахъ, не можемъ не повторить уже указанныхъ нами и непосредственно извлеченныхъ изъ разсмотрѣнныхъ фактовъ слѣдующихъ общихъ выводовъ.

1) Древность человѣка сравнительно очень небольшая, обнимающая собой лишь нѣсколько тысячелѣтій.

2) Человѣкъ выступилъ на землѣ сразу и древнѣйшіе извѣстные намъ люди не представляютъ собой никакого существеннаго отличія отъ современнаго человѣчества.

3) Нигдѣ мы не находимъ никакого слѣда перехода отъ обезъяны къ человѣку и отъ человѣка къ обезъянѣ.

Если приверженцы теоріи постепеннаго, чрезъ безконечно многія промежуточныя ступени, вырожденія человѣка изъ животнаго царства вѣрятъ, что нужные въ пользу ихъ теоріи факты еще будутъ отысканы въ будущемъ, то мы не можемъ спорить противъ ихъ вѣры; но считаемъ необходимымъ предостеречь всякаго отъ совращенія въ эту вѣру, пока остаются неустранимыми противорѣчащіе ей факты; такъ какъ естествознаніе получаетъ свой характеръ положительности отъ того, что не смотря на всѣ возможныя позднѣйшія открытія, признаетъ несомнѣнно истиннымъ одно то, что вполнѣ соотвѣтствуетъ фактамъ, но ни коимъ образомъ не то, что рѣшительно имъ противорѣчитъ. Требованіе простой вѣры въ теорію, противорѣчащую хорошо извѣстнымъ фактамъ и покоющуюся на возможномъ открытіи неизвѣстныхъ соотвѣтствующихъ ей фактовъ, желаетъ лишить насъ всякой почвы положительнаго, строго-научнаго естествознанія и хочетъ ввести насъ въ рѣшительное противорѣчіе коренному положенію здраваго логическаго мышленія: составлять мнѣнія только по соотвѣтствующимъ имъ фактамъ и во всякомъ случаѣ воздерживаться отъ положеній, представляющихъ собой полное противорѣчіе относящимся къ нимъ фактамъ.

Геологическія изслѣдованія о человѣкѣ *).

Современная геологія по отношенію къ человѣку, если не съ безусловною довѣренностію, то съ весьма основательною вѣроятностію рѣшаетъ два вопроса: 1) въ какихъ пластахъ земли заключаются самые ранніе или самые древніе остатки человѣческой жизни на землѣ? и 2) въ какомъ отношеніи находятся по своему физическому устройству древнѣйшіе, по признанію науки, ископаемые люди къ новѣйшимъ или современнымъ расамъ человѣческаго рода? Въ рѣшеніи этихъ вопросовъ новѣйшая геологія, насколько ей удалось до настоящаго времени дать на нихъ опредѣленные отвѣты, представляетъ замѣчательные пункты совпаденія съ библейскимъ бытописаніемъ о происхожденіи и первобытномъ состояніи рода человѣческаго. Апологетика христіанства не можетъ не привѣтствовать и не отмѣтить на своихъ страницахъ этихъ пунктовъ согласія между геологическими изслѣдованіями и библейскимъ ученіемъ; такъ какъ они служатъ однимъ изъ новыхъ доказательствъ древней неопровержимой истины, что чѣмъ болѣе положительная наука — естествознаніе—въ своихъ отдѣльныхъ отрасляхъ успѣваетъ въ своихъ изысканіяхъ и открытіяхъ, тѣмъ ближе подходитъ результатами своего знанія къ богооткровеннымъ истинамъ христіанской вѣры и въ концѣ концевъ должна слиться съ нею въ единствѣ прославленія Бога, всемогущаго, премудраго и благаго Творца вселенной.

Прежде изложенія спеціальныхъ свѣдѣній о человѣкѣ, добытыхъ геологіей по указаннымъ нами вопросамъ, считаемъ нужнымъ представить краткій очеркъ безспорныхъ результатовъ геологическихъ изысканій относительно нашей земли вообще.

Изслѣдуя кору земнаго шара, насколько она доступна нашему наблюденію, мы находимъ, что она состоитъ изъ длиннаго ряда послѣдовательно лежащихъ одинъ подъ другимъ различныхъ земныхъ слоевъ или пластовъ, которые наконецъ покоятся на сплошной каменной массѣ, всюду одинаковой и непредставляющей уже подъ собой

*) По Stutz'y: Naturwissenschaftliche Schöpfungsgesehichte... (Ein Vortrag) 1883 и Dawzon'y: Die Natur und Bibel (Aus d. Englischen v. Zöckler) 1877.

никакой другой, отличной отъ нея массы. Различные горные слои открываютъ намъ своеобразныя геологическія условія, дѣйствовавшія при ихъ образованіи на мѣстахъ ихъ нахожденія. Такимъ образомъ каждый слой представляетъ собой продуктъ опредѣленнаго періода времени и результатъ дѣйствія строго ограниченныхъ временемъ опредѣленныхъ причинъ. Отсюда каждый земной слой отмѣчаетъ собой извѣстный періодъ историческаго образованія земли. Понятно, что самый нижній слой есть самый древній, лежащій на немъ — болѣе поздній и т. д. Послѣдовательность слоевъ, опредѣляя собой послѣдовательность времени и указывая на различныя, смѣняющіяся одно другимъ, съ теченіемъ времени, состоянія земной поверхности, въ тоже время заключенными въ нихъ остатками растеній и животныхъ, свидѣтельствуетъ и о томъ, какого рода животными и растеніями населена была земля въ періодъ образованія того или иного слоя. Эти остатки, какъ оказывается, похоронены во всѣхъ слояхъ земли, за исключеніемъ самаго низшаго (первогорнаго) и притомъ въ нѣкоторыхъ слояхъ находятся въ необычайномъ множествѣ; всѣ они обыкновенно называются окаменѣлостями или ископаемыми, составляютъ ли дѣйствительные остатки растеній или животныхъ или только ихъ отпечатки. Окаменѣлости—рѣшительно безобманчивые свидѣтели растительнаго и животнаго царствъ доисторическаго міра. Черепа, зубы, кости, даже простые отпечатки растительныхъ предметовъ и животныхъ существъ, все это — достовѣрные документы для опредѣленія родовъ и видовъ растительнаго и животнаго міровъ въ опредѣленную геологическую эпоху;—болѣе вѣрные и безспорные, чѣмъ какія-либо пергаментныя записи, такъ какъ послѣднія могутъ быть ошибочны, первые же—никогда. Въ большинствѣ случаевъ окаменѣлости таковы, что позволяютъ намъ составить точный образъ органическихъ предметовъ или существъ, отъ которыхъ онѣ остались. Сопоставленіе всѣхъ этихъ предметовъ и существъ изъ одного и того-же слоя открываетъ намъ флору и фауну, т.-е. растительный и животный міръ, во весь опредѣленный періодъ земнаго образованія. Мы конечно не можемъ утверждать, что знаемъ всѣ растенія и всѣхъ животныхъ извѣстнаго доисторическаго періода времени: весьма вѣроятно, что нѣкоторые роды растеній или животныхъ не оставили по себѣ ни одного экземпляра, достигшаго окаменѣлости. Но какіе роды до сего времени открыла геологія, тѣ, конечно, несомнѣнно существовали.

Если бы роды растеній и животныхъ во всѣхъ послѣдовательно возвышающихся одинъ надъ другимъ слояхъ были одинаковы, то мы должны были бы заключить, что растительно-животный міръ во всѣ

времена былъ совершенно одинаковъ на землѣ. Но, по геологическимъ даннымъ, этого мы не находимъ *). Напротивъ въ слоѣ, лежащемъ всюду въ самомъ низу и вездѣ одинаковомъ въ такъ-называемой первозданной горной породѣ (Urgebirge), мы не находимъ никакихъ слѣдовъ ни растеній, ни животныхъ. Въ дальнѣйшихъ слояхъ уже съ заключенными въ нихъ первоначально остатками растеній, а потомъ и животныхъ, въ каждомъ опредѣленномъ рядѣ слоевъ **) открываются столь различные роды растительнаго и животнаго царства, что у многихъ геологовъ явилось предположеніе: различныя формаціи содержатъ въ себѣ вообще всецѣло различныя растенія и животныхъ. Но это мнѣніе при болѣе строгомъ изслѣдованіи оказалось неправильнымъ. Теперь признано неоспоримымъ, что по большей части только постепенно, путемъ медленнаго исчезновенія отдѣльныхъ древнихъ типовъ или формъ и появленія отдѣльныхъ новыхъ, несовпадавшихъ съ измѣненіемъ геологическихъ системъ, флора и фауна пріобрѣтали измѣненіе и это измѣненіе лишь на громадномъ геологическомъ пространствѣ времени становилось вполнѣ цѣлымъ или законченнымъ. Какъ бы то ни было, но вѣрно то, что сопоставленіе разныхъ формацій съ ихъ растительными и животными видами позволяетъ намъ совершенно точно опредѣлить послѣдовательность растительныхъ формъ, съ теченіемъ времени покрывавшихъ землю, и животныхъ группъ, въ каждое опредѣленное время обитавшихъ въ непроходимыхъ растительныхъ дебряхъ. Восходя отъ формаціи къ формаціи, мы достигаемъ наконецъ того заключенія, которое представляетъ намъ настоящій видъ земной поверхности съ его современными растительными и животными царствами.

Для болѣе нагляднаго представленія исторіи земли, насколько она извѣстна изъ геологіи, мы раскроемъ ее въ принятой геологами таблицѣ, отмѣчая въ ней впрочемъ только самыя общія или крупныя раздѣленія на вѣка и подраздѣленія на системы или формаціи.

вѣка:	*системы:*
Азоическій	Первозданная горная порода, нижняя Лаврентійская, верхняя Лаврентійская, Гуронская.

*) Неодинаковость рода растеній и животныхъ въ разные періоды образованія земли подтверждается и библейскимъ ученіемъ о разныхъ дняхъ творенія для разныхъ родовъ животнаго міра.

**) Подъ такіе общіе ряды обыкновенно соединяются въ геологіи всѣ отдѣльные слои и въ своемъ соединеніи въ опредѣленный рядъ называются „формаціей“ или „системой“.

Палезоическій	Кембрижская. Силурокембрижская. Силурическая. Девоническая, Каменноугольная, Пермская.
Мезозоическій	Тріаская, Юрская, Мѣловая.
Неозоическій или третичный	Эоценовая, Міоценовая, Пліоценовая, Постпліоценовая, (или ледяной періодъ), Постгляціальная, (т.-е. поледяной періодъ), Новый періодъ.

Послѣ этихъ общихъ геологическихъ свѣдѣній объ историческомъ образованіи нашей земли, переходимъ теперь къ рѣшенію перваго изъ указанныхъ нами вопросовъ о человѣкѣ, — вопроса: въ какомъ періодѣ земли или въ какую геологическую эпоху открываются намъ первые слѣды человѣческой жизни?

Начиная съ самыхъ нижнихъ слоевъ и поднимаясь постепенно вверхъ, до ледянаго періода, мы замѣчаемъ несомнѣнное усовершенствованіе, отъ формаціи до формаціи, типовъ растительнаго и животнаго царствъ; но нигдѣ еще не встрѣчаемъ нималѣйшаго намека на остатки человѣческой жизни на землѣ. Въ позднѣйшее время міоценовой эпохи и въ продолженіе пліоценовой эпохи мы находимъ континентальныя части земли достигшими, повидимому, наивысшаго пункта своего образованія. Среди самыхъ благопріятныхъ климатическихъ условій этого времени, отличавшихся повсюду ровностію, мягкостію температуры, континенты покрыты были самою роскошною флорой (растительностію), и какъ количествомъ, такъ и предѣлами пространственнаго разселенія на землѣ высшихъ и сильнѣйшихъ типовъ животнаго царства, млекопитающихъ, этотъ періодъ превосходитъ всѣ ранніе и позднѣйшіе періоды. Но при всемъ томъ, несомнѣнно, человѣку не суждено было выступить въ міръ въ этотъ періодъ, во всѣхъ другихъ отношеніяхъ стоявшій на неизмѣримой высотѣ.

Съ конца пліоценоваго времени замѣчается начало новаго великаго, продолжительнаго вѣка, вѣка арктическихъ холодовъ или такъ называемаго гляціальнаго (ледянаго). Съ постепеннымъ пониженіемъ земли *) болѣе и болѣе теряется на ней благотворная умѣренность кли-

*) Ср. Рождественскаго—Христ. Апологетика: о повышеніяхъ и пониженіяхъ земли (П т. 249—241 стр.).

мата; по морямъ несутся съ сѣвера громады льда; массы снѣга пріобрѣтаютъ прочную осѣдлость на вершинахъ горъ и глетчеры непрестанно совершаютъ свои рейсы по морямъ. Въ это время кажется, что земной міръ послѣ всѣхъ пережитыхъ имъ измѣненій, превращается въ развалины, приходитъ къ разрушенію и все необычайное множество видовъ растеній и животныхъ погибнетъ цѣликомъ, безъ остатка. Но такое необычайно-рѣзкое измѣненіе въ состояніи земли, какъ видно изъ послѣдующаго времени, было только продолжительною зимою, въ теченіе которой животворящая сила Божія приготовляла міру новую, радостную весну жизни. Земля опять поднимается, хотя и на меньшую высоту по сравненію съ прежней, и теплый климатъ частію снова возстановляется. Продолжительные дождевые ливни и постепенное таяніе снѣговъ опять обнажаютъ прежнія формы долинъ и равнинъ; сѣверные материки являются необыкновенно протяженными, по крайней мѣрѣ гораздо протяженнѣе, чѣмъ мы находимъ ихъ въ настоящее время. Такъ, въ то время Англія и Ирландія были соединены съ нашимъ материкомъ. Какая-то великая, для насъ оставшаяся безъимянною рѣка протекала тогда по широкой равнинѣ, въ настоящее время покрытой моремъ и принимала въ себя рѣчныя воды Сѣверной Франціи, Англіи и Германіи. Точно также и на другомъ полушаріи Америка простиралась тогда далѣе въ Атлантическій океанъ, нежели теперь; подтвержденіемъ послѣдняго факта служатъ погибшіе лѣса, открытые подъ водами Bai von Fundy *) и у другихъ американскихъ береговъ.

Въ указанный постгляціальный періодъ земля была населена животными, частію перешедшими отъ пліоценоваго времени, частію вновь народившимися. Въ это-то время многіе геологи и предполагаютъ самое первое выступленіе на свѣтъ человѣка въ Европѣ и въ Западной Азіи. Если дѣйствительно съ этого времени должно считать появленіе человѣка на землѣ, то онъ былъ современникомъ многихъ крупныхъ млекопитающихъ, теперь уже погибшихъ или оставшихся только на крайне ограниченной географически поверхности земного шара. Къ безусловно погибшимъ видамъ принадлежатъ Elephas primigenius (мамонтъ), Rhinoceros tichorhinus (косматый носорогъ), Ursus spelaeus (пещерный медвѣдь) и др. Къ мѣстно-погибшимъ въ Западной Европѣ видамъ принадлежатъ сѣверный олень, мускусовая овца, широколобый быкъ, левъ, капская гіена и др. Какое было странное сотоварищество видовъ, въ настоящее время географически далеко от-

*) Фунди—заливъ Атлант. океана въ Сѣв. Америкѣ.

дѣленныхъ другъ отъ друга! Какъ видно, человѣкъ появился въ Европѣ въ то время, когда здѣсь фауна млекопитающихъ была несравненно богаче, нежели въ настоящее время и когда земля была густо покрыта лѣсами, куда онъ и переселился изъ своего центральнаго пункта творенія (Едема) въ обществѣ съ нѣкоторыми животными, уже тамъ бывшими его товарищами. Если это справедливо, то нужно признать, что недолго ранній европеецъ наслаждался покоемъ.

Настало другое великое событіе, повлекшее за собой истребленіе многихъ животныхъ родовъ въ Европѣ и закончившее собой время, которое можно назвать палеокосмическимъ, или, приноравливаясь къ библейскому указанію того же событія,—допотопнымъ. Событіе это, геологически называемое постгляціальнымъ или новѣйшимъ погруженіемъ почвы, по всѣмъ основаніямъ должно признать тожественнымъ съ библейскимъ потопомъ и потому палеокосмическаго человѣка справедливо можно назвать допотопнымъ. Указанное именно событіе и сообщило европейскому материку настоящія условія жизни и ввело сюда новую человѣческую расу, сродную Баскамъ и Лапландцамъ. Новая раса въ отличіе отъ прежней можетъ быть названа неокосмическою; за нею потомъ пришли въ Европу Кельты, Тевтоны и др. историческіе народы. Къ этому-то неокосмическому вѣку и принадлежатъ остатки такъ называемыхъ свайныхъ жилищъ, открытыхъ въ швейцарскихъ озерахъ и груды раковинъ у сѣверныхъ береговъ Даніи *).

Наглядное представленіе различныхъ измѣненій на всемъ сѣверномъ полушаріи съ небольшими разностями въ отдѣльныхъ мѣстахъ отъ конца пліоценоваго періода до настоящаго времени даетъ намъ слѣдующая таблица, составленная Даусономъ на основаніи твердо установленныхъ результатовъ геологическихъ изслѣдованій.

Послѣднее пліоценовое время.

Континентальный періодъ. Земля стоитъ высоко надъ уровнемъ моря. Климатъ мягкій.	Лѣсныя отложенія.

Постпліоценовый или ледяной періодъ.

Погруженіе земли. Земля понижается сравнительно съ предшествующею высотою на 1000 фут. или даже болѣе. Климатъ холодный. Громадное увеличеніе льда.	Гляціальный потопъ.

*) См. Рождественск. II т.; 261 стр. Апологетика Христіанства 1884 г.

Постляціальный періодъ.

Второй континентальный періодъ. Земля поднимается опять и притомъ на высоту, превышающую ея настоящій уровень надъ моремъ. Британскіе острова соединяются съ материкомъ. Климатъ континентальный. Поверхность густо покрыта лѣсами.

Германская флора переходитъ въ Англію; мамонтъ, мегакеросъ и пещерный медвѣдь живутъ въ Европѣ. Появляется палеокосмическій человѣкъ.

Новый постляціальный періодъ.

Періодъ стѣсненія границъ и колебательнаго состоянія земли, (то повышенія, то пониженія), оканчивающагося повышеніемъ и настоящимъ географическимъ состояніемъ Европы.

Вѣкъ аміенскаго кремня и высокихъ береговъ. Конецъ палеокосмическаго вѣка. Древній каменный вѣкъ археологовъ. Люди подвергаются необычайному уменьшенію въ числѣ отъ потоповъ и пониженій почвы; очень многіе виды млекопитающихъ погибаютъ. Начало неокосмическаго вѣка. Новый каменный вѣкъ археологовъ

Новѣйшій вѣкъ.

Историческій вѣкъ человѣка. Земля постепенно понижается.

Бронзовый и желѣзный вѣка археологовъ.

Въ настоящей таблицѣ представленъ только краткій и такъ сказать бѣглый обзоръ самыхъ общихъ результатовъ геологическихъ изслѣдованій, относящихся ко времени палеокосмическихъ и неокосмическихъ людей. Нельзя не замѣтить, вопервыхъ, что никакія геологическія изслѣдованія не соединены съ столь великими трудностями, какія представляетъ періодъ, непосредственно предшествующій выступленію человѣка на землѣ. Далѣе слѣдуетъ имѣть въ виду, что только въ Европѣ и Восточной Америкѣ пріобрѣтены нѣкоторыя болѣе или менѣе достаточныя свѣдѣнія относительно геологическаго состоянія послѣледянаго періода и самыхъ раннихъ формацій «новаго періода» (см. таблицу). Но относительно этихъ странъ ни на историческихъ, ни на геологическихъ основаніяхъ никто не можетъ утверждать съ положительностію, чтобы онѣ были первыми мѣстожительствами людей. Европейскіе археологи древнюю расу, извѣстную въ ихъ части свѣта, называютъ людьми древняго каменнаго вѣка, а позднѣйшую расу — людьми новаго каменнаго вѣка. Основаніемъ для такого отличія расъ служитъ фактъ, что древняя раса пользовалась самыми грубо-обдѣланными инструментами изъ камня; между тѣмъ какъ позднѣйшая употребляла уже много лучшія каменныя

орудія. Но американскія и также многія европейскія открытія учатъ насъ, что такія характерныя наименованія расъ, заимствованныя отъ сравнительнаго достоинства каменныхъ орудій, очень обманчивы. Въ Америкѣ какъ самыя дикія племена, такъ и находящіяся въ полуцивилизованномъ состояніи въ одно и то же время пользуются и грубо сдѣланными и тонко отполированными орудіями, различіе которыхъ условливается съ одной стороны различіемъ матеріала, съ другой — различіемъ цѣлей, для которыхъ назначаются орудія или оружіе. Изъ нашего времени извѣстно, что даже сосѣдніе между собой народы часто отличаются неодинаковыми способностями къ техническимъ и мануфактурнымъ производствамъ и потому употребляютъ для нихъ неодинаковые способы и различные матеріалы. То же самое было, безъ сомнѣнія, и у доисторическихъ народовъ въ Европѣ. Наконецъ мы знаемъ, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ и для нѣкоторыхъ цѣлей очень грубыя каменныя орудія употреблялись даже до очень поздняго времени, когда уже были въ полномъ ходу металлическія орудія. Такъ указанныя отличительныя названія раннихъ доисторическихъ расъ людьми «древняго» и «новаго» каменнаго вѣка лишены строгаго хронологическаго основанія и прямо къ этимъ самымъ расамъ не вполнѣ примѣнимы; такъ какъ тонко-отполированныя орудія и даже горшечныя издѣлія открываютъ иногда въ такихъ низкихъ залежахъ, которыя несомнѣнно свидѣтельствуютъ о принадлежности этихъ орудій самой древней, первой расѣ. По всѣмъ этимъ основаніямъ мы находимъ справедливѣе употреблять выраженія «палеокосмическій» и «неокосмическій» человѣкъ, примѣняя первый терминъ къ людямъ, жившимъ въ періодъ наибольшаго возвышенія европейскаго материка въ послѣледяной вѣкъ, второе—къ потомкамъ первыхъ, явившимся на землѣ въ новый періодъ. —Ранній или палеокосмическій вѣкъ человѣка называютъ также вѣкомъ мамонта; такъ какъ признаютъ, что это громадное слоноподобное животное продолжало еще жить въ то время. Позднѣйшій, неокосмическій вѣкъ, по крайней мѣрѣ въ своей ранней половинѣ, обыкновенно называется вѣкомъ сѣвернаго оленя въ виду множества костей этого животнаго, находимыхъ въ западноевропейскихъ пластахъ того времени.—Какъ палеокосмическіе, такъ и неокосмическіе люди несомнѣнно принадлежатъ къ каменному вѣку, продолжавшемуся въ Европѣ неизвѣстное число лѣтъ до введенія бронзы, этой прекрасной и полезной смѣси изъ мѣди и олова, которую стали употреблять матеріаломъ для оружія, топоровъ и домашней утвари. Только уже въ сравнительно позднее время желѣзо стало вытѣснять собой употребленіе бронзы.

Лучшимъ доказательствомъ правильности различія между древнею и позднѣйшею расами, названными нами палеокосмическими и неокосмическими людьми, могутъ служить пещеры вблизи Люттиха въ Бельгіи, изслѣдованныя Шмерлингомъ (въ его сочиненіи: «Бельгійскія пещеры)», Дюпонтомъ и другими. Нѣкоторыя изъ нихъ, имѣя нижній слой изъ грязи или гравія (дресвы), содержатъ въ себѣ кости мамонта и др. погибшихъ животныхъ, смѣшанныя съ костями человѣческими, принадлежащими широкораспространенной и хорошо развитой человѣческой расѣ. Надъ ними здѣсь и тамъ открыты могилы меньшей расы, сходной съ нынѣшними Лапландцами и повидимому слѣдовавшей за первой расой. Въ могилахъ этой второй расы находятся также остатки, доказывающіе, что тогдашнія животныя Европы были подобны современнымъ за исключеніемъ нѣкоторыхъ видовъ, напр. сѣвернаго оленя, теперь въ указанной странѣ изчезнувшихъ, но тогда тамъ жившихъ. Эту вторую расу нѣкоторые палеонтологи считаютъ палеолитическою и она несомнѣнно предшествовала болѣе позднимъ, кельтскимъ и германскимъ расамъ. Но она выступила на свѣтъ послѣ мамонта и другихъ великихъ постгляціальныхъ млекопитающихъ. Земля Европы при этой расѣ имѣла уже свою настоящую высоту. По всѣмъ этимъ даннымъ вторая раса, безспорно, неокосмическая, между тѣмъ какъ первая, современная мамонту, должна быть признана палеокосмическою.

Изъ раскрытыхъ доселѣ свѣдѣній о доисторическихъ поселеніяхъ людей въ Европѣ мы можемъ сдѣлать слѣдующіе краткіе выводы. Въ неизвѣстный періодъ времени, предъ нашествіемъ въ Западную Европу новѣйшихъ историческихъ расъ, эта земля была населена человѣческою расой малаго роста, брахикефальною, т.-е. короткоголовой и съ туранскою формой лица *), по всѣмъ физическимъ признакамъ сродною нынѣшнимъ Лапландцамъ. Она употребляла орудія аналогичныя орудіямъ нынѣшнихъ эскимосовъ. Въ это время (короткоголовой расы) Европа была уже населена своею настоящею фауной; но при этомъ была довольно холодна и настолько густо покрыта лѣсами, что позволяла громаднымъ стадамъ оленей свободно пастись въ предѣлахъ нынѣшней Франціи. Но въ еще болѣе раннее время этой расѣ оленьяго вѣка предшествовала другая, сродная первой своимъ образомъ жизни и сходствомъ орудій и оружій. Эта раса также была

*) Выраженіе „туранскій“ употребляется по отношенію къ монгольской и американской расамъ, сроднымъ между собою по физическимъ особенностямъ и языку и въ то же время весьма близкимъ, по крайней мѣрѣ, по особенностямъ скелета, древнѣйшимъ европейскимъ расамъ.

туранскаго типа; но отличалась высокимъ ростомъ, необыкновенною физической силой и долихокефальностію, т.-е. длинными черепами. Современная древней расѣ Европа была гораздо обширнѣе, нежели въ настоящее время и представляла еще свободное мѣстожительство мамонту и др. его современникамъ. Эта раса и многіе виды большихъ млекопитающихъ уже изчезли предъ появленіемъ въ Европѣ второй, позднѣйшей расы. Необычайно рослые и здоровые люди мамонтоваго вѣка по всей справедливости должны быть признаны палеокосмическими людьми и вообще самою раннею расой, какую только знаетъ геологія.

Примѣчаніе. Что касается попытокъ геологовъ—на основаніи разныхъ данныхъ представить строго опредѣленныя хронологическія вычисленія древности или давности рода человѣческаго на землѣ, то въ большинствѣ эти попытки страдаютъ такимъ грубымъ произволомъ и рѣзкимъ противорѣчіемъ одна другой, что никоимъ образомъ не позволяютъ ставить ихъ въ рядъ даже болѣе или менѣе вѣроятныхъ результатовъ строго-научнаго знанія. Хронологическія вычисленія человѣческаго вѣка на землѣ обыкновенно покоятся на слѣдующихъ данныхъ, такъ или иначе стоящихъ въ связи съ древнѣйшими остатками или слѣдами человѣческой жизни: на измѣреніи углубленія рѣкъ или озеръ, отложеній или наносовъ песка, толщины образованія сталактитовъ, поднятія или пониженія материковъ; на опредѣленіи древности пластовъ съ заключенными въ нихъ кремневыми орудіями человѣка, древности современныхъ палеокосмическому человѣку, но теперь вымершихъ животныхъ и т. д. Всѣ эти данныя настолько сами по себѣ шатки и обманчивы въ смыслѣ геологическихъ хронометровъ, что пользуясь ими, одни изъ геологовъ растягиваютъ вѣкъ человѣка на землѣ до полмилліона лѣтъ, другіе же лишь на 6000 лѣтъ. И послѣднее вычисленіе наиболѣе осторожными современными геологами признается болѣе вѣроятнымъ (см. «Древность и происхожденіе рода человѣческаго» въ предш. статьѣ). Подробный обзоръ «несовершенствъ геологической и археологической хронологій» относительно древности человѣческаго рода можно читать въ «Курсѣ основнаго богословія» т. II, стр. 256—282, проф. Рождественскаго. Здѣсь признаемъ полезнымъ пополнить «трактатъ» Рождественскаго указаніемъ на неправильность опредѣленія древности человѣка по толщинѣ образованія сталактитовъ и по находкамъ кремневыхъ орудій человѣка. Сталактитами называются известковые осадки на сводахъ пещеръ. «Атмосферовыя воды, просачиваясь сквозь известковые пласты, принимаютъ въ себя на этомъ пути известь и

выступаютъ каплями на сводахъ пещеръ; здѣсь вода понемногу испаряется и на сводѣ остается бугорокъ извести: послѣдующія капли увеличиваютъ бугорки болѣе и болѣе, вытягивая ихъ конусами (вершиной) книзу, пустыми внутри съ кольцевидными узлами снаружи. Это и есть такъ-называемые сталактиты, украшающіе потолки пещеръ шнурами, цѣпями и т. п.» (Ест. ист. земной коры—Куторги). «Сталактитовое наростаніе, говоритъ Даусонъ, признаютъ наилучшимъ аргументомъ необычайной древности сосудовъ, находимыхъ въ пещерахъ. Между тѣмъ Даукинъ доказалъ, что сталактитъ въ пещерѣ Ингельборухъ ежегодно растетъ на $^1/_4$ дюйма и еще быстрѣе отлагается тамъ, гдѣ вода выступаетъ изъ минъ. Отсюда онъ заключаетъ, что самыя толстыя сталактитовыя отложенія въ Кентской пещерѣ (Kents-Hohle) и другихъ пещерахъ могли образоваться менѣе чѣмъ въ 1000 лѣтъ». Другимъ также доказательствомъ полумилліонной древности человѣка считаютъ находки кремней въ нижнихъ отложеніяхъ пещеръ и будто бы оставленныхъ тамъ человѣкомъ. Но теперь достовѣрно извѣстно, что многіе изъ этихъ кремней всецѣло натуральны и никогда не употреблялись человѣкомъ. О Бриксгамской пещерѣ наприм. говорили, что она въ своихъ нижнихъ пластахъ содержитъ несомнѣнныя указанія на существованіе людей; такъ какъ въ нихъ найдены кремневые ножи и сосуды при раскопкахъ, производимыхъ подъ наблюденіемъ «Королевскаго общества». Но теперь доказано, что найденные предметы—простые камни, о которыхъ рѣшительно нельзя сказать, находились ли они въ рукахъ человѣка. Они найдены въ смѣшеніи съ дресвой и совершенно такіе же камни въ кучахъ дресвы представляютъ составную часть обыкновенныхъ верхнихъ слоевъ земли, сосѣднихъ съ пещерой. Наконецъ и остатки мѣстно исчезнувшихъ или всецѣло погибшихъ животныхъ, современныхъ палеокосмическому человѣку, нимало не говорятъ о необычайной древности человѣка. Извѣстно, что сѣверный олень и зубръ (Auerochs) жили въ западной Европѣ до временъ римлянъ, а великій ирландскій олень до времени новѣйшихъ торфяныхъ залежей. Мамонтъ, пещерный медвѣдь и косматый носорогъ современны древнему человѣку только концомъ своего вѣка, а не срединою его или началомъ. Въ виду несостоятельности всѣхъ геологическихъ вычисленій древности человѣка на землѣ нельзя не согласиться съ догадкой Рожд—аго, что «еще чрезъ нѣсколько лѣтъ и быть-можетъ всѣ попытки вычислить древность человѣческаго рода геологическимъ путемъ будутъ оставлены, какъ неспособныя вести къ какимъ-либо твердымъ результатамъ» (ib. 259 стр.). Геологія, по справедливому

замѣчанію одного изъ геологовъ, можетъ только правильно указать порядокъ слѣдованія, но не продолжительность существованія чего-либо, т.-е. что послѣ чего слѣдовало, что сравнительно древнѣе, позднѣе и еще позднѣе и т. д.; но не въ состояніи опредѣлить числа лѣтъ древнѣйшаго, позднѣйшаго и еще болѣе позднѣйшаго. Во всякомъ случаѣ положительный фактъ, противорѣчащій полумилліонной древности палеокосмическихъ людей въ Европѣ, представляетъ собой ничтожное число полныхъ скелетовъ, найденныхъ въ Европѣ, сравнительно съ скелетами одновременныхъ ему животныхъ. Это тѣмъ страннѣе, при предположеніи давней жизни здѣсь людей, что палеокосмическіе европейцы не бросали своихъ покойниковъ, гдѣ пришлось, не клали ихъ на открытыхъ мѣстахъ, но въ пещерахъ и погребали; такъ какъ почти всѣ остатки отъ палеокосмическаго европейца найдены въ пещерахъ и многіе изъ нихъ положительно указываютъ на погребальныя здѣсь мѣста усопшихъ. Малочисленность палеокосмическаго населенія въ Европѣ можно объяснить только краткостію времени, въ которое жили здѣсь люди до потопа: въ Америкѣ даже небольшія племена при продолжительности существованія оставили послѣ себя громадныя могилы, полныя костей.

Обращаемся теперь ко второму вопросу: вопросу о сравненіи палеокосмическихъ людей съ людьми новаго времени.

Къ нашему счастію мы владѣемъ въ этомъ отношеніи вполнѣ достаточнымъ матеріаломъ—въ черепахъ и скелетахъ. Въ особенности черепа, найденные въ пещерахъ Ментона, Cro-Magnon и другихъ французскихъ, въ Енгисѣ въ Бельгіи и въ пещерѣ Неандертальской для рѣшенія нашего вопроса не оставляютъ желать ничего лучшаго. Всѣ эти черепа не представляютъ намъ никакихъ основаній къ признанію палеокосмическихъ людей какимъ-либо низшимъ типомъ человѣчества.

Скелетъ, найденный др-омъ Ривьеромъ въ пещерѣ Ментонской во Франціи и теперь, благодаря самымъ обстоятельнымъ описаніямъ и фотографическимъ снимкамъ его, вполнѣ извѣстный палеонтологамъ, принадлежитъ человѣку громаднаго роста и необычайной мускульной силы, но безъ малѣйшихъ признаковъ какого-либо подобія обезьянѣ. Основныя черты черепа—монгольскаго или туранскаго типа, но во всѣхъ отношеніяхъ человѣческія, а мозгъ, какъ видно, былъ необычайныхъ размѣровъ. Человѣкъ одѣтъ былъ въ кожаное платье и на головной повязкѣ имѣлъ украшенія изъ раковинъ и оленьихъ зубовъ. Вблизи съ нимъ найдены ножъ изъ кости и оружіе изъ крем-

ня. Ривьеръ на основаніи горнаго слоя, лежащаго подъ скелетомъ, вполнѣ справедливо заключаетъ, что человѣкъ принадлежалъ мамонтову вѣку и такимъ образомъ несомнѣнно палеокосмическому періоду. Вѣрно также, что онъ былъ погребенъ. Вся обстановка открытаго скелета указываетъ на довольно грубое состояніе нравовъ того времени, отчасти соотвѣтствовавшее нравамъ охотничьихъ племенъ Америки; но въ тоже время—на высокое физическое развитіе человѣческаго типа съ объемомъ мозга, нисколько не уступающаго величинѣ мозга нынѣшнихъ европейцевъ. — Знаменитые скелеты Cro-Magnon принадлежатъ горитамъ или жителямъ пещеръ изъ времени, далеко предшествовавшаго всякому разсвѣту исторіи во Франціи. Образъ жизни этихъ поселенцевъ былъ подобенъ современнымъ охотничьимъ племенамъ Америки. По крайней мѣрѣ въ началѣ своей исторіи они были еще современниками мамонта и др. исчезнувшихъ животныхъ. Заслуживаетъ вниманія самая пещера Cro-Magnon. Она представляетъ собой возвышенный навѣсъ или впадину подъ сводомъ извести, образовавшуюся отъ дѣйствія вѣтра на рыхлой почвѣ. Первоначально она имѣла около 8 футовъ высоты надъ окружающей ее землей и почти 30 ф. глубины и поэтому вѣроятно служила прекраснымъ убѣжищемъ отъ дождя, холода и солнечнаго зноя; при этомъ она владѣла предъ собой очаровательнымъ ландшафтомъ. Всѣ грубыя племена отличались необыкновенною способностію отыскивать подобныя мѣста. Владѣя почти 50-ю ф. широты, пещера оказывалась довольно помѣстительною для какого-либо цѣлаго рода и во время своего употребленія для жилища имѣла предъ собой деревья и кустарники; при входѣ загораживалась камнями, кольями или древесною корой. Кажется, что сначала она находилась только въ временномъ, случайномъ употребленіи и часто долгое время оставалась пустой. Можетъ-быть она посѣщалась только охотниками или занималась на время военныхъ походовъ. Но затѣмъ послѣ она уже имѣла постоянное населеніе и притомъ столь долго, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ завалена была на $1^1/_2$ фута золой и различнымъ, послѣ окаменѣвшимъ, матеріаломъ изъ костей, орудій и др. Отъ этого пещера значительно уменьшилась и вмѣсто жилища получила уже другое назначеніе: стала мѣстомъ погребенія, гдѣ похоронялись по 4 или по 5 человѣкъ вмѣстѣ. Изъ найденныхъ въ пещерѣ почти цѣльныхъ скелетовъ имѣются два мужскихъ, изъ которыхъ одинъ вѣроятно дряхлаго возраста, другой — цвѣтущихъ лѣтъ; третій хорошо сохранившійся скелетъ принадлежалъ женщинѣ лѣтъ 30 или 40. Другіе остатки костей настолько нецѣльны, что не позволяютъ дѣлать по

нимъ никакого заключенія. Всѣ эти кости, какъ мы сказали, безспорно принадлежатъ самой древней человѣческой расѣ, какая только извѣстна въ западной Европѣ. Онѣ подробно изслѣдованы весьма многими компетентными анатомами и археологами и результаты ихъ трудовъ вмѣстѣ съ рисунками обнародованы въ «Reliquiae Aquitanicae». Такъ какъ открытые ископаемые люди представляютъ собой наивысшій интересъ для нашего вопроса, то мы, не входя въ подробности, постараемся дать объ нихъ общее наглядное представленіе.

Старшій экземпляръ Cro-Magnon былъ высокаго роста, почти 6 футовъ вышины, но еще болѣе, судя по костямъ, принадлежало ему мускульное развитіе, совершенно атлетическое; это былъ просто Самсонъ по силѣ. Кости разныхъ членовъ поражаютъ величиной, характерной для атлетическихъ людей и указываютъ на привычку людей къ быстрому ходу, бѣганью и лазанью по горамъ. Особенно бросается въ глаза ненормальная толщина бедровыхъ костей какъ этого, такъ и др. скелетовъ пещеры. Нѣкоторое подобіе разсматриваемому скелету въ физическомъ развитіи, но только въ меньшей степени, находятъ въ американскихъ скелетахъ. Черепъ описываемаго субъекта показываетъ всѣ признаки стараго возраста: зубы обтерты до самыхъ корней, но не всѣ потеряны, что опять напоминаетъ также старческіе индійскіе черепа. Внутренность черепа или вмѣстилище мозга отличается значительною длиной, превышающей длину обыкновенныхъ череповъ нашего времени и при этой длинѣ соразмѣрной широтой, такъ что мозгъ былъ, очевидно бо́льшаго размѣра, нежели современные; лобовая часть черепа также широко и хорошо развита. Длина черепа показываетъ 7, 9 дюймовъ, высота=5, 1 д. и широта=5, 8 д. и поэтому все содержаніе черепа было не менѣе 97 куб. дюймовъ. Индивидуумъ достигъ старости, какъ видно, испытавши сраженія: его бедровыя кости носятъ слѣды тяжелыхъ ранъ, полученныхъ быть-можетъ отъ дикаго быка или отъ копья врага. Ясно, что этотъ древнѣйшій черепъ отнюдь не оправдываетъ предположенія о близкомъ соотношеніи доисторическаго человѣка по физическому устройству съ обезьяной. Между тѣмъ нельзя не признать, что лице палеокосмическаго человѣка представляло непривлекательныя особенности: оно было необычайно широко, имѣло выдающіяся скулы, нескладныя челюсти, большой носъ и подбородокъ, выдвинутый впередъ. Глазныя впадины были четырехъ-угольныя, удлиненныя направо и налѣво. По своему виду этотъ мужъ очевидно подходилъ къ грубому типу американскихъ физіономій. Женщина владѣетъ одинаковыми признаками роста и формы черепа съ отличіемъ свойствен-

нымъ ея полу. Еслибы ей принадлежали волосы и цвѣтъ кожи индійской женщины, то она была бы совершенною индіянкой, но только необычайной величины и необыкновеннаго всего физическаго развитія вообще. Ея голова носитъ ужасный слѣдъ воинственныхъ нравовъ своего вѣка и народа. Она умерла вслѣдствіе удара камнемъ или копьемъ, сдѣлавшимъ на правой сторонѣ лба столь глубокую рану, что по ней можно судить о рѣдкой силѣ удара. По свойству сторонъ этой раны можно предполагать, что женщина пережила ее недѣли на 2 или даже болѣе. Если, какъ вѣроятно, рана была получена при неожиданномъ нападеніи враждебнаго племени; то, несомнѣнно, врагъ былъ отбитъ или даже прогнанъ, оставивъ женщину въ рукахъ ея друзей. Затѣмъ она была погребена или съ нѣкоторыми членами своей семьи или съ другими, погибшими въ той же стычкѣ. Если только рана получена не во время сна, при ночномъ нападеніи врага, то, очевидно, женщина не бѣжала отъ врага, но лицомъ къ лицу стояла предъ нимъ и можетъ-быть дѣятельно защищала своихъ родичей или оберегала отъ убійства своихъ дѣтей. У народа пещеры Cro-Magnon, какъ и у американскихъ индійцевъ, забота о раненыхъ составляла священную обязанность, пренебреженіе которою вело къ позору и къ мести со стороны духовъ — хранителей страждущихъ.

Скелеты Cro-Magnon сходные по типу съ скелетами Ментона указываютъ также и на сходство обычаевъ у жителей обѣихъ пещеръ. Украшенія, найденныя въ Cro-Magnon, составляютъ пробуравленныя раковины изъ Атлантическаго океана и куски слоновой кости. Въ Ментонѣ также найдены были пробуравленныя Neretinae изъ Средиземнаго моря и глазные зубы оленя. Въ обѣихъ пещерахъ найдены признаки того, что палеокосмиты окрашивали себя красною желѣзистой охрой. Въ довершеніе подобія Ментонскій человѣкъ, какъ видно, имѣлъ давно уже вылѣченный переломъ на срединѣ лѣвой руки — результатъ тяжелаго удара или паденія. Въ пещерѣ «La Madelaine», населенной вѣроятно все той же расой, открыта плоская слоновая кость съ вычерченнымъ грубымъ изображеніемъ мамонта; вѣроятно, это была въ то время фамильная или родовая эмблема. Черепа, найденные въ «Clidy и Frenelle» въ 1868 и 1869 г. проф. Брока и Флерансомъ, причислены къ тому же типу. Остатки людей, открытые на Гибралтарѣ и въ пещерѣ «Paviland» въ Англіи, опять указываютъ на ту же расу.

Знаменитый Энгисскій черепъ, считающійся несомнѣнно современникомъ мамонта, признается всецѣло одинаковаго типа съ предше-

ствующими, хотя и не столько массивнымъ какъ черепа Cro-Magnon. Наконецъ, и нѣсколько ненормальный Неандертальскій черепъ, найденный въ пещерѣ недалеко отъ Дюссельдорефа, хотя уступаетъ въ развитіи лба черепамъ въ Clidy, однако опять причисляется палеонтологами къ длинноголовому человѣческому типу, насколько позволяютъ это предположеніе оставшіяся другія части скелета.

Говоримъ положительно, что всѣ эти черепа — древнѣйшіе изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ въ мірѣ; и всѣ они принадлежатъ къ одной и той же расѣ. Спрашивается теперь: что же они разсказываютъ намъ о характерѣ палеокосмическихъ людей? Свидѣтельство ихъ, къ счастію, одно и то же. Геккели, справедливо сравнивающій нѣкоторыя особенности этихъ древнихъ череповъ съ особенностями австралійцевъ и др. грубыхъ племенъ и также съ древними датчанами въ Borroby, народомъ сходнымъ съ эстами и финнами, замѣчаетъ: «та степень, въ какой отдѣльныя головы одной и той же грубой расы вообще часто отличаются одна отъ другой и притомъ тѣми же самыми чертами и даже тѣмъ же самымъ объемомъ, какими и черепа Енгисскій и Неандертальскій другъ отъ друга, каждаго благоразумнаго изслѣдователя должна удержать отъ заявленія, что эти древніе черепа непремѣнно принадлежатъ къ различнымъ расамъ». Наблюденія Даусона надъ американскими черепами и еще болѣе Wilson'a вполнѣ подтверждаютъ указанное предостереженіе. Послѣдній говоритъ: «сравнительно удовлетворительное развитіе Неандертальскаго черепа, лежавшаго вмѣстѣ съ другими костями, неоспоримо, человѣческими и вполнѣ нормальное, прекрасное развитіе Энгисскаго черепа ясно доказываютъ, что первые слѣды самаго ранняго корня, отъ котораго произошли люди, не могутъ уже болѣе быть отыскиваемы приверженцами прогрессивнаго развитія человѣческаго типа въ новѣйшее третичное время, (потому что въ это время онъ былъ уже вполнѣ человѣческимъ); но должны быть отыскиваемы въ эпоху, лежащую гораздо далѣе отъ эпохи Elephas primigenius, нежели послѣдняя отъ насъ». Еслибы Wilson, когда писалъ эти слова, зналъ черепа Cro-Magnon и Ментонскій, отличающіеся еще большимъ совершенствомъ физическаго развитія, чѣмъ черепа Неандертальскій и Энгисскій, то онъ могъ бы сказать, что начальные слѣды человѣка для теоретиковъ постепеннаго вырожденія человѣка отъ какого-либо обезьяноподобнаго животнаго должны быть отыскиваемы въ безконечно дальнемъ періодѣ отъ времени Elephas primigenius. Проф. Брока, отчасти склонный къ признанію происхожденія человѣка отъ обезьяны, высказалъ слѣдующія общія заключенія о черепахъ Cro-Magnon:

«большой объемъ мозга, развитіе лобовой части, тонкій эллиптическій профиль передней черепной части, прямоугольная форма верхней лицевой стороны служатъ неопровержимыми доказательствами разумнаго состоянія, замѣчаемаго обыкновенно только у цивилизованныхъ расъ. Но, съ другой стороны, необычайная широта лица, отдающіяся уши, необычайное развитіе нижней челюсти, мускульныхъ утвержденій и особенно жвачныхъ мускуловъ вызываютъ представленіе объ исполинской ското-подобной расѣ». Онъ прибавляетъ къ этому, что такая видимая противоположность правильности и неправильности формы, выступающая и въ другихъ частяхъ скелета, какъ въ черепѣ, совпадаетъ также съ фактомъ, что нагроможденные оружія и сосуды указываютъ на грубую охотничью жизнь и въ то же время на негрубую степень вкуса и способностей къ вырѣзыванію рисунковъ и къ др, искусствамъ. Онъ могъ бы прибавить, что такое же противорѣчіе замѣчается и въ Американскихъ племенахъ, у которыхъ вкусъ и искусство разныхъ родовъ, свидѣтельствуя иногда о высокомъ мышленіи, находятся рядомъ съ варварскими обычаями жизни и глубокою дикостію и грубостію. Но никто не можетъ сказать, чтобы въ этихъ племенахъ мы находили чисто скотское состояніе.

Палеокосмическіе скелеты—только сухія кости; но при внимательномъ изученіи открываютъ намъ замѣчательную исторію. Всѣ онѣ свидѣтельницы расы могучаго физическаго и нормальнаго устройства череповъ, напоминающихъ по способностямъ современныхъ европейцевъ. При этомъ орудія, найденныя при нихъ и состояніе искусства совершенно равны орудіямъ и искусствамъ грубыхъ племенъ американскихъ индійцевъ; обычаи погребенія покойниковъ и вѣроятно одинаковая система символическихъ наименованій племени или рода довершаютъ между ними сходство. Палеокосмиты были такимъ образомъ не просто люди, но и люди соотвѣтствовавшіе туранскому и американскому типу, наиболѣе распространенному и древнѣйшему изъ существующихъ расъ. Жившіи еще до разсвѣта нашей исторіи, они ничѣмъ не отличались въ существенномъ отъ людей новаго времени, хотя и превосходили ихъ необычайною физическою силой. Эта особенность ихъ хорошо гармонировала съ ихъ тяжелой и трудовой жизнью въ доисторическій вѣкъ и между прочимъ съ ихъ непрерывной борьбой съ страшными и громадными животными, населявшими тогдашніе болѣе обширные континенты, чѣмъ нынѣшніе. Признавая указанныхъ людей не просто лишь для современной науки, но и безотносительно, т. е. дѣйствительно древнѣйшими, мы должны со всею рѣшительностію отвергнуть всякую тѣнь вѣроятности у пред-

положенія, будто-бы люди получили свое происхожденіе отъ какого-либо другого низшаго вида творенія. Мы видѣли уже, что первобытные люди владѣли тѣмъ же самымъ развитіемъ мозга, какое имѣемъ и мы, и смѣемъ прибавить,—одинаковою съ нами умственною и нравственною природой, дѣлавшею ихъ способными къ общенію съ Богомъ и къ господству надъ низшимъ міромъ. Ископаемые остатки палеокосмитовъ точно такъ же какъ и строители плотинъ, предшествовавшіе сѣверо-американскимъ индійцамъ, доказываютъ, что ранній человѣкъ по своему физическому и духовному развитію стоялъ несравненно выше многихъ новѣйшихъ дикихъ племенъ и что онъ по природѣ былъ высокимъ и благороднымъ созданіемъ и только постепенно, чрезъ цѣлый рядъ генерацій, впадалъ въ дикое состояніе. Нельзя понять, какъ высокое развитіе мозга и ума могло явиться при условіяхъ происхожденія человѣка отъ какого-либо грубаго и всецѣло дикаго вида животнаго. Не естественнѣе-ли и не правильнѣе-ли предположить, что такое развитіе даже и у позднѣйшихъ доисторическихъ поколѣній долгое время сохранялось прирожденнымъ наслѣдіемъ, не смотря на ихъ постепенное погруженіе въ нравственное зло и вмѣстѣ съ тѣмъ въ физическое одичаніе. Такъ, древнѣйшіе люди рѣшительно протестуютъ противъ всякаго абстрактнаго измышленія о ступенеобразномъ развитіи человѣка изъ какого-либо низшаго вида животныхъ: они открываютъ намъ въ себѣ всѣ существенные признаки той расы человѣческаго рода (туранской), которая и до сего времени наиболѣе распространена на землѣ и по своимъ нравамъ и обычаямъ признается самою древнею.

Сравнивая теперь раскрытые нами геологическіе факты о первобытномъ человѣкѣ съ библейскимъ повѣствованіемъ о происхожденіи и первоначальномъ состояніи рода человѣческаго, мы не можемъ не замѣтить между ними во многихъ отношеніяхъ замѣчательныхъ совпаденій, которыя мы и изложимъ въ формѣ краткихъ положеній.

1) Какъ по библейскому повѣствованію человѣкъ выступилъ въ міръ въ одинъ и тотъ же творческій періодъ съ высшими животными, такъ и по геологіи онъ безъ какого-либо опредѣленнаго промежутка времени примыкаетъ къ концу третичнаго періода великихъ млекопитающихъ животныхъ. Мы видѣли, что существующія до нынѣ въ Европѣ млекопитающія находились одновременно съ человѣкомъ въ постгляціальный (послѣ-ледяной) періодъ и что они тогда жили вмѣстѣ со многими животными, теперь или мѣстно или повсюду изчезнувшими. Такъ никакая геологическая пропасть не отдѣляетъ человѣка отъ вѣка происхожденія животныхъ, и еслибы кто такою

пропастію захотѣлъ считать ледяной вѣкъ; то мы должны сказать, что онъ скорѣе отдѣляетъ собой происхожденіе животныхъ видовъ (до-и послѣ—гляціальныхъ) однихъ отъ другихъ, но никакъ не человѣка отъ животнаго міра вообще.

2) Какъ въ Библіи сказано, что Богъ заранѣе приготовилъ мѣсто на землѣ для человѣка (Быт. II, 5—7), такъ и изъ геологіи находимъ мы, что до выступленія человѣка на землѣ окончился гляціальный періодъ и вмѣстѣ съ нимъ удалены были изъ міра многія, быть-можетъ опасныя для человѣка, формы анимальной жизни. Мы не можемъ Библію понимать такъ, какъ будто бы она изображаетъ намъ Едемъ мѣстомъ, въ которомъ собраны были *всѣ* животныя міра. Напротивъ Библія позволяетъ думать, что человѣкъ жилъ въ Едемѣ вмѣстѣ съ избранною группой животныхъ и растеній (Быт. II, 18 и т. д.) и эти животныя и растенія должны были вмѣстѣ съ нимъ наполнить способную къ населенію землю, чтобы замѣнить собой изчезнувшіе въ ледяной періодъ или немного пережившіе его роды животныхъ.

3) Въ обоихъ повѣствованіяхъ человѣкъ является геологически новичкомъ, только въ заключеніе продолжительнаго послѣдовательнаго ряда животныхъ выступившимъ въ міръ, и замѣчательно, что геологія согласна съ откровеніемъ также и въ томъ, что послѣ творенія человѣка уже никакого новаго вида животныхъ болѣе не являлось и только нѣкоторые немногіе виды, вѣроятно съ нимъ произошли вмѣстѣ.

4) Древнѣйшіе люди, остатки которыхъ найдены, отнюдь не представляютъ собой какого-либо особаго рода сравнительно съ нынѣшнимъ родомъ человѣческимъ; напротивъ они близко сродны наиболѣе распространенной современной расѣ и только своимъ необычайнымъ ростомъ и всею физическою силой напоминаютъ «нефилимъ» или исполиновъ Библіи. Такимъ образомъ палеокосмиты даютъ намъ положительное доказательство существеннаго тожества и общаго происхожденія всѣхъ людей, а ихъ поразительное физическое развитіе, соединявшееся вѣроятно также и съ необыкновенною продолжительностью жизни—на что указываютъ и геолигическіе факты—заставляетъ насъ видѣть въ нихъ скорѣе всецѣло *новоявившійся* типъ творенія, нежели *постепенно образовавшійся* посредствомъ продолжительной борьбы за существованіе отъ неизвѣстныхъ предковъ—животныхъ.

5) Состояніе череповъ этихъ раннихъ людей ясно показываетъ, что они точно также были господами въ мірѣ и также мало сродны животнымъ, какъ ихъ потомки и мы сами. Этотъ фактъ рѣшительно не мирится съ положеніемъ, выставленныхъ Гёккелемъ, что сообразно

новѣйшей теоріи «дериваціи» (происхожденія), лемуры или обезьяноподобныя животныя эоценоваго вѣка переродились въ обезьянъ міоценоваго вѣка, а эти опять въ людей постгляціальнаго вѣка: въ дѣйствительности мы находимъ полный контрастъ между всѣми предшествующими по лже-родовой линіи животными типами и типомъ доисторическаго человѣка, тѣмъ болѣе, что характерныя черты палеокосмическихъ людей, составляющія общія черты всей туранской расы, до сего времени остаются безъ измѣненія.

6) Нравы и обычаи палеокосмическихъ людей наводятъ на мысль, что они принадлежали къ грубымъ отпрыскамъ болѣе образованнаго рода. Отсюда, насколько это возможно для геологіи, они подверждаютъ библейское повѣствованіе о паденіи и разсѣяніи допотопнаго рода. Мы никакъ не можемъ утверждать, чтобы библейскій Адамъ строго соотвѣтствовалъ ископаемому человѣку пещеры, напр. Cro-Magnon. Скорѣе этотъ ископаемый служитъ представителемъ того падшаго, но все же исполинскаго рода, который явился и жилъ предъ потопомъ и который далѣе и шире распространился по землѣ, нежели болѣе мягкіе и духовно-развитые роды. Если такъ понимать ископаемыхъ людей, то они будутъ вполнѣ соотвѣтствовать людямъ, непосредственно жившимъ предъ потопомъ.

Въ заключеніе не можемъ не сказать, что всѣ указанные пункты совпаденія между библейскимъ повѣствованіемъ и геологическими изслѣдованіями о первыхъ временахъ рода человѣческаго никоимъ образомъ нельзя объяснить случайностію; напротивъ они служатъ твердымъ основаніемъ къ предположенію, что съ постепеннымъ развитіемъ нашего знанія о доисторическомъ человѣкѣ болѣе и болѣе будутъ выступать предъ нами въ свѣтѣ истины открытыя древнему Боговидцу общія черты первобытной исторіи нашего рода. Моисеево повѣствованіе въ своихъ совпаденіяхъ съ наукой тѣмъ замѣчательнѣе, что отличается всецѣло безыскусственнымъ и дѣтскимъ характеромъ разсказа, будучи рѣшительно далеко отъ всякихъ научныхъ претензій и имѣя лишь одну цѣль—раскрыть религіозно-нравственныя основоположенія нашей жизни и иллюстрировать ихъ фактами. Такъ первыя главы книги Бытія, носящія на себѣ явную печать истины и богодухновенности, съ увеличеніемъ научнаго знанія не только не умаляются въ своей истинѣ, но постепенно открываютъ намъ въ себѣ новыя и новыя черты истины, и въ этой истинѣ библейскаго повѣствованія о прошедшемъ мы имѣемъ незыблемыя основанія для вѣры также и въ истину библейскихъ предреченій о будущемъ.

Человѣкъ и животное.

(Сходство и различіе между человѣкомъ и животными).

Общій голосъ человѣчества, опираясь на непосредственное здравое чувство, прямо и рѣшительно признаетъ, что между человѣкомъ и животными находится коренное или существенное различіе. Это признаніе получаетъ свое высшее освященіе въ религіяхъ всѣхъ народовъ: всѣ религіи исходятъ изъ вѣры въ особенное, исключительное промышленіе Бога о человѣкѣ, соотвѣтствующее безусловному превосходству человѣческой природы по сравненію ея съ природою животныхъ. Но изъ всѣхъ религій съ особенною ясностію и положительностію утверждаетъ несравнимое превосходство человѣка предъ животными богооткровенная религія — Ветхо-и-Новозавѣтная. Здѣсь уже въ самомъ способѣ происхожденія человѣка выразительными чертами обрисовывается необычайное отношеніе Творца къ своему творенію, какъ къ главѣ и вершинѣ всего видимаго тварнаго міра. Всѣ прочія животныя нашей земли вызываются къ бытію простымъ повелительнымъ словомъ всемогущаго Творца; между тѣмъ предварительно творенія человѣка Богъ въ троичности своихъ Лицъ держитъ совѣтъ съ Самимъ Собою о созданіи существа по собственному образу и подобію. По окончаніи совѣта Господь, какъ говоритъ бытописатель, «создалъ человѣка изъ праха земнаго, и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ душею живою» (Быт. 2, 7). Въ этомъ простомъ изображеніи глубокотаинственнаго дѣйствія созданія человѣка мы несомнѣнно должны видѣть чрезвычайное отношеніе Бога къ человѣку уже при самомъ происхожденіи послѣдняго, выразившееся въ безпримѣрномъ возвышеніи его природы надъ всѣми родами животнаго царства.

Дѣйствительно, духъ человѣка, по изображенію Библіи съ самаго своего бытія обладалъ слѣдующими отличительными свойствами: а) богосознаніемъ или знаніемъ Бога, всемогущаго и премудраго Творца вселенной; б) самосознаніемъ или сознаніемъ себя, какъ личности, подобной которой не находится во всѣхъ родахъ животнаго царства (почему первый человѣкъ только въ созданной изъ его ребра женѣ призналъ истинно подобное ему существо, кость отъ костей своихъ

и плоть отъ плоти своей); в) умомъ или вѣдѣніемъ природы въ ея глубочайшихъ основаніяхъ и существенныхъ свойствахъ, и наконецъ, г) свободною волею въ неразрывной связи съ совѣстію, какъ голосомъ, исходящимъ изъ собственнаго сознанія человѣка и то побуждающимъ его къ дѣйствіямъ богоугоднымъ, то предостерегающимъ отъ дѣйствій богопротивныхъ. Цѣлію или назначеніемъ человѣка въ мірѣ слово Божіе ставитъ его, постепенное усовершенствованіе во всѣхъ силахъ духа, или, что тоже, богоуподобленіе и вмѣстѣ съ симъ вѣчноблаженную жизнь въ неразрывномъ союзѣ съ Богомъ и въ невозмутимомъ наслажденіи всѣми жизненными благами, предназначенными ему Творцемъ. На указанномъ отношеніи Бога къ человѣку уже во время происхожденія послѣдняго и на дарованныхъ его природѣ исключительныхъ свойствахъ всецѣло покоится и вся дальнѣйшая священная исторія богооткровенныхъ отношеній Бога къ человѣчеству, начиная съ лишенія человѣка первоначальнаго блаженства за грѣхопаденіе и кончая величайшимъ дѣломъ божественной любви— искупительною жертвою Богочеловѣка, Христа, и обѣщаніемъ въ будущей жизни наградъ и наказаній, смотря по заслугамъ каждаго.

Не такъ смотрятъ люди новаго образованія, увлекаемые авторитетомъ нѣкоторыхъ представителей современнаго естествознанія, на природное достоинство человѣка, по сравненію его съ животными. Они, конечно, не отрицаютъ, нѣкотораго отличія человѣка отъ животныхъ и сравнительнаго превосходства его предъ послѣдними, но съ рѣшительностію отвергаютъ всякое существенное различіе между человѣкомъ и животными. По умозрѣнію этихъ лицъ, человѣкъ входитъ въ общее родословное дерево животнаго царства, какъ его послѣдній, заключительный отпрыскъ: въ мірѣ животныхъ находятся уже зародыши или задатки всѣхъ тѣхъ силъ и способностей, которыя, по-видимому, такъ рѣзко отличаютъ человѣка отъ животныхъ, но которыя въ сущности лишь достигаютъ въ человѣкѣ своей высшей формы обнаруженія или развитія; поэтому человѣкъ, несомнѣнно, отличаясь отъ животныхъ многими признаками, однако ничѣмъ существеннымъ не разнится отъ нихъ, не имѣетъ въ себѣ ничего, что было бы безусловно чуждо природѣ животныхъ. Отсюда все отличіе человѣка отъ животныхъ сводится только къ высшей степени развитія перваго предъ послѣдними, но не къ самому существу ихъ природы, состоитъ въ наружныхъ или видимыхъ обнаруженіяхъ душевной жизни человѣка и животныхъ, но не во внутреннихъ природныхъ качествахъ душъ человѣческой и животной. Въ виду такого открытія современнаго, мнимонаучнаго знанія, теперь каждое животное, еслибы только вла-

дѣло даромъ слова, смѣло могло бы сказать: я принадлежу къ извѣстному роду животнаго царства; но я близкій, кровный родственникъ человѣка и ничто человѣческое мнѣ не чуждо, я зачаточный человѣкъ, своеобразная, недоразвивавшаяся форма человѣка. Въ такомъ кровномъ сліяніи человѣка съ животными нѣкоторые не безъ серіозности усматриваютъ величайшее пріобрѣтеніе современнаго человѣческаго знанія. Странные люди! Судятъ о высотѣ современнаго знанія человѣка по степени *низведенія* цѣлой природы его въ міръ животныхъ! Какъ бы то ни было, но ясно, что новооткрытое родство человѣка съ животными неизбѣжно ведетъ за собою уничтоженіе всей богооткровенной (ветхо-и-новозавѣтной) исторіи отношеній Бога къ человѣчеству, начиная съ первыхъ страницъ ея — о происхожденіи человѣка и кончая послѣдними — о будущей вѣчности человѣчества. Съ признаніемъ существеннаго сходства человѣка съ животными, мы естественно и необходимо должны допустить разрушеніе всей нашей христіанской вѣры до самыхъ послѣднихъ ея основаній.

Итакъ вопросъ объ *отличіи человѣка отъ животныхъ* есть собственно первостепенный спорный вопросъ между вѣрою и невѣріемъ, захватывающій ихъ во всей широтѣ и глубинѣ, вопросъ о рѣшительной побѣдѣ вѣры или невѣрія другъ надъ другомъ.

Что же говорятъ намъ дѣйствительныя, твердыя и неоспоримыя данныя современной науки, насколько касается она человѣка, объ отличіи человѣка отъ животныхъ? Утверждаютъ или отрицаютъ они это отличіе по существу?

Нельзя не признать, что благодаря счастливымъ успѣхамъ нашего времени въ изученіи міра животныхъ и природы человѣка мы пріобрѣли знаніе о такихъ сходныхъ чертахъ въ природѣ животныхъ и человѣка, которыхъ въ прежнее время, быть можетъ, даже первоклассные ученые не подозрѣвали. Но, несмотря на этотъ успѣхъ, наука въ строгомъ смыслѣ слова, въ ея прочныхъ и незыблемыхъ данныхъ, какъ прежде, такъ и теперь проводитъ широкую, *непроходимую границу* между животными и человѣкомъ, и эта раздѣлительная линія между ними по самому существу ихъ природы встрѣчается во всѣхъ частяхъ современной науки, которая такъ или иначе, съ той или иной стороны занимается сравнительнымъ изслѣдованіемъ природы животныхъ и человѣка. Уничтоженіе пограничной черты между существенными свойствами природы человѣка и животныхъ непризнанными руководителями науки всегда производится незаконнымъ путемъ: или посредствомъ *искаженія* безспорныхъ данныхъ науки, или путемъ *поспѣшныхъ выводовъ и обобщеній* изъ ограничен-

наго круга научныхъ данныхъ. Главный и общій недостатокъ ученыхъ работъ, сглаживающихъ существенное различіе между человѣкомъ и животными, состоитъ въ томъ, что онѣ на основаніи только опредѣленнаго, *частнаго круга данныхъ*, касающихся какой-либо одной стороны природы животныхъ и человѣка (напримѣръ, анатомической, физіологической и т. д.), стараются вывести уже самыя общія и широкія заключенія, обнимающія собой природныя свойства животныхъ и человѣка *во всей ихъ полнотѣ и цѣлости*. Въ дѣйствительности только всѣ отрасли науки, вмѣстѣ взятыя, занимающіяся изученіемъ человѣка и животныхъ съ разныхъ сторонъ, могутъ дать намъ правильное общее заключеніе о существенномъ сходствѣ или различіи между человѣкомъ и животными.

Обратимся теперь къ показаніямъ частныхъ наукъ, въ предѣлахъ свѣдѣній каждой изъ нихъ, относительно сходства и различія между человѣкомъ и животными съ той или иной стороны.

I.

а) Первое мѣсто въ настоящемъ случаѣ принадлежитъ свидѣтельству *Химіи*, по скольку она занимается разложеніемъ и изученіемъ главныхъ, основныхъ частей, составляющихъ тѣла животныхъ и человѣка. По утвержденію этой науки, тѣло человѣка заключаетъ въ себѣ три части воды, четвертую часть составляютъ 14 различныхъ элементовъ или основныхъ частей. Въ общемъ составныя части нашего тѣла тѣже самыя, какія находятся и въ тѣлахъ высшихъ животныхъ. Различіе наблюдается здѣсь только въ количествѣ отдѣльныхъ основныхъ частей, которое неодинаково въ животныхъ и человѣкѣ. Такъ масса человѣческаго мозга въ общемъ гораздо больше, нежели мозгъ животныхъ; кромѣ того въ мозгѣ человѣка находятъ болѣе сѣраго вещества (какъ думаютъ, главнаго тѣлеснаго органа мысли), нежели въ мозгу животныхъ. Если теперь химикъ, какъ это нерѣдко бываетъ, изъ узкаго круга данныхъ своей науки, не задумываясь выводитъ заключеніе: животное и человѣкъ, въ сущности, суть ничего болѣе, какъ произведенія счастливаго соединенія опредѣленныхъ матеріальныхъ частей, и такъ называемыя жизнь и душа суть обнаруженія и слѣдствія химическихъ процессовъ въ тѣлахъ, то онъ представляетъ намъ рѣшеніе вопроса, на которое его наука съ крайнею ограниченностію своихъ свѣдѣній вовсе не имѣетъ законнаго полномочія. Осторожный химикъ всегда остановится на слѣдующемъ разсужденіи: я знаю, что тѣла человѣка и высшихъ животныхъ состоятъ изъ 15-ти основныхъ частей; но я не знаю: не находится ли въ

этихъ чудныхъ строеніяхъ, созидающая сила которыхъ мнѣ неизвѣстна (такъ какъ я могу лишь разрушать, а не возсоздать ихъ), нѣчто еще такое, чего я не вижу, не понимаю и не оцѣниваю, чему, можетъ быть, извѣстныя мнѣ основныя части служатъ только жилищемъ или орудіемъ, и что именно соединяетъ ихъ между собой, сообщаетъ имъ жизнь и управляетъ ими въ ихъ взаимодѣйствіяхъ, т.-е. душа.— Точно также и относительно вопроса объ отличіи человѣческой души отъ животной онъ скажетъ: хотя внѣшнія, тѣлесныя жилища душъ человѣка и животныхъ состоятъ изъ одного и того же матеріала; но мнѣ неизвѣстно, существуетъ или нѣтъ глубокое различіе между душой человѣческой и животной; вполнѣ возможно, что существуетъ, такъ какъ достоинство зданія не открываетъ еще намъ достоинства обитателя въ немъ: и дорогое, красивое строеніе можетъ быть жилищемъ животныхъ, но животныя отъ того нимало не возвышаются въ своей природѣ; и наоборотъ: и убогая хижина, шалашъ могутъ стать случайнымъ мѣстопребываніемъ знаменитаго лица, героя, царя, и отъ того эти лица нисколько не теряютъ въ своемъ достоинствѣ. Итакъ предоставлю оба вопроса—о существованіи души въ тѣлахъ и объ отличіи души человѣка и животной, рѣшенію психологовъ, въ научную область которыхъ входитъ изслѣдованіе этихъ вопросовъ. Моя задача: изученіе далѣе и болѣе составныхъ частей тѣлъ человѣка и животныхъ.

б) Дальнѣйшее пособіе къ рѣшенію вопроса объ отличіи человѣка отъ животныхъ представляетъ намъ другая естественная наука— *Анатомія*. Изъ этой науки мы извлечемъ лишь самые существенные сравнительные выводы относительно природы животныхъ и человѣка. а) Строеніе мозга у человѣка совершенно другого характера, нежели у животныхъ. Не говоря уже о томъ, что человѣческій мозгъ представляетъ несравненно болѣе многочисленныя, глубокія и разнообразныя извилины въ обоихъ полушаріяхъ, чѣмъ мозгъ какого-либо животнаго, у человѣка, какъ утверждаютъ анатомы, находится также болѣе совершенное перекрещиваніе различныхъ нервовъ тѣла на пути вступленія ихъ въ мозгъ. Благодаря именно этимъ анатомическимъ особенностямъ, человѣкъ, какъ увѣряютъ ученые, при частныхъ поврежденіяхъ мозга лучше сохраняетъ способности движенія, ощущенія и воспріятія, нежели животныя. Этими же особенностями, какъ посредствующей органической средой, объясняютъ и существованіе въ человѣкѣ самосознанія, котораго совершенно лишены животныя. б) Человѣкъ ходитъ прямо (вертикально); напротивъ скелетъ животнаго имѣетъ продольное или горизонтальное положеніе. Многія осно-

ванія Анатоміи показываютъ, что прямой ходъ человѣка есть совершенно естественный, природный, и, напротивъ, столь же естественный ходъ животнаго — опущенный книзу, наклонненный къ землѣ. Здѣсь мы видимъ, что какъ будто сама природа говоритъ человѣку: ты не долженъ приковываться вниманіемъ книзу, а направлять его вверхъ; ты не долженъ подобно животнымъ блуждать своимъ взоромъ по сторонамъ, направо и налѣво, но смотрѣть на то, что ниже и выше тебя. Разсматривая ниже себя, животныхъ, ты долженъ чувствовать себя господиномъ надъ ними; но, съ другой стороны, свободно обзирая надъ собой безпредѣльную высь, ты долженъ также наполнять свое сердце чувствомъ зависимости и благоговѣнія предъ Всевышнимъ. в) Никакое животное, даже обезьяна не имѣетъ въ строгомъ смыслѣ рукъ: между руками человѣка и обезьяны существуетъ безусловное анатомическое различіе: руки обезьяны устроены собственно только для лазанья и цѣпляніи, рукп человѣка, напротивъ, прямо и существенно для работы. Работать можетъ только мыслящее существо; поэтому для безпристрастнаго анатома человѣческая рука служитъ однимъ изъ важныхъ признаковъ прирожденной человѣку мыслительной силы, благодаря которой онъ настойчивостію и трудомъ добываетъ у природы то, чего она не даетъ ему добровольно. г) Наконецъ, самое важное отличіе между человѣкомъ и даже человѣкоподобною обезьяной представляютъ ихъ черепа. Къ сожалѣнію, мы не можемъ входить въ подробныя сообщенія въ высшей степени интересныхъ наблюденій въ данномъ случаѣ. Укажемъ здѣсь только на одно обстоятельство, представляющееся намъ наиболѣе важнымъ. Именно, какъ у человѣка, такъ и обезьянъ въ первомъ періодѣ жизни черепа представляютъ значительное сходство; но позднѣе, съ теченіемъ времени, они все и болѣе и болѣе начинаютъ удаляться другъ отъ друга по своей формѣ. Общій головной видъ обезьяны чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе становится животнымъ и быстро достигаетъ своего окончательнаго развитія. Напротивъ, голова дитяти медленно приближается къ зрѣлому образу человѣка и такимъ образомъ развивается продолжительно. Ясно, что животнымъ и въ частности обезьянѣ указаны слишкомъ узкія рамки развитія и поэтому разстояніе между ними и человѣкомъ съ возрастомъ болѣе и болѣе увеличивается. д) Не можемъ въ заключеніе не упомянуть, что внѣшніе органы чувствъ (зрѣнія, слуха и проч.) у человѣка устроены не менѣе совершенно, нежели у животныхъ. Если у нѣкоторыхъ животныхъ тотъ или иной органъ отличается повидимому большею остротой, чѣмъ у человѣка, то не слѣдуетъ еще отсюда, что человѣческій органъ

по самому устройству своему несовершеннѣе животнаго: человѣкъ иногда не заботится о развитіи и изощреніи своего внѣшняго чувства, такъ какъ не имѣетъ въ этомъ особенной нужды. Но сами по себѣ органы внѣшнихъ чувствъ у человѣка способны къ необычайному развитію и при помощи нашего духа примѣняются къ разнообразнѣйшему употребленію, а при содѣйствіи искусственныхъ вспомогательныхъ средствъ доходятъ до поразительной степени воспріимчивости.

Подведемъ теперь общій итогъ сдѣланнымъ нами указаніямъ изъ Анатоміи. Эта наука открываетъ намъ довольно разнообразное и значительное различіе въ устройствѣ тѣлъ человѣка и животнаго. Это различіе, будучи замѣтно уже въ низшей области человѣческой и животной природы, само собой даетъ право предполагать, что оно тѣмъ болѣе возрастетъ, чѣмъ далѣе мы пойдемъ въ разсмотрѣніи высшихъ областей природы животной и человѣческой.

в) Обратимся теперь къ дальнѣйшей сторонѣ тѣлесной природы животныхъ и человѣка, къ такъ называемой *физіологической*. Физіологія учитъ, что въ живомъ тѣлѣ человѣка и животныхъ совершаются двоякаго рода процессы — растительный и собственно животный. Къ первому роду принадлежитъ питаніе, пищевареніе, образованіе изъ пищи различныхъ частей тѣла и выдѣленіе излишнихъ питательныхъ веществъ, далѣе — согрѣваніе, ростъ, дыханіе, продолженіе рода и умираніе. Къ послѣднему относятся: движеніе, дѣятельность нервовъ и органовъ внѣшнихъ чувствъ. Для того и другого рода процессовъ находятся вполнѣ соотвѣтствующіе, чудесно устроенные и расположенные по отношенію другъ къ другу органы. По своему главному устройству эти органы у человѣка и высшихъ животныхъ одни и тѣже; но при такомъ сходствѣ мы тѣмъ болѣе замѣчаемъ различія въ самыхъ отношеніяхъ животныхъ и человѣка къ различнымъ физіологическимъ процессамъ. Это различіе ясно показываетъ намъ, что физіологическая жизнь человѣка и животныхъ служитъ носительницею существенно различныхъ душевныхъ силъ и способностей въ первомъ и въ послѣднихъ. Нѣсколько примѣровъ послужатъ разъясненіемъ нашей мысли *).

Животныя находятъ свою пищу, инстиктивно отличая полезное отъ вреднаго, и пользуются своимъ кормомъ (по крайней мѣрѣ въ натуральномъ своемъ состояніи) въ его непосредственномъ, сыромъ и грубомъ видѣ. Они не сѣютъ, не жнутъ и не варятъ пищи. Для

*) Мы сравниваемъ животныхъ не съ дикаремъ только, а съ человѣкомъ вообще, во всемъ извѣстномъ намъ его историческомъ состояніи; потому что иначе наше сравненіе отличалось бы односторонностію, неполнотой.

всего этого имъ недостаетъ тѣлесныхъ органовъ, отчасти орудій и главнымъ образомъ разума. Въ ихъ рукахъ (т.-е. собственно ногахъ или лапахъ) огонь былъ бы опасной игрой. Употребленіе огня есть, безъ сомнѣнія, самое первое, изначальное изобрѣтеніе человѣка и пользованіе имъ для приготовленія пищи составляетъ исключительную привиллегію человѣка. Человѣкъ долженъ работать для пріобрѣтенія насущнаго хлѣба, для чего ему даны руки и умъ. Наблюденіемъ и опытомъ онъ пріобрѣлъ знаніе о свойствахъ и силахъ хлѣбныхъ зеренъ, началъ сѣять сѣмена, чтобы увеличить ихъ плодъ, и въ видахъ обработки земли изобрѣлъ разнообразнѣйшія орудія, начиная съ простыхъ и кончая самыми сложными. Вообще нужно замѣтить: цѣлыя сотни разныхъ видовъ труда и работъ, изобрѣтеній и ремеслъ, торговли и промышленности обязаны своимъ происхожденіемъ потребности человѣческаго питанія. Такимъ образомъ изъ отношенія человѣка къ процессу питанія мы видимъ, что между тѣмъ какъ животное въ этомъ отношеніи стоитъ всецѣло въ зависимости отъ природы и беретъ отъ нея лишь то, что она представляетъ, человѣкъ, напротивъ, успленно и разумно пріобрѣтаетъ отъ нея то, чего она не даетъ ему добровольно; онъ не только не преклоняется предъ ней безусловно, но и старается господствовать надъ ней, подчинять ее своимъ цѣлямъ.

Средства согрѣванія животное получаетъ отъ природы, въ своемъ наружномъ покровѣ, смотря по климату своего мѣстожительства; человѣкъ, напротивъ, долженъ былъ много потратить заботъ и трудовъ на отысканіе и приготовленіе удобной и достаточно обезпечивающей его отъ непостоянства погоды одежды. — Для сохраненія жизни животныя нуждаются въ жилищѣ, но не въ такой степени какъ человѣкъ. Притомъ животныя хотя иногда искусно приготовляютъ себѣ обиталища, но всегда безсознательно по указанію своего инстинкта и съ неизмѣнною тожественностію въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій, ни на шагъ не подвигаясь впередъ въ своемъ архитекторскомъ искусствѣ.—Въ видахъ самозащиты животныя пользуются только данными отъ природы средствами: ни одно животное никогда не изобрѣтало и не приготовляло исскуственнаго самооборонаго орудія. Человѣкъ отъ природы довольно беззащитное существо, но силою своего ума пользуется для своей защиты разнообразными орудіями, начиная съ палки и доходя до исполинскихъ крупповскихъ пушекъ: въ военномъ дѣлѣ онъ доходитъ до поразительнаго разнообразія средствъ обороны и нападенія.—Животныя движутся преимущественно съ цѣлію отысканія пищи. Быстротой и ловкостію движенія нѣкоторыя изъ нихъ

вызываютъ заслуженное удивленіе. Но вообще говоря, человѣкъ, благодаря прямому положенію своего тѣла, много подвижнѣе животныхъ и выражаетъ свой геній въ изобрѣтеніи удивительнѣйшихъ средствъ передвиженія (кораблей, локомотивовъ, пароходовъ, аэростатовъ и т. д.), которыя доставляютъ его съ мѣста на мѣсто безъ труда и которыми онъ пользуется для самыхъ различныхъ цѣлей путешествія.

Не можемъ въ заключеніе не указать еще на двѣ особенности человѣка, отличающія его отъ животныхъ, съ физіологической стороны.

Изъ всѣхъ земныхъ тварей одному только человѣку принадлежитъ даръ слова. И животныя имѣютъ языкъ, то-есть способность звуковымъ образомъ выражать свое внутреннее состояніе; но языкъ животныхъ состоитъ лишь въ безраздѣльныхъ звукахъ и выражаетъ собой только ограниченный кругъ чувствъ удовольствія, тѣсно связанныхъ съ чувствомъ самосохраненія или съ инстинктомъ продолженія рода. Членораздѣльное слово совершенно чуждо животнымъ; нѣкоторыя изъ нихъ научаются произношенію немногихъ человѣческихъ словъ, но безъ всякаго сознательнаго отношенія къ ихъ смыслу. Физіологически животныя, какъ думаютъ, вообще способны къ произношенію словъ и при всемъ томъ они не говорятъ ничего, такъ какъ не имѣютъ ни о чемъ говорить. Человѣкъ имѣетъ даръ слова и необходимо долженъ говорить; потому что владѣетъ необъятнымъ міромъ вполнѣ сознаваемыхъ и отчетливо различаемыхъ представленій, мыслей, желаній и чувствованій, иногда безконечно возвышающихся надъ кругомъ всего чувственно-матеріальнаго міра. Вотъ почему даже люди, лишенные дара слова, глухонѣмые или страждущіе параличемъ языка, стараются замѣнить слова тысячами разнообразныхъ знаковъ, выражаемыхъ устами, глазами, руками и движеніями тѣла.

Далѣе: одинъ только человѣкъ способенъ разселяться по всей землѣ; животныя, напротивъ, за исключеніемъ развѣ собаки, живутъ только въ предназначенной отъ природы каждому роду или виду мѣстности и лишь съ большимъ трудомъ выносятъ пребываніе въ другихъ мѣстностяхъ. Замѣчательно, что въ особенности человѣкоподобныя обезъяны внѣ своей родины, даже въ самомъ умѣренномъ климатѣ, быстро хирѣютъ и кончаютъ жизнь, несмотря на весь заботливый уходъ за ними. Исключительная способность принаровляемости человѣка ко всѣмъ климатамъ и поясамъ земли главнымъ образомъ объясняется его исключительными силами духа, благодаря которымъ онъ всегда находитъ болѣе или менѣе достаточныя средства для борьбы съ вредными вліяніями природы и ослабляетъ ихъ силу по отноше-

нію къ своей жизни. Но не маловажное значеніе имѣетъ здѣсь и особенный характеръ его тѣлесной природы,—безпримѣрное устройство его питательнаго канала и пищеварительнаго аппарата, которые способны, смотря по обстоятельствамъ, принаровляться къ самымъ разнообразнымъ питательнымъ средствамъ. Такъ въ самомъ главномъ отношеніи, въ отношеніи мѣстожительства, животныя являются безусловными рабами природы; между тѣмъ человѣкъ здѣсь въ особенности выступаетъ нѣкотораго рода властелиномъ природы, господиномъ всей земли.

Общіе сравнительные выводы о природѣ человѣка и животныхъ изъ показаній Физіологіи мы получаемъ слѣдующіе: физіологическіе процессы въ тѣлахъ человѣка и высшихъ животныхъ въ существенномъ одни и тѣже; но въ отношеніяхъ къ этимъ процессамъ, въ смыслѣ удовлетворенія требованіямъ растительной жизни и въ смыслѣ проявленій животной жизни (движенія и проч.) человѣкъ отличается отъ животныхъ тѣмъ существенно, что является *не безусловнымъ рабомъ природы*, не во всецѣлой зависимости отъ ея непосредственныхъ даровъ, но, напротивъ, самъ значительно возвышается надъ природой и извлекаетъ изъ нея все по собственному произволу. Возможность такого господства надъ природой человѣка объясняется силою его разума, которою онъ рѣшительно и безусловно превосходитъ всякое животное. Такимъ образомъ даже съ физіологической точки зрѣнія открывается уже намъ, что человѣкъ есть не просто натуральное существо, какъ животное, но духовное, не рабски подчиненное природѣ, но управляемое силою собственнаго духа или разума. Ясно, что Физіологія представляетъ намъ если не прямое, то косвенное свидѣтельство, что между человѣкомъ и животными находится болѣе чѣмъ случайное различіе. Во всякомъ случаѣ это различіе несравненно болѣе важно, нежели между мухой и слономъ въ собственномъ кругу животныхъ.

Но до какихъ послѣднихъ предѣловъ доходитъ различіе между человѣкомъ и животными и въ чемъ состоятъ наиболѣе прямыя и разительныя проявленія этого различія, — на эти вопросы не могутъ уже дать отвѣта естественныя науки, занимающіяся изученіемъ только тѣлесной природы животныхъ и человѣка. Для рѣшенія указанныхъ вопросовъ мы должны обратиться прежде всего къ той наукѣ, которая имѣетъ задачею сравнительное изслѣдованіе душевныхъ силъ и способностей человѣка и животныхъ, *къ Психологіи* въ обширномъ смыслѣ слова.

II.

Въ области сравнительныхъ изслѣдованій *души человѣка и животныхъ* противники христіанской вѣры, утверждающей богоподобіе человѣка, съ особеннымъ стараніемъ усиливаются сгладить непроходимое различіе между человѣкомъ и животными. Матеріалисты прямо, вопреки высказанному нами выше положенію, утверждаютъ, что духовное разстояніе между высшими животными и низшими племенами человѣческаго рода несравненно менѣе, нежели между какимъ-либо низшимъ и высшимъ родами животныхъ. Съ этой цѣлію они неутомимо составляютъ сборники анекдотовъ, въ которыхъ яркими чертами изображается необычайная высота развитія той или иной душевной силы въ какомъ-либо видѣ животныхъ или отдѣльномъ животномъ, приближающая ихъ повидимому къ человѣку, и съ восторгомъ восклицаютъ: вотъ видите! гдѣ тутъ превосходство человѣка надъ животными? Природная возвышенность и исключительность человѣка не пустая ли мечта воображенія? Понятно, что психологи христіанскаго направленія не позволяютъ засаривать разными вымыслами пропасть между человѣкомъ и животными, и поэтому съ настойчивостію указываютъ на сказочный характеръ «разныхъ удивительныхъ исторій» о необычайныхъ проявленіяхъ душевныхъ способностей животныхъ. Нельзя не согласиться, что въ душѣ человѣка и животныхъ во многихъ отношеніяхъ обнаруживается неоспоримое сходство; но оно отнюдь не закрываетъ отъ насъ и рѣшительнаго, *коренного различія* между человѣкомъ и животными. Мы думаемъ, что поступимъ безпристрастнѣе и научнѣе, если для выясненія существеннаго различія въ душевныхъ силахъ человѣка и животныхъ въ тоже время будемъ указывать и на то сходство по разнымъ сторонамъ души, которое дѣйствительно существуетъ между человѣкомъ и животными. Едва ли нужно говорить, что, во избѣжаніе крайней дробности въ изслѣдованіи, мы ограничимся указаніемъ только общихъ отличительныхъ чертъ человѣка отъ животныхъ по тремъ главнымъ сторонамъ ихъ душевной жизни—познавательной, чувствовательной и желательной.

1) По сторонѣ познавательной человѣкъ и животное представляютъ слѣдующія сходныя и отличительныя черты:

Животныя такъже, какъ и человѣкъ, владѣютъ нѣкоторою духовною самостоятельностію, т.-е. имѣютъ душу не въ смыслѣ простого обнаруженія или произведенія ихъ тѣла, но въ смыслѣ самостоятельнаго начала ихъ душевной жизни. Они, подобно человѣку, не лишены сознанія, т.-е сознанія окружающихъ ихъ предметовъ міра, способны

къ образованію представленій о предметахъ и твердо сохраняютъ эти представленія въ своей памяти. Они отличаютъ предметы другъ отъ друга, обнаруживаютъ внимательность къ окружающей ихъ обстановкѣ, понимаютъ другъ друга въ испытываемыхъ ими впечатлѣніяхъ или чувствахъ, могутъ подражать видимому или слышанному, вслѣдствіе чего поддаются нѣкотораго рода наученію и наконецъ не вполнѣ чужды даже способности разсудительности или размышленія. Все это общія познавательныя свойства человѣка и животныхъ. Но человѣкъ кромѣ сознанія *матеріальныхъ* предметовъ міра или міросознанія владѣетъ еще *самосознаніемъ*, т.-е. способностію какъ бы выводить свое *я* извнутри себя, ставить его предъ собой, какъ отдѣльный предметъ, разсматривать и познавать его, вслѣдствіе этого ясно отличать самого себя отъ всѣхъ другихъ предметовъ и признавать себя въ своей сущности тожественнымъ, неизмѣннымъ. На этомъ самосознаніи человѣка покоится его способность *мышленія въ строгомъ смыслѣ слова:* онъ можетъ отличать постоянное отъ измѣнчиваго, причину отъ дѣйствія, цѣль отъ средствъ, короче, владѣетъ въ собственномъ смыслѣ разсудкомъ или способностію составлять понятія, сужденія и умозаключенія. Собака, напримѣръ, одно изъ сравнительно умныхъ животныхъ, видитъ такъже хорошо, какъ и человѣкъ, много стульевъ и столовъ; но она знаетъ ихъ именно настолько, насколько видитъ, т.-е. въ ихъ множественности, но никогда не обнимаетъ ихъ въ единствѣ, т.-е. не составляетъ общихъ, отвлеченныхъ понятій – «стулъ», или «столъ». Нужно ли говорить, что, напротивъ, человѣкъ уже въ дѣтскомъ возрастѣ легко образовываетъ себѣ эти общія понятія? Собака владѣетъ нѣкоторою способностію сужденія, наприм. знаетъ, что печь есть несъѣдобный предметъ, между тѣмъ изжаренное или свареное въ ней мясо съѣдобно. Но эти сужденія она составляетъ не разсудочно, въ формѣ логическаго соединенія между собой разныхъ понятій, а инстинктивно, въ формѣ непосредственнаго влеченія ея вкуса, вызываемаго чувствомъ обонянія къ съѣдобному предмету. Инстинктивно-образныя сужденія животныхъ имѣютъ исключительно практическій характеръ и при этомъ большею частію несовершенны. Курица, напримѣръ, признаетъ подложенныя подъ нее искусственныя яйца столько же способными къ выведенію цыплятъ, какъ и ея собственныя. Для образованія умозаключеній животные вовсе лишены способности, и это естественно: не образуя понятій и не составляя никакихъ логическихъ сужденій, они, очевидно, не могутъ и выводить какихъ бы то ни было умозаключеній.

Если къ доселѣ сдѣланному сравнительному образу познавательной

способности человѣка и животныхъ мы подведемъ общій итогъ, то получимъ слѣдующій: въ области познанія человѣкъ отличается отъ животнаго не просто количественно, но и *качественно*, не сравнительно, но *существенно*. Вся сумма представленій животныхъ, вмѣстѣ взятыхъ, какъ бы ни была обширна, однако не можетъ равняться даже одному понятію (не говоря уже о сужденіяхъ и умозаключеніяхъ), правильно, логически составленному мыслящимъ человѣкомъ. Между сознаніемъ матеріальныхъ предметовъ, какое имѣютъ животныя и самосознаніемъ человѣка всегда лежитъ непроходимая пропасть: никогда никакое животное не возвышалось отъ простого міросознанія до самосознанія и наоборотъ, никогда ни одинъ человѣкъ, даже самый дикій и неразвитый, оставаясь душевно-здравымъ, не терялъ безусловно самосознанія и не низпадалъ на ступень простого міросознанія. Даже въ самомъ сознаніи міровыхъ предметовъ у человѣка и животныхъ замѣчается существенное различіе: сознаніе перваго есть осмысленное, сознаніе послѣднихъ есть только чувствовательное.

Дальнѣйшую рѣшительную противоположность животнымъ въ познавательной способности представляетъ человѣкъ въ слѣдующемъ: для него мысль составляетъ *цѣль саму по себѣ*. Человѣкъ необходимо мыслитъ и мыслитъ даже о самой мысли. Для пріобрѣтенія сокровища знанія, для его расширенія и углубленія люди жертвуютъ временемъ, деньгами, силами, здоровьемъ и иногда даже самою жизнію. Наука съ ея многочисленными развѣтвленіями, необычайное множество понятій или частныхъ истинъ въ каждой отдѣльной вѣтви науки, раскрываемыхъ въ опредѣленномъ порядкѣ съ раздѣленіями и подраздѣленіями, служатъ разительнѣйшимъ доказательствомъ наисущественнаго различія между животными представленіями и человѣческой мыслію. Нужно прибавить еще, что духъ человѣка не находитъ покоя, пока такъ или иначе не познаетъ первовиновника всѣхъ вещей, Бога, и что именно въ образованіи, такъ называемыхъ, идей разума признаетъ конечную цѣль своего мышленія. Далѣе, мы видимъ, что часто одна идея служитъ движущею силою къ произведенію цѣлой книги или художественнаго созданія и въ общемъ уже готовою предносится сознанію человѣка еще прежде, чѣмъ получитъ свое воплощеніе или выраженіе въ письменномъ словѣ или твореніи художника. Нельзя забывать и того, что мы весьма нерѣдко, еще прежде опытнаго знанія, единственно силою своей мысли (какъ говорятъ a priori) заключаемъ о фактахъ, въ истинѣ которыхъ убѣждаемся только послѣ, путемъ наблюденія и опыта. Обращая на все сказанное вниманіе, не можемъ не признать, что все это такія необычайныя

проявленія человѣческой мысли, съ которыми ни въ какомъ случаѣ не могутъ сравняться представленія животныхъ, еслибы даже кругъ этихъ представленій расширялся въ безконечность. Ясно, что ученые матеріалистическаго направленія, настаивающіе только на сравнительномъ отличіи человѣка отъ животныхъ въ ихъ душевной жизни, въ одной уже области познанія человѣка находятъ себѣ рѣшительное опроверженіе.

2) Но столько же, какъ познаніемъ, человѣкъ существенно отличается отъ животныхъ и другими силами духа,—чувствомъ и желаніемъ.

Прежде всего рѣчь о чувствѣ. Было бы крайне несправедливо утверждать, что животныя не имѣютъ никакихъ подобныхъ человѣческимъ чувствъ, наприм. любви, привязанности, вѣрности, состраданія, страха, раскаянія, мести и т. под. Но какъ нельзя низводить животныхъ на степень механическихъ существъ, простыхъ автоматовъ, такъ, съ другой стороны, невозможно и возвышать ихъ до человѣка, приписывая имъ существенно-тожественныя съ человѣкомъ чувства. Матеріалисты, укоряя вѣрующихъ въ усвоеніи Богу человѣкоподобныхъ чувствъ, которыя собственно приписываются Богу только въ переносномъ смыслѣ, сами однако страдаютъ дѣйствительнымъ, неоспоримымъ недостаткомъ—страстью влагать въ сердце животныхъ вполнѣ и существенно человѣческія чувства. Правильный взглядъ на чувства животныхъ лежитъ въ срединѣ—между совершеннымъ отрицаніемъ у животныхъ человѣкоподобныхъ чувствъ и безусловнымъ утвержденіемъ въ нихъ существенно-тожественныхъ человѣческимъ разнообразныхъ чувствованій. Чувства животныхъ, при всей ихъ кажущейся нравственной высотѣ, на самомъ дѣлѣ не имѣютъ *ни малѣйшаго нравственнаго достоинства.* Они исключительно натуральнаго или инстинктивнаго свойства; вытекаютъ изъ общаго чувства у животнаго пріятнаго или непріятнаго, но отнюдь не соединяются съ разумнымъ сознаніемъ долга или обязанностей, исполненіе которыхъ требуетъ свободной рѣшимости животнаго. Такъ, если кошка съ яростію нападаетъ на мышей и истребляетъ ихъ въ домѣ, гдѣ живетъ, то поступаетъ отнюдь не нравственно, изъ благодарности къ хозяину за содержаніе; но она дѣйствуетъ также и не безнравственно, если пробирается въ незапертую клѣтку и въ ней душитъ канарейку. Но конечно человѣкъ, даже пяти или дѣсятилѣтній ребенокъ, поступилъ бы безнравственно, еслибы изъ пустой прихоти, или изъ жажды къ картинѣ страданій, замучилъ безвредную птичку. Точно также собака ничуть не представляетъ собой трагическаго героя, жалобно воя и умирая на могилѣ своего хозяина. Птица, выдергивающая у

себя перья, чтобы приготовить мягкое и теплое ложе своимъ дѣтямъ въ гнѣздѣ, не имѣетъ никакого понятія о материнскихъ обязанностяхъ по отношенію къ своимъ дѣтямъ: она поступаетъ такъ потому, что иначе не можетъ поступить, руководясь своимъ натуральнымъ материнскимъ чувствомъ. Это инстинктивное чувство, направленное къ сохраненію и продолженію рода, до такой степени бываетъ сильно въ нѣкоторыхъ птицахъ, что въ опредѣленное время года онѣ продолжаютъ носить кормъ въ гнѣздо, даже когда лишаются дѣтей или совсѣмъ ихъ не имѣютъ. Такъ всѣ чувства животныхъ, при всемъ подобіи ихъ человѣческимъ, безусловно *натуральнаго или инстинктивнаго* свойства, рѣшительно не выходятъ изъ общаго круга чувства самосохраненія или сохраненія своего рода.—Не таковы чувства человѣка: даже натуральныя чувства его неразлучны съ сознаніемъ нравственно-должнаго и поэтому такъ или иначе опредѣляются, усиливаются или ослабляются, зараждаются или заглушаются подъ воздѣйствіемъ *свободной воли*. Но кромѣ непосредственно-естественныхъ чувствъ, имѣющихъ въ своей основѣ общее чувство самосохраненія или продолженія своего рода, человѣкъ владѣетъ еще цѣлыымъ кругомъ чувствъ, совершенно чуждыхъ животнымъ: чувствомъ *прекраснаго и возвышеннаго*, которому обязано своимъ происхожденіемъ искусство, свѣтское и религіозное; чувствомъ *истины*, источникомъ высшаго знанія человѣка,—философіи и наконецъ, священнѣйшими чувствами *религіознымъ и нравственнымъ*, отъ которыхъ происходятъ религія и нравственность, церковь и общественно-гражданская жизнь, нравоученіе и законодательство. Всѣхъ этихъ чувствъ въ сердцѣ животныхъ нѣтъ и слѣда.

3) Уже потому самому, что способность чувствованія находится въ нераздѣльной связи съ способностію желательной, мы находимъ не менѣе, чѣмъ въ первой, и въ послѣдней существенное отличіе человѣка отъ животныхъ. И животныя, подобно человѣку, владѣютъ способностію желанія; но ихъ желаніе лишено свободнаго выбора; они не могутъ желать другого, чѣмъ дѣйствительно желаютъ; ихъ желанія въ однихъ и тѣхъ же случаяхъ всегда одинаковы, неизмѣнны; такъ какъ представляютъ собой проявленія *врожденныхъ, безсознательныхъ и принудительныхъ инстинктовъ* или влеченій. Пользуясь этимъ влеченіемъ, животныя иногда поражаютъ человѣка удивительною цѣлесообразностію или разумностію своихъ дѣйствій; но на самомъ дѣлѣ эти дѣйствія лишены всякой цѣли или разумности, какъ дѣйствія совершенно безсознательныя. Вообще нужно сказать: животныя не полагаютъ себѣ никакихъ цѣлей, но имѣютъ только стремле-

нія.—Въ человѣкѣ мы находимъ множество одинаковыхъ съ животными влеченій, но отличныхъ отъ животныхъ тѣмъ, что оставляютъ широкое мѣсто *свободѣ воли* человѣка—удовлетворять или неудовлетворять имъ. Въ первомъ случаѣ человѣкъ съ полнымъ сознаніемъ отыскиваетъ и употребляетъ цѣлесообразныя средства, а иногда продолжительнымъ трудомъ и мысли и работы изобрѣтаетъ совершенно новыя средства (инструменты, механизмы) для достиженія намѣченной имъ цѣли. Птица устроиваетъ себѣ жилище; и человѣкъ строитъ домъ. Но та устраиваетъ въ приличномъ мѣстѣ, цѣлесообразнымъ образомъ и притомъ всегда такъ, какъ тысячи лѣтъ тому назадъ, и это потому, что строитъ безъ сознательной цѣли (цѣлесообразно, но не цѣлесознательно). Напротивъ человѣкъ всегда имѣетъ въ виду опредѣленную строительную цѣль; поэтому прежде всего составляетъ планъ строенія, затѣмъ свободно избираетъ строительный матеріалъ и наконецъ пользуется необходимыми орудіями, большею частію имъ самимъ изобрѣтенными. Соловей поетъ прекрасно, но такъ, какъ научила его природа, и иначе пѣть не можетъ; но композиторъ Глинка съ полной свободой, подчиняясь только силѣ своего генія, извлекаетъ изъ музыкальнаго инструмента оригинальные, полные чудной мелодіи звуки. Орелъ съ силой и искусствомъ поражаетъ добычу клювомъ, когтями и крыльями, но только такъ, какъ научаетъ его природа. Можетъ ли быть какое-либо сопоставленіе съ нимъ знаменитаго военачальника недавняго времени, генерала Скобелева, съ его искусствомъ направлять колонны войскъ и ряды пушекъ на непріятеля? Въ общей суммѣ всего сказаннаго мы получаемъ: животное повинуется только безсознательнымъ влеченіямъ и также безсознательно удовлетворяетъ имъ цѣлесообразнымъ способомъ; человѣкъ, напротивъ, вполнѣ самостоятельно избираетъ себѣ цѣли и еще самостоятельнѣе относится къ выбору средствъ соотвѣтствующихъ намѣченнымъ цѣлямъ.

Желательная способность человѣка отнюдь не замыкается кругомъ натуральныхъ влеченій, но далеко возвышается надъ ними и поэтому часто прямо дѣйствуетъ вопреки этимъ влеченіямъ. Такъ изъ патріотическихъ или религіозно-нравственныхъ побужденій мы нерѣдко чувствуемъ себя положительно обязанными дѣйствовать въ противоположность нашему натуральному влеченію къ самосохраненію. Вообще въ борьбѣ духа съ плотію и въ господствѣ перваго надъ послѣдней всякій нравственно-развитый человѣкъ полагаетъ свою высшую нравственную задачу, послѣднее совершенство своей свободы воли. О такомъ совершенствѣ воли, даже въ его наималѣйшихъ за-

даткахъ, по отношенію къ животнымъ, конечно, было бы смѣшно и говорить: они не имѣютъ произвола даже по отношенію къ своимъ натуральнымъ влеченіямъ.

Повторимъ теперь кратко по показаніямъ психологіи всѣ главныя отличительныя свойства души животной и человѣческой. Животное имѣетъ только міросознаніе или представленія о предметахъ видимаго міра; но человѣкъ владѣетъ самосознаніемъ и вслѣдствіе этого разсудкомъ или способностію образованія понятій, сужденій и умозаключеній. Кромѣ того, только одному человѣку принадлежитъ высшая способность познанія—разумъ съ его идеями и въ особенности съ высочайшей *идеей Бога*. Животное не имѣетъ никакихъ другихъ чувствъ, кромѣ непосредственно вытекающихъ изъ его тѣлесной природы; человѣкъ, напротивъ испытываетъ цѣлый рядъ чувствъ, далеко выходящихъ изъ предѣловъ его тѣлесной природы: чувства прекраснаго, истиннаго, добраго и божественнаго. Желанія животнаго состоятъ только изъ безсознательныхъ натуральныхъ влеченій, удовлетвореніе которымъ совершается также безсознательнымъ цѣлесообразнымъ способомъ: человѣкъ ставитъ себѣ вообще всегда самосознательныя цѣли, хотя бы и подъ воздѣйствіемъ натуральныхъ влеченій; но нерѣдко, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, намѣчаетъ себѣ цѣли противныя его натуральнымъ влеченіямъ и выполняетъ ихъ свободно-избранными, а иногда даже самостоятельно изобрѣтенными средствами.

4) Изъ всѣхъ указанныхъ отличительныхъ чертъ человѣческой души по сравненію ея съ животною мы видимъ, что первая превосходитъ послѣднюю не просто *сравнительнымъ* богатствомъ содержанія, но *существенно новымъ*, безусловно чуждымъ послѣдней міромъ разнообразныхъ проявленій знанія, чувства и желанія. Ясно, что въ основѣ всѣхъ исключительныхъ свойствъ человѣческой души по сравненію ея съ животной должна лежать также безусловно новая, исключительная сила, которой не находится въ душѣ животныхъ. Эта сила по общему понятію своему называется *духомъ*. Духъ есть производительное начало науки, искусства, религіи (при воздѣйствіи божественнаго откровенія), нравственности гражданско-общественной жизни и законодательства; онъ совершенно чуждъ животнымъ, такъ какъ въ душѣ послѣднихъ мы не усматриваемъ никакихъ слѣдовъ всѣхъ указанныхъ проявленій нашего духа, т.-е. науки, искусства и т. д. Можетъ ли быть еще сомнѣніе, что человѣкъ и животное отличаются *самымъ существомъ* своей природы, что различіе между ними непроходимое; такъ какъ никогда никакое животное не можетъ

возвыситься до человѣка, какъ и наоборотъ, никакой человѣкъ, не страждущій болѣзнію духа, не можетъ низпасть на ступень жизни животнаго? Это существенное отличіе человѣка отъ животнаго утверждаетъ языкъ всѣхъ людей: только человѣка признаетъ онъ лицемъ, личностію, тогда какъ каждое отдѣльное животное онъ называетъ только особью или экземпляромъ извѣстнаго *рода животнаго.*

Но вопросъ объ отличіи человѣка отъ животнаго здѣсь не можетъ быть еще оконченъ; онъ долженъ быть раскрытъ еще далѣе и глубже путемъ изслѣдованія вопроса: какое опредѣленіе или назначеніе имѣетъ человѣкъ въ мірѣ, этотъ малый міръ въ большомъ (микрокосмъ въ макрокосмѣ)? Научный отвѣтъ на этотъ вопросъ мы можемъ получить только изъ двухъ отраслей науки, составляющихъ вѣнецъ всѣхъ наукъ, —*философіи* и *богословія.*

III.

Вопросъ о цѣли или назначеніи человѣка въ мірѣ настолько важенъ и глубоко содержателенъ, что могъ бы быть предметомъ самостоятельнаго обширнаго изслѣдованія. Мы, конечно, не пойдемъ здѣсь далѣе раскрытія существенныхъ сторонъ этого вопроса.

Назначеніе человѣка въ мірѣ опредѣляется самымъ существомъ его тѣлесно-духовной природы, какъ она раскрыта нами выше.

По своей тѣлесной сторонѣ человѣкъ имѣетъ право и обязанность заботиться о поддержаніи своей растительной и животной жизни и объ удовлетвореніи ея законнымъ потребностямъ. Но эта забота не должна простираться далѣе опредѣленныхъ границъ. Какъ скоро человѣкъ попеченіе о своей тѣлесной природѣ ставитъ главною задачей своей жизни, онъ уже низпадаетъ на степень животнаго состоянія (конечно не въ буквальномъ, но въ нравственномъ смыслѣ) и своимъ образомъ жизни внушаетъ отвращеніе. Вообще по отношенію ко всей матеріальной природѣ человѣкъ долженъ быть не рабомъ ея, но властителемъ ея, господиномъ.

Высшія, наиболѣе существенныя обязанности человѣка лежатъ на сторонѣ его духовной природы, состоятъ въ развитіи его духовнаго существа. Въ чемъ же собственно его назначеніе или опредѣленіе въ этомъ отношеніи? Въ такъ ли называемой цивилизаціи, т.-е. въ образованности, выражающейся въ развитіи наукъ, искусствъ, въ улучшеніи средствъ или условій жизни, въ возвышеніи гражданскаго благосостоянія? Такъ понималъ идеалъ жизни древній образованный міръ. Этотъ идеалъ, безъ сомнѣнія, возвышалъ древнихъ надъ природой, надъ грубымъ варварскимъ состояніемъ. Но онъ всегда имѣлъ въ виду

только свободныхъ гражданъ государства и шелъ рука объ руку съ узкимъ, безсердечнымъ эгоизмомъ. Безправность женщинъ и дѣтей, безпріютность больныхъ и калѣкъ, жестокость въ обращеніи съ рабами, и наконецъ обоготвореніе государства,—таковы неизмѣнные спутники древне-классическаго идеала жизни. Древняя образованность (цивилизація), имѣвшая послѣднею цѣлію земное благополучіе (евдемонизмъ) и развивавшаяся на коренномъ началѣ «борьбы за существованіе», въ сущности была только замаскированною, утонченною животно-подобною жизнію. Такая цивилизація, по сознанію даже одного современнаго врага христіанства, никогда не можетъ дать человѣку счастія. Дѣйствительно, ни одинъ даже изъ преданнѣйшихъ поклонниковъ древняго классическаго міра не осмѣлится рекомендовать возстановленіе всѣхъ порядковъ древне-классической жизни въ наше время.

Нельзя, конечно, отвергать, что древній идеалъ жизни и теперь еще не потерялъ права на существованіе, но только съ значительными исправленіями. Что въ древнее время свободный человѣкъ считалъ своимъ исключительнымъ правомъ, то должно принадлежать каждому человѣку безразлично. Различія въ званіи и состояніи, безъ сомнѣнія, должны оставаться всегда; но никакой человѣкъ не долженъ пользоваться своими правами и преимуществами исключительно въ личныхъ, себялюбивыхъ цѣляхъ, но всегда употреблять ихъ на служеніе и другимъ. Въ сущности каждому человѣку неотъемлемо принадлежитъ право на выполненіе своего личнаго частнаго призванія въ мірѣ, но только для того, чтобы служить не одному себѣ, но и цѣлому организму человѣчества и тѣмъ содѣйствовать выполненію общаго призванія человѣческаго рода. Такая задача каждаго человѣка порознь не можетъ быть исполнена имъ *безъ самоотверженной любви*, любви къ ближнимъ, какъ къ самому себѣ (въ соединеніи, само собою разумѣется, съ любовію къ Богу, безъ которой невозможна истинная любовь къ человѣку). *Любовь* должна быть дыханіемъ жизни — личной, семейной, общественной, государственной. Жизнь отдѣльныхъ людей, народовъ и цѣлаго человѣчества, безъ священнаго огня любви не достойна имени человѣческой жизни. Любовь оказывать другимъ и принимать отъ другихъ — таково нравственно-общественное призваніе или назначеніе человѣка. Человѣкъ по существу своему есть нравственное твореніе и потому его жизнь въ семьѣ, государствѣ и церкви должна быть истинно-нравственною.

Но нравственность покоится на религіи, какъ на своемъ корнѣ или фундаментѣ. Всѣ народы имѣютъ религію: это исторически не-

оспоримо; между тѣмъ животное не имѣетъ религіи: это также несомнѣнно. Если нѣкоторые ученые съ полною серіозностію производятъ религію изъ чувства страха и поэтому даже собаку, питающую страхъ къ своему хозяину, называютъ религіознымъ животнымъ; то этимъ, конечно, нисколько не доказываютъ религіозности животныхъ, но только печальную безрелигіозность самихъ себя, не умѣющую отличить свободнаго возвышеннаго чувства человѣка по отношенію къ Богу отъ тупой, инстинктивной боязни животнаго предъ хозяиномъ. Итакъ, несомнѣнно, что всѣ народы, дикіе и образованные, имѣютъ религіозное влеченіе къ Богу, своему Творцу; слѣдовательно также несомнѣнно, что человѣкъ назначенъ быть *въ общеніи съ Богомъ*; а въ этомъ общеніи заключается его послѣднее блаженство. Такъ полное назначеніе человѣка состоитъ въ слѣдующемъ: по своей тѣлесной природѣ онъ долженъ удовлетворять ея законнымъ потребностямъ; по своему духовному существу долженъ заботиться о его развитіи въ познаніи истины (въ формѣ науки), въ пониманіи и выраженіи прекраснаго (въ формѣ искусства) и наконецъ въ осуществленіи добра (въ личной, семейной, государственной, религіозно-церковной жизни). Въ основаніи всей жизни человѣка въ его отношеніяхъ къ ближнимъ должна лежать *любовь*, равная любви къ самому себѣ; но сама эта любовь должна утверждаться и вытекать *изъ любви къ Богу* больше всего, изъ постояннаго стремленія къ общенію съ Богомъ, какъ къ наивысшему блаженству человѣка.

Но выполняетъ ли отдѣльный человѣкъ или цѣлый родъ человѣческій свое назначеніе здѣсь, на землѣ?

Нельзя отрицать, что между тѣмъ какъ животныя и по своей отдѣльной жизни, и въ цѣлыхъ родахъ своихъ совершаютъ только, такъ сказать, круговращеніе, оставаясь неизмѣнно тѣмиже самыми, какими начали быть, человѣкъ, какъ въ каждомъ личномъ бытіи, такъ и въ цѣломъ родѣ своемъ, обнаруживаетъ движеніе впередъ, *развитіе*, усовершенствованіе (такъ называемый прогрессъ) во всѣхъ проявленіяхъ своей духовной жизни. Но тѣмъ не менѣе никто изъ людей, ни цѣлый родъ человѣческій не могутъ утверждать, что они уже близки къ указанному имъ назначенію. Мы должны быть властителями природы, и однако постоянно находимся въ ея рабствѣ. Мы заботимся о здоровьѣ своего тѣла, и однако наша жизнь полна всякаго рода болѣзней, оканчивающихся смертію. Мы стремимся къ познанію истины и достигаемъ только ея оболочки, или же впадаемъ въ грубое заблужденіе. Вмѣсто прекраснаго мы нерѣдко создаемъ безобразное; вмѣсто добра дѣлаемъ зло; чувствуемъ себя обязанными

любить ближняго и однако остаемся эгоистами, самолюбцами; стремимся къ счастію и міру и не знаемъ болѣе несчастнаго существа, какъ человѣкъ. Наконецъ мы постоянно домогаемся общенія съ Богомъ, и однако кто изъ насъ не сознаетъ себя въ раздѣленіи отъ Бога? Какія удивительныя, неразрѣшимыя противорѣчія! Всѣ другія существа на землѣ, не зная своего назначенія, однако выполняютъ его; одно только высшее изъ всѣхъ земныхъ твореній, человѣкъ, не достигаетъ своего назначенія, знаетъ его и не достигаетъ. Смерть человѣка — не величайшая ли загадка въ мірѣ? Человѣкъ имѣетъ мысль о вѣчности, его самосознаніе возстаетъ противъ прекращенія его бытія,—не вѣря самому себѣ, онъ встрѣчаетъ свой жизненный конецъ,—и однако долженъ погибнуть безъ слѣда! Нѣтъ, невозможно! Вотъ почему у всѣхъ народовъ замѣчается необыкновенная жизненность вѣры въ существованіе человѣка по смерти, въ исполненіе всѣхъ его высшихъ стремленій въ загробной жизни, въ осуществленіе тамъ его назначенія. Объ этой области человѣческой жизни говоритъ намъ высшая изъ наукъ, *богословіе*, опирающееся на божественное откровеніе. Науки человѣческія оставляютъ насъ у входа въ загробную жизнь, и нашъ взоръ въ эту таинственную, безконечную даль просвѣтляется только наукой, черпающей свое содержаніе изъ непосредственнаго откровенія Божія. Мы позволимъ себѣ перейти за рубежъ человѣческаго знанія и отдаться руководству божественнаго откровенія.

Желая быть краткими, воспользуемся ученіемъ наивысшаго наставника нашей вѣры, Господа нашего Іисуса Христа. Что говоритъ Онъ намъ о человѣкѣ и его послѣднемъ назначеніи? Человѣкъ, такъ учитъ Господь, самъ по себѣ есть рабъ грѣха, гнилое дерево, непринося-щее добраго плода; но съ другой стороны, всѣ люди — дѣти Бога, имѣющія своимъ назначеніемъ совершенство, подобное совершенству ихъ Отца небеснаго; они несравненно достойнѣе въ очахъ Бога воробьевъ или лилій; даже пріобрѣтеніе человѣкомъ цѣлаго міра ничего не значитъ для него въ сравненіи съ потерей его души. У каждаго даже изъ дѣтей имѣются ангелы-хранители на небѣ; Самъ Сынъ Божій воплотился въ природѣ человѣческой, усвоилъ себѣ названіе Сына человѣческаго и не стыдился самыхъ презрѣнныхъ въ народѣ, явныхъ грѣшниковъ называть своими братьями; наконецъ даже предалъ жизнь свою для искупленія человѣчества отъ грѣха и каждому вѣрующему обѣщалъ по смерти вѣчную, блаженную жизнь въ новомъ тѣлѣ: по воскресеніи люди не будутъ ни ѣсть, ни пить, но проводить жизнь подобно ангеламъ на небѣ. До такой высоты уноситъ

нашъ взоръ въ будущее человѣческой жизни непосредственное слово нашего Спасителя!

Истинно ли это ученіе? Несомнѣнно. Конечно, здѣсь мы находимся въ области вѣры, но наша вѣра въ истину ученія и конечной цѣли человѣка имѣетъ твердое основаніе въ богочеловѣческомъ достоинствѣ лица нашего Спасителя. Нужно имѣть въ виду, что самую значительную долю сообщаемаго намъ наукой мы принимаемъ также на вѣру, и это находимъ вполнѣ естественнымъ и неизбѣжнымъ. Напримѣръ мы назвали бы неисправимымъ глупцемъ того, кто сталъ бы упорно утверждать: прежде чѣмъ я самъ не увижу кита, никогда не повѣрю естественной исторіи, будто такія чудовищныя животныя водятся въ океанахъ. Мы слышимъ отъ астронома, что солнце отстоитъ отъ земли почти на 20 милліоновъ миль, и не требуемъ отъ отъ него не только практическаго измѣренія такого необычайнаго разстоянія, но даже надлежащаго математическаго вычисленія; мы просто вѣримъ ему, довѣряемся его ученому авторитету. Мы вѣримъ также, что Америка открыта въ 1492 году Колумбомъ, хотя ни во время Колумба не жили, ни на его кораблѣ не ѣздили Такимъ образомъ самое большее, что мы называемъ своимъ знаніемъ, составляетъ собственно предметъ нашей вѣры. Это по преимуществу нужно сказать о знаніи историческомъ: оно все основывается на довѣренности къ свидѣтельствамъ другихъ лицъ, иначе мы не имѣли бы никакихъ историческихъ познаній. Неизмѣримо болѣе довѣрія мы должны питать въ предметахъ вѣры къ ученію нашего Спасителя, явившаго столько доказательствъ своего Божескаго достоинства.

Итакъ, свидѣтельства разныхъ наукъ, разсматривающихъ природу животныхъ и человѣка съ разныхъ сторонъ, даютъ намъ слѣдующій общій выводъ объ отличіи человѣка отъ животныхъ: это отличіе *не случайное, но существенное, не сравнительное, но коренное.* Животныя какъ по существу своей природы, такъ и по назначенію—исключительно земныя творенія; человѣкъ, напротивъ, получивъ непосредственно отъ Бога дыханіе жизни, живую душу, и послѣднимъ назначеніемъ своимъ имѣетъ соединеніе съ Богомъ: *не имамы здѣ пребывающаго града, но грядущаго взыскуемъ* (Евр. 13, 14). Такимъ образомъ слово науки въ нашемъ вопросѣ вполнѣ совпадаетъ съ словомъ Божіимъ.

Самостоятельность и безсмертіе человѣческой души.

Всѣ мы, безъ сомнѣнія, хорошо понимаемъ, какое важное значеніе въ нашей жизни должно имѣть правильное понятіе о нашей душѣ, ея существѣ и судьбѣ по смерти нашего тѣла. Что такое наша душа: есть ли она нѣчто самостоятельное и отличное отъ нашего тѣла, или только есть проявленіе, особаго рода свойство нашего живого тѣла? И какъ продолжительна жизнь нашей души: кончается ли она вмѣстѣ съ жизнію нашего тѣла, или заходитъ за предѣлы нашей тѣлесной жизни, продолжается вѣчно, безконечно? Словомъ: смертна или безсмертна наша душа? Эти вопросы, по различному рѣшенію ихъ, неизбѣжно должны отражаться и различными слѣдствіями на всемъ образѣ нашей настоящей жизни, на всѣхъ нашихъ мысляхъ, чувствахъ, желаніяхъ и дѣйствіяхъ, на всѣхъ нашихъ отношеніяхъ къ Богу, ближнимъ и самимъ себѣ. Признавая душу существомъ самостоятельнымъ по отношенію къ тѣлу и безсмертнымъ, мы неизбѣжно соглашаемся съ истиною словъ нашего Господа: *душа не больше ли пищи* (Матѳ. 6, 25)? *Не убойтесь убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить, а убойтесь болѣе того, Кто можетъ и душу и тѣло погубить въ геенну. Сберегшій душу свою потеряетъ ее: а потерявшій душу свою ради Меня, сбережетъ ее* (Мѳ. 10, 28. 39). *Какая польза человѣку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ? Или какой выкупъ дастъ человѣкъ за душу свою* (Мѳ. 16, 26)? Напротивъ, считая душу человѣка простою принадлежностію живого тѣла, произведеніемъ или свойствомъ самой нашей плоти, мы, очевидно, не поймемъ никакого ученія, раскрывающаго предъ нами обязанности нашей души, и будемъ твердить лишь одно: *участь сыновъ человѣческихъ и участь животныхъ—участь одна: какъ тѣ умираютъ, такъ умираютъ и эти, и одно дыханіе у всѣхъ и нѣтъ у человѣка преимущества предъ скотомъ* (Еккл. 3, 19); *всему и всѣмъ—одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому приносящему*

жертвы и не приносящему жертвы; какъ добродѣтельному, такъ и грѣшнику; какъ клянущемуся, такъ и боящемуся клятвы (— 9, 2)*). Понятно, что мы и въ самой жизни нашей будемъ слѣдовать лишь тѣмъ, кто, не заботясь о загробной будущности своей души или вовсе отвергая посмертную жизнь души, говоритъ себѣ: *покойся, пиши, пей, веселись* (Лук. 12, 19); *станемъ пѣсть и пить; ибо завтра умремъ* (1 Кор. 15, 32). Такъ различны и противоположны слѣдствія различнаго воззрѣнія на нашу душу, какъ на отдѣльное ли и безсмертное существо въ противоположность нашему бренному тѣлу, или какъ только на простое физическое обнаруженіе нашего тѣла, которое со смертію послѣдняго исчезнетъ безъ слѣда, замретъ подобно послѣднему звуку разбитой флейты. Итакъ что же такое наша душа и какъ продолжительна ея жизнь? Есть-ли она совершенно отличное отъ тѣла существо, или только физическое, хотя особаго рода, проявленіе нашего тѣла? Смертна ли она, или продолжаетъ свою жизнь и по смерти тѣла?

Модное ученіе нашего времени о душѣ есть такъ называемое матеріалистическое. Матеріалисты признаютъ существующимъ только одно видимое, то, о чемъ говорятъ намъ наши внѣшнія чувства (глазъ, слухъ и т. д.),—матеріальное, или матерію, и отвергаютъ все духовное, сверхчувственное, невидимое; поэтому они и называются матеріалистами,—отъ вѣры ихъ въ одну матерію. Естественно, что отрицая все духовное вообще, они не признаютъ и нашей души, какъ отличной отъ тѣла сущности, а съ непризнаніемъ самостоятельнаго существа души отвергаютъ и ея безсмертіе. «Нѣтъ никакой души, говорятъ они, и слѣдовательно нѣтъ также и никакого безсмертія нашей души и даже не можетъ быть о немъ никакой рѣчи». Послѣдняя мысль, нужно согласиться, вытекаетъ совершенно послѣдовательно изъ первой; въ правильности заключенія нужно отдать честь матеріалистамъ. Правильно ли самое первое положеніе матеріалистовъ: «нѣтъ никакой души?»—вотъ вопросъ къ разсмотрѣнію котораго мы перейдемъ скоро. А теперь не можемъ не указать на то, что, къ сожалѣнію, въ настоящее время матеріалистическое отрицаніе души и ея безсмертія принимается и раздѣляется весьма мно-

*) Эти слова Экклезіаста, разсматриваемыя въ связи съ цѣлымъ содержаніемъ книги, отнюдь не выражаютъ отрицанія безсмертія нашей души, а только указываютъ на тщету чрезмѣрныхъ заботъ о настоящей жизни (Сравн. 12, 7). Но взятыя отрывочно, они съ удобствомъ могутъ служить для отрицателей безсмертія нашей души выраженіемъ ихъ мыслей.

гими, преимущественно изъ круга образованныхъ и полуобразованныхъ людей и въ особенности изъ среды занимающихся изученіемъ видимой природы, такъ называемымъ естествознаніемъ.

Всѣ эти послѣдователи матеріализма, въ оправданіе своего невѣрія въ самостоятельность души, именно и ссылаются на авторитетъ естествознанія, сдѣлавшаго къ нашему времени необычайные успѣхи во всѣхъ областяхъ изученія природы. Говорятъ: строгія и точныя данныя естественныхъ наукъ не позволяютъ намъ признать бытія души, какъ отдѣльнаго отъ тѣла существа, и допустить ея самостоятельную жизнь внѣ тѣла, т.-е. ея безсмертіе. Какое заблужденіе! Какое злоупотребленіе авторитетомъ науки (естествознанія), которая, будучи истинною, строгою наукой, никогда не отвергала и не можетъ отвергать самостоятельности и безсмертія души, напротивъ положительно признаетъ и утверждаетъ ихъ! Въ этомъ мы убѣдимся чрезъ нѣсколько страницъ. Между тѣмъ для лучшаго пониманія и оцѣнки матеріалистическаго ученія о душѣ, послушаемъ предварительно, что собственно говорятъ матеріалисты о нашей душѣ, какъ они понимаютъ ея отношеніе къ тѣлу и ея жизнь.

Одинъ изъ главныхъ учителей*) матеріализма говоритъ: «душа есть точно также продуктъ (произведеніе) развитія мозга, какъ дѣятельность мускуловъ—продуктъ мускульнаго развитія. Физіологія прямо и рѣшительно возстаетъ противъ личнаго безсмертія, какъ вообще противъ всѣхъ представленій, соединяющихся съ признаніемъ самостоятельнаго существованія души». Нельзя не отмѣтить здѣсь характернаго притязанія матеріалистовъ—возводить свое личное, исключительное мнѣніе въ достоинство голоса науки. Въ настоящемъ случаѣ вмѣсто того, чтобы сказать: «я, К. Фогтъ, прямо и рѣшительно возстаю противъ личнаго безсмертія» (что было бы правильно), Фогтъ подмѣняетъ слова и утверждаетъ: «физіологія прямо и рѣшительно возстаетъ»... Обращаясь къ дѣйствительности, мы находимъ въ ряду наилучшихъ естествовѣдовъ нашего времени многихъ сильными противниками матеріализма. Для примѣра укажемъ на Майера, Бэра, Вирхова и Фолькмана. Послѣдній прямо отвергаетъ у естествознанія, какъ науки, даже право разсуждать о безсмертіи или смертности души, какъ вопросѣ, вовсе не принадлежащемъ области естествознанія. «Для чистаго естествознанія, говоритъ онъ, невозможно рѣшеніе вопроса о безсмертіи души; такъ какъ этотъ вопросъ входитъ совсѣмъ въ другую область науки».

---

*) Карлъ Фогтъ въ своихъ „Физіологическихъ письмахъ“.

Прислушаемся еще къ другому голосу также виднаго матеріалиста*): «изъ воздуха и праха произошелъ человѣкъ; онъ есть сумма родителей и кормилицы, мѣста и времени, воздуха и погоды, звука и свѣта, одежды и пищи; его воля есть необходимое слѣдствіе всѣхъ этихъ причинъ; мысль есть только движеніе матеріи, дѣятельность мозговаго вещества — безъ фосфора нѣтъ никакой мысли, — точно также и сознаніе есть не что иное, какъ только свойство матеріи». Мы не возмемся судить о спеціальныхъ вопросахъ естествознанія. Но въ приведенномъ сужденіи Молешотта естествознаніе,—такъ какъ онъ говоритъ отъ лица этой науки,—очевидно переступаетъ предѣлы изслѣдованія, принадлежащіе ему по праву и неотъемлемо, изслѣдованія видимой природы, и поэтому не можемъ не указать его погрѣшности въ заключеніи отъ видимаго къ невидимому, отъ чувственнаго къ духовному. Неоспоримая заслуга новѣйшей физіологіи въ отношеніи къ психологіи состоитъ въ томъ, что она строже, нежели до сего времени было, раскрыла, какъ тѣсно и глубоко наша душевная жизнь переплетается съ нашимъ тѣлеснымъ состояніемъ, какъ разнообразныя проявленія души иногда съ безусловною силой опредѣляются различными отправленіями тѣла, движеніемъ крови, состояніемъ нервовъ и т. д., какъ, наконецъ, даже способность мышленія находится въ безспорной зависимости (впрочемъ не всегда и не въ безусловной, какъ увидимъ ниже) отъ состоянія мозга и съ поврежденіемъ послѣдняго подпадаетъ также поврежденію. Словомъ: разъясненію отношеній физической стороны нашей природы къ психической, духовной, новѣйшая физіологія оказала много пользы. Но если эта наука отъ тѣсной связи между мозгомъ и нашимъ мышленіемъ выводитъ заключеніе, что мысль есть не что иное, какъ непосредственное произведеніе или физическое свойство мозга, то грѣшитъ смѣшеніемъ логическихъ понятій—*условія и причины*. Дѣятельность нервовъ мозга есть неоспоримое условіе или основа, на которой, въ настоящемъ нашемъ земномъ существованіи, зиждется дѣятельность нашей мысли. Но отсюда заключать, что слѣдовательно мозгъ есть причина мысли, совершенно несправедливо: никакая телеграмма невозможна безъ электрической баттареи и телеграфной проволоки; но кто же будетъ утверждать, что слѣдовательно баттарея и проволоки—причины телеграммы? Не будь человѣка, и телеграфный аппаратъ никогда не далъ бы намъ телеграммы. Такъ точно и заключеніе отъ мозга, какъ необходимаго *условія* нашей мыслительной дѣятельности, къ тому, что мозгъ есть

*) Молешотта въ его „Круговоротѣ жизни“.

единственная *причина* нашей мысли, рѣшительно *незаконно*. Мозгъ и мысль существенно различны между собой, несоизмѣримы: одинъ принадлежитъ къ физической природѣ, другая—къ области явленій духовныхъ. Какимъ же образомъ физическая причина можетъ произвесть дѣйствіе или явленіе съ свойствами вовсе не физическаго характера? Мозгъ видимъ, осязаемъ, измѣряемъ, взвѣшиваемъ и т. д. Ясно, что и дѣйствіе его должно обладать также свойствами чисто физическими. Между тѣмъ мысль невидима, неосязаема, неизмѣряема, невзвѣшиваема и проч.; словомъ неуловима для нашихъ внѣшнихъ чувствъ и только познается нашимъ непосредственнымъ сознаніемъ. Можетъ ли быть какое-либо сомнѣніе въ томъ, что, слѣдовательно, и причина ея, истинная, настоящая причина, должна быть невидимою, неосязаемою, неизмѣряемою, словомъ—духовною, которую мы и обозначаемъ общимъ именемъ «душа»? Не будь души, и нашъ мозгъ не произведетъ никакой мысли.

Однако до сего времени мы говорили только противъ поспѣшныхъ и неправильныхъ выводовъ матеріализма (опирающагося въ своемъ умозаключеніи якобы на естествознаніе), отъ состоянія и дѣятельности нашего мозга къ нашей мысли, какъ его непосредственному произведенію. Теперь перейдемъ къ положительнымъ доказательствамъ самостоятельности нашей души, насколько представляютъ ихъ намъ дѣйствительно твердыя данныя современнаго естествознанія, какъ науки въ строгомъ смыслѣ слова. Послѣ этого разсмотримъ отдѣльно и вопросъ о безсмертіи нашей души.

I.

Естествознаніе, какъ наука, рѣшительно отвергаетъ матеріалистическое пониманіе мысли, какъ химическаго процесса, совершающагося въ мозгу. Оно доказываетъ, что мозгъ, какъ и всѣ другіе органы нашего тѣла, вслѣдствіе постоянной утраты однихъ мозговыхъ частицъ и появленія на ихъ мѣстѣ другихъ, новыхъ, находится въ непрерывной измѣнчивости. Отсюда одинъ изъ естествовѣдовъ *) совѣтуетъ супругамъ чрезъ каждыя семь лѣтъ снова вѣнчаться; такъ какъ по истеченіи этого періода супружества они уже перестаютъ быть тѣми лицами, которыя въ свое время клялись предъ алтаремъ въ вѣрности другъ другу. Дѣйствительно, еслибы вся наша духовная жизнь была продуктомъ измѣнчивой матеріи, то мы неизбѣжно должны были бы послѣдовать совѣту ученаго: съ измѣненіемъ мозговаго вещества,

*) Жанъ Поль.

съ непрерывнымъ обмѣномъ мозговыхъ частицъ, въ насъ постоянно должны были бы также исчезать старыя мысли, представленія, желанія и чувствованія; о непрерывномъ и неизмѣнномъ самосознаніи, о единствѣ духовной личности не могло бы быть и рѣчи. Къ счастію, при всѣхъ измѣненіяхъ проявленій нашей духовной жизни, мы всегда сознаемъ себя неизмѣнными въ существѣ, однимъ лицемъ. Ясно, что это единство самосознанія, это постоянство и неизмѣнность личности держатся не на вѣчно-измѣнчивомъ мозгѣ, но на другомъ жизненномъ основаніи нашихъ душевныхъ проявленій, на томъ, что мы называемъ «душой», какъ особой субстанціей нашей природы.

Позволимъ себѣ, далѣе, спросить матеріалистовъ, этихъ мнимыхъ жрецовъ естествознанія: если дѣйствительно въ насъ мыслитъ мозгъ, то почему высшія животныя не мыслятъ одинаково или подобнымъ же образомъ, какъ человѣкъ? Вопросъ этотъ не безосновательный. Сами матеріалисты*) съ особенною настойчивостію и удовольствіемъ указываютъ, что ни по формѣ, ни по составу («ни морфологически, ни химически», какъ они выражаются ученымъ языкомъ) нельзя показать существеннаго отличія между мозгомъ животнаго и мозгомъ человѣка; есть различіе только въ степени развитія. Но если между духовною жизнію человѣка съ ея проявленіями въ наукѣ и искусствѣ, въ языкѣ и самосознаніи, въ историческомъ развитіи и религіи, и тупою, неразумною и безсознательною жизнію даже самой развитой обезьяны мы все-же находимъ непроходимую пропасть; то, очевидно, основаніе духовнаго различія ихъ между собой, при существенномъ сходствѣ ихъ мозга, должно лежать уже не въ мозгѣ, а въ чемъ-то другомъ, чѣмъ владѣетъ человѣкъ и чего не имѣютъ животныя, т.-е. въ душѣ, существенно отличной въ человѣкѣ отъ души животныхъ. Отсюда, намъ кажется, вполнѣ справедливо замѣчаніе одного французскаго ученаго: «чѣмъ болѣе находятъ физическаго сходства между человѣкомъ и животными, тѣмъ яснѣе выходитъ на свѣтъ различіе ихъ въ духовныхъ способностяхъ, которыя человѣку врождены, а животнымъ вовсе чужды».

Правда, матеріалисты, чтобы ослабить это различіе, усиливаются доказать, что человѣкъ не владѣетъ никакими высшими природными способностями души, чуждыми животнымъ, что все, что заключается въ нашемъ разумѣ въ формѣ, такъ называемыхъ, понятій и идей, вошло въ него чрезъ отверстіе нашихъ внѣшнихъ чувствъ. Но это утвержденіе—грубое заблужденіе. Конечно никому не заказывается

*) Бюхнеръ: „Сила и матерія“.

отрицать, если угодно, что въ нашей душѣ нѣтъ ничего врожденнаго, напримѣръ законовъ мышленія, въ силу которыхъ мы только и въ состояніи связывать мысли въ одно цѣлое, или идей истины, добра и красоты; но пока это отрицаніе стоитъ въ непримиримомъ противорѣчіи съ опирающимся на нашемъ самосознаніи содержаніемъ нашего духа, мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ признать его справедливымъ. Многія животныя владѣютъ болѣе развитыми и острыми органами внѣшнихъ ощущеній, нежели человѣкъ; почему же однако, если все входитъ въ нашъ духъ только при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ, эти животныя не обнаруживаютъ способности логическаго мышленія, или не заявляютъ своихъ идей истины, добра и красоты?

Здѣсь не можемъ не привесть словъ одного извѣстнаго въ наше время естествовѣда, обращенныхъ къ матеріалистамъ: »я не хочу, господа, поставить васъ въ затрудненіе задачей—объяснить мнѣ въ подробностяхъ процессъ, которымъ, напримѣръ, выдѣляется и образуется чувство прекраснаго въ мозгу. Объясните мнѣ только одно, какимъ образомъ самое простое представленіе, наприм. дерева, закона или правила, можетъ быть познано и признано именно какъ химическій элементъ или соединеніе многихъ такихъ элементовъ, находящихся въ мозгу? Естествовѣдъ, высказывающій извѣстное сужденіе о предметѣ и однако отказывающійся оправдать свое объясненіе показаніемъ самой возможности, не говоря уже о дѣйствительности, образованія предмета, по нашему мнѣнію, не есть дѣйствительный естествовѣдъ». Величайшій авторитетъ нашего столѣтія въ области химіи, Либихъ, въ виду самодовольнаго легкомыслія матеріалистовъ, съ которымъ они рѣшаютъ труднѣйшіе вопросы науки о природѣ, не стѣсняясь называлъ ихъ «скоморохами на полѣ естествознанія».

Соглашаясь между собой въ пониманіи мысли, какъ продукта нашего мозга, матеріалисты однако до сего времени не могутъ столковаться между собой, въ чемъ собственно состоитъ производительная дѣятельность мозга при образованіи мыслей. По однимъ изъ нихъ мозговые нервы дѣйствуютъ въ этомъ случаѣ подобно натянутымъ струнамъ, подвергаясь колебаніямъ, зачинающимся въ самомъ центрѣ мозга и оттуда распространяющимся далѣе. Другіе предполагаютъ столкновеніе въ нервныхъ шарикахъ, передающееся отъ одного къ другому, и въ этомъ видятъ физіологическую основу мысли. Третьи усматриваютъ физическаго дѣятеля мысли въ нѣкоторой бѣлковидной жидкости въ нервахъ, которая, подвергаясь давленію въ одномъ концѣ, передаетъ это давленіе далѣе и эту нервную жидкость или текучесть

называютъ то эѳиромъ, то матеріею свѣта, то матеріею огня. Наконецъ иные мыслепроизводителя въ нервахъ называютъ электричествомъ, Вы видите, какой сумбуръ въ предположеніяхъ матеріализма, изъ которыхъ каждое равно не доказано, даже только относительно вопроса, на какомъ физическомъ дѣятелѣ утверждается наша мысль. Понятно, что о рѣшеніи другого вопроса, самого существеннаго, какъ именно нервные шарики или нервная жидкость превращаются въ богатое и разнообразное содержаніе душевной жизни, не можетъ быть и рѣчи.

Наконецъ не можемъ не выставить противъ матеріализма цѣлаго ряда фактовъ, рѣшительно опровергающихъ его гипотезу о несамостоятельности нашей души. Эти факты не только открываютъ намъ всю невозможность производства души изъ мозга въ ея цѣломъ видѣ и отдѣльныхъ явленіяхъ, но и прямо исключаютъ всякое такое производство. Именно, вопервыхъ: еслибы душа была только проявленіемъ мозга, то чѣмъ объяснить такіе случаи, не разъ наблюдаемые медиками, что при поврежденіи частей мозга или даже при совершенномъ разрушеніи нѣкоторыхъ изъ нихъ, въ мыслительныхъ способностяхъ души не происходитъ никакого соотвѣтствующаго поврежденія? Вовторыхъ: какъ возможны всѣ тѣ явленія, которыя обыкновенно причисляются къ темной сторонѣ человеческой природы, напримѣръ явленія сомнамбулизма, провѣренныя и утвержденныя наукой? Не разъ наблюдались такіе случаи: тѣло погружено въ мертвенный сонъ, ухо не воспріимчиво ни къ какому шуму, стуку, грому, глазъ оцѣпенѣло устремленъ въ пустое пространство; между тѣмъ душа восходитъ до необычайной степени жизненности и дѣятельности: она обнаруживаетъ замѣчательную остроту пониманія относительно причинъ тѣлесныхъ болѣзней; иногда она представляется какъ будто совершенно перерожденною; такъ какъ въ магнетическомъ снѣ нѣкоторыя необразованныя лица говорятъ о такихъ предметахъ, которыя въ обыкновенномъ состояніи совершенно чужды ихъ знанію, и говорятъ иногда совсѣмъ на незнакомомъ имъ языкѣ. Какъ объяснить эти явленія, если не хотятъ признать душу самостоятельнымъ существомъ въ нашемъ тѣлѣ, существомъ, которое прямо свободнѣе и шире раскрывается, отрѣшаясь отъ посредничества тѣлесныхъ органовъ? При разсмотрѣніи указанныхъ и другихъ непонятныхъ явленій души не должны ли мы согласиться, что душа сама въ себѣ заключаетъ неисчерпаемое богатство жизни, въ скрытую глубину которой мы доселѣ не въ состояніи еще проникнуть? Наконецъ, въ третьихъ, не открывается ли предъ нами непререкаемо

самодѣятельность души въ минуты разрѣшенія ея отъ бренной тѣлесной оболочки? Какою иногда высотою духа, ясностію умственнаго взора и силою чувства и воли поражаютъ насъ умирающіе при видимомъ угасаніи ихъ тѣлесной жизни! Здѣсь мы присутствуемъ какъбы при явномъ переживаніи душею своего тѣла: тѣло испускаетъ послѣдній вздохъ, а душа еще полна неистощимой жизненной силы!

Всѣ эти наши соображенія въ пользу самостоятельности души и противъ матеріалистическаго пониманія ея, какъ произведенія или обнаруженія тѣла, намъ кажется, достаточно подготовили почву и для рѣшенія другого, поставленнаго нами вопроса: вопроса *о безсмертіи нашей души*.

II.

Итакъ, переходимъ къ этому вопросу. Ставимъ себѣ яснѣе вопросъ: представляетъ ли намъ сама въ себѣ душа ясныя и положительныя свидѣтельства своего безсмертія?

Прежде всего необходимо точнѣе опредѣлить, въ какомъ смыслѣ мы говоримъ о нашей душѣ. Понятно, что мы не будемъ входить здѣсь въ разнообразные психологическіе вопросы, относящіеся къ существу души. Для нашей цѣли довольно будетъ, если мы объяснимъ, въ какомъ изъ двухъ словонаименованій мы будемъ понимать «душу». Извѣстно, что природу человѣка раздѣляютъ на двѣ или на три части и поэтому говорятъ: она состоитъ изъ тѣла и души, или: изъ тѣла, души и духа. Въ послѣднемъ случаѣ душей называется связующій, посредствующій членъ между тѣломъ, которымъ мы принадлежимъ видимому міру, и духомъ, который разумно мыслитъ и свободно желаетъ. Душѣ поэтому принадлежали бы только способности воспріятія и ощущенія, или лучше, способности общія съ животными: и собака имѣетъ душу, въ силу которой она слышитъ и видитъ, ощущаетъ боль и удовольствіе и т. д. Въ этомъ широкомъ смыслѣ, безъ сомнѣнія, никто не будетъ утверждать безсмертія души, то есть души не только человѣка, но и животныхъ. Безсмертіе принадлежитъ собственно самосознательному и свободно опредѣляющему себя духу и въ этомъ смыслѣ мы будемъ говорить о нашемъ духовномъ безсмертіи. Но такъ какъ строгое раздѣленіе того, что собственно принадлежитъ душѣ и духу въ человѣкѣ, невозможно; то мы поступимъ не безосновательно, если, пользуясь общепринятымъ словоупотребленіемъ, будемъ доказывать безсмертіе нашей души, а не духа. Не будемъ только забывать, что подъ словомъ душа мы должны разумѣть не животную, но, такъ сказать, духовную сторону человѣческой души.

Еще одно предварительное объясненіе. Подъ безсмертіемъ души мы будемъ разумѣть безсмертіе всѣхъ душъ человѣческихъ безъисключительно, а не тѣхъ лишь, которыя будто бы пріобрѣтаютъ его только энергіей своего духа или въ купѣли возрожденія отъ Духа Св., какъ это утверждаютъ нѣкоторые. Всякая душа, какова бы ни была въ нравственномъ отношеніи, безсмертна. Разность только въ въ томъ, что однимъ суждено блаженное безсмертіе, другіе всю вѣчность должны томиться въ мукахъ. Начало безсмертія вытекаетъ *изъ самаго существа* человѣческой души, независимо отъ различныхъ степеней содержанія, какое въ ней заключается.

Итакъ, мы уже предуказали, что безсмертіе нашей души неотразимо вытекаетъ изъ самаго ея существа. Можно ли и чѣмъ это доказать? Можно и слѣдующимъ:

Вообще говоря, душа человѣка сама въ себѣ представляетъ свидѣтельства своего безсмертія. Въ частности эти свидѣтельства слѣдующія:

Вопервыхъ: всеобщая или повсюдная и постоянная, идущая чрезъ всѣ вѣка, увѣренность человѣческой души въ ея безсмертіи, увѣренность, рѣшительно необъяснимая безъ предположенія дѣйствительной принадлежности безсмертія самому существу души.

Кто можетъ оспорить, что надежда на безсмертіе души принадлежитъ человѣчеству во всемъ его родѣ и во всѣ времена? Пойдите, куда хотите, отправьтесь къ какому-угодно народу, и вы вездѣ встрѣтите эту надежду въ той или иной формѣ. Краснокожіе индійцы скажутъ вамъ: «посмотрите на рисовое зерно: оно истлѣваетъ въ землѣ, но опять оживаетъ; ужели мы индійцы должны навсегда умереть?» Гренландцы укажутъ вамъ на лучи сѣвернаго свѣта и скажутъ вамъ, что въ нихъ витаютъ умершія души. Обратитесь къ преданію древнихъ народовъ, и вы найдете, что ни одинъ народъ не признавалъ покончепною жизнь человѣка съ его смертію. Иногда представленія будущей жизни полны безотрадныхъ и даже ужасающихъ картинъ; иногда они слишкомъ напоминаютъ настоящую, земную жизнь со всѣми ея принадлежностями; по этимъ представленіямъ вы можете судить о сравнительныхъ ступеняхъ высоты языческихъ религій; но вездѣ вы встрѣтите одно убѣжденіе, что душа со смертію не уничтожается. Негры Африки, поклонники фетишей, вмѣстѣ съ своими умершими начальниками кладутъ въ могилу дорогія вещи и на вершинѣ могилы приносятъ въ жертву военноплѣнныхъ, дабы и по ту сторону гроба ихъ вождь имѣлъ приличную обстановку и служителей. Образованные брамины ревностно заботятся о томъ, чтобы не

пришлось имъ блуждать по землѣ, переселяясь въ безчисленныхъ животныхъ, а скорѣе достигнуть мѣста блаженства; даже буддисты, полагающіе конечною и вожделѣнною цѣлію своего бытія погруженіе въ чистое небытіе, въ ничто, ближайшимъ образомъ вѣрятъ въ переселеніе душъ и такимъ образомъ далеки отъ мысли, что души изчезаютъ вмѣстѣ и одновременно съ тѣломъ. Есть народъ, у котораго вѣра въ безсмертіе даже сильнѣе развита, нежели вѣра въ Бога; таковы китайцы: у нихъ не столько поклоненіе Богу, сколько почитаніе предковъ составляетъ сердце религіи.

Въ согласіи со всѣмъ язычествомъ мы видимъ вѣрованія и лучшихъ представителей древней Греціи и Рима. Греческій поэтъ Пиндаръ поетъ: «тѣло каждаго человѣка подлежитъ страшной смерти, но отшедшая душа остается свободною и живою; потому, что она происходитъ отъ боговъ». Римскій ораторъ Цицеронъ въ своей книгѣ о душѣ говоритъ: «кто повѣритъ, что разумная душа можетъ быть лишена своей существенной дѣятельности, познаванія вещей и ихъ разсматриванія, съ отдѣленіемъ отъ тѣла? Напротивъ она лишь тогда ближе подходитъ къ послѣдней степени своего совершенства и даже въ нѣкоторой мѣрѣ приравнивается Богу, когда освобождается отъ тѣла, какъ нѣкотораго бремени». Но глубокомысленнѣе всѣхъ, когда либо учившихъ въ языческомъ мірѣ и не знавшихъ божественнаго откровенія, говоритъ о безсмертіи души Платонъ. «Нѣтъ, такъ заставляетъ онъ восклицать умирающаго Сократа, не погибнетъ моя душа, предназначенная къ блаженной жизни, къ общенію съ благимъ Богомъ; она безпрепятственно вознесется къ Нему (Богу). Когда душа оставляетъ тѣло, она ничего тѣлеснаго не беретъ съ собой и сосредоточивается сама въ себѣ; отсюда она переходитъ въ подобное себѣ, невидимое, божественное, безсмертное и разумное; чтобы стать блаженною». Нужно ли говорить, что у всѣхъ образованныхъ и полуобразованныхъ народовъ новаго, т. е. христіанскаго времени, увѣренность въ безсмертіи души составляетъ, такъ сказать, неотъемлемую стихію ихъ религіозной вѣры вообще.

Спрашивается теперь: откуда это согласіе въ вѣрѣ въ безсмертіе у всѣхъ народовъ? Можно ли допустить, чтобы оно какимъ-либо путемъ извнѣ привзошло въ сознаніе человѣчества? Не все ли, напротивъ, окружающее насъ, весь видимый міръ рѣшительно противорѣчитъ этой надеждѣ на безсмертіе? Законъ смерти царствуетъ надъ всѣми въ видимомъ мірѣ: «рожденіе и смерть, по выраженію поэтовъ, вѣчно смѣняющіяся волны безбрежнаго моря жизни». Дѣйствительно каждый шагъ мы дѣлаемъ на могилахъ погибшихъ родовъ

животныхъ и человѣка; каждый день производитъ новыя опустошенія въ рядахъ живыхъ существъ и при всемъ томъ, вопреки ежедневному опыту, вѣра въ безсмертіе проходитъ чрезъ всю исторію человѣчества! Ужели же она внесена въ насъ извнѣ, изъ міра смерти?

Правда, говорятъ нѣкоторые, эта вѣра есть собственное порожденіе нашей души, но порожденіе незаконное, ложное, обманчивое, вытекающее изъ побужденія самоутѣшенія при потерѣ дорогихъ намъ лицъ, подпавшихъ жребію смерти. Такъ могутъ разсуждать лишь тѣ, кто въ дѣйствительности никогда не терялъ безгранично-любимыхъ ими лицъ, съ разбитымъ сердцемъ не стоялъ у гроба своего дитяти, жены или мужа, отца или матери. Скажите: въ такіе минуты не скорѣе ли угрожаетъ вамъ опасность впасть въ безутѣшное отчаяніе, нежели утѣшать себя самоизобрѣтеннымъ ложнымъ представленіемъ жизни (еслибы только это представленіе было выдумкой людей) мертвыхъ по ту сторону гроба? И если даже допустить въ исключительныхъ личностяхъ необычайное возбужденіе фантазіи, то какъ возможно, чтобы такой источникъ послужилъ причиною вѣчнаго и всеобщаго убѣжденія людей въ безсмертіи души? Затѣмъ, справедливо ли утвержденіе, что мысль о безсмертіи всегда и вездѣ носитъ на себѣ по преимуществу утѣшительный характеръ? Напротивъ, не многимъ ли она причиняетъ болѣе муки, чѣмъ утѣшенія, муки, отъ которой они желали бы избавиться всякою цѣной? У всѣхъ народовъ, за исключеніемъ христіанскихъ, въ представленіяхъ о посмертной жизни болѣе развитыми и разительными оказываются черты, обрисовывающія загробныя мученія, нежели загробное блаженство. Какъ же человѣчество могло изобрѣсть не столько радующее, сколько устрашающее утѣшеніе при разставаніи съ настоящею жизнію? И сами отрицатели нашего безсмертія нерѣдко переживаютъ такія минуты, когда чувствуютъ невольную дрожь предъ будущимъ судомъ за гробомъ.

Такъ вѣра въ продолженіе нашей жизни за порогомъ смерти не извнѣ навѣяна въ нашу душу и не извнутри порождена въ ней силою произвольной фантазіи, но вкоренена въ самую природу ея, неотрѣшима отъ ея существа; потому что принадлежитъ самому ея существу.

Во-вторыхъ: безсмертіе души свидѣтельствуется ея рѣшительною и постоянною неудовлетворенностію въ настоящей жизни. Не проходитъ ли чрезъ всѣ наслажденія благами міра сего общее всѣмъ намъ ощущеніе какой-то горечи, пустоты, разочарованія? Въ юношескомъ возрастѣ мы воспитываемъ и лелѣемъ въ себѣ самыя ра-

дужныя мечты, свѣтлыя надежды; но съ наступленіемъ возраста трезвой зрѣлости, спокойной разсудительности или съ закатомъ дней нашей жизни не вынуждаемся ли мы невольно съ горькимъ разочарованіемъ осматривать пройденный нами жизненный путь? И замѣчательно: именно люди, наиболѣе осчастливленные всевозможными дарами жизни, чаще и глубже другихъ ощущаютъ недовольство жизнію и вслѣдъ за Соломономъ повторяютъ: «суета суетъ, все суета и томленіе духа»! Не случайно, но по глубоко-мудрому промыслительному дѣйствію Божію Священная исторія оставила намъ на память подробное жизнеописаніе счастливѣйшаго изъ людей земнаго міра, Соломона, и въ тоже время сохранила до насъ его общій приговоръ богатству, радостямъ, всѣмъ наслажденіямъ, всей жизни въ настоящемъ мірѣ: «суета суетъ и все суета». Историческая личность Соломона есть общій образъ (типъ) счастливцевъ этого міра, а его суровый, разочарованный приговоръ надъ настоящею жизнію есть послѣднее заключительное слово о всякомъ земномъ счастіи, есть вѣчное пророчество объ истинномъ достоинствѣ земнаго благополучія. «Суета суетъ и все суета»—это итогъ, подведенный подъ всю человѣческую жизнь на землѣ. Въ наше время такое безотрадное сужденіе о жизни нашло себѣ цѣльное философское выраженіе и обоснованіе въ такъ называемой «философіи пессимизма» *), по которой въ земномъ мірѣ нѣтъ никакой разумной цѣли и надъ всѣмъ господствуетъ одна слѣпая воля или «безсознательное». Нельзя не признать знаменательнымъ, что именно въ наше время всеобщей преданности земнымъ интересамъ, общаго исканія удовлетворенія всѣмъ нашимъ, высшимъ и низшимъ, потребностямъ только въ настоящемъ мірѣ, выступаетъ впереди всѣхъ философскихъ ученій именно философія разочарованія въ земной жизни. Несмотря на коренную ложь ея ученія: «все въ мірѣ лишено разумныхъ цѣлей и всѣмъ управляетъ слѣпая воля или попросту какая-то глупая, неразумная сила» («безсознательное»), она вмѣщаетъ въ себѣ и нѣкоторую долю истины, именно: при отрѣшеніи земного міра отъ небеснаго, при ограниченіи нашихъ стремленій къ благу удовлетвореніемъ ихъ въ настоящей жизни, мы должны въ концѣ концовъ признать, что настоящій міръ есть только міръ призрачныхъ благъ, мѣсто томленія и крушенія духа, вмѣстилище суеты суетъ и всяческой суеты!

Откуда теперь, спрашиваемъ, эта общая неудовлетворяемость духа настоящею жизнію при всемъ богатствѣ и разнообразіи ея благъ?

*) Шопенгауера и Гартмана.

Не странное ли это явленіе? Всѣ другія живыя существа въ мірѣ, окружающія насъ, наслаждаются своимъ счастіемъ, каждое въ мѣру своей природы. Животныя чувствуютъ себя совершенно удовлетворенными своимъ бытіемъ. Почему же, снова говоримъ, между тѣмъ какъ всѣ другія наши сожители на землѣ находятъ въ ея благахъ полное удовлетвореніе своему существу, своей природѣ, только мы одни, люди, высшія земныя творенія не можемъ достигнуть равновѣсія между требованіями нашего духа и удовлетвореніемъ ихъ со стороны настоящаго міра? Почему первыя всегда превышаютъ послѣднее и потому причиняютъ намъ вѣчно-жгучую боль въ сердцѣ, поддерживаютъ въ насъ постоянное чувство горечи? Не потому ли, что по самой природѣ нашей души мы только временные граждане этого переходящаго міра и вѣчные жители высшаго, небеснаго міра: *не имѣемъ здѣсъ постояннаю града, но ищемъ будущаго* (Евр. 13, 14)? Да, именно такъ! это—единственная разгадка нашего загадочнаго недовольства земнымъ міромъ.

Въ третьихъ: вѣрное свидѣтельство души о ея безсмертіи мы находимъ въ ея нравственномъ чувствѣ. Одно изъ наиболѣе важныхъ свойствъ нашей души, стоящихъ выше всякаго отрицанія, есть ея совѣсть. Голосъ совѣсти иногда можетъ заглушаться или даже извращаться; но самое существо совѣсти никогда не можетъ быть съ корнемъ уничтожено въ душѣ человѣческой. Дѣйствіе этой силы состоитъ въ томъ, что она различаетъ между добромъ и зломъ и это различіе сопровождаетъ требованіемъ различныхъ послѣдствій добра и зла,—награды за добро и наказанія за зло. Въ этомъ требованіи мы имѣемъ выраженіе вложеннаго въ нашу душу рукою правосуднаго Творца нравственнаго чувства, чувства правды, высшей справедливости, по которой добродѣтель и награда, съ одной стороны и порочность и наказаніе, съ другой, должны находится въ безусловномъ согласіи.

Что такого согласія на землѣ не существуетъ, этого конечно, никто оспаривать не будетъ. Человѣческая справедливость осуществляетъ только незначительную часть того, чего требуетъ высшая божественная правда. И вообще, по винѣ человѣческой, правда въ мірѣ является въ такомъ несовершенствѣ, въ такой неполнотѣ, которыя рѣшительно противорѣчатъ нашему нравственному чувству. Если злодѣй созидаетъ свое счастіе на бѣдствіи и страданіяхъ другихъ и остается ненаказаннымъ ни судомъ человѣческимъ, ни, повидимому, судомъ Божіимъ, то не должны ли въ насъ поколебаться всѣ понятія о добрѣ и злѣ, о правдѣ и неправдѣ при ограниченіи

правды однимъ неполнымъ раскрытіемъ ея на землѣ? Вотъ почему наше нравственное чувство ожидаетъ полнаго уравновѣшенія между добромъ и наградой и зломъ и наказаніемъ въ будущей жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ неумолкаемо свидѣтельствуетъ о продолженіи нашей жизни за гробомъ. Эта увѣренность въ жизни души по смерти тѣла такъ глубоко лежитъ въ нашемъ нравственномъ чувствѣ, что только съ уничтоженіемъ послѣдняго можетъ быть и она искоренена въ насъ; но для такого уничтоженія потребовалось бы извращеніе самаго существа нашей души. Слѣдовательно, пока наша душа остается тою, какою дана намъ самимъ Творцомъ, она въ своемъ врожденномъ нравственномъ чувствѣ представляетъ намъ безобманчивое свидѣтельство своего безсмертія. Не можемъ не привесть здѣсь словъ тѣмъ болѣе знаменательныхъ, что они вышли изъ устъ не какого-либо богослова, вѣрующаго, такъ сказать, по профессіи, но одного изъ знаменитыхъ естествовѣдовъ нашего вѣка. «Потребность, говоритъ Кювье въ своей «исторіи млекопитающихъ», въ будущемъ порядкѣ вещей чувствуется съ особенною силой; такъ какъ мы нигдѣ не находимъ, чтобы Творецъ природы въ какой-либо другой части міра допустилъ такой безпорядокъ, какой мы должны былибы признать въ человѣческомъ мірѣ, если бы не вѣрили въ справедливое возмездіе по ту сторону міра».

Покончивъ съ свидѣтельствами отдѣльныхъ сторонъ нашей души о ея безсмертіи, обратимся къ цѣлому ея существу. Что говоритъ намъ вся душа? Мы ссылаемся на собственный внутренній опытъ каждаго изъ насъ и спрашиваемъ: не носитъ ли наша душа твердое убѣжденіе въ себѣ, что она есть нѣчто существенно отличное, несравненно высшее, нежели всѣ другія, окружающія насъ, живыя существа, подлежащія общему жребію тлѣнія?

Разсмотримъ ближе это наше сознаніе превосходства человѣка предъ животными. Ни одно животное само по себѣ не имѣетъ никакой особенной задачи въ мірѣ для ея выполненія: каждое изъ нихъ назначено собственно продолжать свой родъ, въ которомъ одинъ экземпляръ имѣетъ такое же достоинство, какъ и другой. Отсюда всѣ животныя по своему назначенію принадлежатъ только землѣ, постепенно появляясь на ней и постепенно изчезая безъ всякаго слѣда. Человѣкъ, напротивъ, есть неоспоримо болѣе, нежели только часть своего рода: онъ есть личность съ особеннымъ характеромъ; онъ самосознательно противопоставляетъ себя, какъ опредѣленное и исключительное лице, всѣмъ другимъ людямъ, отъ которыхъ во многомъ отличается. Въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ находится осо-

бый родъ мыслей, ощущеній, желаній и проч.; онъ не можетъ быть замѣненъ безусловно никѣмъ другимъ, и если онъ выходитъ изъ рядовъ живыхъ людей, то происходитъ на его мѣстѣ пустота въ общемъ организмѣ человѣчества, которое изъ полноты отдѣльныхъ, самостоятельныхъ личностей образуетъ единство многоразчлененнаго цѣлаго. Въ виду такого отличія человѣка отъ животныхъ, его сознанія превосходства предъ всѣми тварями міра, надъ которыми онъ господствуетъ, его разумно-свободной личности, силы которой для своего развитія нуждаются въ безграничномъ времени, его духовной природы, уже въ своей земной жизни смѣлымъ полетомъ мысли возвышающейся надъ всѣми границами мѣста и времени, — можно ли признать, чтобы человѣкъ подлежалъ томуже закону уничтоженія, какому и прочія животныя міра, во мракѣ безсознательности проводящія свою однообразную жизнь? Нѣтъ, невозможно! Какъ скоро человѣкъ сознаетъ себя какъ слѣдуетъ, онъ въ тоже время чувствуетъ и знаетъ, что это дѣйствительно невозможно. Если мы справедливо говоримъ: «я мыслю, слѣдовательно я существую»; то также справедливо будетъ и слѣдующее положеніе: «я сознаю себя, отличаю себя отъ другихъ, я всегда есмь отдѣльная самостоятельная личность; слѣдовательно я всегда и буду существовать, не могу изчезнуть въ безграничномъ и безразличномъ морѣ бытія или въ пучинѣ небытія». Духъ человѣка не можетъ представить себя не существующимъ.

Не можетъ представить себя не существующимъ духъ человѣка! Въ самомъ дѣлѣ: можете ли вы представить себѣ какимъ-либо образомъ уничтоженіе нашей души? Подумайте, и увидите, что это невозможно. Вотъ новое доказательство нашего безсмертія! Остановимся на немъ.

Въ мірѣ матеріальныхъ предметовъ мы замѣчаемъ разложеніе ихъ на составныя и основныя части (элементы), но ни одна изъ этихъ частей или элементовъ не пропадаетъ совершенно и всегда въ томъ или иномъ видѣ сохраняется. Вода, поднимается ли въ видѣ пара на воздухъ, охладѣваетъ ли до образованія изъ себя льда, или входитъ въ составъ растеній, въ кровь животныхъ и проч., во всякомъ случаѣ остается по существу водой, хотя бы и въ разнообразныхъ формахъ. Ни одна водяная капля, бывшая въ морѣ во дни міротворенія, не пропала къ нашему времени: безчисленное количество разъ она переходила изъ глубины моря въ облака, низпадала на вершины горъ, спускалась на холмы и долины и затѣмъ разными посредствующими путями снова погружалась въ море. Но никогда не терялась она бе-

зусловно и точно также всѣ другія капли, несмотря на ихъ безграничное множество. Тоже самое нужно сказать и о всякой другой частицѣ матеріи. Если человѣческое тѣло, опущенное въ могилу, подвергается тлѣнію и въ этомъ тлѣніи разлагается на свои первоначальныя части (элементы); то все же ни одна пылинка его не теряется, а входитъ въ новыя соединенія съ другими матеріальными частями. Не только матерія, а также и сила неуничтожима. Одно изъ новѣйшихъ открытій Физики состоитъ въ наблюденіи и утвержденіи закона сохраненія силы, по которому, напримѣръ, сила движенія, производящая ударъ одного тѣла о другое, превращается въ строго соотвѣтствующее количество теплоты, а теплота опять въ видѣ пара можетъ быть превращена въ движущую силу, при чемъ не пропадаетъ ни одна часть первоначальной силы. «Вездѣ, говоритъ современный англійскій физикъ Тиндаль, превращеніе, но нигдѣ нѣтъ уничтоженія».

Если ни одна частица матеріи неистребима, то какъ мы можемъ представить только разрушеніе и уничтоженіе нашей души*), предполагая ее самостоятельнымъ существомъ по отношенію къ тѣлу, когда она несравненно выше всякой воды, желѣза и проч., свободно властвуетъ надъ многими силами природы, по своему существу безтѣлесна и потому неразложима и носитъ въ себѣ ясное сознаніе своей непреходящности? Говорятъ, что для уничтоженія даже только одного атома въ мірѣ потребовалось бы полное всемогущество Божіе; такъ какъ это уничтоженіе было бы не меньшимъ чудомъ нежели твореніе. Если это справедливо, то какъ возможно допустить, чтобы это чудо уничтоженія изъ всего существующаго на землѣ совершалось только надъ однимъ высшимъ бытіемъ, надъ человѣческою душой и надъ каждой новой душой всегда снова? Немыслимо! Наша душа представляетъ сама въ себѣ положительныя свидѣтельства, что она отнюдь не менѣе,

*) О душѣ животныхъ не можетъ быть здѣсь рѣчи, такъ какъ мы говоримъ о безсмертіи человѣческой души по тому ея существу, которымъ она рѣшительно и безусловно отличается отъ душъ животныхъ и извнутри котораго мы черпали самыя свидѣтельства ея безсмертія: ея увѣренность въ своемъ безсмертіи, ея неудовлетворяемость земнымъ состояніемъ, ея нравственное чувство, ея сознаніе превосходства надъ всѣми прочими тварями видимаго міра. Зерно безсмертія мы признаемъ не въ тѣхъ низшихъ силахъ или способностяхъ нашей души, которыми она родственна всѣмъ прочимъ тварямъ животнаго міра, но въ тѣхъ высшихъ сторонахъ ея, которыми она существенно отличается отъ души животныхъ, какъ духъ, хотя и не можемъ провести въ ней строгой пограничной черты между душой вообще и духомъ въ особенности.

если не болѣе, непреходяща, чѣмъ основныя части матеріи и основныя силы бездушной природы. Такъ съ полнымъ правомъ человѣкъ, разсматривая существо своей души, можетъ сказать: «я существую, слѣдовательно я безсмертенъ».

На основаніи всего сказаннаго нами доселѣ, намъ думается, мы хотя кратко и несовершенно, но со всѣхъ существенныхъ сторонъ разслѣдовали вопросъ о безсмертіи нашей души. Изъ этого разслѣдованія мы выводимъ слѣдующее общее заключеніе: такъ какъ основанія нашего безсмертія заключаются въ самой природѣ нашей души—въ ея отдѣльныхъ сторонахъ и въ цѣломъ существѣ; такъ какъ смерть души стояла бы въ противорѣчіи съ ея природой, то мы не только въ правѣ, но даже необходимо должны признать безсмертіе нашей души.

Здѣсь мы могли бы закончить наше изслѣдованіе о безсмертіи души; но, какъ не просто мыслящіе, но и вѣрующіе во Христа и Его вѣчное слово Евангелія, хотимъ еще подтвердить наше разсужденіе откровеннымъ словомъ о будущемъ состояніи нашей души по смерти тѣла. Божественное откровеніе не только потверждаетъ наше вѣрованіе въ вѣчное существованіе нашей души, но и расширяетъ нашъ взоръ по отношенію къ тому состоянію, въ которомъ находится человѣческая душа непосредственно по переходѣ въ вѣчную жизнь и будетъ находиться по кончинѣ всего земнаго міра. Само собой разумѣется, что мы ограничимся только краткимъ и общимъ указаніемъ состоянія души за гробомъ по откровенію Слова Божія; иначе намъ пришлось бы представить слишкомъ обширный трудъ по изслѣдуемому предмету.

Итакъ укажемъ, что говоритъ священное Писаніе наиболѣе яснаго, разительнаго и положительнаго: а) вообще о безсмертіи нашей души, б) о состояніи ея непосредственно по смерти тѣла, и в) о состояніи ея по концѣ міра.

а) Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ отъ начала его до конца проходитъ ясное указаніе на безсмертіе нашей души въ нераздѣльной связи съ вѣрою въ возстановленіе даже истлѣвшихъ тѣлъ. Прежде всего это указаніе мы находимъ въ насажденіи Богомъ среди рая *древа жизни*, питаясь плодами котораго, люди были бы безсмертны не только духовно, но и тѣлесно,—и затѣмъ въ исторіи Эноха, который за свою добрую жизнь взятъ былъ живымъ на небо. Но въ особенности въ псалмахъ и у большихъ пророковъ мы находимъ твердо выраженную надежду на вѣчное бытіе человѣка по тѣлу и душѣ. *Ты не оставишь души моей во адѣ и не дашь святому твоему видѣть тлѣніе* (Пс. 15, 10); *я въ правдѣ буду взирать на лице твое; пробудившись, буду насыщаться образомъ твоимъ* (— 16, 15). *Поглощена будетъ*

смерть на вѣки, говоритъ Исаія, *оживутъ мертвецы твои, возстанутъ мертвыя тѣла* (Ис. 15, 8; 16, 19)). Чѣмъ болѣе приближался Израиль къ временамъ пришествія Мессіи, тѣмъ совершеннѣе просвѣтлялся Духомъ Божіимъ его взоръ въ будущее состояніе человѣка по смерти тѣла. *Многіе изъ спящихъ*, говорилъ Даніилъ, *въ прахѣ земли пробудятся, одни для вѣчной жизни, другіе на вѣчное поруганіе и посрамленіе* (12, 2). Однако самое ясное и положительное ученіе о вѣчномъ бытіи нашихъ душъ мы имѣемъ въ Новомъ Завѣтѣ. Главныя мѣста этого ученія въ рѣчахъ нашего Господа мы уже привели въ началѣ разсужденія; здѣсь присоединимъ къ нимъ лишь слѣдующія два: на вопросъ невѣрующихъ саддукеевъ касательно вѣчной жизни по смерти Христосъ отвѣтилъ: *Моисей назвалъ Господа Богомъ Авраама, и Богомъ Исаака, и Богомъ Іакова; Богъ же не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ; ибо у Него всѣ живы* (Лук. 20, 27. 28). У Іоанна говорится: *вѣрующій въ Сына имѣетъ вѣчную жизнь* (— 3, 36); здѣсь вѣчная жизнь, приписываемая вѣрующему уже въ этомъ мірѣ тлѣнія и смерти, ясно представляется не только неопредѣленно или безгранично продолжающеюся жизнію по отношенію къ времени, но вообще лишенною всякой формы времени, жизнію, для которой не будетъ никакого теченія времени, ни прежде, ни послѣ, но одно безусловное—теперь.

б) Въ Ветхомъ Завѣтѣ, когда даже лучшіе люди жили на землѣ еще только чаяніемъ спасенія или искупленія отъ грѣховъ, но не наслаждались самымъ искупленіемъ, какъ дѣломъ совершеннымъ, состояніе душъ непосредственно по смерти тѣла изображается тѣнеобразною жизнію въ темномъ мѣстѣ, лишенною всякой силы и возможности прославленія Бога. Іовъ говоритъ, что послѣ земной жизни онъ *отойдетъ въ страну тьмы и сѣни смертной* (— 10, 21); псалмопѣвецъ не ожидаетъ по смерти никакого *памятованія о Богѣ* и во гробѣ никакого *прославленія Бога* (Пс. 6, 5) и всѣмъ не помышляющимъ о будущей жизни предвѣщаетъ, что, по окончаніи настоящей жизни, *какъ овецъ, заключатъ ихъ въ преисподнюю; смерть будетъ пасти ихъ, сила ихъ истощится* (— 48, 15). Много свѣтлѣе и отраднѣе представляется состояніе праведныхъ (о грѣшныхъ не имѣемъ въ виду говорить) душъ за гробомъ до времени всеобщаго суда въ Новомъ Завѣтѣ, по совершеніи искупленія жертвою Господа нашего Іисуса Христа. Уже о ветхозавѣтномъ отцѣ вѣрующихъ, Авраамѣ Спаситель говоритъ, какъ о предвкушающемъ вѣчное блаженство въ его настоящемъ посмертномъ состояніи (Лук. 16, 22). Покаявшемуся разбойнику Христосъ обѣщаетъ: *нынѣ же будешь*

со Мною въ раю (Лук. 23, 43). *Нынѣ*, т.-е. непосредственно по отрѣшеніи души отъ тѣла, ты будешь въ раю, въ общеніи со Мной. Словомъ «рай» Господь ясно и прямо (чего еще на находимъ въ Ветхомъ Завѣтѣ) выдѣляетъ въ царствѣ усопшихъ ту высшую половину его, въ которой отшедшія праведныя души находятся въ общеніи съ Богомъ. Это мѣсто тихаго покоя апостоловъ называетъ *водвореніемъ у Господа* (2 Кор. 5, 8). Души людей, сотворенныя Богомъ по образу Божію и для Бога, пребывая въ земной юдоли, никогда не чувствовали себя здѣсь домашними, но какъбы чужестранными, и вотъ теперь, по отшествіи въ вѣчность, онѣ переходятъ въ истиноне жилище своего небеснаго Отца (Іоан. 14, 2). Правда, это «не есть еще полное и совершенное блаженство, а только, предначатіе вѣчнаго блаженства» *); однако несравненно лучше отягченія плотію, почему апостолъ выражаетъ желаніе *разрѣшиться и быть со Христомъ; это ибо несравненно лучше* (Филип. 1, 23).

в) Душа, отрѣшенная отъ тѣла, не составляетъ полнаго человѣка. Особенность нашей природы состоитъ именно въ томъ, чтобы въ ней, какъ связующемъ членѣ двухъ міровъ, матеріальнаго и духовнаго, душа и тѣло соединились до совершенной неразрывности, до полной взаимной гармоніи и единенія. Еслибы наше тѣло вѣчно оставалось въ гробу, то по ту сторону гроба продолжало бы бытіе только нѣчто подобное намъ, нѣкоторый образъ нашъ, но не мы сами вполнѣ и истинно, не наша цѣльная человѣческая природа. Но немыслимо, чтобы въ вѣчное царство Божіе вошелъ лишь не полный образъ человѣка, лишенный существенныхъ особенностей нашей природы,— вошелъ въ царство, гдѣ должно совершиться *полное раскрытіе* жизни, предназначенное Творцемъ нашей природѣ при самомъ ея твореніи. Слово Божіе дѣйствительно и предуказываетъ, что отшедшія въ вѣчность души, по надлежащемъ приготовленіи ихъ и по кончинѣ этого міра, опять примутъ свои возстановленныя тѣла и будутъ уже жить вѣчно-полною человѣческою природой: *и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія* (Іоан. 5, 29). Воскресшее тѣло въ своемъ общемъ состояніи будетъ вполнѣ отражать внутреннее существо души: то, что прежде выражалось только частію, отрывочно и неполно въ нашей тѣлесной оболочкѣ, напримѣръ, въ чертахъ лица и проч., въ воскресшемъ тѣлѣ откроется яснѣе, чѣмъ въ зеркалѣ, т.-е. или наша добрая,

*) Руководство къ изученію христ. прав.—догматич. богословія мит. Макарія, 1869 г. стр. 349.

или злая душа. Такое же измѣненіе произойдетъ и съ тѣлами не умершими при кончинѣ міра (1 Кор- 15, 51, 52). Все это послѣдуетъ тогда, когда весь земной міръ, по винѣ человѣка подпавшій закону тлѣнія, *освободится отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ* (Римл. 8, 21). На новой землѣ и подъ новымъ небомъ, гдѣ будетъ обитать *правда* (2 Петр. 3, 13), въ соотвѣтствіе усовершенной и просвѣтленной душѣ и наше *душевное* тѣло измѣнится въ тѣло *духовное*, нашъ образъ *перстнаго* приметъ образъ *небеснаго*, наше *тлѣнное* облечется *въ нетлѣніе*, наше *смертное* облечется *въ безсмертіе. Тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть побѣдою* (1 Кор. 15, 44. 48. 53. 54).

Закончимъ свою рѣчь словами тайновидца-апостола: *смерть! гдѣ твое жало? адъ! гдѣ твоя побѣда?... Благодареніе Богу, даровавшему намъ побѣду Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ!* (1 Кор. 15, 55. 57).

Религія вообще и христіанство въ частности въ ихъ существѣ и главнѣйшихъ проявленіяхъ.

ВВЕДЕНІЕ.

Характерное явленіе въ современной жизни образованныхъ представителей нашего общества — обращеніе къ христіанству и стремленіе къ сокращенію его содержанія. — Поворотъ общественной мысли отъ природы къ человѣческому духу. — Неправильное пониманіе сущности христіанства, какъ морали.

Въ современной жизни образованныхъ слоевъ нашего общества замѣчается явленіе, по своему глубокому значенію для жизни заслуживающее самой серьезной оцѣнки со стороны его внутренняго достоинства. Это явленіе отличается двойственнымъ характеромъ—положительнымъ и отрицательнымъ. Мы разумѣемъ, съ одной стороны, пробужденіе, повидимому, самаго искренняго и восторженнаго благоговѣнія предъ христіанствомъ и обращеніе къ нему, какъ къ дѣйствительно истинной, совершенной и абсолютно-необходимой религіи въ исторіи человѣчества,—въ тѣхъ просвѣщенныхъ кружкахъ нашей родины, гдѣ недавно еще признавалось чуть не неприличіемъ или, покрайней мѣрѣ, тономъ наивнаго невѣжества произнесть хотя бы одно доброе слово въ пользу религіи вообще и христіанства въ частности; съ другой стороны — какое-то странное, ожесточенное рвеніе въ тѣхъ же кружкахъ, хотя правда не во всѣхъ, изъять изъ области христіанства все, что не входитъ въ кругъ его моральныхъ идей или понятій, что не составляетъ его нравоученія.

Время вноситъ удивительныя измѣненія въ направленіе общественной мысли народовъ. Давно-ли то было, когда представители нашей общественной образованности—науки, литературы и искусства, объяты были пламенемъ безпредѣльнаго благоговѣнія предъ внѣшней природой, предъ міромъ чувственно-видимымъ, насъ окружающимъ; когда все напряженіе духа направлено было на наблюденіе и изученіе этого міра, когда единственно дѣйствительнымъ, не подлежащимъ ни малѣйшему сомнѣнію въ своемъ бытіи, исключительнымъ носителемъ въ своихъ сткрытыхъ нѣдрахъ всѣхъ силъ и законовъ, дѣйствующихъ не только въ области природы, но и въ области исторіи человѣчества — въ личной жизни человѣка и соціальной жизни народовъ—

считался міръ матеріальный? Теперь мы видимъ не то: преклоненіе предъ природой, покоившееся на мнимыхъ догматахъ, такъ называемой, положительной науки, повидимому, сохранило у себя не многихъ приверженцевъ изъ среды ученыхъ; естествознаніе перестало быть евангеліемъ нашего времени, ключемъ къ разумѣнію всѣхъ тайнъ природы и исторіи человѣчества, не погрѣшимымъ оракуломъ, безаппелляціонно-рѣшающимъ всѣ загадки міровой жизни, начиная съ ея самыхъ низшихъ и простѣйшихъ стадій и кончая самой высшей и наиболѣе сложной — исторіей рода человѣческаго. Взоръ общественной мысли въ ея наиболѣе видныхъ представителяхъ направился отъ природы къ нашему человѣческому духу, отъ матеріальнаго и чувственнаго къ духовному и идеальному, отъ объективнаго міра слѣпо-дѣйствующихъ силъ и законовъ въ природѣ къ субъективному міру чувствъ, желаній и помышленій внутри человѣка. Внѣшнія наблюденія надъ окружающимъ насъ міромъ уступили мѣсто внутреннему самоуглубленію; вѣкъ холоднаго знанія разума, вѣкъ матеріализма или, говоря языкомъ менѣе рѣзкимъ и опредѣленнымъ, вѣкъ реализма, смѣнился вѣкомъ горячаго, волнующагося сердца, вѣкомъ идеализма, вѣрой въ старыя основы и идеалы жизни, заимствуемые изъ давнихъ системъ идеалистической философіи или изъ религіи *). Кто въ наше время безъ краски стыда на лицѣ рѣшится упоминать о Бюхнерѣ, Фогтѣ и Молешоттѣ, этихъ недавнихъ кумирахъ образованнаго міра, грезившаго естествознаніемъ, какъ наивысшимъ откровеніемъ всякой истины въ мірѣ? — а между тѣмъ философы, казалось бы, навсегда погребеннаго идеализма, Кантъ и Гегель, снова подымаются на прежній

*) Настоящая статья читана была мной въ одномъ изъ засѣданій Общества любителей дух. просвѣщенія въ Москвѣ и напечатана въ журналѣ Общества въ 1888 году. Но вотъ спустя 7 лѣтъ, въ настоящія минуты, когда просматриваю эту статью, встрѣчаю сообщеніе въ періодической печати, что извѣстный французскій писатель Брюнетьеръ въ публичной рѣчи, произнесенной имъ въ Безамеонѣ, почти буквально подтверждаетъ наши слова о перемѣнѣ направленія въ наше время въ движеніи общественной мысли: „во всѣхъ отрасляхъ искусствъ и литературы, такъ же, какъ и въ политикѣ, преклоненіе предъ фактомъ смѣнилось стремленіемъ къ идеализму. Современная душа протестуетъ противъ грубаго владычества факта. Позитивизмъ отжилъ свой вѣкъ... Мы не можемъ не признать величія науки (т. е. опирающейся исключительно на факты), но не можемъ также сдѣлать изъ нея неограниченнаго владыку человѣческой жизни. Это значитъ, что бываютъ времена, когда надобно быть идеалистами... Тороплюсь прибавить, что теперь время, въ которое надо быть идеалистомъ и всѣми способами вооружаться противъ натурализма, которымъ мы отчасти страдаемъ. Новая заря должна охватить пожаромъ весь горизонтъ. (Русск. Вѣд. № 28 1896 г.).

ньедесталъ величія и славы и вмѣстѣ съ ними въ интеллигентныхъ сферахъ нашей общественной жизни пріобрѣтаетъ права гражданства и давно забытое тамъ христіанство.

Къ сожалѣнію, нашей радости въ виду возврата представителей нашего общества къ богооткровенному христіанству, всегда неизмѣнно хранившему въ себѣ истину, путь и жизнь для человѣчества, полагаетъ предѣлъ усвоеніе христіанства этими давними носителями имени христіанъ, но недавними учениками Христа, усвоеніе христіанства не въ его чистомъ, неповрежденномъ, богоданномъ видѣ, а въ затемнѣнномъ и искаженномъ, всячески обрѣзанномъ и сокращенномъ въ самыхъ существенныхъ его чертахъ подъ вліяніемъ стараго, вырытаго изъ могилы, германскаго раціонализма. Признаютъ христіанство, какъ послѣднее слово религіознаго развитія человѣчества, но подъ христіанствомъ разумѣютъ исключительно его моральное ученіе; возвеличиваютъ Христа, какъ истиннаго путеводителя въ земной юдоли, но ставятъ Его въ одинъ рядъ съ Конфуціемъ и Буддой, Сократомъ и Сенекой. Эта вѣра въ христіанство, безъ сомнѣнія, не выше невѣрія въ него и эта похвала Христу не лучше его порицанія! «Самое существенное, вѣчное, непреходящее въ христіанствѣ и въ то же время единственно-истинное ученіе Христа, достовѣрно вышедшее изъ Его устъ, говорятъ, есть ученіе: «*возлюбиши ближняго своего яко самъ себе; больше сея любве никтоже имать, да кто душу свою положитъ за други своя*»—и все то, что съ этими основоположеніями морали такъ или иначе стоитъ въ логической связи, правильно и непосредственно изъ нихъ вытекаетъ. Напротивъ, все остальное, не имѣющее прямаго отношенія къ нравоученію, утверждаютъ, не принадлежитъ Христу въ системѣ христіанства, внесено въ нее позднѣе умственно-ограниченными или злонамѣренными послѣдователями Христа, составляетъ наслоеніе или скорлупу, образовавшуюся отъ времени на чистомъ зернѣ христіанства—его моральномъ ученіи. Знакомому съ исторіей философски-богословскихъ школъ въ Германіи, безъ сомнѣнія, все это напоминаетъ раціонализмъ, частію такъ называемый вульгарный, частію спекулятивно-моральный—Канта.

Не останавливаясь на разъясненіи причинъ какъ вообще возрожденія благоговѣнія къ христіанству, такъ и въ частности именно въ указанномъ нами одностороннемъ его пониманіи—въ видѣ исключительно-моральнаго ученія, въ средѣ образованныхъ представителей нашего общества, обращаемся прямо къ дѣлу — къ рѣшенію, какъ всякому видно, весьма важнаго для нашего времени вопроса: дѣйствительно ли христіанство имѣетъ своимъ зерномъ, своимъ истиннымъ существомъ

ученіе о нравственности человѣческой, а все прочее въ его содержаніи представляетъ собой нѣчто побочное, случайное, позднѣе наслоившееся въ теченіи времени на первоначально-данной его основѣ— нравоученіи?

ГЛАВА I.

Зависимость истиннаго опредѣленія сущности христіанства отъ правильнаго пониманія сущности религіи вообще. — Изслѣдованіе источника религіи при посредствѣ опытныхъ (психологическихъ) данныхъ. Раздѣленіе всѣхъ психическихъ явленій на два класса: на представленіе и чувство и отсюда двоякаго рода основныя сужденія: теоретическія и практическія. — Необъяснимость происхожденія религіи изъ теоретическихъ сужденій, или изъ знанія.

Христіанство въ качествѣ религіи входитъ въ общее понятіе религіи, какъ одинъ изъ ея видовъ, и потому правильное и основательное рѣшеніе вопроса о существенныхъ и неотъемлемыхъ сторонахъ христіанства, какъ религіи, можетъ быть дано лишь путемъ обстоятельнаго разсмотрѣнія религіи вообще въ ея основѣ и существенныхъ проявленіяхъ.

Приступая къ изслѣдованію кореннаго источника религіи и вытекающихъ изъ него существенныхъ элементовъ, изъ которыхъ слагается тотъ типъ наивысшаго проявленія человѣческаго духа, который называется религіею въ отличіе отъ другихъ формъ проявленія человѣческаго духа, наприм., знанія и искусства, мы считаемъ нужнымъ предупредить, что не будемъ держаться въ своемъ изслѣдованіи никакихъ отвлеченно-философскихъ принциповъ, никакихъ предзанятыхъ или апріорныхъ основоположеній, чтобы, пользуясь чисто діалектическимъ способомъ развитія мысли, наконецъ придти къ заранѣе намѣченному нами результату. Нѣтъ, мы хотѣли бы имѣть дѣло въ настоящій разъ съ людьми, не желающими знать никакихъ нашихъ философскихъ воззрѣній и религіозныхъ вѣрованій, но готовыхъ выслушать и безпристрастно оцѣнить *слово правды*, исходящее отъ кого бы то нибыло, коль скоро оно опирается на общепризнанныя, для всѣхъ одинаково цѣнныя и безспорныя основанія. Такими основаніями мы признаемъ факты — жизнь и явленія жизни. Поэтому, отрѣшаясь отъ всѣхъ завѣтныхъ нашихъ воззрѣній и убѣжденій, мы будемъ искать для своего изслѣдованія о религіи точки опоры единственно въ человѣкѣ, какъ носителѣ религіи, въ живыхъ и разнообразныхъ обнаруженіяхъ его религіознаго сознанія, насколько свидѣтельствуетъ о нихъ исторія религіи, и лишь въ той мѣрѣ позво-

лимъ себѣ дѣлать изъ историческихъ фактовъ различныхъ религій выводы или заключенія касательно источника, существа и неотъемлемыхъ свойствъ религіи, насколько непосредственно и безспорно будутъ даны эти заключенія разсматриваемыми нами фактами.

Итакъ направимся къ человѣку, при пособіи данныхъ психологіи постараемся спуститься въ самую глубину человѣческаго духа и, проходя мимо ложныхъ источниковъ, будемъ тщательно искать въ немъ истиннаго источника религіи.

Всѣ явленія нашей души могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ классамъ: представленію и чувству. Представленіе есть простой образъ того, что входитъ въ область нашего сознанія отвнѣ-ли—изъ міра внѣшняго, или извнутри—изъ нашего собственнаго духа и такъ или иначе объективируется нами; чувство есть ощущеніе въ формѣ удовольствія или неудовольствія всего того, что или соприкасается съ нами опять извнѣ, или что поднимается изъ глубины нашего духа и восходитъ до его сознанія. Представленіе даетъ намъ или полагаетъ предъ нами предметъ такъ, какъ онъ есть самъ по себѣ и въ соотношеніи его къ другимъ предметамъ; чувство оцѣниваетъ предметъ, показываетъ его значеніе и достоинство по отношенію *къ нашему существу*, къ нашей жизни. Если многіе психологи признаютъ еще волю, какъ особый основный видъ психическихъ явленій, то съ ихъ мнѣніемъ едва ли можно согласиться; такъ какъ желаніе и вообще всѣ проявленіи воли заключаютъ въ себѣ не простое и первоначальное что-либо, но нѣчто сложное, состоящее изъ двухъ элементовъ, изъ представленія и чувства. Изъ двухъ основныхъ формъ нашихъ психическихъ явленій и происходятъ два основныхъ типа сужденій: сужденія чисто теоретическаго характера и сужденія практическія. Первыя говорятъ намъ: что есть существуетъ извѣстный предметъ, вторыя раскрываютъ: каковъ этотъ предметъ; первыя даютъ намъ *фактъ*, вторыя—*оцѣнку* факта или выражаютъ наше отношеніе къ предмету представленія, наше ощущеніе удовольствія или неудовольствія отъ дѣйствія предмета на насъ, какъ живыхъ существъ, т.-е. на наше сердце. Отсюда вопросъ о происхожденіи религіи, по нашему мнѣнію, сводится къ слѣдующей психологической задачѣ: гдѣ слѣдуетъ искать коренной источникъ религіи—*въ области ли теоретическихъ сужденій или практическихъ?*

Въ первой области невозможно найти послѣдняго основанія или начала религіи. Противъ всякихъ поисковъ въ указанномъ направленіи говорятъ слѣдующіе факты изъ исторіи религій.

а) Религія составляетъ общее достояніе всѣхъ народовъ и племенъ*), во всякомъ случаѣ, безспорно и такихъ, которыя стоятъ внѣ или ниже всякой наинизшей ступени культуры или образованности. Есть племена, имѣющія не болѣе понятія объ окружающихъ ихъ предметахъ природы, чѣмъ животныя, чуждыя всякихъ общихъ и отвлеченныхъ вопросовъ о мірѣ и его происхожденіи, ограничивающія свою мысль и дѣятельность самымъ тѣснымъ кругомъ чувственно-животныхъ потребностей и однако владѣющія религіей и при томъ самымъ живымъ религіознымъ чувствомъ. Ясно, что въ данномъ случаѣ совершенно неосновательно и немыслимо признавать религію результатомъ какого-либо *общаго и отвлеченнаго міропредставленія* дикарей или даже предварительныхъ ступеней, или попытокъ къ такому представленію.

б) Сама съ своей стороны религія именно какъ религія, а не какъ богословіе, философски трактующее о предметахъ религіи, всегда и всюду хочетъ утверждаться не на разумѣ, а на откровеніи, какъ на своемъ первоисточникѣ. Ни одна религія и никакой основатель религіи не доказываютъ истины своего ученія *доводами разума*, но выдаютъ его за безспорную истину въ силу его *непосредственно-божественнаго происхожденія*, т.-е. основываютъ его на авторитетѣ божественнаго откровенія. Справедливо или нѣтъ подобное притязаніе всѣхъ религій на богооткровенное происхожденіе,—это другой вопросъ; но оно выражаетъ общее сознаніе основателей религій, что содержаніе религіи составляется инымъ путемъ, нежели чисто отвлеченное знаніе.

в) И дѣйствительно: какъ возникновеніе, такъ и дальнѣйшее развитіе религіознаго знанія или формированіе опредѣленнаго религіознаго міровоззрѣнія, отличается существенными особенностями отъ образованія міросозерцанія философскаго въ широкомъ смыслѣ слова, т.-е. основаннаго на размышленіи человѣка. Религіозное міровоззрѣніе условливается главнымъ образомъ *внутреннимъ, субъективнымъ настроеніемъ человѣческаго духа*. Хотя впечатлѣнія отъ явленій природы или отъ событій человѣческой исторіи служатъ непремѣннымъ факторомъ, содѣйствующимъ образованію религіознаго міровоззрѣнія; тѣмъ не менѣе въ послѣднемъ основаніи своемъ это міровоззрѣніе

*) „Утвержденіе о существованіи безрелигіозныхъ народовъ, говоритъ знаменитый психологъ нашего времени, Вундтъ, имѣетъ столько же значенія, какъ сказаніе о существованіи нѣмыхъ племенъ, нѣкогда обращавшееся въ старой этнологіи“ „Этика. Перев. съ нѣм. изд. журн. „Русское Богатство“, стр. 55.

покоится не на объективномъ пониманіи природы или исторіи, но на внутреннихъ стремленіяхъ нашего личнаго духа и высшимъ критеріемъ своей истины для вѣрущаго сердца имѣетъ собственно соотвѣтствіе или удовлетвореніе его содержанія наивысшимъ требованіямъ, неудовлетворяющимся фактами наличной, земной жизни, человѣческаго духа. Отсюда, между тѣмъ какъ во всякомъ другомъ знаніи, научномъ или философскомъ, личный интересъ ученаго или философа, собственныя наклонности его сердца въ опредѣленную сторону могутъ служить лишь помѣхой на пути къ пріобрѣтенію истиннаго знанія; въ религіозномъ знаніи, напротивъ, интересъ человѣка, его стремленія и порывы, идущіе изъ самаго основанія его духа, и составляютъ ту почву, на которой оно произрастаетъ и образуется, давая собою отвѣтъ на глубочайшіе запросы человѣческаао духа. Отсюда вполнѣ справедливо религіозное знаніе въ отличіе отъ всякаго другаго знанія называется религіознымъ вѣрованіемъ, *вѣрой*, но не знаніемъ.

Но не смотря на субъективный источникъ своего происхожденія, религіозная вѣра всегда и неизмѣнно придаетъ себѣ *въ высшей степени* или даже *безусловно-объективный* характеръ, т.-е. признаетъ, что она не просто отвѣчаетъ внутреннимъ требованіямъ человѣческаго духа, но и вполнѣ соотвѣтствуетъ всей объективной дѣйствительности, чувственно-видимой и невидимой, міровой и премірной. Ниодинъ ученый или философъ при всей твердости своего убѣжденія въ истинѣ своего ученія, не назоветъ его *безусловно-непогрѣшимымъ;* иначе онъ обнаружилъ бы демоническую гордость, или просто безуміе. Напротивъ никакая религія, какъ бы ни была несовершенна или груба по своему содержанію, немыслима безъ предположенія въ ней *безусловной истины* со стороны ея исповѣдниковъ. Религія держится на полной вѣрѣ въ ея ученіе и какъ скоро изчезаетъ эта вѣра, пропадаетъ и религія, перестаетъ быть религіей. Такимъ образомъ, съ одной стороны, строго-субъективный характеръ происхожденія религіи, съ другой—строго-объективный характеръ, признаваемый вѣрующими въ нее за ея содержаніемъ, рѣзкими чертами выдѣляютъ религіозное знаніе изъ всякаго другого знанія и потому отнюдь не позволяютъ его относить по его источнику къ области чисто теоретическихъ сужденій.

г) Къ тому же заключенію приводятъ насъ и факты несоотвѣтствія между общимъ культурнымъ развитіемъ народовъ, съ одной стороны и собственно ихъ религіознымъ сознаніемъ — съ другой. Не будемъ настаивать на томъ фактѣ, что вездѣ, у всѣхъ народовъ мы встрѣ-

чаемъ сравнительно совершеннѣйшій видъ религіознаго сознанія именно при самомъ зарожденіи ихъ культуры, на самой начальной ступени ихъ умственнаго развитія: мы знаемъ, что многіе историки рѣшительно, хотя и не справедливо, отвергаютъ всякіе признаки монотеизма въ самыхъ раннихъ доисторическихъ періодахъ религій древнихъ народовъ. Но мы укажемъ здѣсь на фактъ, лежащій внѣ сферы споровъ. Никто, конечно, не будетъ возражать, что исторія еврейскаго народа представляетъ намъ средній уровень умственнаго или вообщее культурнаго развитія евреевъ значительно ниже стоящимъ общаго уровня культурнаго развитія древнихъ грековъ и римлянъ. Между тѣмъ религія евреевъ съ ея строгимъ монотеизмомъ и чистымъ спиритуализмомъ, т.-е. съ понятіемъ о Богѣ, какъ единомъ существѣ и чистомъ Духѣ, еще со времени ихъ кочевой жизни, при первыхъ трехъ родоначальникахъ ихъ, Авраамѣ, Исаакѣ и Іаковѣ, стояла на неизмѣримой высотѣ предъ безостановочно осложнявшимся и постепенно грубѣвшимъ въ своемъ содержаніи политеизмомъ грековъ и римлянъ. Для защитниковъ теоріи происхожденія религіи изъ основаній разума этотъ фактъ превосходства евреевъ, при сравнительномъ убожествѣ ихъ общаго культурнаго состоянія, въ религіозномъ отношеніи предъ лучшими, образованнѣйшими народами древности долженъ оставаться навсегда необъяснимымъ.

Раскрытыя доселѣ основанія противъ производства религіи изъ области теоретическихъ сужденій даны намъ разсмотрѣніемъ только одной формальной стороны религіи, или условій ея происхожденія и развитія; между тѣмъ и матеріальная сторона религіи, самое содержаніе разныхъ формъ религіи рѣшительно возстаетъ противъ включенія ея источника въ строго-теоретическую область сужденій.

а) Въ каждой религіи мы находимъ рѣзкое различеніе между Божествомъ и міромъ. Мы, конечно, не забываемъ того факта, что во многихъ богахъ языческихъ религій олицетворяются разныя силы природы, и, кромѣ того, въ основѣ всего язычества лежитъ натуралистическій пантеизмъ—смѣшеніе божества съ природой, погруженіе самаго существа Бога въ измѣнчиво текучую жизнь природы. Все это мы знаемъ и признаемъ и тѣмъ не менѣе настаиваемъ на своей мысли о строгомъ разграниченіи въ сознаніи язычниковъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ ученіи ихъ религій между видимымъ, окружающимъ ихъ, міромъ и ихъ богами. Дѣло въ томъ, что понятіе о мірѣ язычники имѣли совершенно отличное отъ нашего: съ нашей точки зрѣнія ихъ боги—не что иное, какъ олицетвореніе силъ и предметовъ природы, между

тѣмъ какъ съ ихъ точки зрѣнія это были самостоятельныя, духовно-невидимыя существа, имѣвшія свое мѣстопребываніе въ опредѣленныхъ областяхъ природы и открывавшіяся чрезъ опредѣленные предметы своей области, существа значительно или даже безпредѣльно высшія по сравненію съ силами природы и потому способныя въ случаѣ надобности оказать помощь человѣку въ борьбѣ съ природой. При такомъ только отличеніи ихъ отъ природы и возвышеніи надъ натуральными силами они и имѣли смыслъ своего существованія, свой raison d'etre. Человѣкъ нуждался въ помощи боговъ тамъ, гдѣ онъ самъ и все натуральное оказывались безсильными. Но къ чему были бы боги, еслибы и они не могли принести пользы въ то время, когда она особенно требовалась людьми? Съ прекращеніемъ вѣры въ силу боговъ наступалъ конецъ вѣры въ самое ихъ бытіе. Человѣку нечего было болѣе дѣлать съ такими богами, и онъ обращался къ новымъ богамъ, имѣвшимъ необычайную, сверхъ-естественную силу. Отсюда предположеніе необычайнаго, чудеснаго могущества боговъ по отношенію къ міру составляетъ, можно сказать, основоположеніе каждой, по крайней мѣрѣ исторически извѣстной, идеи божества. Между тѣмъ, еслибы религія собственно въ интересахъ *теоретическаго знанія* изобрѣтала многихъ боговъ или пришла къ мысли о божествѣ, какъ единомъ высшемъ существѣ, то неминуема должна была бы этихъ боговъ или это божество, какъ главныя причины или какъ единую причину міра, внести, такъ сказать, *внутрь міра*, помѣстить въ самой глубинѣ мірового бытія и изъ нихъ уже затѣмъ объяснить весь процессъ образованія и развитія міра. Таково неизбѣжно строго философское объясненіе міра, отрѣшенное отъ религіознаго; оно или идеально — или натурально—пантеистическаго характера, но непремѣнно пантеистично, т.-е. признаетъ-ли оно первопричиной міра чисто идеальную, духовную силу противоположную міровому, феноменальному бытію, или такъ же матеріальную, какъ и самъ міръ, но всегда неизбѣжно считаетъ ее внутренно-міровой причиной, неотдѣлимой отъ міра и не имѣющей другого внѣмірового, самостоятельнаго бытія. Правда многіе представители философіи христіанской эры стараются оправдать, утверждаясь на началахъ чистаго разума, превосходство теистическаго понятія о Божествѣ предъ пантеистическимъ; но такъ поступаютъ не столько изъ внутреннихъ, самостоятельныхъ вынужденій философской мысли, сколько изъ побужденій, возникающихъ уже подъ вліяніемъ религіознаго чувства, изъ желанія примирить вѣру съ разумомъ, склонить разумъ къ послушанію вѣрѣ; и, съ другой стороны, самое превосходство теистиче-

ской идеи Божества предъ пантеистическою обыкновенно показываютъ главнымъ образомъ въ томъ, что теистическое понятіе о Богѣ болѣе соотвѣтствуетъ идеѣ абсолютнаго Существа вообще, чѣмъ пантеистическое, а не въ томъ, что такое понятіе съ логической точки зрѣнія яснѣе и проще объясняетъ намъ происхожденіе и образованіе міра. Между Богомъ, имѣющимъ отдѣльное отъ міра, самостоятельное бытіе и міромъ, Его твореніемъ, теизмъ полагаетъ пропасть и только утвержденіемъ всемогущаго акта творчества набрасываетъ мостъ на эту пропасть, т.-е. онъ утверждаетъ, что міръ есть произведеніе всемогущей силы Божіей, но самый способъ этого созданія міра объявляетъ *тайной*. Между тѣмъ пантеизмъ, худо-ли, хорошо-ли, правильно или неправильно, представляетъ попытки къ непосредственному изведенію міровой жизни изъ высшей первопричины, что именно и составляетъ основную тенденцію строго философскаго объясненія происхожденія и образованія міра. Такимъ образомъ представленіе Божества, какъ премірной силы, свойственное всѣмъ религіямъ, въ формѣ-ли монотеизма или политеизма, указываетъ на происхожденіе *религіозной идеи* Божества изъ какого-либо другого источника, но не изъ разума—этого источника спекулятивнаго мышленія.

Въ истинѣ сказаннаго мы еще болѣе убѣждаемся въ виду двухъ фактовъ, характеризующихъ религіозныя вѣрованія въ Божество по сравненію со всякой философской идеей о высшей міровой причинѣ. Во первыхъ: во всѣхъ религіяхъ сила Божества представляется дѣйствующей въ мірѣ по таинственнымъ, скрытымъ для человѣка, основаніямъ и сама при этихъ дѣйствіяхъ въ мірѣ не погружающеюся въ потокъ причинъ и слѣдствій міровой жизни; между тѣмъ міровая причина *философскаго міросозерцанія* дѣйствуетъ безусловно по закону каузальной связи и сама въ себѣ есть *не болѣе* того, что даетъ *въ суммѣ* взѣхъ своихъ дѣйствій. Во вторыхъ: въ религіяхъ богослуженіе или культъ считается однимъ изъ главныхъ средствъ, вызывающихъ божественную силу, какъ разумную и свободную, на опредѣленныя дѣйствія въ мірѣ; напротивъ, коренная *міровая причина въ философіи* всегда представляется замкнутою отъ всякаго живаго обращенія къ ней человѣка, лишенною всякой свободы въ своихъ дѣйствіяхъ и потому дѣйствующею исключительно по закону необходимости.

б) Опуская всѣ другія основанія, какія еще можно было бы указать въ самомъ содержаніи религіи, противъ объясненія ея происхожденія изъ строго-теоретическаго знанія; остановимъ особенное вниманіе на существенномъ и основномъ содержаніи *христіанства*, какъ

наивысшаго вида религіи, и посмотримъ: примѣнимо-ли *къ нему* производство религіи вообще изъ простого отвлеченнаго знанія. Еслибы христіанство имѣло своимъ источникомъ отвлеченное мышленіе, то, конечно, самымъ существеннымъ въ его содержаніи было бы догматическое ученіе. Но утверждать такъ значило бы вовсе не понимать христіанства, лишить его того жизненнаго начала, которымъ оно побѣдило міръ, возродило, преобразовало его и движетъ его развитіемъ на протяженіи двухъ тысячелѣтій. Христіанство дѣйствительно содержитъ въ себѣ *ученіе* и притомъ высочайшее и безусловно истинное. Самъ Господь нашъ І. Христосъ училъ и ученіе признаетъ существенною составною частію своего посланничества въ міръ (Іоан. 3, 37; ср. 17, 3). Но, не отказываясь быть ученіемъ, христіанство въ тоже время и главнымъ образомъ обращаетъ насъ къ тому, что въ немъ *не есть* ученіе, что по самой природѣ своей не можетъ быть ученіемъ и это-то нѣчто само въ себѣ не ученіе и составляетъ *фундаментъ* и основаніе всего содержанія христіанста, по отношенію къ которому ученіе является уже *производнымъ* явленіемъ. Христіанство, какъ всякій согласится, хочетъ быть новой и въ то же время истинной, совершеннѣйшей религіей. Но спрашивается: лежитъ ли это новое и совершеннѣйшее христіанства существенно и первоначально въ томъ, что оно *учитъ* новому? Нѣтъ: новое и совершенное въ Немъ то, что *совершилось*, что *исполнилось*, будучи предопредѣлено отъ начала вѣковъ. Новое въ немъ не отвлеченная истина, но *живой фактъ—фактъ воплощенія единороднаго Сына Божія*, прежде вѣкъ отъ Отца рожденнаго, воплощенія отъ Духа Св. и Дѣвы Маріи. Это мы видимъ изъ первыхъ благовѣстій христіанства—Евангелій. Апостольскія посланія, конечно, содержатъ въ себѣ болѣе всего дидактическіе элементы; но они назначены не для перваго основанія христіанскихъ обществъ, но для дальнѣйшаго укрѣпленія и развитія ихъ и предполагаютъ именно нѣчто раннее и первоначальное, на чемъ основаны были эти общества, какъ на фундаментѣ и что раскрывается именно въ Евангеліяхъ. Что же собственно сообщаютъ намъ Евангелія? Сумма ихъ повѣствованій состоитъ въ слѣдующемъ: «когда исполнилось время, въ городѣ Давидовомъ среди чудесныхъ обстоятельствъ родилось дитя, которое и возрастало въ тиши, *преуспѣваше премудростію и возрастомъ и благодатію у Бога и людей*. Это былъ Іисусъ изъ Назарета, на Которомъ должно было исполниться обѣщаніе пророковъ. Послѣ того, какъ Его пришествіе было приготовлено Іоанномъ Предтечей, Онъ на тридцатилѣтнемъ возрастѣ выступилъ среди Своего народа основателемъ *Царства Божія*. Получивъ въ крещеніи чрезъ

Іоанна торжественное засвидѣтельствованіе о своемъ исключительномъ сыновствѣ у Бога Отца, Онъ вышелъ изъ пустыни побѣдителемъ искушеній діавола и затѣмъ въ продолженіе трехлѣтней съ половиной дѣятельности Своею святой, безгрѣшной жизнію, Своими поразительными чудесами и чудною проповѣдію открылъ Себя помазаннымъ Божіимъ, *Мессіей*, *Христомъ*, *Ипостаснымъ Словомъ Божіимъ*, *Богомъ*. Вся жизнь Его была посвящена борьбѣ съ грѣхами міра и, наконецъ, въ совершенномъ послушаніи Отцу Онъ пролилъ Свою кровь на крестѣ во отпущеніе грѣховъ и во искупленіе человѣчества. Въ третій день Онъ возсталъ изъ мертвыхъ, вознесся на небо и возсѣлъ одесную Отца, гдѣ дана Ему всякая власть на небѣ и на землѣ и откуда Онъ обѣщалъ придти судить живыхъ и мертвыхъ и совершить Свое царство на землѣ».—Это въ общихъ чертахъ повѣствованіе Евангелій можно-ли назвать ученіемъ? Если бы оно было только ученіемъ безъ фактическаго основанія, то, очевидно, было бы простой фантасмагоріей, собраніемъ пустыхъ образовъ, фантастическихъ, безъ жизни, безъ содержанія; напротивъ реальнымъ, дѣйствительнымъ оно признается нами потому, что служитъ выраженіемъ случившихся, *дѣйствительныхъ событій исторіи* Такимъ образомъ собственный фундаментъ христіанства—не догматы, не ученіе, но *жизнь*, *исторія*, и прежде всего чисто историческимъ путемъ, а не развитіемъ догматовъ, совокупностію фактовъ, концентрирующихся около лица Христа, христіанство возвысило религіозное сознаніе человѣчества, и всей вообще его жизни и развитію сообщило новыя начала и силы.

ГЛАВА II.

Значеніе въ религіи чувства, какъ кореннаго ея источника, но не непосредственнаго.—Происхожденіе изъ чувства трехъ родовъ сужденій: эстетическихъ, нравственныхъ и макаристическихъ.—Источникъ религіи не въ эстетическихъ сужденіяхъ.—Мнѣніе о происхожденіи религіи изъ нравственности.—Опредѣленіе нравственности.—Историческія данныя древнихъ религій, подрывающія всѣ попытки къ производству религіи изъ нравственности.

Покончивъ съ предположеніемъ источника религіи въ области теоретическихъ сужденій, имѣющихъ въ своемъ основаніи представленіе, переходимъ теперь къ отысканію этого источника въ области *практическихъ сужденій*, покоющихся, какъ на своемъ фундаментѣ, *на чувствѣ*.

Что религія, какъ совокупность цѣлаго рода разнообразныхъ явленій нашей души, имѣетъ своимъ кореннымъ источникомъ *чувство*,

это, по нашему мнѣнію, не требуетъ особенныхъ доказательствъ. Едва-ли не каждый по собственному опыту знаетъ, что чувство составляетъ душу религіозности или благочестія человѣка, ту всепроникающую и всеобъединяющую силу, которою связуются въ одно цѣлое всѣ явленія, составляющія выраженіе нашей религіозной вѣры и, наоборотъ, именно отсутствіе опредѣленнаго чувства, т.-е. живаго, пламеннаго чувства человѣка въ отношеніи къ высшему Существу характеризуетъ безрелигіозность человѣка. Давно уже стало неоспоримой истиной, что самое обширное религіозное знаніе или знаніе догматовъ вѣры не служитъ еще свидѣтельствомъ глубины вѣры, степени религіозности: *мѣра богословскаго знанія не есть мѣра благочестія*. Знаніе догматовъ вѣры постольку свидѣтельствуетъ о внутренней религіозности человѣка, поскольку оно проникнуто искреннимъ, сердечнымъ убѣжденіемъ въ истинѣ догматовъ, поскольку составляетъ не капиталъ холоднаго ума, но сокровище сердца. Равнымъ образомъ и культъ или богослуженіе и даже нравственная дѣятельность человѣка не сами по себѣ, какъ такія, т.-е. какъ исполненіе религіозныхъ обрядовъ или правилъ нравственнаго закона, представляютъ намъ человѣка религіознымъ, но когда они согрѣваются и проникаются *чувствомъ къ Богу*. Даже самый строгій моралистъ какъ въ ученіи, такъ и въ личной жизни, не есть еще человѣкъ религіозный, если онъ смотритъ на нравственность, какъ на требованіе холоднаго, непреклоннаго закона, а не признаетъ ее, какъ законъ живаго Бога и все исполненіе нравственнаго закона не относитъ къ исполненію воли Божіей.—Лучшимъ выраженіемъ истинной религіозности, благочестія, мы признаемъ *молитву*: здѣсь религіозность человѣка открывается сама собой, непосредственно, стоитъ предъ нами воочію, если только она искренняя, не составляетъ притворной личины молящагося. Но молитва есть собственно не что иное, какъ изліяніе *сердца* или чувства человѣческаго предъ Богомъ. Такъ, основной тонъ всему сложному и разностороннему настроенію души, называемому нами религіей, сообщаетъ чувство и оно-то, очевидно, и есть корень религіи въ человѣкѣ.

Но такимъ психическимъ корнемъ религіи чувство служитъ отнюдь непрямо, непосредственно; — такъ какъ само по себѣ проявляется только въ удовольствіи или неудовольствіи, которыя испытываетъ отъ впечатлѣній исходящихъ или отвнѣ, или изнутри, т.-е. изъ собственной природы человѣка; — но лишь при посредствѣ основывающихся на чувствѣ сужденій, которыя мы вообще называемъ практическими, какъ выражающими цѣну или достоинство предмета съ точки

зрѣнія его значенія для нашего сердца. Но практическихъ сужденій, утверждающихся на чувствѣ, нѣсколько родовъ; поэтому намъ слѣдуетъ теперь заняться рѣшеніемъ вопроса: къ какого же рода сужденіямъ относится по своему источнику то, что составляетъ содержаніе религіи вообще? На основѣ чувства образуются троякаго рода сужденія: эстетическія, нравственныя и макаристическія *). Первыя говорятъ намъ о прекрасномъ и дурномъ, восхитительномъ и отвратительномъ, вторыя —о добрѣ и злѣ, о добродѣтеляхъ и порокахъ и, наконецъ, третьи—о благѣ и бѣдствіи, о радости и горѣ, счастіи и несчастіи, блаженствѣ и мученіяхъ жизни.

Что религія происходитъ не изъ эстетическихъ сужденій, это не требуетъ доказательствъ. Правда говорятъ, что религія грековъ есть религія красоты, художественнаго творчества; но это не значитъ, чтобы древняя религія грековъ имѣла своей причиной чувство прекраснаго или сужденіе о прекрасномъ и чтобы, такимъ образомъ, греческія представленія о богахъ, весь культъ и всѣ празднества въ честь боговъ служили непосредственнымъ воплощеніемъ прекраснаго; но значитъ лишь то, что геній грека, преимущественно выразившійся въ области поэзіи и искусствъ, и народнымъ религіознымъ воззрѣніямъ, идущимъ изъ особеннаго, самостоятельнаго источника по сравненію съ эстетическими воззрѣніями, принесъ въ даръ свои спеціальныя способности и трудъ и, такимъ образомъ, свои религіозныя воззрѣнія выразилъ въ художественной формѣ. Искусство, безспорно, пользовалось широкимъ просторомъ и выдающимся значеніемъ въ созданіи религіи у грековъ, но тѣмъ не менѣе оно и здѣсь, какъ въ религіяхъ другихъ народовъ, было факторомъ второстепеннымъ и служебнымъ по отношенію къ коренному и господствующему въ образованіи религіи. Въ религіи грековъ искусство въ сущности исполняло туже роль, въ какой мы находимъ его и въ христіанской религіи, гдѣ поэзія и пѣніе, музыка и живопись, ваяніе и зодчество служатъ разностороннему художественному воплощенію богооткровенныхъ идей и сверхъ-естественныхъ фактовъ исторіи.—

Несравненно съ большими основаніями можно предполагать происхожденіе религіи изъ нравственныхъ мотивовъ, побуждающихъ человѣка къ совершенію добра и отвращенію отъ зла. Извѣстно, что уже въ прошломъ вѣкѣ французскіе энциклопедисты утверждали, будто религія есть изобрѣтеніе правителей и законодателей, выдумавшихъ

---

*) Отъ μακάριος—блаженный.

боговъ на страхъ толпы, чтобы она, вѣруя въ невидимыхъ блюстителей и стражей закона, боялась нарушенія законовъ даже и тамъ, гдѣ глазъ правителей не можетъ услѣдить за дѣйствіями гражданъ. Эта дѣтски наивная гипотеза относительно происхожденія религіи малосмысленнаго невѣрія прошлаго вѣка, конечно, въ наше время не заслуживаетъ никакого опроверженія. Но съ серіозностію достойной истаго философа, хотя и заблуждающагося, раскрываетъ эту идею о происхожденіи религіи изъ нравственныхъ потребностей человѣка Кантъ. По его мнѣнію, религіозныя идеи есть хотя необходимая на извѣстныхъ стадіяхъ человѣческаго развитія, но тѣмъ не менѣе не существенная и случайная *форма или оболочка*, подъ которою вводятся въ общечеловѣческое сознаніе *начала нравственнаго закона*, такъ что исполненіе нравственнаго закона ради его самого, а не какъ заповѣдей Божіихъ, т.-е. отрѣшеніе отъ всего, что составляетъ специфическія особенности религіи—отъ вѣры въ Бога и отъ культа—и ограниченіе всего благочестія одною нравственностію должно быть высшей формой духовнаго состоянія человѣка. Это ложное объясненіе происхожденія религіи и пониманіе ея существа со стороны знаменитаго нѣмецкаго философа и до сего времени многими какъ на его родинѣ, такъ и у насъ, признается рѣшеніемъ совершенно покончившимъ съ вопросомъ о происхожденіи и существѣ религіи. Но для насъ отъ такого рѣшенія пріобрѣтаетъ только особенную важность вопросъ: дѣйствительно-ли религія имѣетъ своимъ корнемъ нравственность и зерно, или существо ея составляютъ нравственныя сужденія?

Въ интересахъ правильнаго рѣшенія этого вопроса считаемъ нужнымъ предварительно выяснить себѣ хотя бы кратко и въ общемъ видѣ, но ясно и опредѣленно: что такое нравственность и что имѣютъ предметомъ своимъ нравственныя сужденія?

Нравственность, говоря вообще, есть сознаніе необходимости дѣлать добро ближнему такъ же, какъ и онъ долженъ дѣлать добро мнѣ. Отсюда нравственность есть прежде всего справедливость, зознаніе долга или обязанностей по отношенію къ другимъ, тѣхъ самыхъ обязанностей, исполненіе которыхъ мы признаемъ необходимымъ по отношенію къ намъ со стороны другихъ: «*во всемъ какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы съ ними*» (Мѳ. 7, 12)—вотъ общій принципъ нравственности, выраженный божественными устами Спасителя и Онъ же Самъ указалъ далѣе на общее и коренное значенія для нравственности этого принципа: *ибо въ этомъ*, сказалъ Господь, *законъ и пророки* (ib). На высшей точкѣ развитія нравственность есть полное подавленіе въ

насъ эгоизма, самоотверженіе, или самоотреченіе, жизнь для блага другихъ въ ущербъ нашимъ личнымъ интересамъ или съ полнымъ забвеніемъ о нихъ, съ пренебреженіемъ къ нимъ, словомъ — любовь къ ближнему больше, чѣмъ къ самому себѣ: *сія есть заповѣдь Моя, да любите другъ друга, какъ Я возлюбилъ васъ. Нѣтъ болше той любви, какъ если кто положитъ душу свою за друзей своихъ* (Іоан. XV, 13). Таковъ идеалъ нравственнаго совершенства, начертанный евангельскимъ словомъ Спасителя. Считаемъ нужнымъ оговориться, что мы полагаемъ въ основу нравственности любовь къ ближнимъ, а не любовь прежде и больше всего къ Богу потому, что опредѣляемъ здѣсь не нравственность собственно христіанскую или нравственность по ученію христіанства, какъ религіи, а нравственность вообще, какъ она должна открываться и развиваться въ жизни человѣческой независимо отъ какихъ-либо основаній или побужденій со стороны какой бы-то ни было религіи, ту самую нравственность, которая, будучи однимъ изъ коренныхъ стремленій человѣческаго духа, по увѣренію Канта и его послѣдователей, служитъ даже источникомъ всякой религіи. Итакъ, нравственность есть дѣланіе добра ближнимъ и нравственныя сужденія имѣютъ своимъ предметомъ раскрытіе, выясненіе долга или нашихъ обязанностей по отношенію къ другимъ, начертаніе высшаго и всесторонняго образа или идеала нравственнаго совершенства.

Заручившись опредѣленнымъ понятіемъ о нравственности и ея задачахъ, посмотримъ теперь: можемъ-ли мы найти и указать въ области нравственныхъ сужденій коренной источникъ или зерно религіи вообще.

Всѣ попытки къ производству религіи изъ *нравственныхъ сужденій* разбиваются о слѣдующія основанія, говорящія противъ нихъ и заимствуемыя нами изъ исторіи религій.

а) Многіе низшіе виды религіи, свойственные дикимъ племенамъ, лишены всякихъ *нравственныхъ элементовъ*. Какъ самая жизнь этихъ племенъ вращается въ кругу только низшихъ интересовъ и потребностей чувственно-животной природы человѣка, такъ и боги ихъ существуютъ въ ихѣ воззрѣніи лишь для удовлетворенія указаннымъ чувственно-животнымъ потребностямъ человѣка и лишены всякаго нравственнаго содержанія. Можно сказать, что въ религіяхъ дикихъ племенъ боги ихъ выступаютъ на помощь собственно животному инстинкту самосохраненія человѣка, а никакъ не для охраненія и укрѣпленія въ немъ нравственныхъ стремленій. Эти религіи безъ элементовъ нравственнаго закона, эти вѣрованія въ боговъ, пред-

шествующія еще всякому стремленію дикарей къ нравственному самоусовершенствованію, очевидно, уже никакъ не могли быть порождены нравственными сужденіями и слѣдовательно имѣютъ какой-либо иной, самостоятельный и независимый отъ нравственности, источникъ своего происхожденія.

б) Исторія говоритъ намъ о религіяхъ, хотя и немногихъ, ограничивающихся вѣрой въ однихъ *злыхъ духовъ* и культомъ лишь имъ однимъ. Конечно, эти виды религіи представляютъ собой самое печальное ея извращеніе и принадлежатъ лишь племенамъ, совершенно угнетеннымъ въ своемъ самочувствіи и саможизненности; но тѣмъ не менѣе, самымъ фактомъ своимъ въ исторіи религій они рѣшительно противорѣчатъ гипотезѣ образованія вѣрованій въ боговъ единственно изъ побужденій автономной нравственности человѣка, олицетворяющей въ богахъ внутренній человѣку нравственный законъ.

в) Во всѣхъ религіяхъ, достигшихъ болѣе или менѣе опредѣленныхъ и устойчивыхъ формъ выраженія и въ ученіи, и въ богослуженіи, мы находимъ самымъ раннимъ законодательствомъ систему законовъ, касающихся собственно *культа*, а не нравственности. Въ законахъ культа, по религіознымъ вѣрованіямъ всѣхъ народовъ древности, прежде всего открывается воля Божества, какъ опредѣляющая въ себѣ служеніе лично, непосредственно. Отсюда культовые законы выступаютъ въ религіозныхъ системахъ на первомъ мѣстѣ и не теряютъ своего главенствующаго значенія даже и съ появленіемъ чисто нравственныхъ предписаній въ религіяхъ и только въ совершеннѣйшей, богооткровенной религіи—въ христіанствѣ входятъ въ равновѣсіе съ нравственными заповѣдями (Мѳ. 23, 23). Непосредственно-практическимъ обнаруженіемъ вѣры всегда считается богослуженіе и самымъ первымъ признакомъ благочестія человѣка признается его ревность въ исполненіи законовъ культа. Въ языческихъ религіяхъ это предпочтеніе культовыхъ законовъ нравственнымъ проявлялось настолько рѣшительно, что вопреки дѣйствовавшему у всѣхъ народовъ нравственному запрещенію убивать ближняго, по законамъ культа однако это убійство ближняго у всѣхъ язычниковъ въ особенныхъ случаяхъ не только дозволялось, но требовалось и одобрялось, какъ жертва пріятная богамъ. Ясно, что въ указанномъ случаѣ богослужебные законы совершенно устраняли собой дѣйствіе нравственныхъ законовъ, лишали ихъ всякой силы, по крайней мѣрѣ на нѣкоторое время. Наконецъ, если не въ собственномъ, объективномъ содержаніи богооткровенныхъ религій, ветхо-и-новозавѣтной, то въ личномъ, субъективномъ сознаніи многихъ вѣрующихъ, принадлежащихъ къ церквамъ

ветхо—и ново-завѣтной, культовыя предписанія во всѣ времена признавались гораздо болѣе важными, чѣмъ требованія нравственности и болѣе обязательными, чѣмъ законъ нравственный. Въ ветхомъ завѣтѣ лучшимъ подтвержденіемъ нашей мысли служатъ фарисеи съ ихъ слѣпой, фанатичной привязанностью къ буквѣ обрядовыхъ законовъ и съ совершеннымъ пренебреженіемъ законами нравственности; въ христіанскомъ мірѣ также всякому по опыту извѣстны многіе, съ поразительной энергіей и ревностью исполняющіе требованія богослужебнаго устава и совершенно забывающіе законы нравственные. Всѣ эти факты безспорнаго *предпочтенія* законовъ *культа* законамъ *нравственнымъ* безусловно необъяснимы съ точки зрѣнія теоріи, объясняющей происхожденіе религіи изъ нравственныхъ стремленій человѣка и признающей сущностію ея, или зерномъ не что иное, какъ нравственный законъ и, напротивъ, вынуждаютъ насъ искать источника религіи именно *внѣ области* нравственныхъ представленій и идей.

г) Конечно мы не думаемъ спорить противъ безспорной истины, что во всѣхъ религіяхъ историческихъ или культурныхъ народовъ представленія о богахъ тѣсно связываются съ нравственнымъ законодательствомъ, вѣроученіе переплетается съ нравоученіемъ, боги являются стражами нравственныхъ законовъ, а нѣкоторые изъ нихъ даже спеціальными носителями или представителями отдѣльныхъ чертъ нравственнаго закона. И это вполнѣ понятно: въ той мѣрѣ, какъ нравственное сознаніе народовъ вырабатывало и расширяло кодексъ нравственныхъ правилъ, оно не могло вѣрнѣе обезпечить ихъ исполненіе, какъ путемъ передачи ихъ подъ наблюденіе и охраненіе богамъ или даже посредствомъ внесенія ихъ въ собственное внутреннее содержаніе самихъ боговъ въ качествѣ личныхъ свойствъ ихъ духа. Но что даже въ такихъ религіяхъ, исполненныхъ нравственнаго содержанія, не нравственность послужила изобрѣтательницей ученія о богахъ, которыя бы являлись оболочкой или скорлупой вокругъ нравственности, какъ ея зерна, видно изъ безспорныхъ фактовъ, свидѣтельствующихъ только *о сравнительно позднѣйшемъ* въ исторіи религіи, лишь *постепенномъ наполненіи* существа боговъ *нравственнымъ содержаніемъ*. Такъ въ древнѣйшемъ вѣросознаніи грековъ боги ихъ сами по себѣ являются совершенно нравственно-индиферентными, или, если хотите, нравственно-пустыми, безсодержательными, безъ всякаго нравственнаго сознанія, проще сказать, безъ всякаго зазрѣнія совѣсти совершающими самыя постыдныя дѣла. Въ позднѣйшее время хотя тѣже боги начинаютъ выступать стражами закона, мсти-

телями за его нарушеніе, однако долго еще охраненіе закона и наказаніе за его преступленіе связывается съ богами чисто внѣшне, механически, а не вытекаетъ изъ ихъ внутренняго нравственнаго существа; ибо, наказывая людей за беззаконія, они не рѣдко сами употребляютъ всѣ средства, чтобы соблазнить смертныхъ къ нарушенію закона.

д) Съ теоріей происхожденія религіи изъ нравственности и ограниченіемъ ея существа моралью никоимъ образомъ не мирятся *двѣ религіи*, владѣющія обѣ вмѣстѣ едвали не наибольшимъ числомъ послѣдователей изъ всѣхъ религій земнаго шара. Говоримъ о брамаизмѣ и будуизмѣ. Идеалъ нравственнаго совершенства, какъ для отдѣльнаго человѣка, такъ и для цѣлаго человѣчества, несомнѣнно, состоитъ въ полномъ и всестороннемъ осуществленіи добра въ мірѣ. Отсюда воплощеніе нравственнаго идеала, въ какой бы то ни было степени, само собой требуетъ отъ человѣка живаго обращенія съ людьми, исполненія положительныхъ задачъ и обязанностей, налагаемыхъ на него обществомъ и направленныхъ къ благу общественной жизни. Намѣренное и безусловное отрѣшеніе отъ всякаго участія въ общей жизни своихъ ближнихъ дѣлаетъ нравственное совершенство человѣка пустымъ именемъ. Нравственно-добрыя чувства къ ближнимъ безъ дѣятельнаго проявленія ихъ—противорѣчія сами въ себѣ. Поле нравственной дѣятельности есть міръ, въ которомъ мы живемъ. Между тѣмъ идеалъ религіознаго совершенства въ брамаизмѣ и будуизмѣ совершенно противоположенъ указанному нами нравственному идеалу. Характеръ совершенства брамаиста условливается идеей его божества, Брамы, который есть не что иное, какъ абсолютная противоположность міру: неизмѣнное, непреходящее, несознающее, нележащее, нечувствующее. Этимъ понятіемъ о божествѣ указывается и послѣдній предѣлъ совершенства брамаиста—въ уподобленіи Брамѣ, въ жизни жизнію божества, или въ совершенномъ отрѣшеніи отъ всего не только мірскаго или чувственнаго, но и отъ всего человѣческаго, даже духовнаго—мышленія, желанія и чувствованія. Средствами для достиженія такой цѣли признаются абсолютное отчужденіе отъ всего мірскаго и внутреннее созерцаніе божества. Такимъ образомъ религіозный идеалъ совершенства въ головѣ брамаиста устраняетъ собой не только какія-либо земныя или чувственныя поползновенія въ человѣческой природѣ, но даже и чистыя возбужденія его духа, не даетъ мѣста никакому положительному нравственному развитію. — Но, какъ ни странно, тоже самое отрицаніе нравственности мы видимъ и въ буддизмѣ, этой религіи, привлекшей къ себѣ въ наше время особенныя симпатіи нѣ-

которыхъ изъ представителей европейской мысли и на поверхностный взглядъ представляющейся преимущественно и даже исключительно религіей нравственности, религіей любви. Уже одно то, что буддизмъ ограничиваетъ всю дѣятельность человѣка исключительно отрицательными сторонами морали, не предъявляетъ никакихъ положительныхъ нравственныхъ требованій, не начертываетъ никакого опредѣленнаго нравственнаго идеала для своихъ послѣдователей, говоритъ о кровномъ родствѣ его съ брамаизмомъ. Нирвана буддизма въ сущности есть только другое имя Брамы, чуждаго всякихъ извѣстныхъ намъ изъ опыта формъ жизни; поэтому и путь къ Нирванѣ указывается тотъ же, какой и для погруженія въ Браму—созерцаніе и аскезъ, отвращеніе отъ всякой активности для міра, какъ только увеличивающей міровое зло. Въ одномъ лишь пунктѣ буддизмъ открываетъ въ себѣ безспорное преимущество предъ брамаизмомъ: въ ученіи о всеобщей любви къ людямъ; и мы, нисколько не желая умалять значенія этого ученія, охотно признаемъ, что это—удивительное, чудное и въ высшей степени благотворное произрастеніе на почвѣ Индіи, въ странѣ кастъ, непроницаемой стѣной раздѣляющихъ многомилліонный единоплеменный народъ, къ его собственному горю, на отдѣльные классы, лишившіе себя всякой взаимо-помощи въ борьбѣ съ внѣшними врагами. Къ сожалѣнію, обаяніе этого ученія быстро пропадаетъ при малѣйшемъ разсмотрѣніи его ближе: оно вытекаетъ изъ того же *духа отрицанія всего міроваго*, всей міровой жизни, какъ сплошнаго проявленія зла, какъ зла въ своемъ существѣ. Любовь буддиста къ ближнему не есть что-либо положительное; такъ какъ въ человѣкѣ, какъ только носителѣ зла, нѣтъ ничего достойнаго любви, а чисто отрицательное отношеніе къ ближнему—недѣланіе ему зла, опасеніе увеличить зло его жизни. Буддистическая любовь не знаетъ никакого достоинства человѣка, никакихъ положительныхъ нравственныхъ цѣлей человѣческой жизни, знаетъ лишь зло жизни и всячески остерегается отъ увеличенія или умноженія его не только въ мірѣ человѣческомъ, но и животномъ; отсюда она состоитъ исключительно въ сочувствіи, въ состраданіи страждущимъ, животнымъ-ли, людямъ-ли, въ желаніи смягчить или уменьшить зло въ мірѣ, а не увеличивать и пріумножать добро въ мірѣ, которое не существуетъ и не мыслимо въ мірѣ. Такъ, обѣ историческія религіи Индіи, брамаизмъ и буддизмъ — и послѣдній не смотря на свое съ внѣшней, наружной стороны исключительно моральное содержаніе—какъ мы должны признать, выступили на свѣтъ отнюдь не изъ глубины собственно нравственныхъ стремленій человѣка, не по влеченію его къ воплощенію нрав-

ственнаго идеала совершенства; такъ какъ основныя вѣрованія этихъ религій въ Браму и Нирвану, затѣмъ средства и конечный предѣлъ человѣческаго усовершенствованія—созерцаніе и погруженіе въ Браму и Нирвану—указываемыя этими религіями, представляютъ рѣшительное отрицаніе *всякаго нравственнаго идеала, полнаго жизни и положительнаго содержанія*.

е) Наконецъ, самое рѣшительное опроверженіе гипотезы происхожденія религіи изъ нравственныхъ основаній представляетъ намъ *христіанство*. Безспорно, что христіанство даетъ намъ истинный *высочайшій идеалъ нравственнаго совершенства*, раскрываетъ предъ нами систему нравственности такой высоты, на которую не могъ возвести ее ниодинъ смертный умъ: основаніе и источникъ ея въ христіанствѣ есть всеобщая любовь, но не пустая и безсодержательная, какъ въ буддизмѣ, но наполненная неисчерпаемымъ содержаніемъ, требующая напряженія всѣхъ высшихъ силъ человѣка, всей энергіи его духа, и Самъ Основатель христіанства, Господь І. Христосъ представляетъ въ своемъ лицѣ *живой первообразъ*, воплощенный идеаломъ нравственнаго совершества. Богатство нравственнаго содержанія въ христіанствѣ выступаетъ предъ нами такъ рѣзко, достоинство его дѣйствуетъ въ наше сердце такъ сильно и неотразимо, что даже противники богооткровеннаго происхожденія христіанства, только въ минуты крайняго возбужденія ненависти къ христіанству забывали несравнимую высоту его морали; но обыкновенно всегда преклонялись предъ ней, хотя именно только предъ ней одной изъ всего ученія христіанства *). И однако, при всемъ значеніи нравственности въ ученіи христіанства было бы рѣшительно несправедливо признавать нравственныя правила *зерномъ* всего христіанства и все остальное содержаніе его изводить изъ этого ученія, какъ первоначальнаго и коренного. Внутреннее субъективное сознаніе христіанъ, какъ христіанъ, безъ сомнѣнія

*) „Этическія ученія и системы, говоритъ—наприм. Кавелинъ, далеко не благоговѣвшій предъ догматами христіанства,—появившіяся у христіанскихъ народовъ, не создали ничего новаго, и либо *истолковали христіанскую этику*, либо представляютъ болѣе или менѣе неудачныя усилія подыскать для нея теоретическія основанія. *Она стоитъ неизмѣримо выше всего*, что о ней когда-либо было говорено и писано. По своей поразительной глубинѣ и въ тоже время простотѣ, она — образецъ совершенства, послѣднее слово этической мудрости... Идеальное совершенство христіанской этики состоитъ въ томъ, что она не греческая, римская, семитическая или индійская, *а общечеловѣческая* и несравненно далѣе всѣхъ другихъ (этикъ) проникла въ причины и послѣдствія мотивовъ, таящихся въ человѣческой душѣ.“ (Задачи этики, К. Д. Кавелина. 2-е изд. 1887, стр. 52 и 78).

служитъ отраженіемъ внѣшняго объективнаго содержанія христіанства. Но теперь спросимъ: что служитъ въ личномъ сознаніи христіанина болѣе *основнымъ и первоначальнымъ—вѣра ли въ Бога* и надежда на Него или *требованія нравственнаго закона?* Ниодинъ истинный христіанинъ прямо и непосредственно изъ нравственнаго достоинства своей природы не выводитъ своей вѣры въ Бога, какъ законодателя и соразмѣрителя добродѣтели и награды. Напротивъ, по высочайшему достоинству своего Творца, прежде всего сознаваемому имъ, судитъ уже о достоинствѣ и себя самого, какъ Его творенія. Строго религіозное сознаніе или *богосознаніе* дѣйствуетъ въ немъ *первымъ* и уже только подъ его воздѣйствіемъ раскрывается и нравственное сознаніе: только изъ Бога и въ Богѣ вѣрующій понимаетъ міръ и самого себя, а не наоборотъ. Никто изъ истинно-вѣрующихъ не разсуждаетъ, слѣдуя Кантовой философіи: такъ какъ я есмь и долженъ быть добродѣтеленъ, то, слѣдовательно, долженъ быть Богъ, праведный Судья, готовый наградить меня за добродѣтель если не въ настоящей, то въ будущей жизни; напротивъ, каждый изъ христіанъ основываетъ свою вѣру какъ бы на слѣдующемъ разсужденіи: «такъ какъ есть Богъ, Перво-Духъ, вѣчный, всеблагій, и всесвятый, что для меня менѣе вѣрнѣе всего, то я, сознавая себя также разумно-свободнымъ духомъ, очевидно, ношу въ себѣ Его образъ; поэтому, такъ какъ Онъ святъ, то и во мнѣ возженная Имъ любовь и вложенная Имъ жизнь «не должны погибнуть, но пребывать вѣчно.» Здравое благочестіе не имѣетъ и мысли о какихъ-либо притязаніяхъ на награду какъ чего-то необходимо должнаго, обязательнаго со стороны Бога за нашу добродѣтель: напротивъ всякое свое доброе дѣло оно относитъ къ дѣйствію Божію, все, какъ и самую жизнь свою, признаетъ даромъ Божіимъ. Не ожиданіе награды за земныя добродѣтели увѣряютъ вѣрующаго въ будущей жизни, но прежде и главнѣе всего—непосредственная увѣренность его въ божественной любви къ нему, не пресѣкаемой тѣлесной смертію человѣка. «Вѣрующій въ Сына Божія имѣетъ свидѣтельство въ себѣ самомъ (Іоан. V, 10); онъ увѣренъ въ вѣчной жизни, потому что уже здѣсь на землѣ владѣетъ вѣчной жизнію, такъ какъ перешелъ отъ смерти въ жизнь (Іоан. V, 24) такъ какъ онъ отъ Бога, то и долженъ вѣчно жить въ Богѣ; такъ какъ онъ членъ тѣла Христова, то и долженъ быть участникомъ не преходящей славы своей главы — Христа (Іоан. VI, 24. Рим. 6—8).»

Мы признаемъ, что христіанство все сполна проникнуто ученіемъ нравственности, содержитъ въ себѣ высочайшія нравствен-

ныя требованія и глубочайшія основанія и побужденія къ ихъ исполненію. Оно, по выраженію одного богослова, есть «совѣсть человѣческой совѣсти.» Но какъ было бы въ высшей степени поверхностнымъ сужденіемъ говорить о Христѣ не болѣе, какъ о законодателѣ или моралистѣ, а не какъ *о Лицѣ*, чудесно соединившемъ въ Себѣ *нераздѣльно и несліянно Божество и человѣчество*, такъ неосновательно признавать въ христіанствѣ существеннымъ, характеристичнымъ, первоосновнымъ — его моральное ученіе. Первоначальное и основное въ немъ не то, что оно *требуетъ*, но то, что оно *открываетъ*, сообщаетъ: не увѣщанія и угрозы, но исполненіе обѣтованія, благоволеніе, благодать: *и отъ полноты Его всѣ мы приняли и благодать на благодать; ибо законъ данъ чрезъ Моисея; благодать же и истина произошли чрезъ Іисуса Христа* (Іоан. 1, 16 и 17),—вотъ ученіе самого христіанства, указывающее его особенности не только по отношенію къ язычеству, у котораго нравственныя воззрѣнія всегда были невысоки, но и по отношенію къ іудейству. Христіанство не потому величественно и исключительно, что ставитъ въ ясномъ свѣтѣ предъ нашимъ сознаніемъ все возможное для нашей совѣсти, раскрываетъ предъ нами *какъ долгъ*, какъ обязанность, что лежитъ въ нашемъ духѣ in potentia, но потому что, нимало не ослабляя голоса совѣсти, оно въ тоже время успокоиваетъ ее, *совершенною любовію изгоняетъ страхъ* (1 Іоан. 3, 19; 4, 18), человѣку измученному требованіями закона открываетъ средства удовлетворенія правдѣ Божіей (2 Кор. 1, 20), влагаетъ въ него *чудную благодатную силу*, которая, воспламеняя его сердце, изъ собственнаго внутренняго существа его, безъ заповѣди, побуждаетъ его къ богоугодной жизни. Не прежде самъ человѣкъ возлюбилъ Бога, а потомъ уже Богъ возлюбилъ человѣка; но наоборотъ: прежде Богъ возлюбилъ человѣка и потому уже человѣкъ долженъ любить Его: *будемъ любить Его*, говоритъ Іоаннъ, *потому что Онъ прежде возлюбилъ насъ* (Іоанна 4, 19).

Такъ нравоученіе является и въ христіанствѣ, какъ въ религіи вообще, отнюдь не кореннымъ, но производнымъ его содержаніемъ.

ГЛАВА III.

Источникъ религіи — въ макаристическихъ сужденіяхъ — Загадочность религіи по ея происхожденію и отсюда попытки къ производству ея изъ сторонныхъ ей источниковъ. — Неопредѣленность объясненія происхожденія религіи изъ общаго основанія всѣхъ психическихъ силъ.—Происхожденіе религіи изъ стремленія человѣка къ высшему (совершеннѣйшему и непреходящему) благу жизни: раскрытіе и доказательства этого положенія. — Устраненіе возраженія противъ объективнаго достоинства вѣры въ Бога. Трансцендентальное основаніе религіи въ человѣкѣ.—Объясненіе господствующаго значенія и неистребимости религіи въ исторіи человѣчества.

Остается теперь для насъ послѣдняя область практическихъ сужденій — макаристическихъ, куда мы должны обратиться съ своими поисками источника религіи и за разъясненіемъ ея сущности. Въ этой-то области дѣйствительно мы и находимъ то, чего доселѣ безплодно искали.

Макаристическія сужденія имѣютъ предметомъ своимъ идею блага или блаженства человѣческой жизни и эта именно идея о благѣ жизни и даетъ намъ ключъ къ объясненію религіи — ея происхожденія и сущности и вмѣстѣ съ симъ къ указанію ея существенныхъ, безусловно неотъемлемыхъ сторонъ, составляющихъ въ своей совокупности ея характерную типичную физіономію, сторонъ, безъ которыхъ она перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ всегда была и есть т. е. религіей.

Въ высшей сферѣ психической жизни человѣка трудно найти явленіе болѣе сложное по своему содержанію и болѣе таинственное по своему происхожденію, какъ именно религія. Правильно или ошибочно, но мы признаемъ понятными для себя явленія нашей мысли, нравственно-свободной дѣятельности и, наконецъ, художественнаго творчества. Для этихъ трехъ родовъ психическихъ явленій мы подыскали опредѣленныя основанія или источники: въ умѣ въ соединеніи съ наблюденіями, въ волѣ, управляющейся нравственнымъ закономъ и, наконецъ, въ чувствѣ красоты въ союзѣ съ силой воображенія. Мы выработали для нихъ опредѣленную терминологію, какъ сей часъ видѣли, всѣми признанную, всѣми принятую, въ нужныхъ случаяхъ пользуемся ей, какъ точками опоры въ нашихъ разсужденіяхъ и, такимъ образомъ, чувствуемъ себя вполнѣ спокойными относительно этихъ явленій, какъ бы нами разгаданныхъ, разъясненныхъ. Не таково положеніе религіи предъ нашимъ знаніемъ: что такое религія? Откуда происходитъ ея содержаніе? Въ чемъ состоитъ сила, вызы-

вающая ее на свѣтъ, сообщающая ей жизнь, энергію и развитіе? На основаніи нашего собственнаго опыта осмѣливаемся сказать, что эти вопросы способны измучить, истерзать сердце человѣка, прежде чѣмъ онъ придетъ къ ясному, опредѣленному и правильному ихъ рѣшенію. Для знанія—умъ, для нравственности—воля, для искусства—чувство красоты; но для религіи, повидимому, нѣтъ ничего самостоятельнаго, особеннаго, исключительнаго въ духѣ человѣческомъ; и вотъ причина, почему философы разныхъ направленій, не желающіе по самой серіозности своей мысли низводить религію до проявленія изъ низшихъ источниковъ души, до производства ея изъ чувства страха предъ грозными силами природы или изъ дѣтской фантазіи первобытнаго человѣка,—старались отнести ее (но въ качествѣ преходящаго продукта на извѣстной лишь стадіи духовнаго развитія человѣка), то къ уму, то къ волѣ, то къ сердцу. При этомъ отнесеніи религіи къ какой-либо изъ главныхъ психическихъ силъ человѣка, повторяемъ, она являлась не болѣе, какъ чужеяднымъ произрастеніемъ въ душѣ человѣка и хотя не вполнѣ случайнымъ и произвольнымъ, а отчасти необходимымъ, но имѣющимъ свое право существованія лишь *на опредѣленной ступени* развитія человѣчества, послѣ которой неминуемо должна сойти со сцены исторической жизни человѣка, уступить свое мѣсто дѣятельности указанныхъ силъ человѣка, въ ихъ надлежащей чистотѣ, т.-е. въ формѣ строгаго знанія, автономной, опирающейся на саму себя, нравственности и искусства, лишеннаго всякаго элемента религіозности. Безъ всякаго сомнѣнія сердце вѣрующаго не можетъ удовлетвориться признаніемъ подобнаго, только временнаго, условнаго значенія религіи со всѣмъ ея особеннымъ содержаніемъ въ историческомъ развитіи духовной жизни человѣчества, и оно непосредственнымъ чутьемъ угадываетъ фальшь указанныхъ философскихъ объясненій происхожденія и существа религій и поэтому отвергаетъ ихъ, какъ ложныя. Но въ чемъ же истинное ученіе о религіи? Гдѣ подлинный источникъ ея, вполнѣ оправдывающій ея существованіе и притомъ *вѣчное*, а не временное, *коренное*, а непроизводное, всеуправляющее, а не управляемое въ духѣ человѣческомъ?

Сказать, что начало религіи лежитъ глубже всякихъ отдѣльныхъ силъ въ человѣческомъ духѣ, скрывается тамъ, гдѣ находится единство, общій исходный пунктъ всѣхъ спеціальныхъ стремленій нашего духа, значитъ хотя сказать правду, но въ виду общности и неопредѣленности отвѣта, въ сущности ничего не разъяснить, а только отодвинуть требуемое объясненіе въ непроглядную глубину человѣ-

ческаго духа, задернуть его завѣсой таинственности. Въ указанномъ объясненіи опредѣленная и извѣстная, по крайней мѣрѣ по своимъ внѣшнимъ историческимъ чертамъ, величина—*религія* получаетъ своимъ объясняющимъ принципомъ неизвѣстное X и, понятно, не пріобрѣтаетъ отъ того никакого разъясненія.

Мы заявили еще въ началѣ, что желаемъ избѣгнуть въ своемъ изслѣдованіи о религіи всякой теоретической подкладки, отрѣшиться отъ всякихъ апріорныхъ, религіозныхъ и философскихъ воззрѣній, чтобы единственно на фактической почвѣ, т.-е. на строго психологической, утвердить свое воззрѣніе на происхожденіе и сущность религіи. Обратимся же къ выполненію своей задачи.

Напомнимъ уже прежде высказанную нами мысль. При оцѣнкѣ предметовъ и явленій изъ міра физическаго и духовнаго съ точки зрѣнія нашего сердца, т.-е. какъ они воспринимаются или ощущаются нашимъ сердцемъ, мы выражаемъ свои чувства въ сужденіяхъ троякаго рода, говоря — то о прекрасномъ или дурномъ, то о добромъ или зломъ, то, наконецъ, о благомъ или бѣдственномъ, радостномъ или горестномъ, блаженномъ или мучительномъ для нашей жизни. Изъ этихъ трехъ родовъ сужденій, названныхъ нами практическими въ отличіе отъ сужденій теоретическихъ, основывающихся на представленіяхъ предметовъ, каковы они въ себѣ, наиболѣе коренными и важными для человѣческой жизни, по нашему мнѣнію, должны быть признаны сужденія послѣдняго рода, макаристическія, какъ служащія выраженіемъ нашей жизни, въ самой ея общности и первоосновѣ, и въ нихъ-то именно мы и имѣемъ надлежащій источникъ религіи и ими-то и опредѣляется истинная сущность религіи. Разъяснимъ свою мысль.

Мы всѣ чувствуемъ и сознаемъ себя существами ограниченными, несовершенными, какъ бы подавленными въ своемъ бытіи, не имѣющими той полноты жизни, которая чувствуется и возможною и желательною для насъ. Но уже въ самомъ сознаніи этой ограниченности, несовершенства нашей жизни высказывается, какъ безспорный и неотъемлемый фактъ нашего духа, наше внутреннее, потенціальное или идеальное, возвышеніе надъ нашею реальною ограниченностію. Мы ограничены, несовершенны и въ то же время въ потенціи своего бытія, въ задаткахъ своей жизни и развитія стоимъ выше своего ограниченія, постоянно разбиваемъ или по крайней мѣрѣ разслабляемъ цѣпи своего несовершенства, вѣчно и болѣзненно давящія насъ своею тяжестію. Животныя, просто ограниченныя существа, безъ всякихъ задатковъ къ безграничному развитію, не сознаютъ своей ограничен-

ности и тѣмъ показываютъ свою абсолютную конечность. Человѣкъ— не таковъ. Вѣчно непрестающее стремленіе его духа къ побѣдѣ и торжеству надъ своею ограниченностію, къ проявленію большей и большей полноты жизни по сравненію съ жалкою наличностію его дѣйствительнаго состоянія, есть собственно стремленіе самой жизни его вообще, основное влеченіе всего его существа, соединенное съ чувствомъ или сознаніемъ блага всей его жизни въ неизвѣстномъ, безконечно отдаленномъ отъ него бытіи или состояніи. Это никогда непрестающее, ничѣмъ неудовлетворяющееся основное влеченіе человѣческаго духа *къ благу жизни*, которое собственно состоитъ въ стремленіи къ возможно большему и большему проявленію идеальной полноты бытія, есть существеннѣйшая черта человѣческаго существа въ отличіе его отъ животныхъ. И въ животныхъ заявляютъ себя жизненныя влеченія; но они проявляются, такъ сказать, отрывочно, раздѣльно, по мѣрѣ частныхъ и ограниченныхъ потребностей жизни животныхъ и тотчасъ прекращаются, умолкаютъ, какъ скоро находятъ себѣ удовлетвореніе. Но въ человѣкѣ не то: и въ немъ мы находимъ частныя, отдѣльныя и временныя влеченія, прекращающіяся съ ихъ удовлетвореніемъ, но они никогда не устраняютъ, не заглушаютъ собой общаго и основнаго влеченія къ благу жизни, никогда непрекращающагося, ничѣмъ не насыщаемаго, ничѣмъ не удовлетворяющагося. Какими бы путями не удовлетворялъ себя человѣкъ въ стремленіи къ жизненному благу вообще, во сколькихъ бы отдѣльныхъ актахъ ни проявлялась и ни утолялась жажда блаженства жизни, она всегда оставляетъ въ человѣкѣ еще нѣчто не насыщеннымъ, ненаполненнымъ, всегда томитъ ею и вызываетъ въ немъ новыя и новыя стремленія. Это—поистинѣ чудное, таинственное явленіе въ человѣкѣ, полагающее предъ нимъ всю задачу его бытія, и разрѣшеніе этой задачи и представляетъ намъ именно религія. Продолжимъ разъясненіе своей мысли.

На пути къ достиженію абсолютно—совершеннаго блага жизни, и при томъ на каждомъ шагу этого пути, человѣку представляетъ преграды его несовершенство, или ограниченность, какъ внутренняя, такъ и внѣшняя, т.-е. какъ со стороны его собственной природы, такъ и окружающей его дѣйствительности. Побѣдить эти препятствія часто уже въ отдѣльныхъ, частныхъ случаяхъ не въ силахъ простая идеальная сила влеченія въ человѣкѣ къ жизненному благу; тѣмъ болѣе она не въ состояніи сама собой достигнуть осуществленія этого жизненнаго блага при постоянныхъ вообще ограниченіяхъ, стѣсненіяхъ и противодѣйствіяхъ правильному теченію человѣческой жизни,

исходящихъ извнутри-ли самого человѣка, или извнѣ, со стороны окружающаго его міра природы или исторіи. Непрестающее основное влеченіе человѣка къ благу жизни—*безгранично*, но только *въ идеѣ*, являетъ собой силу потенціальную, но недѣйствительную; ограниченность же человѣческаго существа—*фактъ*, явленіе дѣйствительное, сила реальная, и эту реальную, косную силу ограниченности въ человѣческомъ существѣ идеальная сила безграничности человѣческаго стремленія къ благу жизни сама по себѣ побѣдить не можетъ. Здѣсь, т.-е. для побѣды надъ ограниченностію человѣческаго бытія, нужна столько же *дѣйствительная*, а не потенціальная, полная и совершенная въ своемъ бытіи, *безграничная сила*, какъ дѣйствительна сила ограниченія человѣческой природы. Другими словами: *Благо жизни* должно быть *самостоятельнымъ*, *самосущнымъ*, владѣющимъ абсолютной полнотой бытія, чтобы изъ этой самовладѣющей полноты своего бытія оно могло воздѣйствовать и на стремленіе человѣка къ высочайшему жизненному благу и оказать ему (человѣку) помощь въ достиженіи конечной цѣли его стремленія. Эта потребность, насущная, неистребимая и неумолкаемая, въ бытіи дѣйствительнаго, всесовершеннаго въ самомъ себѣ Блага жизни, владѣющаго всею полнотой силъ, для содѣйствія чаловѣку въ его неуспокоивающемся стремленіи къ достиженію высшаго блага и есть *та почва*, на которой, или если угодно, *зерно*, изъ котораго произрастаетъ религія со всѣмъ ея многостороннимъ содержаніемъ, начиная съ вѣры въ Божество *). Знаменитый пѣвецъ Екатерининской эпохи, Державинъ, поэтическимъ чутьемъ открылъ въ нашей душѣ истинный источникъ религіи и указалъ его въ слѣдующихъ стихахъ своей безсмертной оды „Богъ“:

Но жизнь я ощущаю,
Не сытымъ нѣкакимъ летаю
Всегда пареньемъ въ высоты;
Тебя душа моя быть чаетъ,
Вникаетъ, мыслитъ, разсуждаетъ:
Я есмь—конечно есть и Ты!

*) Вундтъ въ указанномъ уже нами новѣйшемъ произведеніи своемъ: „Этика“ говоритъ: „религіозными вообще называются всѣ тѣ представленія и чувства, которыя относятся *къ идеальному бытію*, вполнѣ соотвѣтствующему *желаніямъ и требованіямъ человѣческаго духа*... То предположеніе, что человѣкъ когда-либо могъ бы жить безъ такого образа совершеннаго бытія или что со временемъ, на болѣе преуспѣвающей ступени развитія, онъ обойдется безъ него, есть предположеніе, которое было бы допустимо тогда только, если бы было допустимо, что человѣческая природа измѣнится въ самыхъ своихъ основахъ“ (стр. 57

Это вѣчное ощущеніе душевнаго голода, при всемъ внѣшнемъ насыщеніи человѣка земными благами, очевидно, и вынуждаетъ его духъ всегда устремляться „пареньемъ въ высоты“ и „чаять Бога“— вѣровать въ Его бытіе, мыслить или заключать отъ своего ограниченнаго „*я*“ къ безграничному и всесовершенному „*Ты*“.

Во всѣхъ религіяхъ въ самой отдаленной перспективѣ, послѣднею гранью благочестивыхъ стремленій человѣка рисуется вѣчное, непреходящее блаженство, и обѣщаніе такого блаженства служитъ наисильнѣйшимъ побужденіемъ къ осуществленію идеаловъ религіозной жизни: *блаженны нищіе духомъ... блаженны плачущіе... блаженны кроткіе...* и проч. (Мѳ. 5, 3 и д.); *блаженны слышащіе слово Божіе и соблюдающіе его* (Лук. 11, 28); *и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни...* (Іоан. 5, 29); *пріидите благословенные Отца Моего, наслѣдуйте царство...* (Мѳ. 25, 34); *радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесахъ* (Мѳ. 5, 12). Всѣ эти и подобныя мѣста Свящ. Писанія прямо и положительно изображаютъ намъ ту послѣднюю цѣль религіи въ жизни человѣческой, которою она отличается отъ знанія и нравственности: въ знаніи цѣль—истина, въ нравственности—осуществленіе добра, въ религіи—блаженство: *праведники возсіяютъ какъ солнце въ царствѣ Отца ихъ* (Мѳ. 13, 43). Но эта заключительная цѣль религіозной жизни человѣка, какъ всякому ясно, указываетъ намъ и тотъ коренной и дѣйствительный *источникъ*, изъ котораго вытекаютъ всѣ религіозныя стремленія человѣка, т. е. вѣчное ощущеніе имъ недовольства всею земною жизнію и *влеченіе къ вѣчному блаженству*.

Могутъ сказать, что потребность въ бытіи Божества, обусловливаемая стремленіемъ человѣка къ высочайшему и вѣчному блаженству, хотя бы и неодолимая, не есть еще достаточное основаніе для вѣры въ дѣйствительное событіе. Но въ этомъ случаѣ инстинктивное, непосредственное заключеніе сердца человѣческаго отъ ощущаемой имъ потребности въ Божествѣ къ его несомнѣнному, истинному бытію содержитъ въ себѣ болѣе правды, чѣмъ холодное возраженіе разума, что простая потребность въ бытіи чего-либо не сообщаетъ еще дѣйствительнаго бытія этому чему-либо. Мы и не утверждаемъ, что именно наша потребность въ Божествѣ сообщаетъ ему бытіе. Это было бы нелѣпо: бытіе Бога самостоятельно. Но мы утверждаемъ, что наша потребность въ жизни и дѣятельности Божества даетъ основаніе нашей *вѣрѣ* въ бытіе Божества, служитъ ея источникомъ, краеугольнымъ камнемъ ея историческаго существованія во всѣ времена рода человѣческаго. Эта потребность, какъ мы видѣли, не есть слу-

чайная, временная, не есть капризъ или прихоть человѣка, но *постоянная, неистребимая, насущная,* лежащая въ самой природѣ человѣческаго духа, нераздѣльная съ его жизнію и потому естественно и логически—неотразимо ведетъ къ вѣрѣ, къ увѣренности, что есть дѣйствительно Божество. Въ противномъ случаѣ, т.-е. въ случаѣ отрицанія невольно возникающей въ насъ вѣры въ Бога, человѣкъ оставался бы предъ самимъ собою вѣчно неразрѣшимой загадкой: онъ чувствовалъ бы въ себѣ неодолимое влеченіе къ недостижимому для него самого, собственными его силами, благу жизни и въ то же время не находилъ бы и внѣ и выше себя никакого существа, способнаго протянуть ему руку помощи и привести его къ влекущему его благу. Что же оставалось бы тогда ему дѣлать? — испытывать лишь муки тантала, мучиться отъ жизни, но не пользоваться ею, страдать, но не жить. Но это невозможно: человѣкъ созданъ для жизни, для блага жизни и потому вѣруетъ въ Божество и съ этой вѣрой вѣчно и неустанно стремится къ достиженію высшаго блага. Чувствуя въ себѣ неодолимое влеченіе къ благу и невольно стремясь къ нему, онъ *необходимо, неизбѣжно* долженъ вѣровать въ достижимость этого блага, т.-е. вѣровать въ его дѣйствительность; но это благо для него самого, при его наличной ограниченности, безусловно недостижимо, существуетъ лишь въ возможности, но не въ дѣйствительности, и вотъ разрѣшеніе такого внутренняго противорѣчія въ себѣ человѣкъ находитъ въ вѣрѣ въ живаго носителя высшаго блага, подателя его и распорядителя имъ—въ вѣрѣ въ Божество *). Потребность въ бытіи Божества съ такимъ же точно основаніемъ вызываетъ вѣру въ его дѣйствительное бытіе, съ какимъ стремленія человѣка къ истинѣ или нравственному добру предполагаютъ достижимость истины или осуществимость добра.

---

*) „Когда Фейербахъ, говоритъ Вундтъ, свой взглядъ на религію высказываетъ въ короткой формулѣ: боги суть желанія людей, мыслимыя въ образахъ, то нельзя спорить, что это положеніе вѣрно обозначаетъ въ существенномъ одинъ изъ психологическихъ источниковъ религіозныхъ представленій. Но когда съ этимъ связываетъ дальнѣйшія предположенія, что всѣ желанія вытекаютъ изъ человѣческаго себялюбія и что по скольку люди вѣрятъ въ ихъ дѣйствительное существованіе,—онѣ предаются фантастическимъ иллюзіямъ, то эти предположенія имѣютъ связь съ его, метафизическимъ взглядомъ, будто чувственное міровоззрѣніе вполнѣ удовлетворяетъ потребностямъ знанія и духа. Но нельзя не признать, что есть желанія, которыя исходятъ не изъ себялюбія и что мысль объ осуществленія какого бы то ни было желанія вовсе не есть *непремѣнно иллюзія* даже тогда, когда осуществленіе лежитъ *внѣ границъ эмпирической увѣренности* (стр. 58).

Само собой разумѣется, что субъективная потребность въ бытіи Божества, исходящая изъ неодолимаго основнаго влеченія нашего къ благу жизни вообще, не есть еще послѣднее рѣшеніе вопроса о происхожденіи религіи, рѣшеніе далѣе и болѣе котораго нельзя уже сказать ничего по этому вопросу. Напротивъ, такъ какъ самъ человѣкъ не есть начало самого себя, то понятно, что и религія его, какъ одно изъ явленій его духа, имѣетъ свое послѣднее основаніе въ той творческой силѣ, которой обязанъ человѣкъ цѣлымъ своимъ бытіемъ, всею своею жизнію. И теперь дѣло уже общей философіи или метафизики показать, что самый духъ человѣка есть не что иное, какъ образъ и подобіе творческаго Перводуха, что никогда не успокоивающееся его влеченіе къ благу жизни свидѣтельствуютъ не о чемъ иномъ, какъ о постоянномъ тяготѣніи его къ первоисточнику своей жизни, сродствѣ его съ Богомъ, какъ своимъ первообразомъ, объ инстинктивномъ, вложенномъ въ его сердце рукой самого Бога, направленіи его къ общенію съ Богомъ, какъ единственно—истинной, непреходящей сферѣ его блаженной жизни: *не имамы зде пребывающаго града, но грядущаго взыскуемъ* (Евр. 13, 14). Но раскрытіе и обоснованіе всѣхъ этихъ положеній о премірномъ, сверхъопытномъ источникѣ религіи—дѣло философіи; мы же желали указать и раскрыть лишь внутренній, психическій источникъ религіи въ человѣкѣ и имѣемъ смѣлость думать, что нашли и указали его—истинный, дѣйствительный *).

Итакъ, религія по существу своему есть ни что иное, какъ основное, общее, никогда непрекращающееся *влеченіе* человѣческаго духа *къ благу жизни* и все содержаніе ея служитъ разностороннимъ выраженіемъ или проявленіемъ этого влеченія. Съ этой точки зрѣнія на происхожденіе и существо религіи теперь вполнѣ объясняется то явленіе, которое для разнообразныхъ нами теорій происхожденія религіи оставалось рѣшительно необъяснимымъ. Мы разумѣемъ *всеопредѣляющее значеніе и неистребимость религіи въ исторической жизни человѣчества.*

Предполагая образованіе религіи на основѣ знанія или нравственности, мы неизбѣжно должны признать также за религіей никакъ не болѣе, какъ только второстепенное значеніе въ жизни, гдѣ первое мѣсто должно занимать знаніе или нравственность. Но, не говоря уже о томъ, что исторія представляетъ намъ нѣкоторыя племена безъ всякаго отвлеченнаго знанія или твердыхъ началъ нравственности,

*) См. къ сему пополненіе ниже въ статьѣ: „Религія—ея происхожденіе и сущность“ (II ч.).

но никогда однакожъ безъ религіи, слѣдовательно, съ единственнымъ духовнымъ богатствомъ — религіознымъ, не говоря объ этомъ, даже и тамъ, гдѣ опытно-научное или философское знаніе и нравственное состояніе восходятъ на высшія ступени развитія, религія всегда остается съ господствующимъ значеніемъ въ жизни народовъ. Ничто не требуетъ болѣе внимательнаго и обстоятельнаго изученія въ исторіи народовъ для пониманія ихъ жизни, какъ именно ихъ религія; такъ какъ именно въ религіяхъ лежитъ ключъ къ разъясненію глубочайшихъ началъ ихъ жизни и скрываются наиболѣе дѣятельныя силы ихъ развитія. Религія налагаетъ неизгладимую печать на исторію народовъ, и эта печать отражается на мельчайшихъ сторонахъ народныхъ исторій. Правда, тамъ и сямъ бывали времена ослабленія религіозной вѣры, упадка ея вліянія на жизнь народовъ; но послѣ этихъ несчастныхъ эпохъ она возраждалась съ необычайной силой и снова становилась господствующей руководительницей народовъ. Тамъ, гдѣ вѣра теряла свою силу безвозвратно, тамъ изчезалъ съ нею со сцены исторіи и самый народъ или, отрѣшаясь отъ старой формы религіи, онъ принималъ новую, болѣе истинную религію и подъ вліяніемъ ея начиналъ новый историческій путь жизни. Въ христіанскомъ мірѣ, религіозная вѣра, покоющаяся на несокрушимой скалѣ, Христѣ-Богочеловѣкѣ, несмотря на грозныя волны невѣрія, по временамъ яростно поднимавшіяся на нее и иногда, какъ будто, закрывавшія ее собой, всегда выходила изъ этихъ нападеній въ прежней своей славѣ и неувядаемой красотѣ. Тѣ самыя теоріи философіи, которыя такъ рѣшительно предрекали неизбѣжную гибель религіи вообще и христіанству въ частности, какъ временнымъ формамъ человѣческаго знанія или нравственности, сами дѣйствительно оказались *мимолетными явленіями* человѣческой мысли, уступивъ мѣсто другимъ подобнымъ же, а религія вообще и христіанство по преимуществу остаются неизмѣнными началами духовной жизни человѣчества.

И наше воззрѣніе на сущность и происхожденіе религіи такое безсмертіе религіи представляетъ вполнѣ понятнымъ, естественнымъ и необходимымъ. Если религія есть выраженіе основного влеченія человѣческаго духа къ высшему благу, составляющаго сущность его жизни, то, понятно, что она владѣетъ вполнѣ самостоятельнымъ и при томъ болѣе общимъ и кореннымъ основаніемъ въ духѣ человѣческомъ, нежели знаніе и нравственность — проявленія частныхъ силъ нашего духа, ума и воли,—и что поэтому она никогда, по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока не извратится въ самомъ корнѣ природа человѣческаго духа, не можетъ перейти въ знаніе или право-

ученіе, погрузиться и изчезнуть въ нихъ; напротивъ, какъ прежде пользовалась, такъ и всегда будетъ пользоваться ими, только какъ служебными орудіями своего развитія, какъ формами для выраженія отдѣльныхъ сторонъ своего содержанія, т.-е. для выраженія своего теоретическаго ученія въ видѣ догматовъ и практическихъ требованій въ качествѣ заповѣдей Закона Божія.

ГЛАВА IV.

Существенныя и неотъемлемыя частныя стороны религіи, вытекающія изъ ея существа: а) вѣроученіе: неотдѣлимость вѣроученія отъ понятія „религія“; принципъ раздѣленія религіи на разные ея виды; б) вѣра въ откровеніе, какъ источникъ религіи: различныя понятія объ откровеніи въ разныхъ религіяхъ; в) культъ: неотдѣлимость его отъ религіи; различныя взаимоотношенія культа и нравственнаго закона въ разныхъ формахъ религіи; г) идея безсмертія.

Полученное и твердо установленное нами правильное понятіе о сущности и происхожденіи религіи, теперь уже легко и естественно открываетъ намъ и тѣ существенныя частныя стороны, которыя составляютъ и должны составлять неотъемлемую принадлежность всякой религіи, и слѣдовательно, и христіанства.

Эти стороны слѣдующія: а) *опредѣленное вѣроученіе*. Въ какой бы то ни было формѣ, въ формѣ ли представленій или понятій о божествѣ, въ поэтической ли формѣ миѳа или саги, или спокойной, объективной формѣ историческаго повѣствованія, во всякомъ случаѣ вѣроученіе есть столь существенная принадлежность религіи, безъ котораго послѣдняя немыслима, рѣшительно не представима. Вѣроученіе—самое первое, наиближайшее проявленіе религіи, такъ что коль скоро основное влеченіе къ благу жизни выражается въ вѣрѣ въ Божество, какъ подателя этого блага, эта вѣра является непремѣнно въ болѣе или менѣе опредѣленной формулѣ, становится вѣроученіемъ. Недостатокъ вѣроученія свидѣтельствовалъ бы о недостаткѣ религіозной вѣры вообще и наоборотъ существованіе религіозной вѣры непремѣнно заявляетъ себя въ опредѣленномъ вѣроученіи, какъ въ своей формѣ. Все это говоримъ къ тому, чтобы показать, какъ несостоятельно, какую грубую ложь заключаетъ довольно распространенное въ наше время мнѣніе, будто бы основатели высшихъ видовъ религіи въ своемъ дѣйствительномъ, *имъ самимъ принадлежащемъ ученіи* не выражали ни въ какихъ опредѣленныхъ формулахъ своихъ теоретическихъ воззрѣній на Божество, ограничиваясь въ этомъ случаѣ якобы только самыми общими и неясными выраженіями и лишь

позднѣйшіе послѣдователи ихъ, въ особенности «жрецы», присоединяли къ ихъ чисто практическому ученію свое самоизмышленное ученіе теоретическаго характера. Это мнѣніе лишено всякаго понятія о религіи, уже въ существѣ своемъ заключающей необходимость опредѣленнаго вѣроученія. Единственнымъ кажущимся основаніемъ такого ложнаго мнѣнія служитъ религія буддистическая, повидимому, дѣйствительно ограничивающаяся однимъ нравоученіемъ. Но, не говоря уже о томъ, что въ своемъ чистомъ, первоначальномъ видѣ буддизмъ давно пересталъ существовать, замѣнивъ Бога Буддой и его постоянными перевоплощеніями въ мірѣ, даже и въ своемъ первомъ видѣ онъ не лишенъ былъ безусловно вѣроучительнаго, теоретическаго элемента. Каждая религія имѣетъ своей первоосновой идею высшаго блага; но что такое «Нирвана» буддизма, какъ не представленіе о высшемъ благѣ? Правда «Нирвана» есть полное прекращеніе бытія, но стремленіе къ погруженію въ «Нирвану» есть, очевидно, стремленіе къ высшему блаженству и такимъ образомъ къ тому, что должно быть предметомъ вѣры и что должно составлять содержаніе вѣроученія. Такъ, вѣроученіе въ религіи первоначально, неизбѣжно и неустранимо; оно можетъ измѣняться, переходить изъ одной формы въ другую, оно можетъ быть и бываетъ различно въ религіяхъ разныхъ народовъ; но непремѣнно должно быть и есть во всѣхъ религіяхъ.

Основаніемъ различія *формъ* религіи или принципомъ раздѣленія религіи на разные виды служатъ *различныя понятія о высшемъ благѣ жизни.* Не смотря на тожество по существу основного влеченія къ благу жизни во всѣхъ людяхъ, оно достигаетъ разныхъ степеней развитія въ сознаніи людей; откуда и происходитъ все разнообразіе формъ религіи. Въ основаніи однихъ религій лежитъ понятіе о благѣ, не возвышающееся еще надъ предметами земными, или матеріальными, удовлетворяющими потребностямъ тѣлесной природы человѣка: таковы религіи всѣхъ некультурныхъ племенъ и народовъ съ ихъ представленіями о богахъ, служащихъ олицетвореніемъ силъ, явленій и предметовъ природы. Въ другихъ болѣе высшихъ видахъ религіи идея высшаго блага обогащается уже представленіями благъ нравственныхъ или разныхъ видовъ нравственнаго добра; таковы религіи большинства культурныхъ народовъ, у которыхъ къ чисто натуральнымъ чертамъ боговъ, обличающимъ въ нихъ олицетвореніе силъ природы, присоединяются тѣ или иныя нравственныя черты. Въ основѣ третьяго класса религіи находится понятіе о высшемъ благѣ, какъ внѣміровомъ, премірномъ, противоположномъ всему міровому, не только матеріальному, но и духовному, и потому отрицающемъ собой не толь-

ко натуральныя, но и нравственныя блага этого міра; такія религіи мы имѣемъ въ брамаизмѣ и буддизмѣ. Наконецъ, въ глубинѣ высшей и послѣдней формы религіи лежитъ идея высшаго блага, также какъ премірнаго, сверхъестественнаго, но и въ то же время имѣющаго своимъ существеннымъ предположеніемъ внутренно-міровое развитіе блага нравственнаго, раскрытіе въ этомъ мірѣ идеала нравственнаго совершенства; другими словами: высшее благо здѣсь полагается въ жизни въ Богѣ, достигаемой путемъ осуществленія въ земной жизни закона добра. Такой наивысшій, совершеннѣйшій видъ религіи представляетъ намъ христіанство.

б) Вторая существенная черта религіи, вытекающая изъ самаго понятія о ней, это — *идея откровенія*, или вѣра въ происхожденіе религіи непремѣнно изъ божественнаго откровенія. Уже самый фактъ неразрывности религіи съ вѣрою въ откровенное происхожденіе ея у всѣхъ народовъ достаточно убѣждаетъ, что вѣра въ откровеніе, какъ основаніе и источникъ религіи, лежитъ въ самомъ понятіи о религіи. Въ самомъ дѣлѣ религія, будучи стремленіемъ къ высшему благу, требуетъ не просто бытія Божества, но какъ именно *виновника или подателя* искомаго человѣкомъ блага и потому необходимо предполагаетъ откровеніе Божества, какъ средство или способъ, которымъ Богъ подаетъ человѣку благо или наказываетъ его зломъ за его преступленія. Такимъ образомъ, откровеніе, какъ посредствующая форма отношеній Бога къ людямъ является неизбѣжной стороной религіи, безъ которой послѣдняя не мыслима. Мало того: такъ какъ въ религіи послѣднею цѣлію человѣка служитъ пріобрѣтеніе блага, и это благо можетъ быть получено лишь отъ Бога и именно путемъ Его откровенія; то откровеніе служитъ главнымъ критеріемъ истины религіи: покоится ли эта религія на откровеніи со стороны самаго Бога, получила ли она свое происхожденіе и основаніе отъ Самаго Бога — положительное рѣшеніе этого вопроса служитъ наивысшей гарантіей истины религіи. — Что касается самаго понятія «откровеніе», то оно въ разныхъ религіяхъ различно и это различіе, подобно не одинаковымъ представленіямъ Божества, стоитъ въ тѣсной зависимости отъ неодинакаваго пониманія блага, составляющаго цѣль человѣческихъ стремленій въ религіи. Въ религіяхъ, гдѣ представленіе высшаго блага исчерпывается удовлетвореніемъ первымъ потребностямъ тѣлесно-чувственной природы человѣка, откровеніе Божества ограничивается исключительною формой чувственныхъ явленій природы, чрезъ которыя Божество обнаруживаетъ свое благотворное или карательное воздѣйствіе на жизнь человѣчества. Такое по-

нятіе объ откровеніи и сообщаетъ содержа́ніе всѣмъ такъ-называемымъ натуральнымъ миѳамъ, гдѣ олицетворяются силы природы и гдѣ естественнымъ силамъ природы приписывается значеніе сверхъестественной дѣятельности боговъ. Въ религіяхъ высшаго разряда, гдѣ высшимъ благомъ признается нравственное добро въ разныхъ его видахъ, служащее основой общественнаго благополучія народовъ, откровеніе божества представляется въ образѣ человѣчески-личной дѣятельности боговъ, въ доисторическое время господствовавшихъ надъ народами и своими мудрыми законами положившихъ начало общественной жизни и благосостоянія народовъ. Это представленіе откровенія дало многимъ религіямъ историческіе миѳы, въ которыхъ боги являются доисторическими основателями государства или иногда дѣйствительные, историческіе люди возводятся въ достоинство боговъ или героевъ. Въ религіи, полагающей высшее благо жизни въ безусловномъ отрѣшеніи отъ земной жизни въ Божествѣ, откровеніе Божества признается въ мистическомъ проникновеніи божественнымъ духомъ духа человѣческаго, въ поглощеніи Божествомъ человѣческой природы, въ изчезновеніи человѣческаго духа въ божественномъ. Такое понятіе объ откровеніи мы находимъ въ брамаизмѣ. Наконецъ, въ христіанствѣ, гдѣ высшее благо указывается человѣку такъ же, какъ и въ брамаизмѣ, за предѣлами этого міра, внѣ и выше его, въ жизни въ Богѣ, по только условіемъ достиженія этого блага полагается самое дѣятельное стремленіе со стороны человѣка къ осуществленію идеи нравственнаго совершенства въ этомъ мірѣ, въ христіанствѣ, говоримъ, высшею формой божественнаго откровенія мы имѣемъ непосредственное откровеніе Божества въ исторіи человѣчества, самооткровеніе Бога посредствомъ нераздѣльнаго и несліяннаго единенія Его съ человѣческою природой—въ опредѣленной исторической личности, каковою признаемъ основателя нашей вѣры, Господа нашего Іисуса Христа.

в) Третью существенную сторону религіи составляетъ *культъ*, въ кругъ котораго входятъ молитвы, жертвоприношенія, разные обряды и церемоніи. Мы говорили уже выше, что богослуженіе настолько нераздѣльно отъ религіи, что вездѣ ревность къ богослуженію служитъ масштабомъ, опредѣляющимъ степень религіозности человѣка. И дѣйствительно, если эта ревность непритворна, искренна, она служитъ вѣрнымъ показателемъ нашей религіозности. Религіозное чувство не можетъ не изливаться въ живыхъ проявленіяхъ — въ словѣ-ли, жертвахъ-ли, или другихъ какихъ дѣйствіяхъ богопочитанія; религія немыслима безъ культа, въ которомъ она проявляетъ и выражаетъ

себя подобно тому, какъ душа обнаруживаетъ свою жизнь чрезъ тѣло. Религія по существу своему имѣетъ практическую тенденцію— достиженіе высшаго блага. Отсюда прежде всего Виновникомъ или источникомъ этого блага она признаетъ Бога, далѣе, — формою сообщенія этого блага со стороны Бога человѣку — откровеніе, и наконецъ, средствомъ пріобрѣтенія благоволенія Божія со стороны человѣка считаетъ культъ или богослуженіе. Такимъ образомъ: вѣра въ бытіе Бога, вѣра въ откровеніе Божіе и культъ составляютъ три момента одного и того же явленія—стремленія человѣка къ высшему благу, т.-е. существа религіи.

Правда и совершенно безспорно, что въ высшихъ видахъ религіи и особенно въ христіанствѣ, гдѣ нравственность послѣ вѣры занимаетъ выдающееся мѣсто, высшимъ средствомъ угожденія Богу и, слѣдовательно, пріобрѣтенія божественнаго благоволенія или высшаго блага жизни признается исполненіе воли Божіей, выраженной въ Его законѣ, или нравственная дѣятельность человѣка; но это только *измѣняетъ* смыслъ и значеніе культа или богослужебныхъ дѣйствій, но нимало *не устраняетъ* ихъ и не уничтожаетъ. Такъ въ низшихъ формахъ религіи, гдѣ нравственное чувство человѣка почти еще не просвѣчиваетъ, представляется слишкомъ мало развитымъ, средствомъ угожденія Божеству признаются жертвы въ прямомъ смыслѣ подарковъ или подкуповъ весьма пріятныхъ божеству, принятіемъ которыхъ оно наслаждается и такимъ образомъ становится какъ бы невольнымъ данникомъ, должникомъ человѣка, ожидающаго отъ него отплаты. Въ культурныхъ религіяхъ язычества съ значительнымъ нравственнымъ содержаніемъ, дѣйствія культа, обряды и церемоніи считаются условными требованіями со стороны боговъ, одно точное соблюденіе которыхъ обезпечиваетъ человѣку полученіе разныхъ благъ отъ боговъ. Наконецъ, въ христіанствѣ, гдѣ нравственный законъ или преуспѣяніе на пути нравственнаго совершенства составляетъ sine qua non божественнаго благоволенія, культъ является выраженіемъ чисто нравственнаго состоянія нашего духа, прибѣгающаго къ богослужебнымъ дѣйствіямъ въ чувствѣ немощи предъ величіемъ нравственнаго закона или святости Божіей, съ сознаніемъ своихъ преступленій противъ воли Божіей и такимъ образомъ служитъ выраженіемъ полной и всецѣлой самопреданности нашей Богу, умоляющей Бога, чтобы не собственная наша грѣховная воля руководила нашими желаніями и дѣйствіями, но святая и благая воля Божія дѣйствовала во всѣхъ нашихъ дѣйствіяхъ: *да будетъ воля Твоя яко на небеси и на земли*. «Дай Господи мнѣ не то, чего я хочу, но то, чего Ты хочешь», — вотъ

основной мотивъ всякой молитвы христіанской; и если къ нему присоединяются прошенія о благахъ временныхъ, земныхъ, составляющихъ потребность нашей тѣлесной жизни *(хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь)*, то лишь подъ предположеніемъ полной гармоніи между этими прошеніями и нравственнымъ закономъ Божіимъ или волею Божіей, — въ упованіи полнаго соизволенія Самого Бога на таковыя прошенія, насколько они выражаютъ наши нужды въ удовлетвореніи лишь существеннымъ, настоятельнымъ, необходимымъ потребностямъ нашей тѣлесной природы, составляющей условіе нашей духовной жизни. Мы научены самимъ Господомъ просить у Бога хлѣба, по только *насущнаго* и при томъ *днесь*—на нынѣшній день, а при такихъ ограниченіяхъ наша молитва о благахъ земныхъ нисколько уже не теряетъ своего основного нравственнаго характера и, слѣдовательно, не отнимаетъ и у всего вообще христіанскаго культа выраженія чисто нравственнаго благоугожденія Богу со стороны человѣка. Безусловное уничтоженіе культа и ограниченіе отношеній человѣка къ Богу исключительно точнымъ, холоднымъ, методичнымъ исполненіемъ нравственнаго Закона Божія было бы въ той же мѣрѣ искаженіемъ религіи, въ какой искажалась бы истинная идея Божества, еслибы Божество представлялось исключительно въ образѣ нравственнаго законодателя, носителя одного холоднаго нравственнаго закона.

г) Наконецъ послѣднюю, завершительную сторону религіи представляетъ *идея безсмертія* или вѣчной жизни человѣка. Въ какой бы формѣ ни воображалъ себѣ человѣкъ блаженную, загробную жизнь, въ видѣ ли безмѣрнаго и безпрепятственнаго наслажденія вещественными благами, подобными земнымъ; или въ видѣ свѣтло-радостнаго состоянія строго духовнаго характера, она служитъ выраженіемъ недовольства человѣка земною жизнію и въ тоже время единственно удовлетворительнымъ разрѣшеніемъ этого недовольства, доставляющимъ надлежащее успокоеніе человѣческому духу. Исходя изъ неискоренимаго стремленія къ высшему благу жизни, затѣмъ — проходя чрезъ вѣру въ Бога и въ божественное откровеніе, далѣе—раскрываясь и выражаясь видимо и дѣятельно въ богослуженіи и въ исполненіи нравственнаго закона, какъ законодательства самого Бога, религія, наконецъ, получаетъ заключительный видъ въ вѣрѣ въ будущую, вѣчную жизнь человѣка по ту сторону гроба, за предѣлами настоящей жизни. Съ этой вѣрой въ будущую вѣчность религія совершаетъ *весь циклъ своего развитія*, соединяетъ въ себѣ начало съ концомъ или конецъ съ началомъ и такимъ образомъ пріобрѣтаетъ понятный смыслъ и незамѣнимое и безусловное значеніе для всей жизни человѣческой.

ГЛАВА V.

Принадлежность Христіанству указанныхъ главныхъ сторонъ религіи вообще.— Сущность Христіанства.—Двоякое ученіе христіанской религіи о царствѣ Божіемъ.—Христіанское ученіе: а) о Богѣ, б) о воплощеніи Сына Божія на землѣ, в) объ искупленіи и г) о личномъ безсмертіи человѣка.

Раскрытіе главнѣйшихъ сторонъ религіи вообще, вытекающихъ изъ самаго ея существа и составляющихъ ея неотъемлемую принадлежность, безъ которыхъ она никогда не была, не есть и не можетъ быть, оставаясь неизвращенною въ существѣ своемъ, уже само собой свидѣтельствуетъ намъ, что эти существенныя и непремѣнныя стороны въ каждой религіи должны находиться также и въ высшемъ, абсолютно совершенномъ видѣ религіи — *въ Христіанствѣ* и находиться въ немъ не въ смыслѣ какихъ-либо позднѣйшихъ наростовъ или наслоеній на мнимое зерно христіанства—его моральное ученіе, но въ смыслѣ *первоначальныхъ и необходимыхъ его элементовъ*, непосредственно вытекающихъ изъ самаго существа христіанства.

Болѣе близкое разсмотрѣніе существа христіанства и указанныхъ сторонъ религіи въ томъ ихъ видѣ, въ какомъ онѣ находятся именно въ христіанской религіи, представитъ намъ полное и рѣшительное доказательство неосновательности мнѣнія, ограничивающаго коренное содержаніе христіанства его нравственнымъ ученіемъ. Въ чемъ же состоитъ сущность христіанства? Въ томъ же, въ чемъ и сущность религіи вообще; но только эта сущность находитъ здѣсь свое выраженіе въ наивысшей, абсолютно совершенной формѣ. Мы указали ее выше. Именно: сущность христіанства составляетъ стремленіе человѣческаго духа къ премірному благу жизни, къ блаженству въ царствѣ небесномъ, достигаемому путемъ осуществленія идеала нравственнаго совершенства. Кто не знаетъ, что первыми словами благовѣстія Христова была проповѣдь *о приближеніи царства небеснаго* (Мѳ. 4, 17). И подъ этимъ царствомъ, возвѣщеннымъ Господомъ, совершенно неправильно понимаютъ Кантъ и его послѣдователи царство нравственной правды, нравственно-совершенное человѣческое общество на землѣ; напротивъ, подъ нимъ разумѣется *премірное вѣчное блаженство*, достигаемое внутренно — міровымъ нравственнымъ усовершенствованіемъ человѣка. Остановимся нѣсколько времени на ученіи Господа о царствѣ Божіемъ, составляющемъ основу всей Его проповѣди.

Съ одной стороны Господь раскрываетъ намъ царство Божіе, какъ высшее благо, которое обѣщается въ удѣлъ вѣрующимъ, которымъ они будутъ наслаждаться, съ другой—представляетъ его, какъ высшій нравстенный идеалъ, предложенный къ нашему исполненію, составляющій задачу человѣческой дѣятельности. Царство Божіе есть высшее благо: *оно подобно сокровищу, скрытому на полѣ, которое человѣкъ покупаетъ, продавши все что имѣетъ* (Мѳ. 13, 44) или: *подобно купцу, ищущему хорошихъ жемчужинъ и нашедшему одну драгоцѣнную жемчужину и продавшему все, что имѣлъ и купившему ее* (ст. 45—6). Что здѣсь подъ царствомъ Божіемъ разумѣется высшее благо, которымъ человѣкъ можетъ наслаждаться, владѣть какъ бы вещію, а не царство, къ которому онъ долженъ принадлежать, какъ къ обществу, это видно уже изъ символическаго наименованія его предметами драгоцѣнности и изъ того, что предъ нимъ всѣ другія блага теряютъ всякую цѣнность. Въ настоящемъ случаѣ, для пониманія идеи царства Божія въ устахъ Спасителя имѣютъ особенное значеніе слова: *какая польза человѣку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ* (Лук. 8, 36). Человѣку не принесетъ пользы, говорится здѣсь, пріобрѣтеніе цѣлаго міра въ замѣнъ причиненнаго вреда душѣ. Подъ міромъ, противопоставляемымъ здѣсь царству Божію или жизни въ немъ, очевидно, подразумѣвается совокупность всѣхъ земныхъ благъ; царство Божіе признается несравненно превосходящимъ всѣ эти блага, безъ сомнѣнія, какъ безконечно высшее благо. Изъ разсмтриваемаго текста открывается также и то, что это высшее благо или царство Божіе, о которомъ учитъ Христосъ, *не земное*, не сумма земныхъ благъ, что опять хотятъ видѣть нѣкоторые въ ученіи Господа, но *небесное*, *премірное*, въ принципѣ отличное отъ всѣхъ земныхъ благъ. Послѣдняя мысль находитъ себѣ спеціальное подтвержденіе въ нѣкоторыхъ изреченіяхъ Господа о царствѣ Божіемъ: *оно не отъ міра сего* (Іоан. 18, 36); оно не имѣето ничего общаго съ политически—мірскими мечтами іудеевъ о царствѣ Мессіи (Лук. 12, 17); оно тамъ, гдѣ Богъ возсѣдаетъ на тронѣ, оно *сокровище на небѣ* (Мѳ. 6, 20). Отсюда все земное, все чувственное, даже духовное и нравственное, имѣющее какой-либо узкій кругъ своихъ проявленій, должно быть принесено въ жертву этому стремленію къ высшему, премірному царству. Самоотреченіе во всемъ, отреченіе отъ всѣхъ благъ земныхъ, даже отъ блага родственнаго чувства къ отцу, матери, сыну или дочери (Мѳ. 10, 37; Лук. 14, 26 и 9) и исключительное слѣдованіе за Христомъ (Мѳ. 8, 22)—вотъ условіе пріобрѣтенія высшаго блага, Царства Божія (Лук. 9,

61, 14, 28 и д.). Мало того: если потребуютъ какія-либо исключительныя обстоятельства, то со стороны человѣка должна быть готова жертва всею земною жизнію въ пользу жизни небесной: *не бойтесь убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить* (Мѳ. 10, 28). Такъ, во всѣхъ указанныхъ чертахъ ученія Господа, и во многихъ другихъ параллельныхъ имъ, о царствѣ Божіемъ, выступаетъ основная мысль о немъ, какъ о высшемъ неземномъ, премірномъ благѣ.

Но точно также, по ученію Господа, царство Божіе есть и *нравственный идеалъ*, задача нравственной дѣятельности человѣка. Съ этой точки зрѣнія говорится о немъ, не какъ о благѣ, которымъ предназначенъ владѣть человѣкъ, но какъ объ обществѣ, къ которому онъ долженъ принадлежать и по своей волѣ можетъ пребывать въ немъ или удалиться изъ него. Припомнимъ притчи о сѣятелѣ, о человѣкѣ, посѣявшемъ доброе сѣмя на полѣ своемъ, о неводѣ, закинутомъ въ море и захватившемъ рыбъ всякаго рода (Мѳ. 13, 3 и д. 24 и д. 47 и д.). Точно также въ указанномъ смыслѣ царство Божіе не есть что-либо сразу данное, совершенное, но только постепенно осуществляющееся изъ незамѣтныхъ сѣмянъ: *царство небесное подобно зерну горчичному*... (Мѳ. 13, 31 и д.), и не можетъ быть сравниваемо, какъ наивысшее благо съ земными благами, но является силой, проникающею всѣ отношенія земной жизни человѣка: *царство небесное подобно закваскѣ заквашивающей все тѣсто* (Мѳ. 13, 33). Какъ осуществленіе нравственнаго добра, царство Божіе внутренно-міровое, внутреннее достояніе самого человѣка: *царство Божіе внутрь васъ есть* (Лук. 17, 21). Основной законъ этого царства: любовь— совмѣщеніе всѣхъ заповѣдей, соединеніе всѣхъ совершенствъ (Мѳ. 12, 29 и д.); отсюда въ немъ чувство мести уступаетъ мѣсто примиренію и прощенію обидъ (Мѳ. 5, 21 и д. 38 и д.) и положительное чувство доброжелательности простирается не на друзей только, но и на враговъ (Мѳ. 5, 43 и д.). Вмѣстѣ съ симъ это царство Божіе не исключаетъ никакихъ общественныхъ порядковъ, не требуетъ никакого отчужденія отъ нравственно общественныхъ обязанностей даже изъ религіозныхъ мотивовъ (Мѳ. 15, 5); напротивъ, какъ внутренно-міровой принципъ, оно обнимаетъ и проникаетъ собой, утверждаетъ, освящаетъ и возвышаетъ собой всѣ отношенія человѣческой жизни. Не можемъ не привести здѣсь прекрасныхъ строкъ одного богослова, сильными штрихами очерчивающихъ всю полноту идеи царства Божія: «идею царства Божія совершенно фальшиво понимаютъ, если ее ограничиваютъ областью исключительно религіозныхъ проявленій жизни. Нѣтъ, въ дѣйствительности, по духу

ученія самого Христа она высочайшая и всеобъемлющая идея, подъ которою разумѣется вся жизнь человѣчества. Идея царства Божія отнюдь не противостоитъ съ исключительностію своихъ, религіозныхъ требованій культурной жизни, національной идеѣ, государственному устройству жизни, вообще всему тому, чѣмъ желаетъ достигнуть человѣкъ высшаго и совершеннѣйшаго состоянія на землѣ; потому что въ царствѣ Божіемъ, основанномъ Христомъ, все это включено, все находитъ свое мѣсто и достоинство и именно только въ немъ получаетъ свою правильную оцѣнку, какъ служебныя орудія въ дѣлѣ духовно-нравственнаго развитія человѣчества на землѣ». Такъ, высшее благо, по ученію христіанской религіи, жизнь въ Богѣ, царство Божіе есть царство *небесное*, *премірное*, есть блаженство, освобожденное отъ всѣхъ переходящихъ условій земной жизни; но въ то же время оно есть въ строгомъ-смыслѣ слова *органическій плодъ внутренно-міровою нравственнаго развитія человѣчества* на землѣ: *поле есть міръ*, *доброе сѣмя—сыны царствія*, *а плевелы—сыны лукаваго; жатва есть кончина вѣка* (Мѳ. 13, 38—9).

Нужно ли теперь распространяться о томъ, что христіанство съ своей идеей о высшемъ благѣ жизни или о царствѣ Божіемъ не есть мораль безъ догматовъ, практическое ученіе безъ теоретическаго, что, напротивъ, уже въ самомъ понятіи „царство Божіе“ оно implicite содержитъ опредѣленное ученіе о Богѣ и, слѣдовательно, если имѣетъ это ученіе въ своей системѣ, то имѣетъ его *первоначальнымъ элементомъ* свого содержанія, а не какимъ-либо позднѣйшимъ, произвольнымъ придаткомъ къ нему со стороны послѣдователей Христа. Впрочемъ, мы и не думаемъ доказывать мысль, отрицаніе которой было бы полной нелѣпостью, что вѣроученіе христіанства существенно и первоначально ему и непосредственно вытекаетъ изъ основного ученія его о царствѣ Божіемъ. Мы хотимъ гораздо лучше остановиться на разъясненіи того, какое ученіе о Богѣ, какая идея Бога сама собой дается и необходимо требуется уже раскрытымъ нами христіанскимъ ученіемъ о царствѣ Божіемъ. Въ этомъ отношеніи можемъ ли даже на минуту поколебаться или остановиться, чтобы со всею прямотой и рѣшительностію не сказать, что христіанскимъ ученіемъ о царствѣ Божіемъ дается не та фантастическая идея о Богѣ, какъ *міровомъ разумѣ*, *безличномъ и безсознательномъ*, лишенномъ самобытія и самосущности, и только раскрывающемся въ непрерывномъ и безцѣльномъ потокѣ міровой жизни, идея, которую съ варварскимъ произволомъ и поразительнымъ невѣжествомъ вносятъ въ божественныя письмена нашихъ евангелій новѣйшіе лжеучители христіанства въ нашемъ оте-

чествѣ, но та, которая всегда, во всѣ времена признавалась всѣми вѣрующими въ христіанскомъ мірѣ, твердо стоящими на почвѣ прямого евангельскаго ученія и которую нашъ безсмертный поэтъ выразилъ въ слѣдующихъ стихахъ:

Духъ всюду сущій и единый,
Кому нѣтъ мѣста и причины

Кто все собою наполняетъ,
Объемлетъ, зиждетъ, сохраняетъ.

Какъ во всемъ, такъ и въ ученіи о Богѣ христіанство возвышается надъ противоположностями язычества. Здѣсь, въ однихъ формахъ религіи Божество представляется обитающимъ всѣмъ существомъ своимъ, всею своею жизнію въ мірѣ, имѣющимъ своею оболочкой, своею внѣшнею формой бытія явленія и предметы міра, словомъ—природа *апотеозируется*. Напротивъ, въ другихъ видахъ религіи, какъ въ брамаизмѣ, Божество безусловно противополагается міру, абсолютно выдѣляется изъ него, такъ что міръ не имѣетъ ничего общаго съ Божествомъ даже и въ томъ, что онъ есть, существуетъ: міръ только призракъ бытія; здѣсь мы находимъ *акосмизмъ*, признаніе бытія одного Бога и отрицаніе міра. Христіанство съ своимъ ученіемъ о Богѣ безконечно возвышается надъ обѣими крайностями язычества: оно учитъ о Богѣ, какъ чистомъ, свободномъ отъ всякой матеріальности, *Духѣ, самосущемъ, самосознающемъ, саможизненномъ, самодовлѣющемъ* и, напротивъ, сообщающемъ всему въ мірѣ начало и жизнь, безконечно *возвышенномъ* надъ міромъ и въ то же время безконечно *близкомъ* ему, все собою наполняющемъ, все проникающемъ, объемлющемъ, зиждущемъ, сохраняющемъ, свидѣтельствующемъ о Себѣ во всѣ времена и на всѣхъ мѣстахъ вселенной, такъ что *недалече отъ единаго коегождо насъ сущае: о Немъ бо живемъ, движемся и есмы* (Д. 7, 28). Существо Бога Духа есть *любовь* (Іоан. 4, 8), непрестанно изливающаяся изъ неисчерпаемой полноты Божества на весь міръ вообще и человѣка κατ' ἐξοχήν, все въ мірѣ направляющая къ высшему и высшему совершенству, къ большему и большему отраженію Творца въ Его твореніи, къ прогрессивному одухотворенію даже грубочувственнаго, матеріальнаго, къ преобразованію перстнаго въ небесное, тлѣннаго въ нетлѣнное, къ освобожденію самой твари отъ работы истлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ, словомъ—къ совершенству всего, *еда будетъ Богъ все во всемъ* (1 Кор. 15, 28).—

Далѣе, идеѣ царствія Божія въ христіанствѣ вполнѣ отвѣчаетъ также и ученіе объ откровеніи. Царство Божіе или послѣдній пунктъ

человѣческихъ стремленій въ христіанствѣ, наивысшее блаженство, указывамое христіанствомъ человѣку, есть премірная жизнь человѣка въ Богѣ, пріобрѣтаемая нравственнымъ усовершенствованіемъ человѣка внутри этого міра; другими словами: жизнь аналогичная божественной, но достигаемая путемъ раскрытія или осуществленія въ человѣкѣ идеи человѣческаго бытія. Отсюда высшею формою божественнаго откровенія въ мірѣ, опорнымъ пунктомъ человѣческаго стремленія къ указанной цѣли признается *таинственное воплощеніе Бога въ человѣкѣ*, откровеніе божественной личности въ чистѣйшей и совершеннѣйшей личности человѣческой, взаимное проникновеніе (но не смѣшеніе) обѣихъ природъ божеской и человѣческой до нераздѣльнаго единенія ихъ въ одномъ чудномъ, непостижимомъ Лицѣ Богочеловѣка. Это ученіе о боговоплощеніи, о единеніи Божества съ человѣчествомъ въ лицѣ Іисуса Христа, какъ высшей и необходимой формѣ откровенія Бога въ мірѣ, вполнѣ естественно вытекаетъ изъ той *абсолютной высоты*, которую приписываетъ себѣ христіанство въ ряду всѣхъ религій міра и изъ того *назначенія* въ мірѣ, которое имѣетъвообще религія.

Никто не будетъ спорить, что христіанство ставитъ себя выше всѣхъ религій, что оно признаетъ себя заключительнымъ пунктомъ въ исторической смѣнѣ разныхъ формъ религіи. Господь, по ученію христіанства, явился въ полнотѣ временъ (Гал. 4, 4); въ Немъ всѣ обѣтованія Божіи *да и аминь* (2 Кор. 1, 20); Онъ все прежде раздѣленное и раздробленное соединилъ подъ Собой, какъ главой (Евр. 1, 10). Если религія, въ смыслѣ стремленія человѣка къ жизни въ Богѣ и съ Богомъ, какъ единственно истинному для него состоянію блаженства, не есть самообманъ человѣка, а имѣетъ свое безспорное основаніе въ дѣйствительномъ бытіи Бога, виновникѣ его бытія, то она не можетъ быть только отношеніемъ человѣка къ Богу, а непремѣнно и отношеніемъ Бога къ человѣку, т.-е. *взаимоотношеніемъ между Богомъ и человѣкомъ* и при томъ въ этомъ двустороннемъ отношеніи отношеніе Бога къ человѣку должно быть *начальнымъ*, а отношеніе человѣка къ Богу послѣдующимъ. Человѣкъ ни на одну черту не можетъ подняться къ Богу, если Богъ не соблаговолитъ ниспуститься къ нему, и тѣмъ выше и совершеннѣе человѣкъ будетъ восходить къ Богу, чѣмъ ниже и полнѣе Богъ будетъ нисходить къ человѣку, такъ что совершеннѣйшее возвышеніе человѣка до жизни съ Богомъ и въ Богѣ возможно лишь на основѣ совершеннѣйшаго, *личнаго воплощенія Бога въ человѣкѣ*. Христіанство, какъ мы сказали, признаетъ себя абсолютно—совершенной религіей; поэтому оно необходимо должно и утверждать себя на обсолютно-совершенной

формѣ божественнаго откровенія въ мірѣ, т.-е. на воплощеніи Бога въ человѣкѣ. Это есть завершеніе божественнаго откровенія въ мірѣ, далѣе котораго оно не можетъ уже идти. Все это мы говоримъ не къ тому, чтобы показать возможность воплощенія Бога въ мірѣ въ лицѣ нашего Спасителя - въ настоящій разъ этотъ вопросъ, при всей его глубочайшей важности, для насъ сторонній — *) но къ тому, чтобы выяснить всю естественность и необходимость въ христіанствѣ, какъ совершеннѣйшей религіи, ученія объ откровеніи Бога въ лицѣ ея Основателя и вмѣстѣ съ тѣмъ придти къ неоспоримому заключенію, что это ученіе объ откровеніи Бога во Христѣ или о лицѣ Христа, какъ Богочеловѣкѣ, не есть какое-либо позднѣйшее измышленіе, какъ лживо и невѣжественно утверждаютъ нѣкоторые, а самое существенное и первоначальное въ системѣ христіанской религіи, безъ котораго она теряетъ свой смыслъ, лишается для насъ всякаго значенія. Говорить, что ученіе о Христѣ, какъ Сынѣ Божіемъ есть позднѣйшая интерполяція (вноска) въ первоначальное содержаніе христіанства, повторяемъ, значитъ быть человѣкомъ, въ которомъ невѣжество равняется только его отвагѣ, чтобы не сказать больше, побуждающей его разсуждать о предметѣ ему совершенно неизвѣстномъ; значитъ *безусловно не понимать* христіанства, его специфическаго отличія отъ всѣхъ другихъ религій. Мы уже видѣли, что главное въ христіанствѣ, составляющее сущность основоположительныхъ его письменныхъ памятниковъ, т.-е. евангелій, не то, чему оно учитъ, но то, что совершилось, что открылось въ мірѣ — въ лицѣ Христа и не раскрытіе нравственнаго ученія Христа, но раскрытіе цѣлаго божественнаго домостроительства въ мірѣ, центромъ котораго служитъ Христосъ. Христіанство тѣмъ существенно и отличается отъ всѣхъ другихъ религій, что Основатель его стоитъ не въ какомъ-либо внѣшнемъ отношеніи къ Своему ученію подобно другимъ провозвѣстникамъ религіозныхъ ученій, но Самъ и составляетъ *самый центральный пунктъ* своего ученія, такъ что съ изъятіемъ лица самого Христа изъ ученія христіанства мы вынули бы самую душу, весь смыслъ, всю жизнь изъ него, превратили бы христіанство не просто въ холодное теоретическое ученіе, а въ какую-то невозможную цѣпь ничего незначущихъ, фантастическихъ бредней и мечтаній.—

Обращаясь теперь далѣе къ культу, какъ къ третьему существенному элементу христіанской религіи, мы не будемъ повторять о немъ

*) См. объ этомъ ниже въ статьяхъ: „Сверхъестественное откровеніе“ (I ч.) и VII гл.: „Условія правильнаго религіознаго развитія человѣчества послѣ его грѣхопаденія“ (II ч.).

уже сказаннаго выше, т.-е. что культъ христіанства служитъ собственно отраженіемъ или выраженіемъ основного способа благоугожденія Богу, исполненія Его воли или закона нравственнаго. Мы хотимъ остановиться здѣсь только на разъясненіи смысла и обоснованіи высочайшей и таинственнѣйшей идеи христіанства, лежащей въ глубинѣ самого главнаго священнодѣйствія во всемъ кругу богослужебныхъ дѣйствій въ христіанской церкви, т.-е. *таинства евхаристіи*.

Идея эта, какъ всѣмъ извѣстно, есть искупленіе отъ грѣха, проклятія и смерти рода человѣческаго жертвенною смертію Христа Спасителя, *начальника и совершителя нашей вѣры* (Евр. 12, 2). Крестная смерть Спасителя не была только жертвой за ученіе о нравственномъ добрѣ, смертію за нравственные принципы, печатью, засвидѣтельствовавшею простую вѣрность Христа до конца жизни собственному ученію; она была въ собственномъ смыслѣ искупленіемъ, выкупомъ человѣка отъ власти зла, побѣдой жизни надъ адомъ, разрушеніемъ вѣковой преграды между Богомъ и человѣкомъ и оправданіемъ грѣшника, возстановленіемъ падшаго Адама, возрожденіемъ растлѣннаго грѣхомъ рода человѣческаго, началомъ новаго рода человѣческаго подъ главенствомъ новаго родоначальника, втораго Адама, Христа. Несправедливо также думаютъ, что въ ученіи христіанства жертва Христа выступаетъ исключительно изъ требованій божественнаго правосудія, является лишь удовлетвореніемъ *наказующей* всякій грѣхъ *правдѣ* Божіей, жертвой Богу карателю, мстителю за каждый грѣхъ человѣка. Нѣтъ, Богъ христіанства въ существѣ есть любовь и всегда былъ любовью какъ до жертвы, такъ и послѣ жертвы Христа, и именно любовь, эта основная черта божественнаго существа, правда любовь правосудная, служитъ источникомъ происхожденія и объясняющимъ принципомъ жертвы Христовой: *такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную* (Іоан. 3, 16);—вотъ основное побужденіе въ Богѣ къ жертвѣ Сына Божія. Какимъ же образомъ изъ указаннаго мотива—изъ безконечной любви Божіей, вытекаетъ необходимость искупленія рода человѣческаго отъ грѣховъ страшной крестной жертвой единороднаго Сына Божія.

Грѣховность или виновность человѣческаго рода предъ закономъ Божества есть фактъ общаго сознанія людей, свидѣтельствующій о себѣ во всѣхъ религіяхъ. Но истинное понятіе о грѣхѣ чуждо всѣмъ религіямъ язычества и принадлежитъ лишь христіанству съ предваряющей его религіей, ветхозавѣтнымъ іудействомъ. Въ язычествѣ грѣхомъ признавалось, конечно, также преступленіе закона Божія; но

въ законѣ Божіемъ язычники видѣли не болѣе какъ проявленіе частной или личной воли того или иного бога, случайное или условное желаніе бога, которое могло быть замѣнено и другимъ желаніемъ, словомъ, законъ Бога для язычника казался произвольнымъ велѣніемъ Бога, которое могло быть отмѣнено или замѣнено другимъ. Отсюда грѣхъ здѣсь не былъ нарушеніемъ какого-нибудь неизмѣннаго, кореннаго порядка жизни, а просто личнымъ оскорбленіемъ Бога, видѣвшаго неисполненіе своего велѣнія, а потому и заглажденіе грѣха должно было состоять не въ чемъ иномъ, какъ въ дарахъ и жертвахъ Божеству, какъ такихъ, вознаграждающихъ его за испытанное имъ оскорбленіе личнаго самолюбія. Не такое понятіе о грѣхѣ имѣетъ богооткровенное христіанство и не такое средство уничтоженія грѣха—въ видѣ какого-либо дара Богу—оно предлагаетъ. Грѣхъ, и по ученію христіанства, есть нарушеніе воли Божіей; но эта воля или законъ Бога не есть проявленіе только Его личнаго, случайнаго желанія или произвола, но есть *коренной, общій и неизмѣнный нравственный законъ*, законъ, какъ имѣющій свое полное осуществленіе въ самомъ Богѣ, какъ живомъ и абсолютномъ добрѣ, такъ и составляющій основу, принципъ и конечную цѣль развитія жизни всего сотвореннаго и поэтому есть законъ всего мірового порядка, всего процесса міровой жизни, направленный къ воплощенію въ ней нравственной идеи, къ полному и совершенкому отраженію въ ней абсолютнаго добра, *да будетъ Богъ все во всемъ* (1 Кор. 15, 28). Отсюда грѣхъ человѣка, происшедшій изъ непослушанія волѣ Божіей, порожденный человѣческимъ эгоизмомъ, есть не просто нарушеніе или оскорбленіе личной, случайной воли Божіей, но *нарушеніе общаго и неизмѣннаго нравственнаго закона жизни*, проникающаго собой все существующее, — злое начало, внесшее разрушеніе, разстройство въ основной нравственный порядокъ всей міровой жизни, а потому и можетъ быть уничтоженъ, искорененъ изъ этого порядка жизни не какими-либо случайными дарами, но чѣмъ-либо несравненно болѣе существеннымъ и цѣннымъ. Чѣмъ же именно? Жертвой Богу *всѣмъ существомъ человѣческимъ*, жертвой Богу со стороны человѣка всего себя, жертвой абсолютной, всесовершенной, въ которой бы выражалось, что не воля человѣка, но воля Божія властвуетъ и дѣйствуетъ въ человѣкѣ, что человѣкъ дѣлаетъ не какъ онъ, но какъ Богъ хочетъ, такою жертвою человѣка Богу, въ которой бы человѣкъ ничего въ себѣ не оставилъ для себя, но все предалъ Богу, въ которой бы ни даже тѣни человѣческаго эгоизма не оставалось, но все стало Божіимъ и для Бога, достояніемъ Божества. Въ такой жертвѣ чело-

вѣка Богу, и только въ ней одной, очевидно, возстановляется основной нравственный порядокъ міровой жизни, уничтожается, умерщвляется *въ принципѣ злое начало*. внесенное въ міръ грѣхомъ, разрушается средостѣніе между Богомъ и человѣкомъ, и человѣкъ становится новой тварью. Но какимъ образомъ можетъ быть принесена такая жертва Богу со стороны человѣка? Въ чемъ она можетъ проявиться и показать себя именно жертвой безусловной, всесовершенной?

При томъ состояніи міра, въ которое онъ вступилъ со времени появленіи грѣха или зла въ мірѣ, жертва человѣка Богу въ указанномъ нами видѣ можетъ быть только *безусловно страдательною*, соединенною съ жесточайшими муками, причиняемыми со стороны зла. Страданія, муки должны входить въ эту величайшую міровую жертву не потому, что они желательны Богу, требуются Богомъ, какъ кара за преступленіе, но потому, что они неизбѣжны, неустранимы въ мірѣ, *лежащемъ* всецѣло *во злѣ* (1 Іоан. 5, 19). Мы сказали, что эта жертва человѣка Богу должна быть безусловная, всесовершенная; но такого рода жертва, какъ ясно, есть, проявленіе безусловнаго добра въ мірѣ; но *міръ лежитъ во злѣ*, и потому никакое добро не открывается въ немъ безъ борьбы со зломъ, безъ страданій, причиняемыхъ ему зломъ и только въ *претерпѣніи до конца всѣхъ ударовъ зла*, наносимыхъ добру, послѣднее пріобрѣтаетъ *побѣду надъ зломъ*. Изъ этого слѣдуетъ, что высшее проявленіе добра въ мірѣ со времени вторженія въ него начала зла, наиполнѣйшее торжество добра надъ зломъ можетъ состоять только въ испытаніи и перенесеніи имъ до конца, до смерти наитягчайшихъ страданій отъ зла. Такимъ образомъ полная искупительная жертва за грѣхи міра непремѣнно должна заключать въ себѣ, какъ основной элементъ, тягчайшія страданія. Кто же могъ принести такого рода жертву со стороны рода человѣческаго? Безъ сомнѣнія лишь такое лицо, которое добровольно уничижило бы себя до состоянія человѣка, но не было бы простымъ человѣкомъ; ибо лишь такое лице могло принести собой безусловную жертву Богу, въ которомъ самомъ не было даже зерна или зародыша самолюбія; лишь такое лицо могло обнаружить абсолютное добро въ мірѣ, воплотить въ себѣ нравственный законъ, которое изначала уже было носителемъ добра безъ тѣни зла; лишь такое лицо могло искупить человѣка отъ власти зла, соединить человѣка съ Богомъ, возстановить нашу первоначальную природу, которое было само неподвластно злу, само заключало въ себѣ единство Бога съ человѣкомъ, было новой, чистой, совершеннѣйшей главой рода человѣческаго, словомъ—было не человѣкомъ, но *Богочеловѣкомъ*. Таковъ именно и

былъ *Господь нашъ Іисусъ Христосъ*, и такова и была Его крестная жертва за насъ на Голгоѳѣ. — Наша вѣра въ Господа, какъ нашего Спасителя, служитъ соединительною нитью между нами и Имъ, дѣлаетъ насъ членами единаго тѣла, глава котораго Христосъ; и вся полнота благоволенія Божія, открытая для насъ заслугами Христа, низводится на насъ завершающимъ дѣло нашего спасенія Духомъ Божіимъ въ таинствахъ церкви. Отсюда открывается весь смыслъ и основаніе таинствъ въ культѣ христіанства.—

Что касается, наконецъ, послѣдняго существеннаго элемента христіанской религіи—ученія *о вѣчной жизни человѣка по его смерти*, то, несомнѣнно, для всѣхъ ясно, что оно дано, лежитъ готовымъ уже въ самомъ основномъ ученіи христіанства о «Царствѣ Божіемъ» и, слѣдовательно, принадлежитъ столько же къ первоначальнымъ и существеннымъ сторонамъ христіанства, сколько и разсмотрѣнныя нами выше стороны его: ученіе о Богѣ, воплощеніе Бога во Христѣ и культъ. Остановимся здѣсь нѣсколько времени на разъясненіи не лишенной для нашего времени истины, что вѣра въ лично-блаженную жизнь человѣка по его смерти,—разумѣется совершенно заслуженную настоящею, земною его жизнію, — нимало не служитъ выраженіемъ, какъ думаютъ нѣкоторые, *человѣческаго эгоизма* и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть замѣнена, какъ желаютъ и требуютъ нѣкоторые, вѣрой въ имѣющее наступить когда-то, но непремѣнно еще здѣсь, въ настоящей жизни, *блаженство коллективнаго или родового духа человѣчества* *).

Понятіемъ «эгоизмъ» не рѣдко слишкомъ злоупотребляютъ, такъ что по произволу клеймятъ позорнымъ прозвищемъ «эгоистическій» все, что ни мирится въ человѣческомъ духѣ съ какой-либо излюбленной гипотезой теоретика относительно послѣдней задачи или цѣли человѣческой жизни. Намъ кажется, истинное опредѣленіе эгоизма состоитъ въ слѣдующемъ: эгоизмъ—это стремленіе животночувственной половины человѣческаго существа къ преобладанію надъ высшею, чи-

*) Утверждая, что эгоизмъ человѣка выработалъ представленіе о вѣчномъ блаженствѣ въ будущей жизни, опускаютъ изъ вида два обстоятельства: во 1-хъ, что вѣчному блаженству въ загробной жизни для праведниковъ во всѣхъ религіяхъ противопоставляются вѣчныя мученія для грѣшниковъ; во 2-хъ, что будущее вѣчное блаженство, по крайней мѣрѣ, христіанскою религіей понимается отнюдь не въ смыслѣ чувственнаго наслажденія какими-нибудь внѣшними благами, а въ смыслѣ чисто духовнаго и внутренняго чувства радости или удовольствія, являющагося естественнымъ и неизбѣжнымъ результатомъ, или какъ-бы отраженіемъ той или иной степени духовно нравственнаго совершенства человѣка.

сто духовною или духовно-нравственной природой человѣка; иными словами: стремленіе душевнаго человѣка къ господству надъ духовнымъ, усиліе человѣка къ утвержденію въ себѣ низшаго бытія, или къ жизненному раскрытію до возможной широты того, что составляетъ только временную, преходящую сторону его жизни въ ущербъ непреходящей, предназначенной къ вѣчному бытію. Напротивъ, когда человѣкъ усиливается утвердить и раскрыть до всевозможной полноты жизни своей личный духъ въ его высшихъ сторонахъ и стремленіяхъ, то, въ этомъ случаѣ, онъ повинуется лишь *основному закону своей природы*, не желаетъ себѣ духовнаго самоубійства, не стремится къ тому, что противоестественно, противозаконно и потому преступно, а заботится объ утвержденіи своей самостности, о раскрытіи своей жизни, данной ему самой природой и вложившей въ него инстинктъ самосохраненія. Повинуясь голосу своей природы, слѣдуя инстинкту самосохраненія, человѣкъ старается утвердить *бытіе своего личнаго духа* и раскрыть свою *личную жизнь въ всевозможной полнотѣ;* это-то стремленіе и есть указанное нами основное и никогда не успокоивающееся стремленіе къ благу жизни и оно-то и служитъ источникомъ религіи со всѣмъ ея содержаніемъ, начиная отъ вѣры въ Бога и кончая вѣрой въ загробную жизнь. Ясно теперь, что вѣра въ вѣчность и блаженство *рода*, въ случаѣ замѣны ею вѣры въ вѣчность и блаженство *индивидуума*, вытекающей изъ неодолимаго индивидуальнаго человѣческаго стремленія къ блаженству, вносила бы внутреннее противорѣчіе въ человѣческую природу и какъ такая не давала бы никакого успокоенія человѣку. Изъ самой глубины человѣческаго духа, изъ послѣдняго основанія его, даннаго ему не имъ самимъ, исходитъ непобѣдимое, строго натуральное стремленіе *къ личному, индивидуальному блаженству* и это стремленіе естественно, послѣдовательно, строго—логически находитъ себѣ разрѣшеніе въ вѣрѣ въ безсмертіе и, по заслугамъ, въ блаженство индивидуума въ будущей, загробной жизни *). Такое рѣшеніе дается всѣми религіями.

Чѣмъ же, напротивъ, философія хочетъ разрѣшить это стремленіе? Отрицаніемъ законности такого стремленія въ индивидуумѣ и признаніемъ его только *въ родѣ*, разъясненіемъ человѣку, что его духъ, его личность есть не что иное, какъ быстролетная волна на океанѣ родовой жизни человѣчества и потому долженъ исчезнуть въ глубинѣ

*) Человѣкъ вѣритъ въ вѣчность своего бытія и возможность блаженства именно въ будущей жизни потому, что, какъ говоритъ ему всегда и всюду опытъ, при настоящемъ состояніи этого міра ни вѣчность, ни истинное блаженство въ немъ невозможны.

родового духа человѣчества, которому *одному* въ будущемъ принадлежитъ и вѣчность, и блаженство. Какое успокоеніе, какое разрѣшеніе *исконнаго стремленія* человѣческаго духа къ блаженству! Это стремленіе духа достигнетъ своего удовлетворенія тогда, когда оно *исчезнетъ,* прекратитъ свое существованіе вмѣстѣ съ прекращеніемъ бытія индивидуальнаго человѣческаго духа и найдетъ свое удовлетвореніе въ томъ, что не составляетъ личнаго духа, а коллективный духъ цѣлаго рода человѣческаго?!... И такое философское ученіе, полное внутренняго противорѣчія, побуждающее человѣческій духъ къ самоотрицанію, предлагаютъ намъ въ качествѣ высшей (?) формы вѣры въ безсмертіе и блаженство человѣка по сравненію съ религіозной вѣрой въ индивидуальное безсмертіе и блаженство человѣка! По истинѣ мудрецы вѣка сего, говоря словами апостола, *осуетились въ умствованіяхъ своихъ, называя себя мудрыми, обезумѣли* (Римл. 1, 22).

Религія со всѣмъ своимъ содержаніемъ, начиная съ вѣры въ бытіе Божіе и кончая вѣрою въ личное безсмертіе человѣка и непреходящее духовное блаженство его по смерти, какъ результатъ его доброй нравственной жизни въ этомъ временномъ мірѣ, есть не что иное, какъ рѣшеніе никогда не оставляющаго человѣка вопроса объ истинномъ его счастіи; и если разнообразныя формы язычества давали только временно успокоивающій и удовлетворяющій человѣка отвѣтъ на этотъ вопросъ, то, напротивъ, богооткровенная религія—Ветхо- и Новозавѣтная—представляетъ намъ вполнѣ и навсегда удовлетворяющее духъ человѣка рѣшеніе указаннаго вопроса. Вотъ почему христіанское міровоззрѣніе, не скрывая отъ человѣка темныхъ и скорбныхъ сторонъ въ земной жизни, однако указаніемъ конечной цѣли настоящаго міра—преобразованія его въ новое небо и новую землю, *въ нихъ же правда живетъ* (2 Петр. 3, 13) — вливаетъ въ сердце человѣка свѣтлую надежду на будущее, при всѣхъ тяжкихъ условіяхъ его жизни поддерживаетъ въ немъ бодрость и энергію духа, помогаетъ мужественно и иногда даже радостно переносить всѣ невзгоды и тяжести земной жизни, поддерживаетъ въ его душѣ огонь любви ко всему живому, какъ творенію Божію и въ самыя послѣднія минуты земной жизни, часто подъ пытками или ударомъ меча исторгаетъ изъ его сердца благодареніе Богу за все.—Что же даетъ человѣку пресловутая философская вѣра въ безсмертіе духа человѣчества вмѣсто духа человѣческаго? Отнимая у личной жизни человѣка всякую цѣль и смыслъ, она вмѣстѣ съ тѣмъ погашаетъ въ его міровоззрѣніи всякій свѣтлый лучъ и оставляетъ въ немъ безпроглядный мракъ скорби и страданія. Самый рѣшительный пессимизмъ въ союзѣ съ нена-

вистью и проклятіемъ всей жизни,—таковъ неизбѣжный, логически неотразимый результатъ философской вѣры въ безсмертіе человѣчества, въ сущности лишь неудачно маскирующей собой совершенное отрицаніе вообще всякаго человѣческаго безсмертія. Отрицатели *безсмертія человѣческаго духа и жизни будущаго вѣка*, говоря словами одного поэта , обрекаютъ насъ:

Терпѣть, страдать и каждый часъ страданья
Проклятіемъ встрѣчать и провожать,
И заглушивъ въ себѣ порывы и желанья
Съ тупой покорностью развязки ждать.

Сверхъестественное откровеніе.

Наша христіанская вѣра, вмѣстѣ съ предшественницей своей ветхозавѣтной религіей, имѣетъ несокрушимымъ основаніемъ своей истины—*сверхъестественное Божественное откровеніе*. Она не есть плодъ какого-либо человѣческаго разума, но открыта и установлена въ мірѣ Самимъ Богомъ. *Богъ, многократно и многообразно говорившій издревле отцамъ въ пророкахъ, въ послѣдніе дни сіи говорилъ намъ въ Сынѣ, Котораго поставилъ наслѣдникомъ всего, чрезъ Котораго и вѣки сотворилъ* (Евр. 1, 1, 2). Не говоря уже о разныхъ внѣшнихъ, историческихъ доказательствахъ дѣйствительности непосредственнаго Божественнаго откровенія въ христіанствѣ, самое содержаніе послѣдняго своимъ несравнимымъ превосходствомъ предъ всѣми другими религіями міра и предъ всѣми наилучшими произведеніями великихъ мыслителей человѣчества неотразимо убѣждаетъ насъ въ его не человѣческомъ, но сверхъчеловѣческомъ или лучше *сверхъестественномъ* происхожденіи. Однако находятся люди, упорно отвергающіе истину христіанства именно въ силу сомнѣнія въ его Богооткровенномъ происхожденіи. Что же даетъ имъ основаніе сомнѣваться въ сверхъестественномъ откровеніи христіанства? Не исторія происхожденія и утвержденія христіанства въ мірѣ, въ которой они, при безпристрастномъ изслѣдованіи, ясно увидѣли бы его сверхъестественное происхожденіе, но ихъ собственныя ложныя убѣжденія философскаго характера, противныя вѣрѣ въ Божественное откровеніе, съ которыми они и приступаютъ къ изслѣдованію христіанства какъ въ его исторіи, такъ и по его внутреннему содержанію. Сообразно своимъ предзанятымъ мнѣніямъ, враждебнымъ Божественному откровенію, они самую исторію христіанской религіи съ полнымъ произволомъ то *урѣзываютъ* въ ея дѣйствительныхъ фактахъ, то наполняютъ новыми, *небывалыми*,

самоизмышленными фактами, и такимъ образомъ *не учатся у исторіи*, не провѣряютъ свои убѣжденія по ея указаніямъ, но напротивъ *сами указываютъ ей, какою она должна быть*, излагаютъ ее по заранѣе составленному въ ихъ головахъ образцу, т.-е. просто искажаютъ ее. Въ чемъ же состоятъ эти убѣжденія невѣрующихъ, на которыхъ зиждется ихъ отрицаніе сверхъестественнаго происхожденія христіанства? Они обнимаютъ всѣ стороны сверхъестественнаго откровенія самого въ себѣ, въ его отвлеченномъ понятіи и относятся къ нимъ съ совершеннымъ отрицаніемъ. Именно говорятъ: сверхъестественное откровеніе въ мірѣ совершенно *излишне*, безполезно, не нужно. Человѣкъ безъ откровенія можетъ имѣть истинное познаніе о Богѣ и Его волѣ, такъ какъ владѣетъ необходимымъ для того органомъ — разумомъ или вообще познавательными силами. Будучи излишне, сверхъестественное откровеніе само въ себѣ *не возможно;* ибо, съ одной стороны, Богъ, какъ премірное существо, не можетъ непосредственно, самолично открываться въ тварной области бытія, съ другой міръ, какъ твореніе Божіе, не можетъ допустить въ себѣ откровеніе Творца безъ нарушенія своего обычнаго порядка, т.-е. безъ совершеннаго разстройства всего хода его жизни. Наконецъ, Божественное откровеніе, если бы и было возможно само въ себѣ, во всякомъ случаѣ при своемъ явленіи въ мірѣ осталось бы *неизвѣстнымъ* человѣку: мы не знаемъ вполнѣ природы тварнаго міра и не можемъ опредѣлить характера и предѣловъ всѣхъ его явленій, поэтому никогда также не въ состояніи рѣшить съ безусловною точностію, принадлежитъ ли извѣстное явленіе, во внѣшней ли природѣ или внутри нашей духовной жизни, къ области чисто естественныхъ произведеній самого тварнаго міра, или обязано своимъ происхожденіемъ сверхъестественной, непосредственно Божественной силѣ. Эти основанія отрицанія сверхъестественнаго откровенія во всѣ времена и въ наше время едва ли не болѣе, чѣмъ когда-либо, служили для многихъ камнемъ преткновенія въ дѣлѣ вѣры. Отсюда долгъ каждаго вѣрующаго и хорошо сознающаго внутреннюю несостоятельность этихъ основаній — содѣйствовать ихъ разсѣянію и уничтоженію и вмѣстѣ съ симъ если не привлечь самихъ затвердѣвшихъ въ невѣріи къ вѣрѣ въ Богооткровенность христіанства, то по крайней мѣрѣ предохранить слабовѣрныхъ или неопытныхъ въ вѣрѣ отъ соблазновъ невѣрія. Вопросы *о необходимости* сверхъестественнаго откровенія для утвержденія истинной религіи въ мірѣ, его *возможности и познаваемости* или объ отличительныхъ признакахъ сверхъестественнаго откровенія и будутъ предметомъ нашего настоящаго изслѣдованія.

I.

Прежде всего необходимо составить себѣ полное и опредѣленное понятіе о предметѣ нашего разсужденія, т.-е. о томъ, что такое вообще сверхъестественное откровеніе.

Мы различаемъ два главныхъ вида откровенія Бога: *естественный и сверхъестественный*. Естественнымъ откровеніемъ называется проявленіе премудрости, благости, любви и др. свойствъ Божіихъ въ твореніи міра вообще и человѣка въ частности. Говоримъ: и человѣка въ частности—не безъ причины. Между тѣмъ какъ во всѣхъ другихъ тваряхъ видимаго міра свойства Творца хотя открываются ясно, но не сознаются ими; въ человѣкѣ, напротивъ, не только открываются въ преимущественной мѣрѣ въ самомъ устройствѣ его тѣлесно-духовной природы, но и доходятъ до сознанія, т.-е. человѣкъ съ самаго начала своего появленія въ мірѣ не только сознаетъ свое превосходство предъ прочими твореніями видимаго міра, но также знаетъ и понимаетъ, что онъ и весь міръ есть созданіе невидимаго, всемогущаго и всеблагаго Творца. Въ этомъ изначальномъ и постоянномъ сознаніи человѣкомъ Бога лежитъ *внутреннее натуральное основаніе религіи*, присущей всѣмъ народамъ всѣхъ временъ. Въ этомъ же прирожденномъ богосознаніи кроется и объясненіе существованія религіи даже у народовъ, лишенныхъ сверхъестественнаго пособія въ дѣлѣ религіознаго развитія.

Сверхъестественнымъ откровеніемъ называется также обнаруженіе разныхъ свойствъ Божіихъ—всемогущества, благости и др., но уже въ сотворенномъ мірѣ и при томъ обнаруженіе этихъ свойствъ въ преимущественной степени и необычайнымъ способомъ: здѣсь Божественная сила обнаруживаетъ себя въ произведеніи такихъ явленій, которыя ни въ какомъ случаѣ не могли бы произойти сами собой изъ другихъ явленій міра, по естественной связи вещей, но получили свое мѣсто въ мірѣ только въ силу *непосредственнаго* и исключительнаго *дѣйствія* Божія, направленнаго къ ихъ произведенію. Отсюда-то такого рода явленія, обязанныя своимъ происхожденіемъ непосредственному Божественному участію въ ихъ произведеніи и безъ него рѣшительно необъяснимыя изъ естественнаго хода міровой жизни, и называются сверхъестественными, или просто Богооткровенными; такъ какъ въ нихъ Богъ открываетъ Себя по преимуществу. Это сверхъестественное откровеніе, подобно естественному, также раздѣляется на два частныхъ вида: на откровеніе *Божественной силы вообще* въ

безпримѣрныхъ, чрезвычайныхъ явленіяхъ природы или жизни человѣка и на откровеніе человѣку, въ разныхъ посредствующихъ формахъ *Самого Бога лично*. Перваго рода сверхъестественныя откровенія—въ явленіяхъ природы или жизни человѣка называются собственно чудесами; за откровеніями втораго рода усвоивается названіе Божественнаго откровенія въ собственномъ смыслѣ; такъ какъ въ нихъ прямо и непосредственно открываетъ Богъ Свою мысль и волю человѣку.

Оставляя въ сторонѣ чудеса *), какъ предметъ подлежащій спеціальному изслѣдованію, мы будемъ говорить здѣсь только о собственномъ откровеніи Бога человѣку, имѣющемъ общею цѣлію спасеніе послѣдняго. Это откровеніе въ исторіи царства Божія на землѣ извѣстно въ различныхъ формахъ: мы находимъ его а) въ формѣ разныхъ необычайныхъ явленій природы, напримѣръ, кустѣ горящемъ и несгараемомъ или въ облакѣ, громѣ и молніи на Синаѣ и проч.; б) во внѣшней формѣ человѣка или въ явленіи ангеловъ; в) въ разныхъ формахъ духовныхъ проявленій жизни человѣческой, какъ-то въ сновидѣніяхъ, видѣяніяхъ или созерцаніяхъ картинъ изъ невидимаго міра (большею частію символическаго характера) въ бодрственномъ состояніи органа откровенія; г) въ сообщеніяхъ человѣку, при посредствѣ ли органа слуха или прямо безъ такого посредства, путемъ чрезвычайнаго духовнаго воздѣйствія на его умъ, новаго круга мыслей и нравственныхъ требованій, не вытекающихъ изъ его собственной естественной области вѣдѣнія и желаній и, наконецъ, д) въ формѣ непосредственнаго, ипостаснаго воплощенія Сына Божія въ человѣческой природѣ.—Въ содержаніи своемъ сверхъестественное откровеніе даетъ возможность различать два главныхъ вида: *слово* или ученіе о спасеніи, къ которому какъ составная часть его принадлежитъ пророчество и *дѣло* или самое совершеніе спасенія. Такъ какъ сверхъестественное откровеніе имѣло мѣсто въ исторіи человѣчества, которое подлежитъ постепенному духовному росту или развитію, то понятно, что оно, какъ по своей формѣ, такъ и по содержанію, всегда приноровлялось къ способности воспріемлемости его человѣкомъ и такимъ образомъ съ теченіемъ времени, хотя оставалось *одинаковымъ и неизмѣннымъ по принципу*, однако развивалось, возвышалось и усовершалось *по формѣ*, такъ что въ этомъ своемъ развитіи представляетъ

*) См. о чудесахъ статью въ 1-мъ выпускѣ моихъ статей подъ заглавіемъ: „Общедоступныя статьи въ защиту Христіанской вѣры противъ невѣрія“. 1881 года.

своего рода правильную исторію. Вотъ по возможности опредѣленное и всестороннее понятіе о сверхъестественномъ откровеніи, объ отличіи его отъ естественнаго откровенія, о его разныхъ формахъ и общемъ содержаніи въ его историческомъ состояніи.

Переходимъ теперь къ вопросу: къ чему это откровеніе, нужно ли оно? вызывалось ли оно какими-либо насущными потребностями религіознаго состоянія и развитія самого человѣчества?

Общій отвѣтъ на нашъ вопросъ мы даемъ слѣдующій: да, сверхъ естественное откровеніе необходимо, необходимо именно для *установленія истинной религіи въ мірѣ:* безъ него она немыслима, невозможна въ мірѣ. Въ этой истинѣ убѣждаютъ насъ слѣдующія основанія:

а) Ниодинъ народъ въ мірѣ не утверждаетъ своей вѣры въ Бога и Его нравственный законъ на какомъ-либо другомъ основаніи, какъ только *на авторитетѣ Божественномъ*, т.-е. на твердомъ убѣжденіи въ ея происхожденіи изъ непосредственно Божественнаго откровенія. Справедливо ли это убѣжденіе у того или иного народа или нѣтъ, это — другой вопросъ; но вѣрно то, что каждый народъ держится своей религіи лишь вслѣдствіе твердой увѣренности, что она сообщена ему Самимъ Богомъ чрезъ избранныхъ Имъ посредниковъ Своего откровенія. Такимъ образомъ мы видимъ, что у всѣхъ народовъ религія и откровеніе идутъ рядомъ другъ съ другомъ; такъ что гдѣ есть религія, тамъ непремѣнно находится и вѣра въ откровеніе и только эта вѣра поддерживаетъ религію. Съ колебаніемъ вѣры въ Богооткровенное происхожденіе религіи начинаетъ колебаться и даже разрушаться и религія и неизбѣжно замѣняется новою религіей, но опять ни по какому другому побужденію, какъ только по предположенію происхожденія этой новой религіи непосредственно отъ Самого Бога. Справедливость нашихъ положеній подтверждаетъ исторія всѣхъ религій, въ коихъ только сохранились какія-либо воспоминанія о ихъ происхожденіи и ихъ основателяхъ. Появленіе каждой религіи въ мірѣ вы найдете въ ея исторіи всегда обставленнымъ событіями самаго чудеснаго свойства и жизнь основателя или реформатора ея наполненною чрезвычайными знаменіями и откровеніями. Эти основатели всегда представляются лицами исключительно близкими къ Богу, друзьями Бога, нерѣдко бесѣдующими съ Нимъ какъ бы лицемъ къ лицу и здѣсь получающими откровеніе новаго знанія о Богѣ и Его святой волѣ. Сами творцы разныхъ формъ религіи въ своей проповѣди никогда не ссылаются на собственный *человѣческій авторитетъ* въ доказательство истины своего ученія, но всегда на Божественный, *на непосредственный голосъ Бога*, внушившій имъ это ученіе; нигдѣ

вы не услышите отъ основателя религіи увѣренія: «вѣруйте въ истину моей проповѣди о Богѣ, ибо она вполнѣ *разумна*, согласна съ требованіями общечеловѣческаго разума»; но всегда одно и тоже: «вѣруйте въ мое ученіе о Богѣ, ибо *оно—отъ Самого Бога*».

Но не только въ своемъ происхожденіи, а и въ самомъ историческомъ существованіи каждая религія поддерживается ея сказаніями о неоднократныхъ явленіяхъ Бога и Его чудесныхъ знаменіяхъ; отсюда на всемъ пути ея исторіи мы встрѣчаемъ то одно, то другое откровеніе или чудо. Справедливы, или только выдуманы благочестивою фантазіей эти откровенія и чудеса, этотъ вопросъ въ настоящемъ случаѣ для насъ сторонній, но безъ нихъ ни одна религія не могла бы просуществовать ни одного дня. Даже религіи низшаго вида, каковы: фетишизмъ и шаманство, ограничивающіяся поклоненіемъ осколкамъ камней, обломкамъ деревъ и вѣрою въ несмѣтныя полчища духовъ, наполняющихъ міръ, не обходятся безъ вѣры въ сверхъестественное откровеніе и эту вѣру мы находимъ въ нихъ чуть ли не болѣе развитою, чѣмъ въ другихъ религіяхъ. Такъ, исторія всѣхъ религій представляетъ намъ разительное доказательство, что родъ человѣческій вообще не можетъ представить себѣ никакого иного болѣе прочнаго, истинно-незыблемаго основанія за истину религіи, какъ только ея непосредственное происхожденіе отъ Самого Бога. Странно было бы послѣ этого допустить, чтобы безспорно истинная религія могла быть собственнымъ изобрѣтеніемъ человѣка, произведеніемъ его разума, и чтобы такая чисто разумная религія нашла пріемъ въ какомъ-либо народѣ, не говоря уже о цѣломъ человѣчествѣ, когда единственнымъ ручательствомъ истины религіи для насъ служитъ только непосредственное или сверхъестественное откровеніе Самого Бога! Очевидно, сообразно требованію человѣческаго духа, истинная религія и должна быть дѣйсвительно *не человѣческаго, но сверхъестественнаго происхожденія*.

б) Во всѣхъ высшихъ областяхъ духовной жизни человѣчества новыя движенія, отмѣчающія собой отдѣльныя ступени въ ихъ развитіи или, что тоже, вполнѣ оригинальныя произведенія, служащія на извѣстное время образцами для другихъ произведеній подобнаго же рода, обыкновенно приписываются не столько самодѣятельности ихъ творцовъ, сколько какому-то непостижимому, *таинственному озаренію свыше*, возводящему ихъ душевныя силы на высшую ступень просвѣщенія. Въ этомъ свойствѣ творчества оригинальныхъ произведеній подъ могучимъ, часто даже внезапнымъ воздѣйствіемъ на духъ творца какой-то таинственной силы именно и признается существен-

ное отличіе генія отъ обыкновеннаго человѣческаго разума. Геній, какъ утверждаетъ общій голосъ человѣчества, не кропотливымъ трудомъ доходитъ до свѣдѣнія высшей истины въ ея чистой сущности или въ художественно-образной формѣ, но какъ бы подъ вліяніемъ толчка извнѣ, уносимой какою-то стороннею силою въ недоступную другимъ высь и здѣсь прямо и непосредственно созерцающій сокрытыя отъ другихъ духовныя реальности. Отсюда въ состояніи творчества въ геніѣ видятъ *вдохновеніе* и на дѣло его смотрятъ не какъ на плодъ собственныхъ усилій его духа, но какъ на даръ свыше, не подводимый ни подъ какіе законы обыкновенной духовной производительности человѣка. Такъ говорятъ о геніальныхъ философахъ, поэтахъ, художникахъ, даже ученыхъ, наиболѣе извѣстныхъ въ области естествовѣдѣнія. Непостижимое возбужденіе духа, увлекаемаго какою-то стороннею силою въ превыспренній міръ, признаютъ за собой и сами творцы великихъ духовныхъ произведеній. Древній философъ Сократъ прямо объявилъ себя носителемъ и органомъ высшей Божественной силы; состояніе поэта въ моментъ вдохновенія нашъ Пушкинъ изобразилъ въ замѣчательномъ стихотвореніи: «Поэтъ». Даже въ области строгой науки (естествознанія) новыя идеи возникли въ сознаніи и замѣчательныя открытія совершались, по признанію самихъ виновниковъ ихъ, не столько вслѣдствіе ихъ обширнаго вѣдѣнія природы, сколько благодаря какому-то чудному, непонятному озаренію ихъ ума свыше. Это лучше всего даютъ видѣть труды геніальныхъ астрономовъ, Ньютона, Кеплера и Коперника, гдѣ вы встрѣчаете возвышенныя и трогательныя признанія личной человѣческой немощи предъ Божественнымъ всемогуществомъ, милостиво поставляющимъ человѣка на высшую ступень вѣдѣнія. И нельзя не согласиться съ общечеловѣческимъ вѣрованіемъ относительно высшей промыслительной силы, содѣйствующей избраннымъ лицамъ въ ихъ высокихъ духовныхъ созданіяхъ, оставляющихъ по себѣ глубокій слѣдъ въ нашей исторіи и опредѣляющихъ ея развитіе на извѣстный періодъ времени. Правда, каждому изъ насъ присущи разумъ, познавательный органъ идей и фантазія, способность выраженія истины въ ея чувственно-изящной формѣ; но люди обыкновеннаго ума и фантазіи обнаруживаютъ лишь способность къ воспріятію, пониманію, усвоенію оригинальныхъ идей и формъ красоты, открытыхъ или созданныхъ геніальными мужами, но не къ самородной производительности въ области разума или фантазіи. Отсюда на *собственно-оригинальныхъ* произведеніяхъ ума или воображенія всегда и вездѣ лежитъ печать чрезвычайнаго дара просвѣщенія свыше. Этого необы-

чайнаго дара не чужды были и основатели великихъ, такъ называемыхъ, натуральныхъ религій. Для того, чтобы установить какую-либо религію, выражавшую собой опредѣленную ступень въ поступательномъ движеніи человѣчества къ всемірной и безусловно-истинной религіи и питать этой религіей чувство нѣсколькихъ сотъ тысячъ человѣкъ въ продолженіе многихъ вѣковъ, для этого очевидно, виновники естественныхъ религій должны были служить въ рукахъ Провидѣнія *особыми носителями* естественнаго человѣческаго развитія и въ своей религіозной дѣятельности стоять *подъ особымъ воздѣйствіемъ* высшей промыслительной Силы. Такое воззрѣніе на основателей или реформаторовъ натуральныхъ религій, нимало не противорѣчитъ понятію о созданныхъ ими религіяхъ, какъ только естественныхъ; ибо и въ области чисто естественнаго религіознаго развитія человѣчества, безъ всякаго сомнѣнія, нельзя отрицать общаго дѣйствія Промысла, управляющаго всею міровою исторіей вообще и человѣческою въ частности. Если, такимъ образомъ несомнѣнно, что во всѣхъ высшихъ областяхъ духовной жизни человѣчества,—въ философіи и наукѣ, поэзіи и искусствѣ и даже въ сферѣ чисто естественной религіозной жизни лучшія, — вполнѣ оригинальныя произведенія появляются на свѣтъ подъ исключительнымъ вліяніемъ таинственной, премірной силы, сообщающей высшее озареніе духу ихъ творцевъ, то какъ возможно допустить, чтобы одна *наивысшая*, *безусловно-истинная религія* не требовала *никакого исключительнаго*, *премірнаго воздѣйствія* на свое происхожденіе въ мірѣ и могла появиться на свѣтъ, почерпая жизненные элементы для своего развитія лишь въ простомъ человѣческомъ разумѣ одного или нѣсколькихъ лицъ? Нѣтъ, очевидно, такая религія, какъ безусловно-истинная, имѣющая всемірное назначеніе въ родѣ человѣческомъ, менѣе всего можетъ выдти изъ нѣдръ собственнаго ума человѣческаго и, напротивъ, только изъ *безпримѣрнаго* или *собственно-сверхъестественнаго источника*,

Этотъ выводъ утверждается еще на слѣдующемъ основаніи. Лучшія творенія въ области философіи, науки, поэзіи и искусства всегда и вездѣ владѣютъ только *относительнымъ* достоинствомъ, непремѣнно требующимъ восполненія и усовершенствованія ихъ въ новыхъ и новыхъ твореніяхъ того же рода. Это потому, что по законамъ человѣческаго развитія, ни одно изъ нихъ не можетъ вполнѣ, безусловно воплотить въ себѣ идею своей области*); отсюда, хотя для произведенія такихъ созданій требуется геній и высшее озареніе его духа въ моментъ творчества, однако все дѣло необычайнаго просвѣщенія

*) Научныя произведенія—идею истины, художественныя—идею красоты.

творческаго генія ограничивается тѣмъ, что въ немъ или въ его твореніи съ особенною полнотою и жизненностію проявляется духъ *его народа и его времени;* почему за геніями и усвояется названіе представителей своего народа и своего времени. Совсѣмъ иное, безпримѣрное положеніе въ ряду высшихъ областей духовной жизни человѣчества занимаетъ религія: здѣсь не могутъ быть только *относительно* истинныя религіи, лишь сравнительно возвышающіяся одна надъ другой. Всѣ такія религіи, хотя и различаются по ихъ сравнительному достоинству, одной дается предпочтеніе предъ другой, однако во всякомъ случаѣ признаются *ложными*, и мы не можемъ отдаться имъ всѣми силами своей души, жить по ихъ правиламъ и указаніямъ и ожидать отъ того вѣчнаго спасенія. Только *ту религію* мы принимаемъ, той держимся и желаемъ быть полными выразителями ея духа, которую признаемъ *безусловно-истинною*, вполнѣ и совершенно выражающею собой идею религіи. Очевидно такимъ образомъ, что въ ряду всѣхъ религій одна непремѣнно должна быть безусловно-истинною, имѣющею вѣчное и всемірное назначеніе, способною удовлетворять религіозный духъ всѣхъ людей и всѣхъ временъ. Но созданіе такой религіи не можетъ быть дѣломъ только генія, воплощающаго въ себѣ духъ своего народа и своего времени. Такая религія, какъ всякому очевидно, должна быть произведеніемъ духа, возвышающагося по полнотѣ и глубинѣ своихъ силъ надъ всѣми народами и надъ всѣми временами, *духа всеобъемлющаго, всесовершеннаго*. Такой духъ есть одинъ Богъ и Ему-то лишь мы можемъ приписать откровеніе безусловно-совершенной, истинной религіи, и такое откровеніе (безъ сомнѣнія чрезъ извѣстныхъ посредниковъ), должны признавать чрезвычайнымъ, сверхъобычнымъ, въ строгомъ смыслѣ сверхъестественнымъ.

в) Въ религіи человѣкъ находится въ обращеніи съ Богомъ, а Богъ религіи не иначе можетъ представляться какъ *существомъ живымъ. личнымъ*, въ высшей степени *дѣятельнымъ*. Философія стремится къ тому, чтобы логически понять и объяснить происхожденіе міра со всѣмъ разнообразіемъ его явленій изъ высшаго существа, какъ первоначальной причины; отсюда это существо, хотя неправильно, однако можетъ мыслиться, то какъ коренная міровая (матеріальная) сила, сообщающая движеніе и жизнь всему міровому бытію, то какъ общая отвлеченная идея, саморазвивающаяся или самовоплощающаяся въ отдѣльныхъ предметахъ и явленіяхъ міра, то какъ міровая душа проникающая и оживляющая весь міръ и т. д. Религія, напротивъ, не можетъ удовлетворяться подобными представленіями Бога: она требуетъ высшаго существа въ *самыхъ дѣятельныхъ отно-*

шеніяхъ къ человѣку; такъ какъ послѣдній обращается къ нему не съ запросами холодной мысли, ищущей простаго удовлетворенія знанію, но съ *насущными потребностями сердца*, съ желаніями всей своей души, ищетъ у него непосредственной помощи, проситъ у него защиты, милости, благоволенія, словомъ руководства и покровительства на всемъ пути его жизни. Отсюда религіозный человѣкъ по самому существу своихъ отношеній къ Богу, непремѣнно предполагаетъ своего Бога существомъ живымъ, личнымъ, дѣятельнымъ. Этого характернаго въ религіи воззрѣнія на Бога, какъ на существо живое и личное, отнюдь не опровергаютъ нѣкоторыя религіозно-философскія системы древняго язычества, въ которыхъ въ основѣ всей генеалогіи боговъ лежатъ чисто пантеистическія представленія божества, каковы понятія индійцевъ о Пара-Брамѣ, персовъ о Церуана-Акерена и т. д. Всѣ подобныя представленія были уже позднѣйшими произведеніями философствующей мысли культурныхъ народовъ, или лучше, высшаго, образованнѣйшаго класса ихъ—жрецовъ, и служили отнюдь не непосредственнымъ выраженіемъ религіознаго народнаго духа, который зналъ и почиталъ только личныхъ боговъ, но философскимъ объясненіемъ уже данныхъ религіозныхъ системъ, сводящимъ все разнообразіе и множество боговъ къ одному первоисточнику. Такъ, если для всякаго религіознаго человѣка, для религіи вообще Богъ есть не иначе, какъ живое, личное существо, и если съ истиною религіи вообще должна быть истинною и эта всеобщая вѣра въ Бога, какъ живаго и личнаго существа; то понятно, что *истинное* знаніе Бога должно подлежать *общему человѣческому закону знанія всякаго живаго существа* или дѣйствительнаго предмета.

Въ чемъ же состоитъ этотъ законъ? Въ томъ, что человѣкъ узнаетъ всякое живое существо или дѣйствительный предметъ, *прежде всего* путемъ *непосредственнаго впечатлѣнія* (внѣшняго или внутренняго) на его духъ со стороны познаваемаго предмета; на которое онъ отвѣчаетъ ощущеніемъ и воспріятіемъ, сопровождаемыми сознаніемъ. Неоспоримо, стало быть, что и Богъ какъ живой личный Духъ неизбѣжно, прежде всего, долженъ такъ или иначе *непосредственно* воздѣйствовать на духъ человѣка, лично, собственною жизнію открыться ему, чтобы этотъ могъ получить правильное сознаніе о немъ и вмѣстѣ съ симъ имѣть истинную религію. Дабы человѣкъ могъ возвыситься до познанія Бога, Богъ долженъ *низойти* изъ Своего неприступнаго свѣта до воспріятія и пониманія Его человѣкомъ. Конечно правда, что и тварный міръ служитъ откровеніемъ Бога и поэтому также изъ разсматриванія творенія вообще возможно познаніе Бога, но это

доказываетъ лишь то, что сверхъестественное откровеніе, необходимое для правильнаго познанія Бога, не исключаетъ собою естественнаго, но не наоборотъ, что естественное откровеніе дѣлаетъ уже излишнимъ сверхъестественное. Напротивъ сравненіе древнихъ языческихъ религій съ ветхозавѣтною іудейской прямо даетъ намъ видѣть, что самое естестественное откровеніе получаетъ свое *правильное освѣщеніе* и истинное толкованіе только подъ вліяніемъ и руководствомъ сверхъестественнаго: ни въ одной изъ языческихъ религій вы не встрѣтите столь возвышеннаго и трогательнаго изображенія величія и благости Творца, основывающагося на разсмотрѣніи красотъ природы, какъ въ ветхозавѣтныхъ псалмахъ и это несравнимое превосходство ветхозавѣтныхъ пѣснопѣній, заключающихъ въ себѣ глубокое пониманіе природы или естественнаго откровенія Бога, превосходство предъ всѣми языческими гимнами, непосредственно сливающими силы и предметы природы съ богами, безъ сомнѣнія, основывается на сверхъестественномъ просвѣщеніи ветхозавѣтныхъ пѣснопѣвцевъ, на ихъ богодухновенности. Видимый міръ, какъ естественное откровеніе Бога, безъ содѣйствія непосредственнаго, сверхъестественнаго откровенія, и безъ всякихъ преданій о немъ, конечно можетъ привести насъ къ познанію Бога, но только (какъ показываютъ философскія системы деизма и пантеизма), или какъ общаго и первичнаго основанія міра, не вступающаго съ историческимъ процессомъ мірового развитія ни въ какія непосредственно-дѣятельныя отношенія, или какъ основной отвлеченной идеи, самовоплощающейся въ міровомъ развитіи.—Даже къ этимъ понятіямъ о Богѣ, строго говоря, собственный умъ человѣка, руководимый исключительно естественнымъ откровеніемъ, можетъ придти лишь въ лучшемъ случаѣ, т.-е. болѣе здравый и сильный по своимъ натуральнымъ способностямъ; напротивъ въ худшемъ—подъ возбужденіемъ чувственныхъ влеченій и страстей—онъ скорѣе всего приметъ за первоисточникъ мірового бытія какую-либо одну изъ матеріальныхъ силъ міра или общую сумму ихъ, какъ это и видимъ мы въ разнообразныхъ системахъ философскаго матеріализма. Какъ бы то ни было, но въ томъ и другомъ случаѣ объ установленіи истинной религіи въ мірѣ не можетъ быть и рѣчи, если только еще возможна рѣчь о религіи вообще.

При этомъ, при указанныхъ представленіяхъ Бога (деистическомъ и пантеистическомъ), какія только способна выработать мысль человѣка, руководимая исключительно естественнымъ откровеніемъ, религіозный духъ человѣка никогда не могъ бы выдти *изъ круга сомнѣнія*: всякое понятіе о Богѣ всегда казалось бы ему прежде всего произ-

веденіемъ его собственной мысли и ничто не удостовѣряло бы его, соотвѣтствуетъ ли этому понятію Божественное существо внѣ его, или же оно (понятіе) есть просто внутренняя, лишь ему одному принадлежащая идея.

Далѣе, тварная природа міра, по самому существу своему, какъ тварная, представляетъ намъ только *слабое* отраженіе безконечныхъ свойствъ ея Творца, за которымъ слѣдуютъ въ возможности наиболѣе полныя и совершенныя явленія Божества. Насколько Богъ, всемогущій Творецъ, неизмѣримо совершеннѣе творенія, настолько міръ есть *несовершенное* откровеніе своего Творца; но усилія человѣка въ религіи направлены къ познанію Бога не только по опредѣленной, ограниченной степени проявленія Его свойствъ въ твореніи міра, но и по тѣмъ степенямъ, которыя остаются, такъ сказать, неявленными міру. Человѣкъ стремится знать Бога не только по *видимой* сторонѣ Его безграничныхъ свойствъ—въ твореніи міра, но и по *невидимой*, скрывающейся за предѣлами міра, не только, по скольку Онъ есть Творецъ міра, но и каковъ Онъ есть вообще Самъ въ Себѣ, какъ премірное, безконечное существо. Откуда же онъ можетъ почерпнуть такое высшее, *премірное* вѣдѣніе о Богѣ? Какую помощь окажетъ ему въ этомъ случаѣ природа? Очевидно никакой. Человѣкъ самъ въ себѣ есть наивысшее естественное откровеніе Бога въ мірѣ и, слѣдовательно, наиболѣе высокіе, доступные его уму естественные источники для его познанія о Богѣ онъ можетъ находить только въ самомъ себѣ; онъ самъ только одною половиною своей природы принадлежитъ къ видимому міру, напротивъ, другою, высшею (духомъ) къ премірной области бытія. Повидимому, отсюда слѣдуетъ заключить, что изъ разсмотрѣнія самого себя, своего духа, онъ и можетъ черпать наивысшее, сокрытое за видимымъ міромъ, вѣдѣніе о всесовершенныхъ свойствахъ Божіихъ, короче вѣдѣніе о Богѣ въ Его премірной самосущности. На этотъ источникъ, т. е. на нашъ собственный духъ, какъ на единственный и коренной для всякаго познанія Бога и міра, дѣйствительно и указывало древнее язычество въ его лучшихъ представителяхъ—египетская религія и греческій философъ Сократъ («познай самого себя»); но какъ скуденъ и обманчивъ и этотъ источникъ для религіознаго знанія, лучше всего доказала исторія самого древняго язычества, зашедшаго въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ въ непроходимыя дебри умственнаго мрака и нравственнаго растлѣнія. Нѣтъ, человѣкъ не отъ познанія самого себя можетъ придти къ истинному познанію Бога, но, на оборотъ, только выходя отъ истиннаго познанія о Богѣ, онъ прямо и вѣрно прихо-

дитъ и къ познанію самого себя; не подобіе или образъ (человѣкъ) можетъ открыть намъ въ ясномъ и безобманчивомъ свѣтѣ его первообразъ (Бога), но только Первообразъ открываетъ намъ природу и и достоинство его образа (человѣка). Откуда же въ такомъ случаѣ человѣкъ можетъ пріобрѣсти правильное познаніе о своемъ первообразѣ? Отвѣтъ, по нашему мнѣнію, не допускаетъ уже никакого колебанія: только отъ самого же ***Первообраза***, т.-е. изъ Его непосредственнаго или сверхъестественнаго откровенія. Такъ, правильное понятіе о Богѣ, какъ живомъ, личномъ существѣ и разъясненіе обычнаго пути пріобрѣтенія знанія о всякомъ живомъ существѣ или дѣйствительномъ предметѣ съ неотразимою убѣдительностію приводятъ насъ къ ***безусловному требованію сверхъестественнаго откровенія*** для установленія истинной религіи въ мірѣ

г) Насколько необходимо Божественное откровеніе для упроченія истинной религіи въ мірѣ, лучше всего доказываютъ неоднократныя попытки, предпринимавшіяся въ разныхъ образованыхъ странахъ нѣкоторыми кружками философовъ и богослововъ — раціоналистовъ къ установленію, такъ называемой, ***раціональной религіи***, т.-е. религіи основывающейся на исключительныхъ началахъ собственнаго человѣческаго разума. Эти попытки мы встрѣчаемъ прежде всего, по почину революціоннаго правительства во Франціи, вскорѣ послѣ того, какъ глава этого правительства, Робеспьеръ, публично призналъ, что атеизмъ не можетъ служить основаніемъ государственной жизни народа и на его мѣстѣ снова долженъ быть возстановленъ Богъ; далѣе—не разъ въ Германіи, Англіи и Америкѣ. Всѣ эти опыты основанія раціональной религіи вездѣ приводили ея основателей къ горькому разочарованію: прежде всего распространеніе такой религіи не шло далѣе ***самаго тѣснаго***, ограниченнаго ***кружка*** послѣдователей и затѣмъ самые эти кружки, организовавшіеся во имя «разумной религіи», преслѣдуемые насмѣшками общества и обезсиливаемые собственными внутренними раздорами по поводу вопроса объ ***основныхъ тезисахъ*** раціональнаго символа, скоро распадались, жили не много долѣе времени своего образованія. Эта недолговѣчность раціональной религіи въ ея всевозможныхъ формулахъ вполнѣ естественна и неизбѣжна: внутренняя несостоятельность ея всегда сказывалась уже въ самомъ ея содержаніи. Прежде всего она никогда не могла ***изобрѣсть*** своего собственнаго, ***оригинальнаго содержанія***, а заимствовала его уже изъ готовыхъ положительныхъ религій, большею частію изъ Богоотровенной, ветхо-и-новозавѣтной, и потомъ—въ самомъ заимствованіи чужихъ истинъ всегда обнаруживала неустойчивость, разно-

образіе и противорѣчіе. Но что особенно лишало ее всякой жизненной силы даже въ странахъ, пользующихся полной религіозной свободой, какова Америка, — это то, что раціональная религія всю самостоятельность свою обыкновенно заявляла въ томъ, что брала изъ положительной, Богооткровенной религіи, однѣ *голыя истины*, безъ жизненныхъ основъ ихъ въ Богооткровенныхъ *фактахъ*, очищала и отдѣляла эти истины отъ органически слитой съ ними исторической оболочки, въ своемъ родѣ—отъ ихъ плоти и крови, и, такимъ образомъ, предлагала довольствоваться религіозному духу человѣка голымъ остовомъ, безжизненнымъ скелетомъ религіи, соединеннымъ въ своихъ частяхъ проволокою, вмѣсто живаго, дышущаго силой и энергіей, полнаго *организма* религіи, представляющаго въ своихъ частяхъ естественныя и неразрывныя связи. Мертвый остовъ религіи, какой находимъ мы въ такъ называемой раціональной религіи, состойщей въ сухихъ положеніяхъ: «бытіе Бога, безсмертіе нашей души, награда за добро и наказаніе за зло» и проч., безъ сомнѣнія, такъ же мало можетъ поддерживать и развивать религіозный духъ, какъ простое знакомство съ оглавленіемъ книги не можетъ замѣнить собой ознакомленія съ самымъ содержаніемъ книги. Изъ этихъ неудачъ раціональной религіи къ самоутвержденію въ мірѣ открывается намъ новое основаніе неизбѣжности сверхъестественнаго откровенія для установленія истинной религіи въ мірѣ. Пусть чисто-разумная религія, покоющаяся единственно на нашемъ собственномъ познаніи Бога, будетъ по своему содержанію безусловно истинною, и при всемъ томъ она никогда не станетъ въ мірѣ выше какой-либо философской системы; она можетъ оказать вліяніе собственно на умственную сторону извѣстнаго, небольшого кружка лицъ, но всегда будетъ безсильна завладѣть *всѣмъ сердцемъ*, всею душею человѣка, обнять своимъ вліяніемъ всѣ жизненныя силы его, сдѣлаться основнымъ рычагомъ всего подъема его духа. Такою жизнетворною религіей можетъ быть лишь религія, отличающаяся полнотою не только глубокихъ и неотразимыхъ истинъ, но и живыхъ выразительныхъ *фактовъ* Божественной дѣятельности въ мірѣ, направленной ко благу человѣчества; а эту религію можетъ дать и даетъ намъ только одно непосредственно-Божественное или сверхъестественное откровеніе.

д) При утвержденіи религіи въ человѣческомъ обществѣ существенное значеніе имѣетъ не только извѣстное достоинство ея догматическихъ и нравственныхъ истинъ, но и съ одной стороны *полнота чувства*, съ какою она проповѣдуется, съ другой—*дѣятельное проявленіе* ея нравственныхъ правилъ въ собственной, личной жизни ея

основателя. Въ первомъ отношеніи, по отношенію къ чувству основателя религіи мы хотимъ сказать слѣдующее. Чтобы внушить другимъ убѣжденіе въ истинѣ вѣры, чтобы проповѣдь новой религіи запала въ самую глубину сердца слушателя и здѣсь залегла неистребимымъ жизненнымъ зерномъ, проповѣдникъ напередъ самъ долженъ вполнѣ и всецѣло проникнуться истиною словъ, исходящихъ изъ его устъ и это твердое убѣжденіе его должно корениться не столько въ области его разума, сколько въ области сердца. Религія есть по преимуществу явленіе сердца; строго говоря, въ сердцѣ по самой природѣ нашей мы имѣемъ уже всю религію, но еще саму въ себѣ замкнутую, неразвитую, не выясненную для нашего сознанія: всякая религія въ смыслѣ ученія есть не что иное, какъ болѣе или менѣе вѣрное, въ той или иной степени соотвѣтствующее (а христіанство вполнѣ) выраженіе или уясненіе для нашего сознанія таящейся въ глубинѣ нашего сердца религіи. Можетъ быть не всѣ согласятся съ такимъ воззрѣніемъ на первоначало религіи въ человѣкѣ и, если угодно, мы не будемъ настаивать на немъ. Какъ бы то ни было, но мы полагаемъ, что для всѣхъ неоспоримо и несомнѣнно, что религія по существу своему принадлежитъ болѣе сердцу, нежели разуму или волѣ. Если эта мысль справедлива, то также безошибоченъ и выводъ изъ нея: твердое и непоколебимое убѣжденіе въ истинѣ религіознаго ученія можетъ предаваться только *отъ сердца въ сердце*. Проповѣдникъ прежде и главнѣе всего долженъ владѣть не классически ораторскимъ талантомъ (ибо сила таланта производитъ лишъ преходящій, мимолетный эффектъ, щекочетъ ухо, но не затрогиваетъ сердца) и не поразительною высотою умственнаго созерцанія (ибо высота умосозерцанія изумляетъ, доставляетъ наслажденіе отвлеченной, мыслительной силѣ, но не оставляетъ прочнаго осадка въ сердцѣ), *но священнымъ огнемъ*, распаляющимъ все внутреннее его существо и вмѣстѣ съ тѣмъ невольно охватывающимъ, овладѣвающимъ и заражающимъ собой сердца слушателей. Только кипучій потокъ религіозныхъ воззрѣній, ощущеній и правилъ жизни, естественно и неудержимо изливающійся какъ бы изъ переполненнаго сердца одного, чарующе дѣйствуетъ на сердце другого, легко впитывается этимъ и вызываетъ въ немъ тожественныя воззрѣнія, ощущенія и нравственное настроеніе. Такимъ образомъ въ религіозной проповѣди первѣе всего дѣйствуетъ сила непосредственнаго чувства на непосредственное же чувство, вся же прочее имѣетъ уже побочное, не существенное значеніе. Вотъ почему, какъ мы видимъ изъ исторіи и знаемъ изъ опыта, часто простые, необразованные глашатаи религіи, но полные неподдѣльнаго

религіознаго жара, по силѣ своего вліянія на слушателей далеко оставляютъ за собой лучшихъ проповѣдниковъ-ораторовъ; они увлекаютъ за собой сотни и даже тысячи слушателей, господствуютъ надъ цѣлыми массами послѣдователей, становятся въ собственномъ смыслѣ пастырями многочисленнаго стада, между тѣмъ какъ на долю богослововъ-ораторовъ оставляютъ холодныхъ оцѣнщиковъ ихъ словеснаго искусства, ревниво оберегающихъ свое сердце отъ всякаго воздѣйствія со стороны оратора. Тамъ проповѣдникъ своей рѣчью пронизываетъ сердце, здѣсь вызываетъ лишь болѣе или менѣе одобрительную критику; тамъ учитель религіи достигаетъ первенства, отцевства къ кругу своихъ послѣдователей, здѣсь пріобрѣтаетъ только мірскую славу и внѣшній почетъ; тамъ созидаетъ и расширяетъ (на правильныхъ или ложныхъ началахъ) истинно-религіозное общество, здѣсь же только поддерживаетъ уже существующее общество и при томъ не всегда успѣшно. Таковы различныя но неизбѣжныя слѣдствія вліянія на человѣческое общество различнаго состоянія религіознаго чувства самихъ проповѣдниковъ религіи.

Спѣшимъ перейти теперь къ той существенной мысли, ради которой велось все наше донынѣшнее разсужденіе. Для основателя религіи нужна необычайная сила чувства, чтобы своею проповѣдью оказать магическое воздѣйствіе на слушателей, овладѣть ихъ сердцами, и властвовать надъ ними какъ надъ стадомъ въ качествѣ пастыря. Но откуда онъ можетъ почерпнуть потребную для сего энергію чувства? Изъ собственнаго знанія правоты своего ученія, покоющагося на твердыхъ основаніяхъ разума? Но сознаніе истины, опирающейся на авторитетъ разума, всегда и неизбѣжно скрываетъ въ глубинѣ своей извѣстную долю недовѣрчивости къ человѣческому разуму, какъ ограниченному и способному впадать въ ошибки и заблужденія, всегда болѣе или менѣе растворяется сомнѣніемъ въ дознанной истинѣ (это, безъ сомнѣнія, испытывалъ каждый самъ на себѣ, кто только занимался научною или философскою работою) и потому уже не способно вызвать въ сердцѣ человѣческомъ непосредственнаго и неподдѣльнаго пламеннаго чувства, проникающаго и сопровождающаго каждое слово проповѣдуемой имъ самосозданной истины. Нѣтъ, для выраженія истины со всѣмъ увлеченіемъ сердца необходимо другое основаніе увѣренности въ ней, *кромѣ, внѣ и выше разума* (хотя и авторитетъ разума отнюдь не исключается здѣсь безусловно). Какое же это основаніе?—Разумъ Божественный, непосредственно и чудесно воздѣйствующій на духъ проповѣдника, внушеніе человѣку истины Самимъ Богомъ. Когда увѣренность въ такомъ чрез-

вычайномъ внушеніи истины крѣпка въ человѣкѣ, тогда онъ отдается ей (истинѣ) беззавѣтно, всѣмъ своимъ существомъ, становится ея послушнымъ орудіемъ, смотритъ на себя какъ на органъ, но не источникъ ея, чувствуетъ въ себѣ какую-то чуждую ему, но неопредолимую силу, толкающую его къ выраженію истины, и потому, когда говоритъ, — не задумывается, не обсуждаетъ своего слова, но какъ-бы извергаетъ стремительный потокъ рѣчи; каждымъ словомъ своимъ какъ-бы мечетъ стрѣлами, попадающими въ самую глубину сердца слушателей, и такимъ образомъ приковываетъ къ себѣ слушателей, дѣлаетъ изъ нихъ своихъ послѣдователей, образуетъ религіозное общество. Такимъ путемъ, такими именно проповѣдниками созидались, утверждались и распространялись религіи въ древнемъ мірѣ, даже языческомъ. Но творцы ложныхъ религій были и ложные пророки, принимавшіе вѣщанія своего сердца за голосъ Божій.

Какимъ же образомъ можетъ возникнуть и раскрываться *истинная религія* въ мірѣ? Ужели при посредствѣ одного человѣческаго разума, изъ единственнаго источника—*нашего собственнаго мышленія?* Но откуда же возмется въ такомъ случаѣ въ основателѣ ея *беззавѣтная увѣренность* въ истинной религіи? Человѣку, какъ мы сказали, свойственно сомнѣніе въ непогрѣшимости своего разума, хотя бы иногда разумъ и сообщалъ намъ истину: онъ вообще ограниченъ, ошибоченъ, способенъ вводить насъ въ обманъ, и этого вполнѣ достаточно, чтобы мы не довѣрялись ему безусловно даже и на тотъ разъ, когда, повидимому получаемъ отъ него истину. Отсюда мы видимъ, что люди, наиболѣе извѣстные въ области науки, болѣе всѣхъ не довѣряли своимъ открытіямъ и только по настоянію друзей рѣшались объявлять міру свои открытія (какъ это прямо засвидѣтельствовано исторіей наприм. относительно Ньютона). Но вмѣстѣ съ сомнѣніемъ, хотя бы даже и въ наималѣйшей долѣ, въ истинѣ религіи, порожденной изъ собственнаго человѣческаго мышленія, уже не можетъ быть той положительности, *властности и пламенности* чувства, съ какими проповѣдникъ долженъ возвѣщать, укоренять и распространять ее въ мірѣ. Откуда же, повторяемъ, возьмутся эти существенно-важныя свойства его проповѣди, безъ которыхъ онъ не подѣйствуетъ на своихъ слушателей, не упрочитъ своей религіи въ мірѣ, пусть даже она будетъ истиннѣйшею изъ всѣхъ религій? Или быть можетъ, *сознаніе* истины религіи должно привести виновника ея къ заключенію, что эта религія именно и есть вполнѣ желаемая Богомъ, абсолютно выражающая идеи Божественнаго разума и требованія Божественной воли, въ своемъ родѣ, непосредственно-Божественная, а

такое заключеніе въ свою очередь должно сообщить творцу религіи и потребный *жаръ чувства* при ея возвѣщеніи міру? Но мы знаемъ, что въ религіозной области во всѣ времена и у всѣхъ народовъ основатели религіи не отъ сознанія истины религіи самой въ себѣ (по основаніямъ разума) заключали къ признанію ея Божественности, но, наоборотъ, отъ *признанія ея Богооткровенности* приходили къ непоколебимой *увѣренности* въ ея безусловной истинѣ и вмѣстѣ съ симъ естественно и пламенно воодушевлялись при ея проповѣди людямъ.

Но не можетъ ли Богъ (остается еще одна возможность для отрицанія непосредственнаго Божественнаго вдохновенія въ пророкахъ истинной религіи) при чисто естественномъ происхожденіи религіи такъ воздѣйствовать на виновника ея, что этотъ *приметъ* произведеніе *собственнаго духа за внушеніе свыше*, за откровеніе Самого Бога и вслѣдствіе этого станетъ проповѣдывать ее *властно*, съ авторитетомъ самого голоса Божія? При этомъ предположеніи возникаютъ два вопроса: во-первыхъ: достойно-ли Бога порожденіе такого самообольщенія въ человѣкѣ, по которому этотъ созданіе собственнаго разума долженъ принимать и объявлять міру, какъ непосредстенно-Божественное внушеніе, какъ откровеніе Самого Бога? И во-вторыхъ: допуская возможность Божественнаго воздѣйствія на человѣка въ дѣлѣ ошибочнаго признанія его собственной, чисто разумной религіи Богооткровенною, сверхъестественною, почему мы не можемъ согласиться съ лучшею, болѣе прямою и естественною возможностію—съ возможностію дѣйствительно непосредственнаго откровенія Бога избраннымъ лицамъ, *сверхъестественнаго* сообщенія имъ истинъ вѣры и правилъ нравственности, т.-е. истинной религіи? Нѣтъ, пророкъ истинной религіи не въ иномъ чемъ можетъ найти источникъ своего вдохновенія и кипучаго выраженія своей проповѣди, какъ въ непосредственномъ проникновеніи его духа Духомъ Божіимъ, въ необычайномъ *сверхъестественномъ откровеніи ему Самимъ Богомъ глаголовъ живота вѣчнаго.*

Но мы сказали еще, что для утвержденія истинной религіи въ мірѣ необходимо не просто необычайное возбужденіе чувства проповѣдника, но и *дѣйствительное осуществленіе* нравственныхъ правилъ его ученія въ *его собственной, личной жизни.* Религія по существу своему имѣетъ назначеніе живаго воплощенія ея нравственныхъ требованій какъ въ цѣломъ религіозномъ обществѣ, такъ и въ каждомъ членѣ его отдѣльно. И примѣръ здѣсь значитъ болѣе всего. Отсюда основатель или миссіонеръ новой религіи долженъ быть преданъ ей не

только сердцемъ, но и всей своей душей, всею жизнію, долженъ быть не просто ея учителемъ, по и *выразителемъ* или представителемъ ея во всей своей жизни; слово его должно находить себѣ живой отзвукъ въ его *дѣлѣ*, и каждое дѣло его должно служить выраженіемъ, такъ сказать, иллюстраціей его слова. Творцамъ языческихъ религій, можно сказать, не трудно было болѣе или менѣе полное осуществленіе нравственныхъ основоположеній ихъ проповѣди: все ученіе ихъ было только натуральнымъ плодомъ ихъ духа и поэтому и въ нравственномъ отношеніи требовало отъ нихъ отнюдь не болѣе того, что способна была выполнить ихъ собственная нравственная сила. Не въ такомъ положеніи оказываются пророки истинной религіи. Они, какъ глашатаи истинной религіи, открываютъ міру ученіе о Богѣ, вполнѣ отвѣчающее существу Самого Бога и ученіе о Его нравственномъ законѣ, согласное съ дѣйствительною волей Божіей. Но Богъ Самъ по Себѣ есть премірное и безконечное существо, поэтому и ученіе о Немъ и Его волѣ должно заключать въ себѣ также, такъ сказать, премірныя черты, т.-е. такія, изъ которыхъ однѣ, имѣющія отношеніе къ области умственной, не могутъ быть познаны собственнымъ, самодѣятельнымъ умомъ человѣка, другія, относящіяся къ области нравственности, не могутъ быть осуществлены или воплощены собственною нравственною силою человѣка. Для насъ въ настоящемъ случаѣ важно послѣднее; именно, что нравственное ученіе пророковъ истинной религіи по своей высотѣ должно быть таково, что не можетъ найти живого выраженія или воплощенія ни въ чьей, собственно человѣческой, нравственной дѣятельности, слѣдовательно и въ дѣятельности самихъ пророковъ. Между тѣмъ пророки, основатели, и распространители истинной религіи, какъ такіе, необходимо должны идти впереди всѣхъ въ дѣлѣ осуществленія своего нравоученія, служить наивысшими образцами исполненія раскрываемыхъ ими нравственныхъ требованій; безъ этого слово ихъ останется пустымъ звукомъ; проповѣдь ихъ религіи не найдетъ себѣ воспріемлемости въ мірѣ, не привьется, не укоренится въ людяхъ; она требуетъ своего проведенія въ жизнь человѣческую и прежде всего путемъ жизненнаго воплощенія ея въ самихъ органахъ, основателяхъ ея. Какъ же, повторяемъ, она можетъ найти себѣ живое выраженіе (разумѣемъ съ нравственной стороны) въ ея пророкахъ, вообще человѣчески слабыхъ нравственною силой? Ясно, какое существенное условіе требуется здѣсь: это—*содѣйствіе сверхъестественной, собственно-Божественной силы*, укрѣпляющей, возбуждающей и возвышающей, словомъ перерождающей натуральную нравственную силу пророковъ. Безъ

такой нарочитой, сверхъестественной силы духъ пророковъ былъ бы слабъ, безпомощенъ въ дѣлѣ проявленія въ себѣ образцовой нравственной жизни, согласной ихъ собственному нравоученію; безъ этой жизни, служащей примѣромъ, образцомъ для другихъ, вся проповѣдь пророковъ осталась бы тщетною. Такъ, въ виду требованій: а) *необычайнаго возбужденія чувства* въ проповѣдникахъ истинной религіи въ моментъ ихъ проповѣди и б) *дѣятельнаго выраженія* нравственныхъ элементовъ ихъ проповѣди прежде всего въ ихъ собственной жизни, требованій, исполненіе коихъ не возможно ни для одного изъ смертныхъ безъ содѣйствія сверхъестественной помощи, мы приходимъ опять къ тому же убѣжденію, что истинная религія не только по своему внутреннему содержанію, но и по внѣшнему способу своего проявленія и утвержденія въ мірѣ не можетъ быть *мыслима безъ сверхъестественнаго воздѣйствія Бога* на духовныя силы ея основателей.

е) Остается теперь разсмотрѣть еще одно и при томъ самое *главное основаніе* необходимости сверхъестественнаго откровенія для насажденія и утвержденія въ мірѣ истинной религіи. Оно заключается въ поврежденности нашей природы, явившейся вслѣдствіе нашего грѣхопаденія. Фактъ всеобщности грѣха въ родѣ человѣческомъ не подлежитъ сомнѣнію: онъ свидѣтельствуется сознаніемъ всего человѣчества вообще и каждаго изъ насъ порознь; всѣ мы сознаемъ себя преступниками Закона Божія, виновными предъ Богомъ. Утверждать, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, что грѣхъ въ области нашей нравственной жизни, подобно заблужденію въ области умственной, принадлежитъ къ неизбѣжнымъ проявленіемъ нашей природы, составляетъ существенный моментъ на пути нашего нравственнаго развитія, значитъ идти наперекоръ общему нравственному сознанію человѣчества, по которому грѣхъ всегда, при всѣхъ случаяхъ и обстоятельствахъ есть *дѣло богопротивное*, вина предъ Богомъ и потому ведетъ за собой кару по закону правды. Въ этомъ прирожденномъ намъ нравственномъ сознаніи прямо высказывается, что грѣхъ отнюдь не есть первоначальная и неотъемлемая принадлежность нашей природы, и что, слѣдовательно, наше нравственное развитіе могло бы подниматься со ступени на ступень, постепенно возвышаться и усовершаться при одномъ *исключительно добромъ* направленіи нашей воли или при единственномъ упражненіи нашей воли въ добрѣ. И дѣйствительно, какъ заблужденія въ дѣлѣ нашего умственнаго развитія отнюдь не содѣйствуютъ, напротивъ, препятствуютъ нашему познанію истины, такъ точно и грѣхи или преступленія, кромѣ зловред-

наго, никакого благодѣтельнаго вліянія не оказываютъ на успѣхъ нашего усовершенствованія въ добрѣ. Видѣть въ грѣхѣ какой-то могучій рычагъ нашего подъема къ осуществленію нравственнаго назначенія—просто странно. Не находимъ ли мы въ дѣйствительной жизни, что не тотъ, кто долгое время насыщался ложнымъ знаніемъ, достигаетъ высшаго познанія истины, но кто, напротивъ, съ раннихъ лѣтъ своей жизни и постепенно воспитывается въ болѣе или менѣе *правильномъ познаніи* и разумѣніи истины; точно также и нравственное превосходство предъ другими дается *не тому*, кто *пережилъ и испыталъ всѣ виды нравственныхъ преступленій*, но кто еще съ малолѣтства заботливой рукой родителей и воспитателей *оберегался отъ зла* и пріучался къ посильному выполненію добра. На несокрушимой истинѣ, что лишь путемъ постепеннаго перехода отъ низшаго и простѣйшаго познанія къ высшему и болѣе сложному совершается правильное умственное развитіе и что только отъ добра можно ожидать добра, зиждется какъ потребность, такъ и самое дѣло воспитаніе дѣтей. *Ложный методъ не ведетъ къ истинѣ, и развратъ не влечетъ къ добру*, и поэтому, лишь слѣпо вѣруя ложнымъ философскимъ теоріямъ о происхожденіи зла въ мірѣ, можно предполагать, что явленія грѣха представляютъ существенныя ступени въ дѣлѣ нашего нравственнаго развитія. Мы конечно, знаемъ примѣры, когда послѣ продолжительнаго вращенія въ темной сферѣ заблужденій люди какъ бы внезапно озарялись необычайнымъ свѣтомъ знанія и послѣ паденія въ бездну грѣховъ поднимались на чрезвычайную высоту нравственнаго совершенства; но въ томъ и другомъ случаѣ мы всегда замѣчаемъ *сильный переломъ* въ душевномъ состояніи человѣка, глубокое духовное перерожденіе его, совершаемое естественно ли подъ вліяніемъ разныхъ внутреннихъ или внѣшнихъ причинъ (впрочемъ трудно опредѣлить здѣсь въ каждомъ случаѣ границу естественнаго), или же, чаще всего, *явно подъ сверхъестественнымъ воздѣйствіемъ* Божественной силы. Но чтобы изъ заблужденія прямо и непосредственно родилась истина и отъ пороковъ по естественной связи произошелъ рядъ добродѣтелей—этого мы нигдѣ не видимъ. Правда въ каждомъ развитіи, какого бы рода или характера оно ни было, непремѣнно предполагается борьба противоположностей; безъ такой борьбы не возможна жизнь, не мыслимо развитіе, остается мѣсто одному застою, мертвенности, и отсюда-то заключаютъ, что безъ противоположности заблужденія истинѣ не возможно сознаніе послѣдней и безъ явленія грѣха не возможно дѣло добра, по пословицѣ старовѣровъ: «не согрѣшивши не покаешься, не покаявшись не спа-

сешься». Но это еще вопросъ и вопросъ серіозный: что именно принадлежитъ *къ истиннымъ противоположностямъ* какъ въ процессѣ умственнаго, такъ и нравственнаго развитія человѣчества—заблужденіе ли и истина въ первомъ отношеніи и грѣхъ и добро во второмъ, или что-либо иное, другія составныя части? По нашему мнѣнію, именно другія, такъ какъ уже доказано нами, что само по себѣ заблужденіе не приводитъ человѣка къ познанію истины и зло или грѣхъ не влечетъ его непремѣнно къ добру. Мы думаемъ, что истинныя противоположности въ умственной и нравственной жизни, борьба коихъ даетъ въ результатѣ дѣйствительное развитіе и усовершенствованіе, таковы: по отношенію къ знанію, съ одной стороны, готовая, уже данная, опредѣленная ступень знанія человѣка, съ другой, вѣчно присущій ему идéалъ высшаго знанія или абсолютной истины, постоянно влекущій его къ высшему знанію, не позволяющій ему успокоиться ни на одной достигнутой имъ ступени знанія, короче: борьба *реальной* ступени знанія съ *идеальнымъ* требованіемъ или запросомъ знанія; точно также по отношенію къ нравственности: съ одной стороны уже готовая, данная ступень нравственнаго развитія человѣка, съ другой—постоянный, такъ сказать, вѣчно господствующій въ его нравственномъ сознаніи идеалъ нравственнаго совершенства или что то же: борьба *даннаго нравственнаго развитія* человѣка *съ идеальнымъ требованіемъ* его нравственнаго совершенства. Эти противоположности были бы постоянны и борьба между ними была бы неумолкаема, и слѣдовательно умственное и нравственное развитіе человѣчества шло бы безостановочно впередъ и притомъ всегда правильно, если бы даже человѣкъ никогда не заблуждался и никогда не впадалъ въ грѣхъ. Такъ, грѣхъ есть явленіе не нормальное въ нашей нравственной жизни и, слѣдовательно, не прямой и естестественный результатъ нашей нравственной природы, данной намъ Богомъ (Творецъ не можетъ быть виновникомъ зла), но продуктъ нашего собственнаго злого хотѣнія, и поелику обладаетъ характеромъ всеобщности въ человѣческомъ родѣ, то ясно, что онъ есть произведеніе ненормальности или поврежденности самой нашей духовно-нравственности природы.

Эта поврежденность, по ученію всѣхъ религій, явилась слѣдствіемъ грѣхопаденія нашихъ прародителей. И съ такимъ ученіемъ нельзя не согласиться: отъ начала рода человѣческаго до настоящаго времени всѣ люди сознавали и чувствовали себи подъ гнетомъ грѣха; очевидно, порча ведетъ свое начало отъ самыхъ прародителей нашихъ и именно по ихъ винѣ, вслѣдствіе ихъ паденія. Съ паденіемъ первыхъ людей и извращеніемъ ихъ природы, ставшими вѣчнымъ и непрерыв-

нымъ наслѣдіемъ всего ихъ потомства, само собой разумѣется, уничтоженъ былъ и первоначальный союзъ между Богомъ и человѣкомъ, нарушена и извращена была первая религія; на ея мѣстѣ водворилась *рознь*, отчужденіе между Богомъ и человѣкомъ; человѣкъ подпалъ *гнѣву, осужденію Божію*. Теперь роду человѣческому нужно было *искать спасенія* и въ этомъ исканіи и за тѣмъ пріобрѣтеніи его и должна состоять теперь *сущность*, такъ сказать, сердцевина *новой религіи* человѣчества. Но какимъ образомъ она могла явиться? Ни въ какомъ случаѣ она не могла и не можетъ быть плодомъ собственныхъ силъ духа человѣческаго. Спасеніе, какъ противоположность грѣхопаденія, состоящаго изъ двухъ моментовъ — вины человѣка предъ Богомъ и поврежденія его духовной природы, заключаетъ въ себѣ также два момента—искупленіе вины или заглажденіе грѣха и исправленіе нашей природы или возрожденіе. Оба эти момента спасенія—*искупленіе и возрожденіе* лежатъ за предѣлами возможнаго для самого человѣка и это потому, что хотя въ нашей мысли они могутъ быть разсматриваемы какъ два момента, однако въ дѣйствительности представляютъ собой одно невыразимое цѣлое, двѣ стороны одного и того же дѣла и каждая изъ нихъ предполагаетъ собой другую и немыслима безъ нея. Чтобы искупить себя отъ *вины* предъ Богомъ, человѣкъ долженъ владѣть *такимъ духомъ и сердцемъ*, въ которыхъ бы не было даже *тѣни грѣха* или злого начала, т.-е. долженъ быть возрожденъ; ибо истинно-искупительную жертву можетъ принесть лишь лице, обладающее сердцемъ чистымъ и духомъ правымъ; но чтобы имѣть такое сердце и такой духъ, т.-е. такое перерожденіе или возрожденіе въ своемъ существѣ, онъ долженъ прежде *искупительною жертвою* пріобрѣсть себѣ право на возрожденіе. Ясно, что въ исканіи спасенія самъ по себѣ человѣкъ находится въ кругу, изъ котораго собственными усиліями выдти не можетъ: для искупленія въ немъ предполагается новый, чистый, непорочный духъ, для обновленія же духа отъ него требуется искупленіе отъ грѣха; при такихъ требованіяхъ, взаимно обусловливающихъ другъ друга, очевидно, спасеніе человѣка личными условіями *безусловно-невозможно*, даже немыслимо.

Здѣсь, правда, заслуживаетъ нѣсколько ближайшаго разсмотрѣнія вопросъ: почему же именно невозможно для самого падшаго человѣка истинное искупленіе или очищеніе отъ содѣяннаго грѣха? Ужели онъ не въ состояніи принести себя *вполнѣ* всецѣло въ жертву Богу? Такая невозможность представляется на первый взглядъ странною и поэтому сомнительною; но въ дѣйствительности она неоспорима и

несомнѣнна. Истинно искупительная жертва лишь та, въ которой выражается полная, всецѣлая любовь человѣка къ Богу, въ которой все свое *я* человѣкъ отдаетъ Богу, ничего изъ своего не считаетъ своимъ, но все Божіимъ, въ которой, такъ сказать, сливается своимъ сердцемъ съ Богомъ, погружается въ Него, весь находится въ Богѣ и поэтому находитъ въ себѣ, въ своемъ существѣ, *одно чистое*, непорочное, *Божественное начало* жизни, живетъ однимъ дыханіемъ Божіимъ. Но съ той поры, какъ человѣкъ палъ, внесъ внутрь своего сердца начало зла или грѣха, онъ безсиленъ уже истребить въ себѣ, извлечь изъ себя это начало; до какой бы степени грѣхъ ни подавлялся въ немъ усиліями доброй воли, онъ все-же остается вѣчно присущимъ его душѣ, вѣчно живущимъ въ немъ; ибо проникаетъ все его существо, дѣйствуетъ внутри его силъ еще прежде всякаго ихъ дѣйствія, лежитъ въ нихъ какъ *готовая настроенность*, какъ натуральное расположеніе, словомъ, какъ *составная часть* ихъ природы. Отсюда, очевидно, полной любви къ Богу, исключительнаго господства добраго начала, при существованіи злого, *всецѣлой самопреданности* Богу въ падшемъ человѣкѣ, какую бы видимо тяжкую и страшную жертву Богу онъ ни приносилъ, *быть не можетъ* и поэтому никакая жертва его не можетъ получить значеніе и силу *истиннаго искупленія* отъ грѣховъ. Но невозможность человѣческаго самоискупленія ведетъ за собою и невозможность измѣненія или возрожденія человѣка самого по себѣ. Остается теперь только одна возможность нашего спасенія (искупленія и возрожденія) — дѣйствіемъ *непосредственно-Божественнымъ* или сверхъестественнымъ. Этотъ выводъ дѣйствительно получаетъ для насъ силу рѣшительной непререкаемости, если только вообще должно имѣть мѣсто въ исторіи человѣчества его спасеніе, въ чемъ не можетъ быть никакого сомнѣнія и чего еще никто и никогда не оспаривалъ. Но принимая все сказанное доселѣ, какъ рядъ твердыхъ и неотразимыхъ истинъ, мы приходимъ тѣмъ самымъ къ слѣдующему общему заключенію: истинная религія человѣчества, сущность которой должна состоять не въ чемъ иномъ какъ *въ спасеніи* (искупленіи и возрожденіи) *падшаго человѣчества*, можетъ быть утверждена въ мірѣ только однимъ путемъ—путемъ *сверхъестественнаго* Божественнаго откровенія въ мірѣ. Это послѣднее, раскрытое нами, основаніе за необходимость сверхъестественнаго откровенія, изъ котораго одного только можетъ произойти истинная религія, по нашему мнѣнію, владѣетъ столь твердою незыблемою силой, что опираетъ и укрѣпляетъ собой *также весь рядъ предшествующихъ*, указанныхъ нами основаній и, такимъ образомъ, является какъ

бы общимъ оплотомъ ихъ, съ которымъ онѣ уже никакой враждебной рукой не могутъ быть ослаблены или разрушены.

Но явленіе грѣха въ человѣчествѣ не только представляетъ намъ *основаніе* къ требованію сверхъестественнаго откровенія для утвержденія истинной религіи въ мірѣ, но и предуказываетъ *самый историческій путь*, который должно проходить сверхъестественное откровеніе въ мірѣ, и ту *высшую форму* или ступень его, которою оно должно закончиться. Мы сказали, что спасеніе (искупленіе и возрожденіе) падшаго человѣчества невозможно для него самого, безъ сверхъестественнаго содѣйствія. Возникаетъ теперь наиважнѣйшій вопросъ: въ чемъ же именно должно выразиться это Божественное содѣйствіе? Человѣкъ преступилъ законъ Божій собственною волею; слѣдовательно и спасеніе его должно совершиться не безъ участія его доброй воли; оно не можетъ быть достигнуто имъ самимъ, безъ помощи Божіей; однако и совершенное Богомъ, оно оставалось бы не дѣйственнымъ, еслибы, такъ сказать, не примыкалъ къ нему своею волею, не принималъ его своимъ сердцемъ самъ человѣкъ. Въ спасеніи человѣка, такимъ образомъ, *Божественная дѣятельность и человѣческая воспріемлемость* должны идти одна за другой на встрѣчу, взаимно сочетаться и слиться въ едино, чтобы явилось дѣйствительное, истинное спасеніе. Въ немъ не можетъ быть мѣста исключительному единству, *ни человѣку безъ Бога*, *ни Богу безъ человѣка.* Если это справедливо, то ясно, что спасающая сверхъестественная дѣятельность Бога должна проходить въ мірѣ ступени развитія, строго сотвѣтствующія ступенямъ роста человѣческой воспріемлемости къ принятію Божественнаго спасенія. Отсюда именно и опредѣляется весь общій характеръ или путь историческаго проявленія въ мірѣ сверхъестественной Божественной дѣятельности, направленной къ спасенію человѣчества. Съ одной стороны, Богъ не можетъ не предоставить полной свободы человѣку (ибо свобода ему врождена) въ исканіи спасенія собственными его усиліями, его личными способностями; съ другой, Онъ не можетъ и предоставить его безусловно самому себѣ, ибо знаетъ, что человѣкъ самъ собой не найдетъ спасенія. Результатомъ этихъ двухъ потребностей—сохраненія свободы воли человѣческой въ дѣлѣ стремленія его ко спасенію и непосредственной Божественной помощи въ этомъ дѣлѣ, неизбѣжно является *распаденіе исторіи человѣчества на двѣ половины* изъ коихъ *одна*, менѣе воспріимчивая по натуральному складу своего духа къ Божественной помощи, стремится къ достиженію спасенія собственнымъ, самодѣятельнымъ или, какъ говорятъ, *естественнымъ путемъ*; *другая*,

напротивъ, болѣе чуткая къ чудеснымъ дѣйствіямъ Бога въ мірѣ, направляется къ пріобрѣтенію спасенія подъ непосредственнымъ руководствомъ Божіимъ, т. е. *сверхъестественнымъ* путемъ. Въ первой половинѣ исторіи человѣчества, сообразно натуральнымъ законамъ нашего развитія, родъ человѣческій въ теченіе вѣковъ переиспытываетъ и переживаетъ всѣ средства, какія только открывала ему его собственная мысль и чувство, для снисканія спасенія, обнаруживаетъ всю полноту своего духа, все богатство своихъ естественныхъ силъ въ трудномъ подвигѣ иcканія спасенія, и такъ какъ въ концѣ концовъ останавливается на безутѣшномъ сознаніи собственной немощи для выполненія такого великаго дѣла, то естественно направляетъ свой взоръ къ горнему міру и оттуда только ждетъ явленія на землѣ Спасителя міра. Во второй половинѣ Божественная спасающая дѣятельность уже не оставляетъ мѣста собственной самодѣятельности человѣка въ его религіозномъ развитіи: здѣсь проповѣдники религіи являются истинными пророками Божіими, проводниками или органами ученія Самого Бога, и всякій религіозный учитель, говорящій отъ самого себя, отъ своего духа, а не отъ Духа Божія, признается ложнымъ учителемъ, обманщикомъ, святотатцемъ. Въ Богооткровенномъ ученіи раскрываются слѣдующіе главные пункты: идея Бога во всей чистотѣ и свободѣ отъ постороннихъ примѣсей; нравственный законъ вполнѣ выражающій святую волю Божію; далѣе, въ противоположность этому нравственному закону, погруженіе человѣка въ грѣхъ, его духовная испорченность и отчужденность отъ Бога, проявляющіяся въ его дѣйствительной жизни, затѣмъ—отношеніе міроправящей Божественной силы, покоющееся на непреложныхъ законахъ правды, къ разнообразнымъ человѣческимъ преступленіямъ, отношеніе выражающееся въ различныхъ опредѣленіяхъ жизненной судьбы какъ отдѣльныхъ лицъ съ ихъ потомствомъ, такъ и цѣлыхъ народовъ (въ проповѣди посланниковъ Божіихъ это отношеніе освѣщается надлежащимъ свѣтомъ то въ его настоящемъ времени, то въ болѣе или менѣе отдаленномъ, но неизбѣжномъ будущемъ) и, наконецъ, послѣдовательное выясненіе обстоятельствъ, способа спасенія и лица, предназначеннаго Божественною милостію къ совершенію спасенія. Во всей этой Богооткровенной религіи, такимъ образомъ, постепенно, исторически развивается прямое, положительное приготовленіе къ явленію и принятію Спасителя міра, по совершеніи котораго (приготовленія) и долженъ явиться Самъ Спаситель и исполнить свое дѣло.

Кто же можетъ быть нашимъ *Спасителемъ?*—Не вновь созданный

человѣкъ (если бы даже такое созданіе было возможно) и не ангелъ, посланный на землю и видимо принявшій на себя плоть человѣка (если бы опять такое явленіе ангела на землѣ было возможно), но только Самъ Богъ, снисшедшій на землю, истинно соединившій въ своемъ лицѣ Божеское естество съ человѣческимъ и, такимъ образомъ, не переставая быть Богомъ, ставшій истиннымъ человѣкомъ, отъ единыя плоти и крови со всѣмъ родомъ человѣческимъ. Такое требованіе воплощенія Самого Бога въ цѣляхъ спасенія человѣчества мы основываемъ на слѣдующихъ соображеніяхъ: а) искупительная жертва, помимо непорочности Искупителя, предполагаетъ Его истинное единство по природѣ съ родомъ человѣческимъ. Человѣчество собственною волею впало въ грѣхъ и оно также должно искупить себя, такъ чтобы дѣло искупленія было его собственной заслугой; отсюда Искупитель долженъ быть носителемъ въ своемъ духѣ, представителемъ *цѣлаго рода человѣческаго;* б) жертва искупленія должна быть не внѣшне-вынужденною, но *внутренно-свободною* и добровольною: обусловленная внѣшнимъ нисиліемъ, жертва безъ сердечнаго сочувствія къ смыслу и цѣли ея со стороны жертвеннаго лица есть уже не жертва, но тяжкое и звѣрское преступленіе со стороны жертвователей; поэтому она не только не можетъ быть пріятной Богу, но и рѣшительно противна, ненавистна Ему; а такою богопротивною жертвою, безъ сомнѣнія, было бы всякое мученіе и убійство со стороны людей новосозданнаго человѣка или ангела, явившагося въ человѣческомъ образѣ: они не могли бы войти въ смыслъ жертвы, рѣшиться на самопожертвованіе во имя чуждаго имъ по природѣ человѣчества; в) въ лицѣ приносимомъ въ жертву, мы должны находить не просто отрицательное качество—невинность, но и положительное—*всеобъемлющую любовь* къ человѣчеству и безконечную полноту любви къ Богу, *всецѣлое единеніе* по духу *какъ съ человѣчествомъ такъ и съ Божествомъ*, или что тоже, нераздѣльное и полное соединеніе Божественнаго и человѣческаго началъ жизни. Почему это? Потому что лишь такимъ лицемъ принесенная за наши грѣхи жертва всегда будетъ возвышаться предъ сознаніемъ человѣчества какъ единая, вѣчно непреходящая, безконечно-превышающая всю преступность рода человѣческаго предъ Богомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ вѣчно незыблемая опора для нашей надежды на Божественное всепрощеніе людскихъ грѣховъ, а само жертвенное лице для нашей вѣры всегда будетъ стоять вошедшимъ въ непосредственное сопрославленіе и соблаженство съ Богомъ и истиннымъ ходатаемъ предъ Нимъ за преступное человѣчество. Очевидно, что такимъ жертвеннымъ лицемъ можетъ быть

опять только *лице Божественное*, Самъ Богъ, воплотившійся въ человѣкѣ. Такъ, искупленіе должно быть совершенно Самимъ Богомъ, открывшимся въ мірѣ въ нашей природѣ, т.-е. *Богочеловѣкомъ;* Его жертва должна получить значеніе безконечной заслуги человѣчества предъ правосудіемъ Божіимъ и снискать къ нему благоволеніе Бога, какъ уже чистому, непорочному, а его безусловно-святая природа по человѣчеству, какъ небесный, сверхъестественный *прививокъ* къ омраченному грѣхомъ *нашему естеству*, должна положить начало благодатнаго, сверхъестественнаго возрожденія всей поврежденной природы человѣческой вообще. Посредствующими силами, совершающими это чудесное перерожденіе нашей природы, очевидно, должны быть: вѣра въ жертву Искупителя, участіе въ учрежденныхъ Имъ таинствахъ, въ которыхъ невидимо нисходятъ на человѣка изъ горняго міра благодатныя силы возрожденія и усовершенія и, наконецъ, свободная нравственная жизнь по образу жизни Самого Спасителя и требованію Его закона.—Таковъ, намѣченный въ общихъ чертахъ, историческій путь и послѣдняя, заключительная ступень сверхъестественнаго откровенія, которыми устанавливается безуслословно-истинная, обсолютная религія въ мірѣ.

Покончивъ съ вопросомъ о необходимости сверхъестественнаго откровенія въ мірѣ, перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію возможности откровенія.

II.

Нашедши необходимымъ сверхъестественное откровеніе въ мірѣ, такъ какъ безъ него немыслима истинная религія въ человѣчествѣ, можемъ ли мы признать его также *возможнымъ?* Уже въ виду одной необходимости сверхъестественнаго откровенія неизбѣжно должна быть признана и его возможность, такъ какъ, если гдѣ, то именно здѣсь необходимость въ то же время предполагаетъ собой и возможность; потому что послѣдняя зависитъ не отъ какого-либо тварнаго, ограниченнаго и поврежденнаго въ своей природѣ существа, но отъ Самого Всемогущаго Бога: *невозможное у человѣкъ. возможно Богу.*

Но прежде чѣмъ входимъ въ подробное изслѣдованіе нашего вопроса считаемъ нужнымъ указать, въ какой степени объяснима для насъ возможность откровенія. Что самая сущность этой возможности для насъ навсегда должна остаться непостижимою, объ этомъ едва ли нужно говорить: нужно быть Самимъ Богомъ, чтобы объяснить вполнѣ, раскрыть предъ нашимъ взоромъ какъ на ладони, какимъ именно путемъ совершается по своему внутреннему, сокровенному существу

сверхъестественное откровеніе. Поэтому требовать отъ человѣка такого разъясненія сверхъестественнаго откровенія, въ которомъ бы предсталъ предъ нами наглядным и вполнѣ понятнымъ весь внутренній процессъ совершенія сверхъестественнаго откровенія, значитъ заявлять требованіе свышечеловѣческое. Объясненіе возможности сверхъестественнаго откровенія доступно лишь въ слѣдующихъ предѣлахъ: посредствомъ различныхъ аналогій, заимствуемыхъ изъ міра видимаго и вообще изъ обширной области всего естественнаго мы можемъ только показать мыслимость сверхъестественнаго откровенія; другими словами: можемъ представить такія основанія возможности откровенія, въ которыхъ при посредствѣ данныхъ изъ міра естественнаго раскроется предъ нами *отсутствіе всякаго логическаго противорѣчія* между явленіями сверхъестественнаго откровенія и естественнымъ состояніемъ жизни міра вообще и человѣческой въ частности. Если сверхъественное откровеніе мы представимъ для нашего умственнаго взора на столько мыслимымъ, что всѣ противоосновання его возможности будутъ казаться менѣе логически-состоятельными и серіозными, то наше разъясненіе возможности сверхъественнаго откровенія достигнетъ надлежащаго выполненія возможныхъ отъ него требованій.

Итакъ, какъ же возможно сверхъестественное откровеніе? Мы видѣли уже выше, что сверхъественное откровеніе въ исторіи царства Божія на землѣ извѣстно въ различныхъ формахъ: а) *въ явленіяхъ природы*, б) *въ образѣ человѣка*, в) *въ сновидѣніяхъ*, г) *видѣніяхъ* (не чувственно-внѣшнихъ, но внутренно-духовныхъ, въ бодрственномъ состояніи органа откровенія), д) *въ невидимо-чудесныхъ воздѣйствіяхъ* Божественной силы (Духа Божія) на высшую духовную силу человѣка, на умъ и наконецъ е) *въ воплощеніи Самого Бога* въ человѣческой природѣ или въ откровеніи Богочеловѣка. Разъясненіе возможности или мыслимости всѣхъ этихъ формъ сверхъественнаго откровенія и составитъ предметъ нашего дальнѣйшаго изслѣдованія.

а) Возможно ли же сверхъестественное откровеніе подъ формою того или иного *явленія природы*, напримѣръ, куста горящаго, но не сгоравшаго, изъ средины котораго Богъ говорилъ Моисею? Отъ чего же не возможно? Разсмотримъ эту возможность прежде всего со стороны Бога. Развѣ твореніе міра со всѣмъ разнообразіемъ его явленій, предметовъ и живыхъ существъ не есть также откровеніе Бога и каждая новая болѣе совершенная ступень жизни, вызванная къ бытію творческимъ: „*да будетъ*“, по сравненію съ ранними менѣе

совершенными, не была ли также сверхъестественнымъ откровеніемъ? Почему же такое же сверхъестественное откровеніе, т.-е. въ формѣ какого-либо явленія природы не возможно уже въ сотворенномъ мірѣ? Ужели Богъ созданіемъ міра поставилъ предѣлъ Своей всемощной, безграничной силѣ дѣятельности? Но это противорѣчило бы самому существу Бога, какъ Всемогущаго и вѣчно дѣятельнаго. По сотвореніи міра, правда, для Божественной дѣятельности насталъ *субботній* день, день покоя, но этотъ покой отнюдь не означаетъ *безусловнаго прекращенія* Божественной дѣятельности, абсолютную пассивность въ Богѣ рѣшительно немыслимую въ Немъ, напротивъ только *измѣненіе характера* самой дѣятельности: тамъ, при твореніи міра Божественная дѣятельность въ извѣстномъ порядкѣ вызывала къ бытію новыя силы и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно новыя, оригинальныя, такъ сказать, коренныя формы міровыхъ предметовъ и живыхъ существъ; здѣсь, по твореніи, таже въ сущности дѣятельность движетъ и управляетъ дальнѣйшимъ развитіемъ того, что въ шестидневномъ твореніи въ разныхъ основныхъ видахъ или формахъ положено было какъ бы зерномъ или источникомъ болѣе и болѣе сложнаго разчлененія натуральной жизни на отдѣльныя формы и виды, ея разноображенія, видоизмѣненія. Въ твореніи, если можно такъ сказать, установлена была лишь самая общая схема мірового бытія въ его разныхъ основныхъ формахъ, но проявленіе или выступленіе въ жизнь всѣхъ остальныхъ сторонъ этой схемы, всѣхъ частныхъ видовъ, всего возможнаго разнообразія и видоизмѣненія коренныхъ формъ міровой жизни составляетъ задачу уже вѣковаго историческаго развитія міра и въ этомъ развитіи точно также дѣйствуетъ всемогущая сила Божія, какъ и при самомъ міротвореніи. Признавая такое постоянное, непосредственно-внутреннее дѣйствіе Божественной силы въ мірѣ, мы уже рѣшительно отказываемся понять, почему эта неограниченная Божественная сила не можетъ проявить себя, по требованію высшихъ цѣлей, въ то или иное время и въ томъ или иномъ мѣстѣ, подъ формою какого-либо необычайнаго, необъяснимаго изъ естественной связи вещей, явленія природы, т.-е. явленія сверхъестественнаго.

Правда, Божественная сила, вѣчно дѣйствующая въ мірѣ, обыкновенно проявляетъ свою дѣятельность въ строго-законосообразномъ порядкѣ міровой жизни; посему всѣ обычныя явленія природы представляются намъ продуктомъ какъ бы ея собственной самостоятельности, управляемой извѣстными, непреложными законами. Но въ сущности законосообразность въ жизни природы есть законосообразность отъ Бога, а кто, исчерпалъ всю систему Божественныхъ зако-

новъ? Кто можетъ сказать, что наблюдаемые нами ежечасно въ природѣ законы заключаютъ въ себѣ уже *весь кругъ* Божественныхъ законовъ, управляющихъ міромъ, а не, напротивъ, оставляютъ широкое мѣсто въ этомъ кругу еще *другимъ* законамъ *высшаго порядка*, которые по требованію особенныхъ высшихъ цѣлей и выступаютъ съ своими дѣйствіями въ природѣ въ извѣстное время и производятъ необычайное, исключительное или сверхъестественное явленіе? Богъ и міръ, конечно, по существу своему отличаются между собой, однако не настолько раздѣляются, чтобы между ними стояла непроходимая пропасть, чтобы тамъ, гдѣ міръ, не было уже доступа Богу; напротивъ Онъ всюду — *внѣ и выше міра и въ самомъ мірѣ*, весь міръ проникаетъ и наполняетъ Своею силою, всѣмъ имъ движетъ и управляетъ и поэтому тогда и тамъ, когда и гдѣ нужно, творитъ, елика хощетъ. Имѣя всѣ силы природы въ своей безусловной власти, не можетъ-ли Богъ сообщить имъ такое направленіе или поставить ихъ въ такое сочетаніе, что онѣ въ результатѣ дадутъ явленіе безпримѣрное, небывалое въ природѣ, но вполнѣ соотвѣтствующее волѣ Божіей?

Изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ возраженій противъ возможности сверхъестественнаго откровенія Бога подъ формою какого-либо внѣшнечувственнаго явленія природы, по нашему мнѣнію, заслуживаетъ вниманія только одно. Открываясь въ образѣ то одного, то другого явленія природы, говорятъ, Богъ неизбѣжно представляется *измѣнчивымъ* по своему существу, что несовмѣстимо съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ неподлежащемъ измѣненію. Но здѣсь забываютъ, что ни въ какомъ откровеніи и ни подъ какою формою Богъ не открываетъ Своего *существа:* по существу Своему Онъ *во свѣтѣ живетъ неприступнѣмъ, Его же никто же видѣлъ есть отъ человѣкъ, ниже видѣти можетъ* (1 Тим. 6, 16). Открываясь въ формѣ какого-либо чувственно-видимаго явленія, Богъ отнюдь не принимаетъ самой природы этого явленія, *не превращается Своимъ существомъ въ самое это явленіе*, но лишь своею внѣшнею, обнаруживающеюся внѣ Его силою производитъ явленіе, сообразное Его волѣ, создаетъ такой видимый и при томъ исключительный образъ Своего откровенія, въ которомъ воспринимающему его человѣку представляется какъ бы непосредственно, существенно присутствующимъ Онъ Самъ; этотъ-то образъ откровенія Бога мы дѣйствительно и находимъ неодинаковымъ, измѣнчивымъ, въ разное время и при разныхъ обстоятельствахъ. Но ясно, что такое непостоянство *внѣшняго образа* откровенія Бога ничего не говоритъ о внутренней измѣнчивости Самого

Бога, напротивъ *неизмѣнность* Бога Самого въ Себѣ именно и открыта намъ въ Его формально различныхъ явленіяхъ и безъ этихъ явленій или откровеній мы никогда не знали бы неизмѣнности Божіей, какъ не могутъ до сего времени признать ее всѣ отвергающіе откровеніе Божіе и однако не желающіе вмѣстѣ съ деистами считать Бога какимъ-то мертвенно-безжизненнымъ, абстрактнымъ существомъ, но обладающимъ истинною жизнію (пантеисты). Что лица, удостоивавшіяся неоднократныхъ откровеній Бога *подъ различными формами*, никогда не смѣшивали этихъ формъ съ самымъ существомъ Божіимъ, напротивъ всегда смотрѣли на нихъ только какъ на внѣшній, *преходящій* образъ открывающагося Бога, объ этомъ нѣтъ нужды и говорить. Никто, кромѣ непосредственныхъ воспріемниковъ Божественныхъ откровеній не сообщалъ намъ болѣе чистыхъ и совершенныхъ представленій о Богѣ Самомъ въ Себѣ, и поэтому странно утверждать, что откровенія Бога подъ различными формами приводятъ насъ къ заключенію, несовмѣстимому съ Его истиннымъ понятіемъ. Такъ, со стороны Бога мы не находимъ никакихъ препятствій къ Его откровенію подъ какою бы то ни было формою явленія природы.

Не представляется ли такое препятствіе *со стороны природы?* Исходя изъ понятія о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, мы пришли къ заключенію, что Богъ, если хочетъ, можетъ безусловно—свободно пользоваться силами природы для произведенія явленія, вполнѣ соотвѣтствующаго Его волѣ и служащаго, такъ сказать, орудіемъ или средствомъ Его необычайнаго откровенія въ мірѣ. Посмотримъ теперь, сама природа своею собственною жизнію не приводитъ ли насъ къ тому же заключенію, т.-е. къ заключенію *неограниченной возможности* свободнаго дѣйствія Божественной силы въ мірѣ. Естествознаніе учитъ насъ, что въ природѣ господствуетъ законъ причинности; по этому закону, каждая причина всегда производитъ одинаковыя, свойственныя ея природѣ, явленія и, наоборотъ, всѣ тожественныя или однородныя явленія всегда обусловливаются въ своемъ происхожденіи одною причиною. Отсюда заключаютъ, что явленія, не имѣющія достаточнаго основанія для своего происхожденія въ собственной внутренной причинности міра, не могутъ имѣть и мѣста въ природѣ, т.-е. откровенія Бога подъ формою какихъ-либо чувственныхъ (чудесныхъ) явленій природы невозможны. Не отвергая закона причинности, дѣйствующаго въ мірѣ, мы все-таки не соглашаемся и не можемъ согласиться съ заключеніемъ, какое дѣлаютъ изъ него противъ возможности откровеній Бога въ чудесныхъ явленіяхъ природы. Весь споръ нашъ съ противниками такихъ откров-

ній сводится къ вопросу: натуральная законосообразность въ мірѣ такого-ли абсолютнаго, независимаго характера, чтобы исключала собой всякое вмѣшательство въ процессъ ея дѣйствій совершенно постороннихъ природѣ (духовныхъ) силъ, или напротивъ допускаетъ также воздѣйствіе такихъ силъ на ея производительность, позволяетъ измѣнять производимыя ею явленія? Кажется, нѣтъ нужды доказывать, что естественная законопричинность природы отнюдь *не исключаетъ дѣйствія свободныхъ, духовныхъ силъ въ мірѣ*, дѣйствія выражающагося въ осмысленной подготовкѣ, направленіи и видоизмѣненіяхъ явленій природы. Безчисленные факты такого дѣйствія свободной духовной силы, силы воли человѣка, предъ всѣми на лице. Не часто ли мы своею свободною волею производимъ явленія въ природѣ, которыя, не нарушая собой естественнаго закона причинности, однако никоимъ образомъ не могли бы произойти сами собой, по собственной, самодѣятельной законопричинности природы? Отсюда эти явленія, хотя вполнѣ естественны, т.-е. стоятъ въ полной гармоніи съ натуральнымъ закономъ причинности, однако никакъ не могутъ быть названы явленіями самой природы, но только дѣятельности человѣческой. Если въ природѣ мы находимъ мѣсто для свободной дѣятельности *духа человѣческаго*, то не тѣмъ ли болѣе возможна въ ней, при полномъ сохраненіи закона причинности, свободная дѣятельность *Духа абсолютнаго*, Бога, Творца природы? Разъ воздѣйствуетъ на произведенія явленій природы, на ихъ подготовку, направленіе и видоизмѣненіе *ограниченная* духовная сила человѣка, то странно было бы отрицать также возможность воздѣйствія на натуральныя явленія, на ихъ образованіе или видоизмѣненіе, со стороны *безграничной* духовной силы, Бога и притомъ образованіе, невозможное ни для самой по себѣ природы, ни даже для человѣка. Эти явленія Божественной дѣятельности, оставляя въ сторонѣ, неприкосновеннымъ натуральный законъ причинности и въ тоже время не будучи произведеніемъ ни природы, ни человѣка съ его ограниченными духовными силами, по всей справедливости получаютъ значеніе и названіе *непосредственно-божественныхъ*, чудесныхъ или сверхъестественныхъ явленій.

Но посмотримъ еще, не указываетъ ли намъ природа, помимо свободной дѣятельности въ ней человѣка, *въ кругу ея собственныхъ явленій* достаточныхъ основаній къ признанію возможности свободной Божественной дѣятельности въ мірѣ и, слѣдовательно, возможности образованія чудесныхъ феноменовъ въ природѣ, сообразныхъ волѣ Божіей. Уже самыя обычныя натуральныя явленія указываютъ на нѣкоторое воздѣйствіе свободной Божественной силы на ихъ образо-

ваніе. Въ этомъ случаѣ справедливо утверждаютъ многіе богословы: нѣтъ ни одного явленія въ природѣ, которое бы одной стороной не стояло въ строгой связи съ другими явленіями природы, какъ ихъ причина или слѣдствіе,—другой, напротивъ, не находилось постоянно открытымъ для сверхъестественныхъ воздѣйствій. Въ самомъ дѣлѣ посмотримъ на рядъ или цѣлую массу однородныхъ явленій, для которыхъ мы указываемъ одну и туже причину? Что они представляютъ собой? По существу сходство, но по случайнымъ, мелкимъ чертамъ безконечное разнообразіе; такъ что нѣтъ двухъ однородныхъ явленій безусловно тожественныхъ между собой; нѣтъ даже двухъ капель воды обсолютно сходныхъ между собою. Листья на одномъ и томъ же деревѣ, дѣти однихъ и тѣхъ же родителей, рожденныя даже двойниками, никогда не бываютъ сходны до совершеннаго безразличія. Гдѣ причина такой безусловной варіируемости въ дѣйствіяхъ одной и той же причины. Безъ сомнѣнія, ближайшимъ образомъ въ томъ, что каждое явленіе имѣетъ собственно не одну причину, но одну лишь *главную*, существенную и цѣлый рядъ *второстепенныхъ*, случайныхъ; поэтому-то, при измѣнчивости и разнообразіи послѣднихъ, и измѣняются по случайнымъ чертамъ въ сущности однородныя, происшедшія отъ одной главной причины, явленія. Это не оспоримо. Но на чемъ основывается такое безконечное разнообразіе въ сочетаніяхъ случайныхъ причинъ съ главными при произведеніи явленій, эта вѣчная неповторяемость въ комбинаціяхъ причинъ, въ силу которой, сколько бы ни представлялось нашимъ глазамъ однородныхъ явленій, мы всегда найдемъ въ каждомъ изъ нихъ свое отличіе, оригинальность, такъ сказать, свою индивидуальность? Почему сочетанія причинъ случайныхъ съ главными находятся въ вѣчномъ движеніи, въ безостановочной измѣнчивости, такъ что являются *неистощимыми творческими силами* разнообразія явленій. Здѣсь сама собой приходитъ на мысль, какъ единственно достаточная причина для указаннаго факта, неисчерпаемо богатая промыслительная сила Божія, движущая и управляющая міромъ и въ этомъ своемъ міроправленіи свободно производящая все безграничное разнообразіе явленій при ограниченности ихъ существенно—главныхъ причинъ.

Эта свободная Божественная дѣятельность въ мірѣ еще яснѣе открывается нашему взору при общемъ *обзорѣ жизни природы и исторіи человѣчества*. Если бы въ природѣ дѣйствовалъ одинъ натуральный законъ причинности и такая же натуральная случайность въ сочетаніи второстепенныхъ причинъ съ главными при произведеніи безконечно-разнообразныхъ явленій одного и того же рода, то

мы видѣли бы во всѣ времена, отъ начала существованія міра до настоящей поры, во всѣхъ областяхъ натуральной жизни простую смѣну въ сущности однихъ и тѣхъ явленій и только разнообразящихся по своимъ несущественнымъ, индивидуальнымъ чертамъ; мы нашли бы тогда жизнь природы въ сущности всегда одинаковою и только разнообразящеюся въ произведеніи *индивидуальныхъ* чертъ отдѣльныхъ особей одного и того же рода. Но то ли въ дѣйствительности показываетъ намъ природа въ ея цѣлой исторіи? Нѣтъ, мы усматриваемъ въ ней движеніе и измѣненіе явленій *не по механическому закону, но по органическому*. Никто не будетъ отрицать, что въ природѣ замѣчается истинная жизнь, совершается развитіе, господствуетъ законъ прогресса, усовершаемости во всѣхъ областяхъ жизни, начиная съ жизни самой земли, выражающейся въ измѣнчивости ея формацій и кончая жизнію царства животнаго. Въ этомъ постепенномъ прогрессированіи общей жизни природы мы находимъ смыслъ, порядокъ, гармонію, воплощеніе какой-то всеобъединяющей міровой идеи, осуществленіе разумныхъ цѣлей, такъ что вся исторія природы является предъ нами носительницей и выразительницей *чисто духовной разумной и свободной дѣятельности*, скрывающейся въ глубинѣ міровой жизни и движущей ею по опредѣленнымъ свободнымъ цѣлямъ.

Тотъ же прогрессъ, проникнутый высшею разумностію, направленный къ осуществленію опредѣленныхъ идей и посредствомъ нихъ къ воплощенію одной общей идеи, еще яснѣе наблюдается *въ исторіи* отдѣльныхъ народовъ и исторической жизни человѣчества вообще. Здѣсь нѣкій всеобъемлющій разумъ, всемогущій и свободный, при сохраненіи свободы каждаго индивидуума, отдѣльнаго лица, властвуетъ надъ ходомъ человѣческой жизни съ такою непререкаемою очевидностію, что отрицаніе его, при настоящемъ состояніи знанія всемірной исторіи человѣчества, ни для кого рѣшительно не возможно. Такимъ образомъ, при всемъ сохраненіи закона причинности въ міровой жизни во всѣ времена, мы видимъ въ ней также безспорное дѣйствіе (возвышеніе и направленіе къ опредѣленнымъ цѣлямъ, къ выраженію одной общей идеи) духовной, разумной и свободной Божественной силы, движущей и направляющей міръ, какъ въ его цѣломъ, такъ и въ главныхъ частяхъ, къ опредѣленнымъ цѣлямъ, къ выраженію одной общей идеи. Дѣйствуя всегда и непрерывно въ мірѣ, какъ показываетъ намъ сама жизнь природы и исторія человѣчества, Божественная сила ужели не можетъ также свободно произвесть въ природѣ временныхъ и *исключительныхъ* явленій природы, служа-

щихъ, такъ сказать, какъ бы оболочкой *исключительныхъ откровеній* Бога человѣку? Вопросъ уже самъ собой даетъ на себя отвѣтъ. Такъ, и *природа* своею собственною, наличною жизнію представляетъ намъ полное право на признаніе *возможности* сверхъестественныхъ откровеній Бога человѣку подъ формою того или ного *явленія* природы.

б) По разъясненіи возможности откровеній Бога подъ формою тѣхъ или иныхъ явленій природы, явленіе Бога во внѣшнемъ, *тѣлесномъ образѣ человѣка* представляется уже несомнѣнно возможнымъ. Тѣло человѣка тѣлеснымъ образомъ связано съ его душею, служитъ органомъ послѣдней и въ нѣкоторой мѣрѣ ея отображеніемъ. Но душа или духъ человѣка есть образъ Самого Перводуха, Творца человѣка; поэтому, если въ какой внѣшне-чувственной формѣ, то именно въ тѣлесномъ видѣ человѣка, отображающемъ его невидимый духъ, образъ Божій, ближе и естественнѣе всего допустить возможность явленія Перводуха или Первообраза, Творца человѣка, Бога. Здѣсь припоминается намъ странная иронія одного серіознаго ученаго (Гримма) надъ явленіями Бога въ образѣ человѣка: «Богъ, учитъ онъ, являющійся человѣкомъ, долженъ имѣть языкъ, зубы и прочіе члены человѣческаго тѣла и каждый изъ этихъ членовъ обязанъ совершать соотвѣтствующія имъ отправленія, — какая нелѣпость!» Правда! Но нелѣпость—самое *пониманіе* явленій Бога подъ образомъ человѣка, выраженное общепризнаннымъ языковѣдомъ, а не эти явленія сами въ себѣ. Кто же думаетъ и утверждаетъ, что, являясь человѣкомъ, принимая на Себя *временную* форму человѣка, Богъ становитя въ дѣйствительности человѣкомъ, *превращается въ человѣка*, перемѣняетъ Свою Божескую природу на человѣческую и такимъ образомъ уже перестаетъ быть Богомъ, а остается однимъ человѣкомъ? Такое пониманіе явленій Бога въ видѣ человѣка дѣйствительно было бы крайне нелѣпо, а его-то именно и держится Гриммъ, и такимъ образомъ въ существѣ дѣла иронизируетъ надъ самимъ собой. Нужно отличать существо Бога отъ Его внѣшнихъ явленій, принаровленныхъ къ способности воспріятія человѣческой природой. Первое при всѣхъ такихъ явленіяхъ всегда остается неизмѣннымъ и неявляемымъ, послѣднія же получаютъ ту или иную форму, могутъ разнообразиться до безконечности, благодаря дѣйствію всемогущей силы Божіей и это дѣйствіе, очевидно, нисколько не затрогиваетъ самаго существа Божія, не вызываетъ его, такъ сказать, наружу и не превращаетъ его въ какой-либо чувственно-видимый предметъ, но лишь такъ направляетъ и соединяетъ собственныя же силы природы, что въ результатѣ получается тотъ или иной видимый образъ, служащій средой, *органомъ*

или формой откровенія Бога. Въ такомъ дѣйствіи Всемогущества Божія нѣтъ ничего невозможнаго. Богъ создавшій ухо, глазъ и все тѣло человѣка уже-ли не можетъ воспользоваться ими, какъ временнымъ и видимымъ орудіемъ, для откровенія Своей воли?

в) Откровеніе *въ сновидѣніяхъ* изъясняется изъ самаго характера соннаго состоянія человѣка. Во время сна, если не совсѣмъ прекращается, то по крайней мѣрѣ болѣе или менѣе—смотря по крѣпости сна—ослабляется ощущеніе воспріятій извнѣ; вмѣстѣ съ этимъ чисто разсудочная связь между отдѣльными духовными явленіями, возникающими въ душѣ и передающимися ея сознанію, уступаетъ мѣсто простой ассоціаціи, обусловливаемой случайными причинами; высшая способность духа, разумъ, какъ бы совсѣмъ пріостанавливается въ своей дѣятельности, но за то низшая способность познанія, воображеніе, не связываемое никакою высшею сдерживающею силою, раскрывается во всю свою ширь и работаетъ съ удивительною энергіей. Въ это время, во время сна, душа какъ бы совершенно замыкается отъ внѣшняго міра, міра окружающей ее дѣйствительности и начинаетъ жить въ своемъ собственномъ внутреннемъ мірѣ, вслѣдствіе чего и сознаніе ея обращено только къ воспріятію явленій, выступающихъ предъ нимъ изъ этого внутренно-душевнаго міра. Но здѣсь, при сосредоточеніи душевной жизни самой въ себѣ, изъ неисчерпаемой полноты полученныхъ душею впечатлѣній, или пережитыхъ ею внутреннихъ состояній, чувствованій и желаній въ разное время, нерѣдко выступаютъ предъ сознаніемъ и силою воображенія облекаются въ наглядную форму живой дѣйствительности такія, которыя, подъ напоромъ постоянно смѣняющихся, непосредственныхъ впечатлѣній извнѣ или внутреннихъ ощущеній въ бодрственномъ состояніи, или считались человѣкомъ давно забытыми, потерянными въ области сознанія или даже вовсе не замѣчались, не сознавались имъ при ихъ воспріятіи въ свое время душею. Современная наука о душѣ (психологія) сообщаетъ намъ, что наша душа во всякое время воспринимаетъ и ощущаетъ несравненно большее количество впечатлѣній извнѣ, чѣмъ сколько обыкновенно сознается ею, что сама по себѣ чувствительность нашихъ нервовъ доходитъ до такой степени высоты, что ихъ одновременно касаются безчисленныя возбужденія изъ разныхъ и даже самыхъ отдаленныхъ сферъ міровой жизни и только благодаря ограниченности нашего сознанія, и можетъ быть къ счастію нашему, эти безчисленныя возбужденія проходятъ для насъ безслѣдно и какъ бы вовсе не касаются насъ. Но именно во время сна, при самососредоточеніи души нерѣдко всплываютъ предъ ея сознаніемъ

впечатлѣнія изъ круга полученныхъ, но не сознанныхъ ею въ свое время, и поэтому при послѣдующей повѣркѣ нерѣдко поражаютъ насъ своимъ соотвѣтствіемъ дѣйствительности.—Съ другой стороны, при полной замкнутости душевной жизни во время сна отъ разныхъ впечатлѣній извнѣ, путемъ обычныхъ органовъ воспріятія—зрѣнія, слуха и проч. душа тончайшими и нѣжнѣйшими первами облекающаго ея тѣла, или какъ бы непосредственно, нерѣдко воспринимаетъ *самыя отдаленныя впечатлѣнія настоящаго или подготовляющаго будущаго*, вовсе не доступныя ея сознанію въ обыкновенномъ, т.-е. бодрственномъ состояніи, и отсюда является какъ бы *прозорливицей* или пророчицей. Аналогичныя всѣмъ этимъ чуднымъ феноменамъ соннаго состоянія души мы находимъ психическія явленія при разныхъ нервныхъ болѣзняхъ, естественно ли развивающихся или даже искусственно вызываемыхъ, какъ это было у древнихъ, въ особенности въ центрахъ языческихъ прорицалищъ. Весь сдѣланный нами анализъ соннаго состоянія души приводитъ къ заключенію, что душа въ это время, какъ по своей отрѣшенности отъ внѣшняго міра (т.-е по внѣшнимъ органамъ чувствъ), такъ и по чрезвычайной широтѣ воспріимчивости (чуткости) самыхъ отдаленныхъ впечатлѣній извнѣ и по способности сознанія самыхъ слабыхъ и темныхъ внутреннихъ состояній, представляетъ *самую удобную почву* для воспріятія впечатлѣній также изъ міра высшаго, премірнаго и поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если Божественная мудрость, всегда принаровляясь къ характеру человѣческой природы, пользуется этими естественными, благопріятными условіями для своего откровенія человѣку: сообщая свои впечатлѣнія воспріимчивой сонной душѣ и направляя ея живое воображеніе къ соотвѣтствующему воплощенію этихъ впечатлѣній въ опредѣленныхъ образахъ, она и производитъ *сверхъестественныя сновидѣнія*. Понятно само собой, что эти богооткровенныя сновидѣнія должны обладать твердымъ ручательствомъ ихъ именно богооткровеннаго, а не естественнаго или искусственнаго происхожденія. Эти ручательства должны заключаться въ здравости духа сновидца, въ его особенной духовно-нравственной приближенности къ Богу, выражающейся какъ въ его собственной высокой религіозности, такъ и въ какихъ-либо явныхъ знакахъ божественнаго благоволенія къ нему и наконецъ, въ самомъ характерѣ или содержаніи сновидѣнія, которое должно носить на себѣ ясную печать богооткровенности, а не рожденія изъ собственныхъ основаній человѣческой души.

г) Откровеніе *въ видѣніяхъ* имѣетъ свое объясненіе опять въ самосредоточенности души и отрѣшенности ея отъ міра внѣшнихъ, чувственныхъ впечатлѣній. Во всякое время, для лучшаго ли усвоенія

чужихъ мыслей или для производства собственной умственной работы, мы заботимся объ устраненіи отъ себя всякой помѣхи извнѣ, о томъ, чтобы наша душа какъ можно менѣе развлекалась какими-либо внѣшними воспріятіями и ощущеніями и какъ можно болѣе предоставлена была сама себѣ, своей собственной внутренней жизни. При такомъ самосредоточіи она воспроизводитъ или производитъ и комбинируетъ предъ своимъ сознаніемъ, по простой ли ассоціаціи идей или по строго логической связи, рядъ такихъ мыслей, которыя въ другое время лежатъ какъ бы внѣ круга ея сознанія. Въ эти же моменты душевной жизни въ собственномъ внутреннемъ мірѣ обыкновенно, какъ знаетъ каждый по опыту, сила воображенія дѣйствуетъ съ необычайною энергіей и поэтому у людей, одаренныхъ по природѣ особенно живымъ и богатымъ воображеніемъ, при глубокомъ погруженіи ихъ въ собственную внутреннюю жизнь, нерѣдко сила фантазіи доходитъ до такой степени напряженности, что возникающій предъ ихъ сознаніемъ рядъ мыслей или представленій облекается въ живыя, какъ бы видимыя формы со всѣми ихъ отдѣльными чертами и потому, находясь въ мірѣ обычной дѣйствительности они однако чувствуютъ себя какъ бы восхищенными и витающими въ другомъ высшемъ мірѣ: здѣсь предстаютъ ихъ взору картины, событія и дѣйствія, невѣдомыя обычному наблюденію окружающей насъ дѣйствительности; такое состояніе внутреннихъ видѣній въ бодрственномъ положеніи въ особенности испытываютъ творцы произведеній искусства. Такое состояніе внутренно-духовнаго *созерцанія* мыслимыхъ вещей какъ бы въ видимыхъ формахъ, очевидно, также можетъ служить удобнымъ орудіемъ въ рукахъ Бога для сообщенія человѣку высшихъ мыслей или требованій воли и, такимъ образомъ, подъ воздѣйствіемъ бодрственной силы получится *сверхъестественное видѣніе* въ бодрственномъ состояніи. Это богооткровенное видѣніе должно имѣть гарантію своей богооткровенности въ тѣхъ же условіяхъ, какія указаны нами для признанія сверхъестественныхъ сновидѣній.

д) Откровенія, иначе называемыя *вдохновеніемъ*, въ которыхъ непосредственнымъ образомъ Божественная сила, таинственно, воздѣйствуя на духъ человѣка, производитъ въ немъ рядъ мыслей, совершенно необъяснимыхъ изъ собственнаго натуральнаго запаса его вѣдѣнія, оправдываются въ своей возможности способностію къ *неограниченному развитію* высшихъ духовныхъ силъ человѣка. Во всякое данное время духъ человѣка сознаетъ себя ограниченнымъ, но съ другой стороны онъ всегда чувствуетъ, что по природѣ въ силахъ его лежитъ возможность къ такому развитію, къ такому прогрессу,

границъ котораго онъ рѣшительно не въ состояніи опредѣлить. Эта неограниченная или лучше неопредѣленная усовершаемость нашего духа въ его развитіи прямо подтверждается общею исторіей человѣческаго развитія: два-три вѣка тому назадъ кто бы могъ подумать, что человѣчество возвысится до той ступени прогресса во всѣхъ жизненныхъ отношеніяхъ, на которой оно стоитъ въ настоящее время и точно также можемъ ли мы вообразить ту отдаленную высшую ступень, до которой оно дойдетъ, наприм. въ теченіе тысячелѣтія послѣ насъ? Даже развитіе каждой отдѣльной личности неопредѣлимо для насъ въ своей послѣдней границѣ: иногда неблагопріятныя условія тормозятъ развитіе лица и какъ будто открываютъ намъ безусловный конецъ этого развитія, но съ удаленіемъ ихъ мы нерѣдко поражаемся раскрытіемъ необычайнаго богатства натуры, признанной нами ограниченною. При такой природѣ нашихъ высшихъ силъ, не заключающей въ себѣ опредѣленной грани ихъ возможнаго развитія или возвышенія, очевидно, Божественное воздѣйствіе (богодухновенность) можетъ довести ихъ до такого возвышенія, до котораго онѣ сами собой никогда не поднялись бы и вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ вызвать въ сознаніи богодухновеннаго *рядъ мыслей*, теоретическаго или нравственнаго характера, *безусловно непроизводимыхъ изъ его собственнаго*, наличнаго умственнаго и нравственнаго состоянія и объяснимыхъ лишь именно этимъ Божественнымъ воздѣйствіемъ на его духъ. Такое происхожденіе религіознаго ученія и будетъ *сверхъестественнымъ откровеніемъ*.

Въ непосредственномъ откровеніи Бога человѣческому духу или въ богодухновенности нельзя предполагать сообщенія *готовыхъ*, вполнѣ *сформированныхъ* мыслей такъ, чтобы человѣкъ, воспринимая ихъ извнѣ какимъ-то невѣдомымъ путемъ совершенно опредѣленными по содержанію и формѣ, служилъ только механическимъ орудіемъ или являлся лишь внѣшнимъ органомъ выраженія воспринятаго въ устной-ли рѣчи или на письмѣ. Такое представленіе Божественнаго откровенія въ моментъ богодухновенности недопустимо: оно, во первыхъ, логически немыслимо (какъ можетъ быть сообщена Богомъ человѣку готовая мысль въ чисто духовной формѣ, безъ всякаго внѣшняго выраженія ея?); во вторыхъ, психологически невѣроятно; ибо предполагаетъ безусловную пассивность человѣка, несовмѣстимую съ постоянною, естественною активностію его духа, (подавленіе Духомъ Божіимъ духа человѣческаго не свойственно Богу) и, наконецъ, въ третьихъ—исторически несправедливо, такъ какъ богооткровенное ученіе каждаго пророка всегда носятъ на себѣ нѣкоторую печать его

личности, индивидуальности, явно указывающую на его самодѣятельность или активное состояніе при принятіи откровенія. Вполнѣ мыслимое, психологически-вѣроятное и исторически-оправдываемое положеніе богодухновеннаго пророка состоитъ въ томъ, что онъ подъ наитіемъ Божественной силы *возвышается въ самодѣятельности* своихъ духовныхъ силъ до высоты соотвѣтствующей волѣ Божіей и вмѣстѣ съ тѣмъ производитъ рядъ мыслей, вполнѣ отражающихъ или выражающихъ собой (только, конечно, въ человѣческой формѣ и при томъ съ оттѣнкомъ индивидуальной личности самого пророка) мысль и волю Божію. Въ этомъ представленіи богодухновеннаго состоянія мы находимъ и Божественную дѣятельность *неограниченною* и человѣческую самодѣятельность *неподавленною*, или стѣсненною, но, напротивъ, доведенною до высшей напряженности, и такимъ образомъ получаемъ достаточно объяснимое внутреннее откровеніе Бога человѣку.

е). Высшую форму сверхъестественнаго откровенія въ мірѣ представляетъ намъ *личное и дѣйствительное воплощеніе Бога*, т. е. Сына Божія, въ человѣческой природѣ. Объ этомъ наивысшемъ сверхъестественномъ дѣйствіи Божіемъ даже богопросвѣщеннѣйшій мужъ, ап. Павелъ, говоритъ какъ о великой тайнѣ: *велія благочестія тайна: Богъ явися во плоти*. Понятно, что если воплощеніе даже для богодухновенныхъ лицъ представлялось и оставалось вѣчной тайной, т. е. непостижимымъ, недовѣдомымъ вполнѣ фактомъ, то для умопредставленія обыкновенныхъ смертныхъ оно должно являться еще болѣе таинственнымъ и потому вѣру въ эту тайну мы должны укрѣплять и развивать въ себѣ не столько какими-либо отвлеченными основаніями ея внутренней возможности, сколько разсмотрѣніемъ ея непререкаемой дѣйствительности, какъ *факта исторіи человѣчества*. Тѣмъ не менѣе и для внутренняго пониманія *самой возможности* воплощенія Бога въ человѣкѣ мы имѣемъ нѣкоторыя аналогичныя данныя въ мірѣ естественномъ, по крайней мѣрѣ, до нѣкоторой степени проясняющія для насъ этотъ чудный, таинственнѣйшій фактъ Божественнаго домостроительства въ мірѣ.

Прежде всего здѣсь нужно оберегаться какого-либо *ложнаго* представленія самого дѣла воплощенія Бога въ человѣкѣ: оно есть личное и дѣйствительное соединеніе Божественнаго естества съ человѣческимъ въ одномъ лицѣ; но оно не есть какое-либо превращеніе Бога въ человѣка или наоборотъ человѣка въ Бога; соединеніе Бога съ человѣкомъ въ дѣйствіи воплощенія, правда, *нераздѣльное*, но и *несліянное и непреложное*, такъ что ни Божеское въ существѣ

не измѣнилось въ человѣческое; ни человѣческое въ Божеское. Въ такомъ правильномъ, а не произвольно какъ-либо искаженномъ, представленіи воплощенія Божества въ человѣчествѣ, мы пріобрѣтаемъ уже значительное облегченіе къ пониманію его возможности.

Основанія, служащія къ проясненію этого чуднаго, таинственнаго акта, мы находимъ какъ въ цѣломъ *мірѣ вообще*—его происхожденіи и развитіи,—такъ и *въ исторіи человѣчества* въ частности. Что такое міръ по своему происхожденію и развитію? Не что иное какъ реализированіе идеи Божественнаго разума, согласное съ Божественною волею. Въ твореніи міра мы не находимъ какого-либо готоваго субстрата, совѣчной Богу матеріи, изъ которой бы Богъ образовывалъ міръ, сообщалъ лишь опредѣленныя формы его бытію; здѣсь не было ничего прежде даннаго: мысли Божественнаго разума всемогущею силою воли Божіей получали непосредственную дѣйствительность, реализацію, становились, такъ сказать, вещественными предметами и явленіями міра видимаго, и такимъ образомъ тутъ происходило въ строгомъ смыслѣ твореніе, но не образованіе міра. Этотъ истинный образъ міротворенія, съ одной стороны, указываетъ, что Богъ и міръ, при всемъ различіи ихъ по существу, однако не абсолютно чужды другъ другу (ибо міръ во всемъ своемъ существѣ есть міръ Божій), съ другой, еще болѣе открываетъ намъ, что весь процессъ происхожденія и развитія міра есть въ своемъ родѣ воплощеніе чего-то Божественнаго въ міровомъ, невидимаго — въ видимомъ, безконечнаго въ конечномъ. Правда, это *не есть* воплощеніе Самого Бога въ мірѣ, но тѣмъ не менѣе воплощеніе таинственно исходящихъ отъ Бога силъ, Его разума и воли, почему апостолъ и говоритъ: *все изъ Него* (Римл. 11, 36). Такъ первую и самую низшую стадію воплощенія Божественнаго въ міровомъ (безъ сомнѣнія, не имѣющую никакого тожества съ воплощеніемъ Сына Божія въ человѣческой природѣ) мы находимъ уже въ самомъ происхожденіи и развитіи міра.— Болѣе высокую ступень этого несобственнаго воплощенія Божества въ міровомъ представляетъ намъ человѣкъ какъ въ своемъ твореніи, такъ и развитіи. Въ человѣкѣ по самому его происхожденію идея Божественнаго разума силою Божественной воли реализировалась въ формѣ духа, отражающаго по своимъ существеннымъ силамъ своего Творца, Перводуха, осуществилась какъ *образъ* творящаго *Первообраза* и поэтому здѣсь воплощеніе Божественныхъ силъ разума и воли выступаетъ въ наивысшей мѣрѣ. Но и на этой ступени оно не останавливается. Будучи образомъ Божіимъ по существу, человѣкъ призванъ къ развитію этого образа, къ богоуподобленію: *будете совер-*

шени, яко же и Отецъ вашъ небесный совершенъ есть (Матѳ. 5, 48). Въ чемъ же долженъ состоять процессъ этого богоуподобленія? Богъ, какъ первообразъ человѣка, стоитъ предъ нимъ вѣчнымъ идеаломъ по Своему всевѣдѣнію и Своей святости; взирая на этотъ идеалъ, человѣкъ долженъ неустанно стремиться къ расширенію и возвышенію своего круга вѣдѣнія и къ осуществленію идеи или закона добра. Въ этомъ процессѣ богоуподобленія, какъ ясно, человѣкъ болѣе и болѣе какъ бы переноситъ нѣчто Божественное въ свое собственное существо, и такимъ образомъ выше и совершеннѣе воплощаетъ Божественное въ человѣческой природѣ. Въ этомъ процессѣ богоуподобленія, съ одной стороны, человѣческая природа какъ бы возвышается до Божественной, съ другой, Божественая нисходитъ до человѣческой и послѣднею цѣлію такого встрѣчнаго тяготѣнія Божественнаго и человѣческаго въ человѣкѣ должно служить наиполнѣйшее сближеніе ихъ между собой, слѣдствіемъ чего должно быть непосредственное блаженное общеніе Бога и человѣка въ горнемъ мірѣ. Такимъ образомъ, разсматриваемая съ высшей точки зрѣнія, вся исторія человѣчества, отъ начала ея до конца, есть въ сущности исторія воплощенія Божественной природы въ человѣческой. Правда, это воплощеніе не личности, не существа Бога въ себѣ, но тѣмъ не менѣе дѣйствительное, реальное, какъ воплощеніе неисчерпаемо нисходившихъ свыше силъ божественнаго разума и воли. Эта чудная картина таинственнаго, всемірно-историческаго соединенія Божественнаго съ человѣческимъ не приближаетъ ли по крайней мѣрѣ отчасти къ нашему пониманію и еще болѣе чудный актъ—упостаснаго соединенія Божества съ человѣчествомъ въ одномъ лицѣ? Мы видѣли, что для такого соединенія ни въ природѣ міра вообще и человѣка въ частности, ни въ природѣ Бога не находится непреодолимыхъ препятствій; напротивъ какъ въ природѣ Божіей усматривается стремленіе къ самосообщенію человѣку, такъ и въ природѣ человѣческой способность къ воспріятію Божественной, и этого вполнѣ достаточно для успокоенія нашей мысли при разъясненіи тайны воплощенія Бога въ человѣкѣ.

III.

Со стороны *содержанія* сверхъестественное откровеніе позволяетъ отличать въ себѣ два главныхъ вида—*слово и дѣло*. Слово—это весь богооткровенный кругъ идей теоретически-нравственнаго характера, направленныхъ къ одной цѣли, спасенію человѣка; въ словѣ нужно отличать также двѣ составныхъ части: *собственно ученіе* или раскрытіе религіозно-нравственныхъ истинъ вообще, не имѣющихъ отно-

шенія къ опредѣленному времени или лучше имѣющихъ значеніе во всякое время, и *пророчество* т. е. предуказаніе событій, имѣющихъ наступить въ то или иное опредѣленное время въ будущемъ; дѣло— есть совершеніе самаго спасенія: приготовленіе его и исполненіе.

Всѣ эти виды откровенія по его содержанію требуютъ теперь отдѣльнаго нашего разсмотрѣнія съ точки зрѣнія ихъ возможности.

Возможно ли богооткровенное ученіе само по себѣ, по своему существу? Вопросъ этотъ есть вопросъ объ отношеніи откровенія къ разуму. Не исключаютъ ли они другъ друга? Такъ какъ откровенное ученіе, по самому понятію—откровенное, заключаетъ основанія своей истины не въ разумѣ человѣческомъ, но въ разумѣ Божественномъ и такъ какъ Божественный разумъ безконечно превосходитъ человѣческій, то явленіе этого ученія должно представляться человѣку лишеннымъ *прочныхъ*, доступныхъ его сознанію, *основаній*, какъ бы висящимъ на воздухѣ,—это во первыхъ; затѣмъ, богооткровенное ученіе неизбѣжно должно заключать въ себѣ такія истины, которыя даже не доступны человѣческому пониманію, *непостижимы для нашего разума*, таинственны сами въ себѣ. Очевидно какъ будто, что принятіе такого ученія возможно лишь на вѣру, сердцемъ, но не разумомъ, не въ силу сознательнаго убѣжденія въ его истинѣ, и, потомъ, слѣдованіе этому ученію въ его нравственно-жизненныхъ требованіяхъ должно обусловливаться простымъ послушаніемъ, а не собственными внутренними побужденіями въ человѣкѣ, вызываемыми его сочувствіемъ къ богооткровеннымъ требованіямъ. При такомъ отношеніи Божественнаго откровенія къ человѣческому духу, повидимому, при появленіи перваго и дѣйственномъ значеніи его въ человѣчествѣ умъ человѣка осужденъ на бездѣятельность, на рабскую неподвижность, если только онъ не хочетъ идти вопреки откровенію, а воля его на самоотреченіе отъ свободной дѣятельности. Но возможно ли признать нормальнымъ такое состояніе нашего разума и воли, какъ кажется, неизбѣжное при существованіи откровенія? Можно ли примириться съ этимъ безусловно-рабскимъ положеніемъ наивысшихъ силъ человѣка въ виду откровенія? Развѣ онѣ даны намъ не тѣмъ же Богомъ? Развѣ онѣ не получили назначенія къ самодѣятельности и при томъ такой, что мы не можемъ заглушить или подавить ее въ себѣ, не извративъ всю природу нашего духа? Для того, чтобы человѣкъ отказался отъ самостоятельнаго мышленія по отношенію ко всѣмъ высшимъ вопросамъ его духа, съ которыми связано его спасеніе и отъ свободной самодѣятельности въ области нравственнаго развитія, онъ долженъ перестать быть человѣкомъ, но въ такомъ случаѣ уже

не мыслимо никакое его духовное преуспѣяніе. Такъ, повидимому, религіозно-нравственное развитіе человѣчества требуетъ отъ него исключительно самодѣятельнаго закона; такъ какъ при всякомъ внѣшнемъ, Богомъ вносимомъ въ нашъ духъ, познаніи о Немъ и Его волѣ нашъ разумъ какъ будто неминуемо осуждается на неподвижность и наша воля на несвободное дѣйствіе. Короче сказать, духъ человѣка, кажется намъ, самымъ натуральнымъ назначеніемъ своимъ къ самостоятельному развитію исключаетъ всякое давленіе на него со стороны Бога, всякое сверхъестественное и обязательное внушеніе ему истинъ, какъ руководящихъ нормъ его развитія, и потому богооткровенное ученіе само въ себѣ невозможно. Какъ же на самомъ дѣлѣ: возможно ли само въ себѣ богооткровенное ученіе?

Въ исторіи рѣшенія этого вопроса мы встрѣчаемъ два противоположныхъ направленія—*супранатуралистическое и раціоналистическое;* первое отвѣчаетъ на вопросъ положительно, второе — отрицательно. Супранатуралисты соглашаются, что богооткровенное ученіе дѣйствительно въ извѣстной степени относится подавляющимъ образомъ къ собственной дѣятельности нашего разума въ вопросахъ, касающихся нашего спасенія, внушаетъ людямъ истины, часто какъ бы съ скрытыми для ихъ разума основаніями, нерѣдко даже вовсе непонятныя имъ по существу (тайны) и потому требуетъ отъ нихъ безусловной покорности въ ихъ принятіи. Оправданіе такого отношенія откровенія къ разуму супранатуралисты видятъ, съ одной стороны, вообще въ ограниченности нашего духа и въ частности его разума, вѣдѣнію котораго многое, существенно — необходимое для нашего спасенія, осталось бы недоступнымъ, если бы не открылъ его Богъ, съ другой, и при томъ главнымъ образомъ, въ поврежденности нашихъ силъ, вслѣдствіе которой только и осталась человѣку безусловная покорность Божественному руководительству, его наставленію и просвѣщенію въ дѣлѣ спасенія. Такимъ образомъ богооткровенное ученіе, по мнѣнію супранатуралистовъ, хотя и ограничиваетъ нѣсколько собственное прирожденное стремленіе нашего духа къ познанію истинъ, однако не стоитъ съ нимъ ни въ какомъ противорѣчіи, какъ восполняющее и исправляющее его недостатки и поэтому вполнѣ возможно само по себѣ. Раціоналисты, напротивъ, ссылаясь на самую природу нашего духа, отстаиваютъ безусловныя права его разума въ вѣдѣніи истинъ, необходимыхъ для нашего спасенія и потому богооткровенное ученіе, какъ требующее одного послушанія въ принятіи и усвоеніи его, рѣшительно отвергаютъ какъ невозможное и отсюда, далѣе, все признанное Божественнымъ откровеніемъ, считаютъ не

откровеніемъ Самого Бога, но произведеніемъ собственнаго человѣ каго разума и лишь по заблужденію и предразсудкамъ признаваемымъ богооткровеннымъ ученіемъ.

Такъ какъ въ продолжительномъ спорѣ крайности обыкновенно всегда приходятъ къ потребности взаимнаго примиренія, то и супранатурализмъ и раціонализмъ въ исторіи взаимныхъ препирательствъ выродили, съ одной стороны, раціоаналистическій супранатурализмъ, съ другой,—супранатуралистическій раціоанализмъ или полусупранатурализмъ и полураціонализмъ. Полусупранатурализмъ, въ видахъ уступки раціонализму, утверждаетъ, что богооткровенное ученіе хотя имѣетъ свое происхожденіе отъ Бога, однако сообщаетъ ни болѣе ни менѣе того, что содержится потенціально въ собственномъ нашемъ разумѣ и что могло бы произойти изъ него самого только не скоро, или если бы даже совсѣмъ не произошло, то лишь вслѣдствіе поврежденности нашего разума. Такимъ образомъ мы видимъ здѣсь собственный раціонализмъ только въ супранатуралистической оболочкѣ. Въ свою очередь и полураціонализмъ, чтобы сойтись съ супранатурализмомъ, охотно допускаетъ возможность и необходимость сверхъестественнаго откровенія такихъ истинъ, до познанія которыхъ умъ человѣка вслѣдствіе ограниченности и легкой способности къ заблужденіямъ самъ собой никогда не могъ бы дойти; но ограничиваетъ кругъ этихъ истинъ лишь такими, которыя вполнѣ примиряются съ истинами, добытыми собственнымъ нашимъ разумомъ, и потому оцѣнку богооткровеннаго ученія ставитъ подъ контроль нашего разума; критеріемъ, опредѣляющимъ и отличающимъ истиннобогооткровенное отъ мнимо-богооткровеннаго, онъ полагаетъ разумъ человѣческій, согласіе или несогласіе откровенія съ собственнымъ, естественнымъ вѣдѣніемъ человѣка. Очевидно, что полураціонализмъ въ своемъ воззрѣніи на Божественное откровеніе близко подошелъ къ супранатурализму и и только благодаря непослѣдовательности мышленія удерживаетъ въ себѣ раціоналистическую закваску (признавая Божественное откровеніе истинно Божественнымъ, подчиняетъ его суду человѣческаго разума).

Весь споръ между супранатурализмомъ и раціонализмомъ вмѣстѣ съ ихъ компромиссами (въ формѣ полусупранатурализма и полураціонализма) въ пользу другъ друга есть не что иное, какъ результатъ недоразумѣнія: неправильнаго пониманія дѣйствительныхъ отношеній между Божественнымъ откровеніемъ (богооткровеннымъ ученіемъ) и нашимъ разумомъ. Богооткровенное ученіе, не смотря на то, что имѣетъ свой источникъ въ Божественномъ разумѣ, однако никогда не являлось и не является сознанію человѣка совершенно *безосновательнымъ*, тре-

бующимъ лишь послушной пріемлемости его и недопускающимъ разумнаго убѣжденія въ его истинѣ. Напротивъ основанія къ убѣжденію въ истинѣ богооткровеннаго ученія частію всегда находились, такъ сказать, подъ руками человѣка, но преимущественно должны были раскрываться во всемъ будущемъ развитіи человѣчества и дѣйствительно болѣе и болѣе пріобрѣтаются съ успѣхами нашего развитія. Богооткровенное ученіе сообщено было человѣчеству не сразу, не одновременно, но въ продолженіе многихъ вѣковъ; оно тѣсно входило въ исторію человѣчества и само представляетъ своего рода исторію. Отъ чего зависѣло это постепенное, историческое проявленіе и, такъ сказать, самопополненіе и самоусовершеніе богооткровеннаго ученія? Отъ того, что оно никогда не выступало въ мірѣ *безъ надлежащихъ и твердыхъ фактическихъ основаній*, всегда шло въ строгой параллели съ этими основаніями, въ каждое данное время лишь настолько раскрывалось, насколько давались исторически, самымъ дѣломъ непреложныя основанія его истины. Эти основанія заключались въ *общей промыслительной дѣятельности Бога въ мірѣ*, но больше всего—въ спеціальномъ и чудесномъ *домостроительствѣ Божіемъ въ мірѣ*, явленномъ въ исторіи царства Божія на землѣ — *въ исторіи Израиля и христіанства*. Съ промыслительными дѣйствіями Бога во всемъ мірѣ и въ особенности въ теократическомъ царствѣ Израиля и при утвержденіи христіанства на землѣ, дѣйствіями, то совершаемыми при посредствѣ естественныхъ причинъ и слѣдствій въ исторіи природы и человѣчества, какъ бы естественными, то обнаруживающимися въ необычайныхъ, чудесныхъ явленіяхъ природы и нашей исторіи, и идутъ въ одинъ шагъ въ своемъ происхожденіи богооткровенныя ученія, на тѣ опираются какъ на несокрушимую скалу и въ нихъ указываютъ и нашему разуму твердыя основанія своей истины.

Божественное откровеніе, какъ ученіе, не смотря на всю высоту своего содержанія, менѣе всего теоретично или отвлеченно по характеру своего раскрытія: вы не найдете въ немъ строгаго, систематическаго развитія истинъ, напротивъ, видите раскрытіе его по частямъ, безъ системы, безъ логическаго порядка, но всякій разъ въ тѣсномъ примкновеніи къ тѣмъ или инымъ событіямъ или обстоятельствамъ въ человѣческой исторіи или въ сферѣ природы, въ которыхъ съ наибольшею очевидностію проявляется дѣятельность промысла въ мірѣ. Разительное подтвержденіе такой связи богооткровеннаго ученія съ вѣчно живою, промыслительною дѣятельностію Бога въ мірѣ, выражающеюся то въ обычномъ направленіи жизни природы и нашей исторіи, то въ необычайныхъ знаменіяхъ, представляетъ намъ наи-

высшая ступень боготкровеннаго ученія—ученіе христіанства, прежде всего ученіе Христа и за тѣмъ Его апостоловъ. Что мы находимъ въ ученіи Христа? Не какую-нибудь полную, цѣльную, логически-развитую систему религіозныхъ истинъ; нѣтъ, но только болѣе или менѣе краткія, такъ сказать, отрывочныя рѣчи, отдѣльныя изреченія, небольшія замѣчанія, но каждый разъ по какому-либо живому, непосредственно представляющемуся поводу и съ близкимъ отношеніемъ или къ явленіямъ природы или къ событіямъ въ человѣческой жизни. Отсюда ученіе Христа при всей высотѣ и глубинѣ выраженныхъ въ немъ истинъ о Богѣ по Его существу и свойствамъ, о человѣкѣ съ его добромъ и злѣмъ и проч. носитъ на себѣ печать чисто практическаго ученія. Отъ обыкновеннаго явленія оно уноситъ нашъ взоръ къ выспреннему міру и оттуда какъ бы сводитъ намъ лучъ, освѣщающій это явленіе: полевой цвѣтокъ даетъ поводъ къ раскрытію сколько возвышеннаго, столько же поражающаго своею непреложною истиною ученія о Божественномъ попеченіи, сосредоточенномъ по преимуществу на человѣкѣ; обыкновенная любовь родителей, испорченныхъ по природѣ (злыхъ сущихъ), къ дѣтямъ, въ устахъ Христа служитъ основаніемъ къ выясненію безконечной любви къ людямъ Отца небеснаго, безконечно добраго по природѣ; непререкаемое нравственное превосходство самарянина предъ священникомъ и левитомъ въ обращеніи съ путникомъ, ограбленнымъ и избитымъ разбойниками, само собой давало основаніе къ раскрытію нашего нравственнаго долга любви ко всѣмъ людямъ, какъ нашимъ братьямъ, безъ различія народностей, вѣры, званія и состоянія; различіе въ плодородіи сѣмянъ, одинаковыхъ по своимъ внутреннимъ качествамъ, обусловливаемое различіемъ въ достоинствѣ почвы, на которую брошены сѣмена, въ рѣчи Христа съ поразительною наглядностію убѣждаетъ насъ въ причинахъ различнаго дѣйствія на сердца людей одного и того же Божественнаго ученія, коренящихся въ различномъ нравственномъ состояніи самихъ слушателей. Мы могли бы привести еще десятки подобныхъ примѣровъ, но, конечно, и этихъ достаточно, чтобы видѣть, какъ высочайшее, чистѣйшее и совершеннѣйшее ученіе Христа всегда стояло на *твердой почвѣ жизни природы или человѣческой исторіи*.

Возьмите даже нагорную проповѣдь, представляющую какъ бы полную, законченную рѣчь и высказанную, повидимому, безъ особенныхъ поводовъ, просто какъ отвлеченное ученіе. Что вы находите въ ней? Каждое изреченіе ея не рѣжетъ ли глаза, такъ сказать, яркостію своей истины? Это потому, что мы сами видимъ, что въ нихъ наша

жизнь освѣщается истиннымъ свѣтомъ, раскрывается въ ея дѣйствительныхъ основоположеніяхъ. Даже въ то время, когда Христосъ излагаетъ предъ учениками и народомъ высочайшія тайны объ Отцѣ и Духѣ, о Своемъ лицѣ и отношеніи къ Отцу, стоитъ ли Его ученіе на неуловимой и незримой почвѣ? Нѣтъ, оно имѣетъ ее, такъ сказать, видимою и осязаемою—главнымъ образомъ *въ собственномъ лицѣ Христа*. Лице Христа, на сколько оно отпечатлѣно въ Евангеліяхъ и Апостольскихъ Посланіяхъ, не есть ли живой и дѣйствительный образъ Бога во всѣхъ Его отдѣльныхъ чертахъ, выше и совершеннѣе котораго безсильны представить мысль и воображеніе человѣка? Всѣ догматы въ посланіяхъ апостоловъ опять суть не что иное, какъ отображенія живыхъ и отдѣльныхъ чертъ Божества въ Его отношеніи къ міру, явленныхъ въ лицѣ Христа; всѣ нравственныя истины въ этихъ Посланіяхъ суть только прямые и непосредственные выводы изъ догматическихъ, утверждающихся на личномъ созерцаніи Бога въ лицѣ Христа. Христосъ, Богочеловѣкъ, въ Своемъ *ученіи*, открылъ намъ высочайшія тайны о внутренней жизни Божества и Его откровенныхъ дѣйствіяхъ въ мірѣ, но въ Своей *личной жизни* на землѣ, какъ жизни Бога, представилъ намъ непререкаемыя подтвержденія сообщенныхъ имъ тайнъ. Кто осмѣлится сказать, что Его ученіе и жизнь находятся въ разногласіи, что послѣдняя не подтверждаетъ перваго, а первое не отражаетъ и не освѣщаетъ собой послѣдней? Такъ и самая высшая ступень богооткровеннаго ученія—ученіе христіанства, при всей видимой отвлеченности его содержанія, твердо опирается *на жизненныя явленія промыслительной силы Божіей въ мірѣ*, явленія то обыкновенныя, естественныя, то необыкновенныя, чудесныя.

Обращая отъ христіанства взоръ назадъ къ раннимъ ступенямъ откровенія—въ народѣ израильскомъ, начиная временемъ Авраама и кончая послѣдними пророками, мы видимъ все ту же *неразрывную связь* между богооткровеннымъ *ученіемъ* и *дѣятельными проявленіями* Промысла то въ законообразномъ ходѣ міровой жизни и исторіи человѣчества, то въ необычайныхъ (чудесныхъ) событіяхъ природы или нашей исторіи. Ветхозавѣтные органы Божественнаго откровенія всегда говорятъ по тому или иному поводу, представляющемуся въ наличной жизни своего-ли народа или чужихъ, вступавшихъ съ нимъ въ соприкосновеніе и *въ историческихъ обстоятельствахъ*, явно открывающихъ собой руководящую и направляющую ихъ силу Божію, находятъ основанія къ раскрытію той или иной черты высочайшаго образа Бога или Его нравственнаго закона, правящаго міромъ. Такимъ образомъ, во

всей исторіи Божественнаго откровенія *ученіе о Богѣ* и Его отношеніи къ міру идетъ параллельно *дѣйствительному управленію Бога міромъ*, постепенному направленію послѣдняго къ опредѣленнымъ цѣлямъ и въ этомъ согласіи ученія съ дѣйствіями Божіими въ мірѣ для размышляющаго духа даются убѣдительныя доказательства истины перваго. Богооткровенное ученіе, собственно говоря, есть только высшее, совершеннѣйшее и наивѣрнѣйшее изъясненіе или толкованіе домостроительства Божія, являемаго въ мірѣ и по скольку оно отображаетъ собой послѣднее, по-столько же находитъ свое подтвержденіе въ немъ, такъ что вѣрующему разуму стоитъ только обратиться пристальнымъ взоромъ къ дѣйствительной исторіи Божественной дѣятельности въ мірѣ, чтобы видѣть всю непреложность богооткровеннаго ученія. Хотите ли убѣдиться въ истинѣ единства Божія, ясно и положительно открытаго родоначальнику народа еврейскаго—Аврааму, или въ истинѣ неизмѣнности Бога по существу и по Его міроправящей цѣли въ мірѣ, сообщенной Моусею или въ истинахъ всемогущества и неподкупной святости Бога въ судѣ надъ человѣческимъ родомъ, открытыхъ міру устами пророковъ, — разсмотрите исторію Авраама, исторію народа еврейскаго при Моусеѣ и послѣ него, историческія судьбы евреевъ и другихъ народовъ при пророкахъ или нѣсколько послѣ нихъ, и вы убѣдитесь изъ самой исторической картины человѣчества, мысленно возстановленной предъ вами, насколько непреложно—истинно все это богооткровенное ученіе.

Старая аксіома, что сверхъестественное откровеніе въ смыслѣ ученія *отнюдь не противорѣчитъ* естественному откровенію, насколько изъ этого самостоятельнымъ путемъ человѣкъ извлекаетъ ученіе о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, напротивъ только *освѣщаетъ, дополняетъ и усовершаетъ знаніе,* покоющееся на естественномъ откровеніи, и эта истина подтверждается при каждомъ сличеніи сверхъестественнаго откровенія (ученія) съ естественнымъ—не съ тѣми часто сложными изъясненіями послѣдняго, которыя находимъ въ разнообразныхъ ученіяхъ языческихъ учителей религіи, философовъ и ученыхъ, наблюдающихъ мелкія и дробныя явленія природы и нерѣдко опускающихъ изъ вида болѣе крупныя и основныя, но съ тѣмъ дѣйствительнымъ естественнымъ откровеніемъ, какое представляетъ намъ жизнь природы и исторія человѣчества сами въ себѣ. Вотъ почему и чисто человѣческое ученіе, строго утверждающееся на богооткровенномъ, какъ мы видимъ, проходитъ непоколебимымъ и неизмѣннымъ по существу чрезъ рядъ вѣковъ, воспитывая собой тысячи и милліоны людей, между тѣмъ какъ ученіе, отрѣшенное отъ почвы откровенія,

постоянно смѣняется въ своихъ различныхъ видахъ, явно обличаетъ свою неустойчивость и вліяетъ только на ограниченные круги послѣдователей. Это потому, что первое, опираясь на сверхъестественное откровеніе, въ то же время имѣетъ за себя и естественное, между тѣмъ какъ послѣднее, чуждое по духу первому, въ то же время встрѣчаетъ разоблаченіе своей несостоятельности и въ послѣднемъ. Какъ же послѣ этого можно утверждать, что богооткровенное ученіе должно являться человѣку лишеннымъ основаній, восприниматься *исключительно* вѣрою, по простому послушанію авторитету Божественнаго откровенія, вмѣстѣ съ тѣмъ стѣснять и пріостанавливать самодѣятельность нашего разума въ вѣдѣніи истины и по всему этому само въ себѣ невозможно? Напротивъ это ученіе, какъ отражающее собой полную дѣйствительность, находитъ себѣ опору *во всей жизни природы и человѣческой исторіи;* воспринимаемое вѣрою, оно отнюдь не исключаетъ разумнаго убѣжденія въ его истинѣ и, сообщая истинное знаніе, отнюдь не дѣйствуетъ принудительно или стѣснительно на духъ человѣка по отношенію къ его собственному мышленію, а представляетъ ему то, что онъ охотно, по влеченію собственной природы готовъ воспринять (такъ какъ ему дается истина) и при воспріятіи чего не только не стѣсняется, но до высшей степени возбуждается его собственный разумъ. Нужно разъ на всегда помнить, что между богооткровеннымъ ученіемъ и вѣдѣніемъ собственнаго нашего разума не можетъ быть по существу никакого противорѣчія и потому при усвоеніи перваго точно такъ же, и даже еще болѣе, вызывается на самодѣятельность нашъ разумъ, какъ и при пріобрѣтеніи естественнымъ путемъ истиннаго знанія.

Правда въ откровеніи даются идеи, неподлежащія строгой провѣркѣ или подтвержденію; въ немъ сообщаются даже *истины*, *недоступныя нашему пониманію* въ ихъ внутренней сущности. Но, во первыхъ, внутренняя связь идей *таинственнаго* характера съ истинами *очевидными* и неотразимыми, основное значеніе первыхъ для послѣднихъ, словомъ всецѣлая гармонія и безусловная неразрывность всѣхъ истинъ Божественнаго откровенія дѣлаютъ для нашего сознанія равно достовѣрными и непреложными даже и таинственныя его истины. Въ этомъ случаѣ мы должны относиться къ откровенію какъ въ какой-либо философской системѣ, признаваемой нами истиною. Здѣсь мы также неизбѣжно встрѣчаемся съ истинами, и притомъ большею частію фундаментальнаго значенія, недоступными нашей провѣркѣ и однако принимаемъ ихъ ради вытекающихъ изъ нихъ истинъ, уже несомнѣнно для насъ достовѣрныхъ. Того же самаго критеріума опре-

дѣленія истины очевидно мы должны держаться и при принятіи Божественнаго откровенія. — Во вторыхъ, откровенныя истины таинственнаго характера, при всей ихъ таинственности, однако не исключаютъ постепеннаго, *прогрессивнаго углубленія нашимъ разумѣніемъ въ ихъ внутренее содержаніе*, и нѣтъ такой тайны откровенія, которая бы не находила себѣ, такъ сказать, созвучія въ естественномъ нашемъ разумѣніи и, по требованію нашего собственнаго разума, не входила въ систему нашего высшаго знанія. Вотъ тайны—троичность лицъ въ единомъ Божествѣ и воплощеніе Бога въ человѣкѣ. Но онѣ такъ или иначе, въ той или иной формѣ входятъ *непремѣнными и существенными звѣньями* даже въ отрѣшенныя отъ христіанства системы философскаго міросозерцанія—въ системы Гегеля, Шеллинга и др. Эти тайны Божественнаго откровенія суть, такъ сказать, вѣчныя темы, наивысшіе вопросы, поставленные Божественнымъ разумомъ человѣческому и въ вѣчномъ трудѣ надъ ихъ разрѣшеніемъ и разъясненіемъ мы имѣемъ чудный *стимулъ*, непрестающее возбужденіе къ нашему духовному преуспѣянію до той ступени его, когда созерцаемое нами теперь какъ бы сквозь тусклое стекло откроется намъ лицемъ къ лицу.

Бросая общій взглядъ на отношеніе откровенія (богооткровеннаго ученія) къ нашему разуму, мы должны сказать, что въ сущности между ними не можетъ быть никакого разногласія; богооткровенное ученіе непремѣнно должно быть *разумнымъ* не просто съ точки зрѣнія Божественнаго разума, какъ его производителя, но даже и для нашего разума, какъ воспринимающаго его органа. На такую разумность откровенія, или на внутреннее согласіе сообщаемаго въ немъ ученія съ нашимъ собственнымъ, субъективнымъ стремленіемъ къ истинному вѣдѣнію или съ чувствомъ истины, ясно указываютъ постоянныя, непрестающія попытки вѣрующихъ, при пріятіи сердцемъ откровенныхъ истинъ, къ объятію ихъ также разумомъ, къ уразумѣнію ихъ внутренняго существа и, такимъ образомъ, къ усвоенію ихъ себѣ по присущимъ намъ общимъ законамъ вѣдѣнія всякой истины.

Но отсюда никакъ не слѣдуетъ, что Богооткровенное ученіе есть въ сущности сообщеніе вѣдѣнія, которое уже само въ себѣ заложено въ глубинѣ нашего разума, лежитъ въ немъ какъ возможность, изначала данная нашему духу и только открывается въ немъ, доходитъ до его сознанія не силою его самодѣятельности, но внѣшнею силою Божественнаго возбужденія въ нашемъ сознаніи этого вѣдѣнія. Нѣтъ: Божественное откровеніе не есть только обнаруженіе предъ нашимъ

взоромъ собственнаго богатства нашего разума, того, чѣмъ онъ владѣетъ уже самъ въ себѣ, но чего лишь не въ состояніи сознать самъ собой; напротивъ, откровеніе сообщаетъ намъ между прочимъ, и такое вѣдѣніе, которое даже какъ простая возможность не положено въ нашемъ разумѣ, вѣдѣніе *абсолютно* превышающее натуральную способность нашего разума къ самостоятельному пріобрѣтенію его или къ самодѣятельному внесенію его въ область нашего сознанія. Конечно, многія истины откровенія таковы, что по своей ясности, непреложности и непосредственной воспріемлемости нашимъ духомъ представляются намъ столь близкими и родными, что сверхъестественнымъ дѣйствіемъ только, какъ будто, вызваны въ сферу нашего сознанія изъ глубины нашего собственнаго духа; много есть въ откровеніи и такихъ истинъ, которыя уже составляли самопріобрѣтенное достояніе нашего разума и Божественнымъ авторитетомъ только какъ бы подтверждены, навсегда упрочены въ нашемъ сознаніи. Но при всемъ этомъ въ немъ находятся и такія истины, и именно особенно характерныя и существенныя въ Богооткровенной религіи, которыя, будучи выраженіемъ чрезвычайнаго, *премірнаго Божественнаго Совѣта* о спасеніи человѣка и необычайнаго домостроительства Божія въ мірѣ, ни въ какомъ случаѣ не возникли бы и не явились бы въ нашемъ сознаніи, если бы не сообщилъ ихъ человѣчеству Самъ Богъ чрезъ избранныхъ мужей. И тѣмъ не менѣе даже этого высшаго порядка истины, составляющія, такъ сказать, абсолютный даръ Божественнаго откровенія человѣку, не стоятъ въ противорѣчіи съ нашимъ разумомъ, разумны даже для его ограниченнаго пониманія и потому составляютъ предметъ его воспріемлемости, непротиворѣчащій его природѣ, его внутренней предрасположенности къ вѣдѣнію истины, но вполнѣ согласный съ нею (предрасположенностію).

Чтобы убѣдиться въ нашихъ словахъ, необходимо яснѣе представить себѣ собственное, внутреннее существо нашего разума. Что такое нашъ разумъ? Онъ вовсе не есть какое-либо *хранилище* опредѣленнаго количества *готовыхъ идей*, у котораго слѣдуетъ только открыть клапанъ, чтобы оттуда постепенно поднимались идеи въ область нашего сознанія; напротивъ, нашъ разумъ есть просто способность или сила, управляемая извѣстными законами въ своей дѣятельности и назначенная къ пріобрѣтенію высшаго познанія: идеи составляютъ, такъ сказать, внутреннюю сущность предметовъ и явленій объективнаго міра и при извѣстныхъ отношеніяхъ нашихъ познавательныхъ способностей къ объектамъ, какъ нѣкія копіи становятся достояніемъ нашего разума и имъ передаются нашему созна-

нію, но отнюдь не родятся исключительно извнутри нашего собственнаго разума. Нѣкоторыя изъ этихъ идей уже по натуральному складу нашего разума признаются имъ непосредственно истинными, не требующими никакихъ доказательствъ; другія оправдываются въ своей истинности тѣсною связію, гармоническимъ согласіемъ ихъ съ тѣми идеями, которыя уже признаны достовѣрно истинными. При этомъ, однѣ изъ идей по своей внутренней простотѣ и несложности какъ бы сами собой напрашиваются нашему сознанію, только бы представился къ тому благопріятный случай; другія, смотря по различію способностей разума въ отдѣльныхъ лицахъ, открываются одними людьми и только усвоиваются другими, обладающими хотя бы самыми посредственными способностями; иныя, наконецъ, по своей высотѣ и глубинѣ являются предметомъ открытія только рѣдкихъ, *геніальныхъ умовъ* и точно также становятся предметомъ разумнаго усвоенія или пониманія лишь ограниченнаго круга высоко развитыхъ умовъ, а для массы остаются тайнами, непонятными истинами. По способу своего происхожденія однѣ изъ идей пріобрѣтаются обыкновеннымъ путемъ продолжительнаго наблюденія надъ извѣстнымъ кругомъ вещей и старательнаго размышленія о нихъ, логическаго соединенія ихъ въ одно цѣлое и, такъ сказать, извлеченія изъ нихъ общей сущности; другія, напротивъ, и преимущественно идеи высшаго порядка, даются человѣческому разуму только вслѣдствіе необычайнаго, часто моментальнаго озаренія его высшимъ свѣтомъ какъ бы непосредственно, не столько познаются, сколько инстинктивно предугадываются имъ и такимъ образомъ являются какъ бы даромъ извнѣ. Изъ послѣдняго рода идей однѣ, разъ сдѣлавшись достояніемъ разума въ ихъ общей сущности, скоро познаются, провѣриваются и подтверждаются и по частямъ, по всѣмъ ихъ сторонамъ, иныя же настолько упреждаютъ полнотою и глубиной своего содержанія общее культурное состояніе данной эпохи, что продолжаютъ разумно усвоиваться, разработываться по отдѣльнымъ сторонамъ и вмѣстѣ съ симъ сознательно входить въ кругъ нашего духовнаго содержанія только въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго времени, иногда даже нѣсколькихъ вѣковъ. Къ этимъ послѣднимъ идеямъ, но въ наивысшемъ смыслѣ, κατ' εξοχην, принадлежатъ и *высочайшія идеи* Божественнаго откровенія, такъ называемыя, тайны. Онѣ несомнѣнно истинны и разумны (т.-е. даже въ нашемъ субъективномъ смыслѣ), но при этомъ настолько много-объемлющи по своему содержанію, какъ откровеніе безконечнаго Разума, что предназначены служить пищею для усвоенія, матеріаломъ для разработки нашему разуму до конца вѣковъ. Но что эти тайны, какъ истины,

могутъ болѣе и болѣе входить въ связь съ неоспоримыми истинами нашего собственнаго разума и такимъ образомъ становиться нашимъ внутреннимъ достояніемъ, неотдѣлимымъ отъ самопріобрѣтеннаго нами круга истинъ, въ этомъ убѣждаютъ насъ многочисленныя философскія доктрины, въ которыхъ истины, взятыя изъ откровенія, до нераздѣльности перемѣшиваются съ истинами натуральнаго человѣческаго разума.

Будучи истинами, хотя и разумными, т.-е. подлежащими постепенному соединенію внутри нашего разума съ остальными истинами его собственнаго знанія, богооткровенныя идеи однако никоимъ образомъ не могутъ имѣть своимъ критеріумомъ объемъ и содержаніе нашего натуральнаго знанія и потому не могутъ быть опредѣляемы въ своей достовѣрности (признаваемы или отвергаемы), по *масштабу наличнаго знанія ими развитія нашего разума*. Уровень познанія нашего разума измѣнчивъ, переходчивъ и во всякое время ограниченъ; между тѣмъ Божественное откровеніе представляетъ намъ истины, выражающія собой вѣчную, непроходящую и высшую полноту бытія міра видимаго и невидимаго, дольняго и горняго. По этому опредѣлять достоинство ученія Божественнаго откровенія, руководясь какимъ-либо опредѣленнымъ *наличнымъ богатствомъ* нашего натуральнаго знанія, значило бы *измѣрять переходящее измѣнчивымъ*, оцѣнивать безконечное конечнымъ, ставить судьею ограниченный умъ надъ безграничнымъ, относительное знаніе истины надъ абсолютной истиной,—что, конечно, несправедливо и нелѣпо. Нормальное отношеніе нашего разума къ богооткровенному ученію должно состоять въ непрерывныхъ усиліяхъ разума къ внутреннему соединенію этого ученія съ постепенно расширяющимся кругомъ истинъ его собственнаго знанія и въ этой мѣрѣ къ подтвержденію Божественнаго откровенія его естественнымъ познаніемъ; но все остающееся въ Божественномъ откровеніи внѣ круга его подтвержденій, нашъ разумъ долженъ не отвергать какъ сомнительное или ложь (ибо по своей ограниченности не имѣетъ на это законнаго права), но передавать на храненіе *сердцу*, беречь *въ области вѣры* и терпѣливо ожидать въ будущемъ подтвержденія собственнымъ знаніемъ. Богооткровенный предметъ вѣры не только не стѣсняетъ естественной дѣятельности нашего разума и его преуспѣянія въ области самодѣятельнаго познанія, но, напротивъ, сообщаетъ ему постоянное возбужденіе къ дѣятельности, такъ сказать, толкаетъ его по пути прогресса.

Такъ, богооткровенное ученіе, разсматриваемое со стороны своего содержанія не представляетъ ничего невозможнаго въ себѣ по отно-

шенію къ воспріятію его человѣческимъ духомъ. Въ существѣ оно не стоитъ ни въ какомъ противорѣчіи съ нашимъ разумомъ, не исключаетъ и не стѣсняетъ его натуральной дѣятельности и не сообщаетъ ему ничего такого, чего бы по самой природѣ своей онъ не могъ принять. Находя себѣ подтвержденіе въ мірѣ дѣйствительности, ибо идетъ и развивается рука объ руку съ историческимъ домостроительствомъ Божіимъ въ мірѣ, богооткровенное ученіе отчасти, такъ сказать, уже непосредственно проливаетъ новый свѣтъ на дѣйствительный міръ—натуральный и духовный,—отчасти своимъ руководствомъ возбуждаетъ нашъ разумъ къ постоянному движенію впередъ въ познаніи, возвышая его до высочайшихъ тайнъ бытія и помогая ему въ самодѣятельномъ усвоеніи таинственныхъ связей, соединяющихъ горній міръ съ долнимъ *).

О Промыслѣ Божіемъ.

Господь не далече отъ единаго коегождо насъ есть. О Немъ бо живемъ, и движемся, и есмы (Дѣян. 17, 27).

При поверхностномъ взглядѣ на міръ легко можетъ показаться, что все происходитъ въ мірѣ случайно, по дѣйствію неразумныхъ силъ и безъ всякаго опредѣленнаго плана и цѣли. Но слѣдуетъ только пристальнѣе всмотрѣться въ жизнь міра вообще и въ ходъ исторіи человѣчества въ частности, какъ наша мысль откроетъ въ порядкѣ явленій, совершающихся въ мірѣ, не просто причинную связь и послѣдовательность, но и извѣстный общій планъ и опредѣленную конечную цѣль, а эти планъ и цѣль позади видимаго дѣйствія слѣпыхъ силъ природы укажутъ намъ также невидимое дѣйствіе въ мірѣ силы премірной и премудрой, словомъ — того, что на языкѣ вѣры называется *Промысломъ Божіимъ*. Для людей, необычайными подвигами добродѣтельной жизни снискавшихъ особенную благодать у Бога, истина таинственнаго вліянія высшихъ силъ горняго міра на силы и явленія земнаго міра, по соизволенію Божію, нерѣдко становилась предметомъ яснаго духовнаго созерцанія, открывалась въ поразительной картинѣ такого или иного чуднаго вспоможенія со стороны непосредственно ли самого Бога, или другихъ существъ, обитающихъ въ небесномъ мірѣ, нашему земному міру. Такой именно смыслъ нагляднаго откровенія дѣйствія Промысла Божія въ мірѣ принадлежитъ, напримѣръ, явленію въ Влахернскомъ храмѣ блаж. Андрею

*) Статья эта печатается неоконченною; такъ какъ конецъ ея еще при первоначальномъ напечатаніи статьи въ „Чтеніяхъ Общ. л. дух. пр.“ оказался затерянымъ въ редакціи.

Божіей Матери, сначало слезно молившейся за предстоявшій въ храмѣ народъ, а потомъ простершей надъ нимъ свой честный покровъ.

Непрестанное дѣйствіе въ мірѣ всемогущества, премудрости и благости Божіей, въ которыхъ все истинное и доброе находитъ себѣ опору и укрѣпленіе, напротивъ все злое и ложное — препятствіе, пресѣченіе или по крайней мѣрѣ направленіе къ тому, чтобы невольно влекло за собой добрыя послѣдствія, — эта истина заключаетъ въ себѣ величайшую отраду для сердца человѣческаго, сообщаетъ непоколебимую устойчивость нашему духу въ его тяжелыхъ трудахъ при стремленіи къ какимъ-либо высокимъ, нелегко достижимымъ цѣлямъ, и свѣтлой надеждой на будущее ободряетъ наше сердце, спасаетъ насъ отъ малодушія и отчаянія при стеченіи даже самыхъ несчастныхъ обстоятельствъ въ нашей жизни. Къ сожалѣнію, вѣрѣ въ Промыслъ Божій, столь существенно важной и необходимой какъ для нашего земнаго благополучія, такъ и для спасенія въ будущей жизни, въ наше время придаютъ слишкомъ мало значенія, и если не прямо отвергаютъ, то часто совсѣмъ забываютъ ее при совершенномъ погруженіи въ житейскія суеты; а между тѣмъ многія грустныя явленія въ нашей жизни — мрачный и безнадежный взглядъ на жизнь, не усматривающій въ ней никакого смысла, холодность и нерасположенность къ усиленному труду и, наконецъ, сколько безразсудное, столько же и противоестественное посягательство иныхъ на собственную жизнь, — какъ неизбѣжныя слѣдствія ослабленія вѣры въ Промыслъ, сами собой говорятъ о безцѣнности и спасительности для нашей жизни этой вѣры. Поэтому, останавливая наше вниманіе на разсмотрѣніи хотя нѣкоторыхъ главнѣйшихъ основаній вѣры въ Промыслъ Божій, въ видахъ возстановленія ея въ нашемъ сознаніи и оживленія въ нашихъ сердцахъ, думается, мы исполнимъ дѣло не только не излишнее, но и настоятельно требуемое нашимъ временемъ.

Итакъ, на чемъ же, утверждается наша увѣренность въ дѣйствіе Промысла Божія, все охраняющаго и всѣмъ управляющаго въ мірѣ?

Какъ вѣра вообще въ бытіе Божіе, такъ и вѣра въ управленіе міра божественною силой и мудростію изначально и неискоренимо насаждены въ сердцѣ человѣческомъ. Поэтому онѣ составляютъ общее достояніе всѣхъ народовъ и племенъ: вездѣ, гдѣ находится вѣра въ Бога, непремѣнно существуетъ и вѣра въ Промыслъ Божій, и связь этихъ двухъ вѣрованій, оказывающаяся повсюду неразрывною, вполнѣ понятна. Человѣкъ, истинно вѣрующій, никогда не смотритъ на Бога, какъ нерѣдко дѣлаютъ философы, только какъ на начальный или исходный пунктъ всего существующаго въ мірѣ; напротивъ всегда

понимаетъ Бога, какъ силу живую, личную (разумную и свободную) и потому вседѣйствующую, и всеуправляющую, безъ воли которой ничто не совершается и не можетъ совершаться въ мірѣ. Богъ, въ представленіи вѣрующаго, будучи личнымъ Духомъ, первообразомъ человѣческаго духа, отнюдь не есть лишь Творецъ, но непремѣнно и Вседержитель. Вотъ почему вѣрующій, не какъ философъ, не холодною только мыслію относится къ Богу, спокойно разсуждая о Немъ, какъ о первопричинѣ міра, но всегда съ благоговѣйнымъ трепетомъ сердца помышляетъ о Немъ, всею душею и всѣми силами своими обращается къ Нему, какъ живому, всемощному существу, открывающему свою волю и власть даже въ самыхъ малѣйшихъ проявленіяхъ жизни въ мірѣ: и въ легкомъ дуновеніи вѣтра, и въ едва замѣтномъ колебаніи воды. Вѣра въ Бога немыслима безъ молитвы Богу, а молитва, какъ выраженіе человѣческой нужды въ Богѣ и надежды на Его покровительство и помощь, сама собою говоритъ также и о вѣрѣ въ Промыслъ Божій.

Покоющаяся на непосредственномъ свидѣтельствѣ сердца человѣческаго общая всѣмъ народамъ увѣренность въ божественномъ міроправленіи находитъ себѣ также прочныя основанія и въ воззрѣніяхъ нашего разума, имѣютъ ли они предметомъ своимъ самое существо Божіе, или устройство міра, или историческое раскрытіе жизни рода человѣческаго.

Богъ, какъ Существо всесовершенное, уже въ силу безконечной полноты своей жизни не можетъ не быть вѣчно дѣятельнымъ во всемъ, что входитъ въ кругъ дѣйствительнаго бытія, обязаннаго Ему, какъ Творцу, своимъ происхожденіемъ. Вѣчная дѣятельность Божія, вытекающая изъ требованій самой природы Бога, неисчерпаемой въ своихъ силахъ и производительности, никоимъ образомъ не можетъ встрѣчать препятствія или границы въ чемъ-либо тварномъ, происшедшемъ отъ Бога; ибо эта граница противорѣчила бы безграничности божественнаго всемогущества; она не можетъ также устраняться или исключаться и нѣкоторою, несомнѣнно принадлежащею міру, самодѣятельностію его; ибо такое исключеніе отвергало бы безусловное владычество Божіе надъ міромъ; между тѣмъ какъ міръ безъ охраненія Божія, предоставленный самому себѣ даже на одинъ мигъ, не могъ бы тотчасъ же не превратиться въ ничто. Промыслительная дѣятельность Бога въ мірѣ можетъ казаться невозможною или излишнею лишь въ томъ случаѣ, если жизнь Бога по сотвореніи міра представляется самозамкнутою, безусловно разъединенною отъ жизни міра, или, наоборотъ, если она признается совершенно

сливающеюся съ жизнію міра, при чемъ Богъ является сущностію міра, а міръ воплощеніемъ самого Бога. Но въ обоихъ такихъ понятіяхъ о Богѣ Богъ перестаетъ уже быть истиннымъ Богомъ, теряетъ свой божественный характеръ, т.-е. мыслится неправильно. Въ самомъ дѣлѣ представляемый замкнувшимся внутри Себя по сотвореніи міра, Богъ является уже не живымъ духовнымъ существомъ, а какою-то безличною и неопредѣленною силой, положившею только начало міровому бытію и не имѣющею болѣе къ нему никакого отношенія. Но такая сила, очевидно, не можетъ быть признана Богомъ. Съ другой стороны, если Богъ представляется и обитающимъ только внутри міра и въ самой уже жизни міра обнаруживающимъ свою собственную жизнь, то также исчезаетъ для нашей мысли какъ истинный Богъ; ибо здѣсь Онъ признается подпадающимъ развитію, усовершенствованію; а такое существо можетъ ли быть названо всесовершеннымъ? Такъ истинный Богъ въ смыслѣ всесовершеннѣйшаго существа, какимъ его признаютъ и вѣрующее сердце, и здравый разумъ, ни самъ въ себѣ не замкнутъ, ни воплощаетъ Себя въ жизни міра, а есть свободный личный Духъ, владѣющій самосущною жизнію, изъ неисчерпаемой полноты которой непрестанно исходятъ силы, вліяющія или естественнымъ путемъ — чрезъ саму природу, или сверхъестественнымъ—чрезъ чудеса, на весь ходъ міровой жизни.

Останавливая далѣе взоръ на устройствѣ самаго міра, мы видимъ, что оно прежде всего необходимо предполагаетъ постоянное дѣйствіе Божіе уже въ обыкновенномъ естественномъ теченіи вещей и, затѣмъ, открываетъ въ себѣ полный просторъ, по требованію божественной премудрости, сверхъестественнымъ дѣйствіямъ Бога среди естественнаго порядка вещей безъ внесенія въ послѣдній какого-либо разстройства или разрушенія. Міръ представляетъ небозримое поле разнообразныхъ явленій, и всѣ явленія въ немъ не только происходятъ одно отъ другого, но и всегда совершаются на основаніи строго опредѣленныхъ законовъ, такъ что явленія однородныя всегда имѣютъ одну и туже причину, и извѣстная причина или сила при одинаковыхъ условіяхъ производитъ всегда одни и тѣже дѣйствія. Отсюда не напрасно утверждаютъ, что міръ управляется *законами*, что все въ мірѣ совершается законосообразно. Но, кромѣ того, различныя царства природы поставлены въ такую внутреннюю связь между собой, что одни изъ нихъ (низшія) служатъ средствомъ для другихъ (высшихъ) и посему явно открываютъ *планъ* въ устройствѣ міра. Наконецъ, наблюденіе надъ жизнію міра показываетъ постепенное движеніе ея впередъ, раскрытіе или усовершенствованіе міровой жизни, а это

безспорно свидѣтельствуетъ объ извѣстныхъ *цѣляхъ*, къ которымъ стремится міръ въ отдѣльныхъ своихъ частяхъ, и объ одной общей цѣли, къ которой онъ направляется во всемъ своемъ бытіи. Но законы, планъ и цѣли, какъ не будетъ спорить никто, произведенія разума и могутъ принадлежать только духу, но никакъ не самой по себѣ матеріи. Поэтому, если и говорится, что міру присущи законы, планъ и цѣли, то не въ томъ смыслѣ, чтобы извнутри самой матеріи міра происходили эти законы, планъ и цѣли, а въ томъ, что они открываются въ ней, какъ въ своей средѣ или матеріалѣ, подобно мысли ваятеля, открывающейся въ гранитѣ или металлѣ, между тѣмъ какъ своимъ послѣднимъ источникомъ, своимъ вѣчнымъ носителемъ имѣютъ невидимаго Духа, обладающаго безконечною мудростію, то есть Бога. Такимъ образомъ Богъ есть не только Творецъ міра, но и вѣчный дѣятель въ немъ, то-есть промыслитель міра. — Являя Себя такимъ уже въ обыкновенномъ порядкѣ вещей, Онъ съ необычайною разительностію открываетъ свою міроправящую руку въ такъ называемыхъ чудесахъ, извѣстныхъ намъ изъ исторіи Ветхаго и Новаго Завѣта. Чудеса, какъ особыя, сверхъестественныя дѣйствія Божіи, наглядно, до очевидности убѣждающія насъ въ управленіи Бога міромъ, нисколько не противны естественному ходу явленій въ мірѣ и не исключаются имъ; какъ естественные законы, такъ и сверхъестественныя дѣйствія въ мірѣ принадлежатъ одному и тому-же виновнику — Богу, и уже потому самому не могутъ заключать въ себѣ внутренняго противорѣчія. Богъ, создавшій міръ со всѣми его силами и законами, безъ сомнѣнія предвидѣлъ необходимость чудесъ въ мірѣ, какъ чрезвычайныхъ орудій своей премудрой воли для достиженія міромъ предназначенныхъ ему цѣлей даже и послѣ того, какъ войдутъ въ міръ зло и грѣхъ, и потому устроилъ міръ такъ, что уже въ самомъ твореніи его предуставилъ возможность будущихъ чудесъ внутри его естественнаго развитія. Если духовная сила тварнаго существа, человѣка, присоединяясь къ физическимъ силамъ природы и воздѣйствуя на нихъ, производитъ въ природѣ такія явленія, которыя сами-собой, по дѣйствію однихъ физическихъ силъ, никогда не произошли бы, то тѣмъ болѣе непосредственная сила Творца міра можетъ оказывать дѣйствія на естественныя силы природы и производить чрезъ нихъ явленія, совершенно невозможныя для нихъ самихъ.

Напрасно говорятъ нѣкоторые, что допускаемый нами Промыслъ своими дѣйствіями въ мірѣ, направляющими его къ опредѣленнымъ цѣлямъ, лишалъ бы свободы человѣческую дѣятельность. Такое утвержденіе вытекаетъ изъ ошибочнаго пониманія самаго существа сво-

боды человѣческой. Она не есть безусловный произволъ или дѣйствіе, не вызываемое никакими побужденіями, напротивъ свобода, хотя дѣйствіе не вынужденное, совершающееся по внутренней саморѣшимости человѣка, однако предполагающее въ основаніи своемъ всегда опредѣленныя побужденія. Свобода воли человѣка имѣетъ своею общею цѣлію или задачей осуществленіе блага и управляется въ своихъ дѣйствіяхъ нравственнымъ закономъ или закономъ добра. Отсюда она должна дѣлать не то, къ чему можетъ случайно побудить ее мысль человѣка, но то, что предписываетъ ей законъ добра, присущій ея природѣ, т.-е. должное; но только къ исполненію этого должнаго она не принуждается насильственно или необходимостію, а всегда направляется личною добровольною склонностію, почему и можетъ его дѣлать или не дѣлать. При такомъ пониманіи свободы Промыслъ, помогающій человѣку въ совершеніи добрыхъ цѣлъ, отнюдь не стѣсняетъ его свободной воли, а только содѣйствуетъ ей, немощной самой-по себѣ, въ ея естественномъ и добровольномъ стремленіи къ добру. Но даже и тогда, когда Промыслъ отвлекаетъ нашу волю отъ недолжнаго, онъ не стѣсняетъ и не нарушаетъ ея свободы, но только воздѣйствуетъ на духъ человѣка такъ, чтобы человѣкъ, подъ вліяніемъ этого воздѣйствія, свободно, по собственной рѣшимости, отрекся отъ задуманнаго имъ злого дѣла. Отсюда, если вопреки всѣмъ тайнымъ, или болѣе или менѣе явнымъ предостереженіямъ Промысла, человѣкъ остается при своемъ упорствѣ сдѣлать злое, онъ дѣлаетъ его безпрепятственно со стороны Промысла. Вотъ почему и при существованіи Промысла мы находимъ въ мірѣ зло. И самъ человѣкъ чувствуетъ, что Промыслъ не нарушаетъ его свободы, и нимало не желая отказаться отъ нея, проситъ у Бога помощи своимъ слабымъ силамъ въ осуществленіи добра.

Выясненная нами совмѣстимость дѣйствій Промысла Божія въ мірѣ и свободы дѣйствій человѣческихъ дѣлаетъ теперь вполнѣ понятнымъ дальнѣйшее утвержденіе наше, что промыслительная сила Божія въ особенно поразительномъ свѣтѣ выступаетъ предъ нами въ исторіи человѣчества, гдѣ опредѣляетъ собой, какъ общее направленіе жизни всего человѣческаго рода, такъ и исторію отдѣльныхъ народовъ или царствъ. Слово Божіе говоритъ, что каждому народу назначены Господомъ опредѣленныя границы земли, время и порядокъ выступленія на историческое поприще (Дѣян. 17, 24—26). Не безъ воли также Божіей устраиваются города въ царствахъ (Притч. 21, 2), учреждаются власти (Рим. 13, 1) и особенно высшая власть царская (Сир. 17, 14. Пс. 88, 21). Господь вліяетъ на сердца *помазанниковъ*

своихъ (Притч. 21, 1), *разоряетъ совѣты языковъ* (Пс. 32, 10) и въ средѣ народныхъ обществъ воздвигаетъ всегда *во время потребнаго* для ихъ народныхъ цѣлей (Сир. 10, 4). И все это ученіе писанія находитъ себѣ прямое и рѣшительное подтвержденіе въ исторіи народовъ, особенно уже окончившихъ свою историческую жизнь. Такъ мы видимъ, что въ общей семьѣ человѣчества каждый народъ или каждое царство, появляясь въ исторіи въ извѣстное время, служило прямо исполнителемъ предназначенной ему задачи жизни; многіе изъ извѣстнѣйшихъ народовъ древности совершали всю свою исторію, возвышались и процвѣтали, склонялись къ упадку и подвергались порабощенію со стороны сильнѣйшаго народа или совершенно истреблялись, прямо по предреченному ветхозавѣтными пророками опредѣленію воли Божіей, и наконецъ, вся исторія древняго человѣчества явно направлялась къ одной цѣли, къ тому, чтобы приготовить людей къ принятію Спасителя, тяготѣла къ одному историческому центру—къ Христу, второму Адаму рода человѣческаго (1 Кор. 15, 15). И самое явленіе христіанства со всѣмъ его чудно возвышеннымъ и отраднымъ для сердца ученіемъ, необъяснимымъ ни изъ какихъ раннихъ ученій собственнаго разума человѣческаго, не говоритъ ли краснорѣчивѣе словъ за сверхъестественное откровеніе Божіе въ исторіи человѣчества? Но болѣе всего самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ всею своею дѣятельностію, всѣми чудесами и всѣми совершеніствами своей жизни не открываетъ ли міру въ своемъ лицѣ Бога, явившагося въ плоти человѣческой (1 Тим. 3, 16)?

Съ вѣрою въ промыслительную дѣятельность Бога въ исторіи человѣчества, повидимому, стоитъ въ противорѣчіи признаваемое въ наше время безспорнымъ положеніе науки, что исторія человѣчества, какъ и жизнь природы, управляется извѣстными законами. Не будемъ спорить противъ этого утвержденія науки; согласимся, что дѣйствительно въ историческомъ развитіи, какъ отдѣльныхъ народовъ, такъ и цѣлаго человѣчества, замѣтно дѣйствіе опредѣленныхъ законовъ. Но какъ въ природѣ несомнѣнно дѣйствующіе въ ней законы оставляютъ еще широкое мѣсто дѣйствію въ ней и Промысла, такъ точно и въ нашей исторіи, хотя бы замѣчалось подчиненіе разныхъ событій и явленій опредѣленнымъ законамъ, открывается также полный просторъ и для дѣйствій Промысла Божія. Что такое самое выраженіе: «явленія или событія исторіи человѣчества управляются извѣстными законами?» Какой смыслъ имѣетъ это выраженіе? Что оно собственно означаетъ? Не болѣе какъ лишь то, что историческія явленія не представляютъ собою какой-то безсмыслицы, не совер-

шаются безъ порядка, безъ связи и послѣдовательности, но имѣютъ свой смыслъ, свои основанія и причины, всматриваясь въ которыя, мы находимъ, что отъ одной и тойже причины всегда происходятъ и явленія сходныя и тожественныя. Если событія однородныя, хотя бы совершались въ разные періоды исторіи и въ разныхъ мѣстахъ или у разныхъ народовъ, по замѣчанію историковъ, всегда и всюду имѣютъ для себя одну и туже причину, то эта причина, объясняющая собою цѣлый классъ одинаковыхъ событій, въ глазахъ историка получаетъ уже значеніе историческаго закона. Такимъ образомъ законъ исторіи есть не что иное, какъ болѣе или менѣе общая причина, подъ которую подводится цѣлый рядъ сходныхъ явленій въ качествѣ ея дѣйствій. Но существованіе извѣстнаго числа такого рода общихъ причинъ въ исторіи человѣчества не говоритъ ни того, что на ряду съ ними не могутъ дѣйствовать другого рода причины, болѣе частныя или даже и единичныя для отдѣльныхъ случаевъ, ни того, что кромѣ извѣстной суммы дознанныхъ историками общихъ причинъ, дѣйствующихъ въ исторіи, нѣтъ и не можетъ быть такой причины, которая бы была надъ ними самою коренною и общею, объединяла бы въ себѣ всѣ другія причины или законы міра и держала бы ихъ въ своей зависимости. Разъяснимъ свою мысль на разсмотрѣніи самой исторіи человѣчества. Говорятъ: въ исторіи дѣйствуютъ опредѣленные законы. Такъ. Но при несомнѣнномъ дѣйствіи этихъ нѣсколькихъ законовъ въ исторіи человѣчества, какъ уже выше сказано было нами, отдѣльные народы и цѣлый человѣческій родъ въ своей исторіи замѣтно направляются къ одной общей цѣли, къ осуществленію одной задачи, напримѣръ, въ до-христіанское время приготовляются къ принятію Спасителя міра. Эта единая основная причина, управляющая всѣми другими причинами исторіи, этотъ коренной законъ всѣхъ законовъ историческихъ и есть дѣйствіе Промысла Божія въ исторіи человѣчества. Съ другой стороны, при извѣстныхъ законахъ въ исторіи, т.-е. болѣе или менѣе общихъ причинахъ, дѣйствующихъ въ ней, всегда имѣютъ мѣсто еще исключительныя причины или силы, производящія и соотвѣтствующія имъ дѣйствія, необъяснимыя изъ общихъ законовъ исторіи. Напримѣръ: никакими историческими законами нельзя объяснить появленія геніальныхъ правителей, законодателей, ученыхъ, поэтовъ и художниковъ или ужаснѣйшихъ бичей человѣчества, въ родѣ Атиллы, въ опредѣленныя времена и въ опредѣленныхъ мѣстахъ. Въ явленіи этихъ лицъ въ исторіи мы видимъ нѣчто новое, оригинальное, имѣющее начало только въ нихъ самихъ, въ глубинѣ ихъ самороднаго духа и необъяснимое изъ предшествующей исторіи. И

это новое, стоящее внѣ связи съ явленіями ранней исторіи, между тѣмъ оказывающее неотразимое вліяніе на послѣдующую исторію, явно есть дѣйствіе руки Божіей, поставляющей въ средѣ народовъ чрезвычайныхъ лицъ, которыя, по планамъ премудрости Божіей, признаются необходимыми для извѣстныхъ цѣлей въ опредѣленное время и въ опредѣленномъ мѣстѣ. Не историческіе законы создаютъ людей, а люди создаютъ свою исторію, въ которой открываются извѣстные законы. Но люди при всемъ естественномъ рожденіи другъ отъ друга, однако обязаны своимъ происхожденіемъ также и непосредственному дѣйствію Божію: души человѣческія не составляютъ всецѣло родительскаго плода. Поэтому, несмотря на унаслѣдованіе дѣтьми нѣкоторыхъ душевныхъ чертъ своихъ родителей, личныя особенности дѣтей по сравненію съ родителями, разнообразный складъ ихъ душевныхъ свойствъ, по своему источному началу, составляютъ дѣло Божіе и, слѣдовательно во всей исторіи человѣческой всегда и непремѣнно дѣйствуетъ Промыслъ Божій.

Такъ истинно Господь *самъ поднебесную всю надзираетъ* (Іов. 28, 1), *досязаетъ же отъ конца даже до конца* (Прем. 8, 1), а въ жизни человѣческой не позволяетъ ни одной слезѣ пролиться (Пс. 5, 9), ни одному вздоху испуститься (Пс. 78, 7) безъ своего вѣдома.

Повторяемъ: какая великая, всеукрѣпляющая сила для человѣка во всѣхъ положеніяхъ его жизни — эта вѣра въ Промыслъ Божій! Она вноситъ ясный смыслъ въ кажущуюся запутанность, безпорядочность и случайность разнообразныхъ событій и явленій въ мірѣ, поддерживаетъ доброе, соединенное съ упованіемъ на помощь Божію, настроеніе въ нашемъ духѣ въ борьбѣ его со всякаго рода трудностями въ жизни и даже подъ ударами самыхъ тяжкихъ бѣдствій исторгаетъ изъ нашего сердца свѣтлорадостную пѣснь: *Ты моя крѣпость, Господи, Ты моя и сила, Ты мой Богъ, Ты мое радованіе!.. На Тя, Господи, уповахомъ, да не постыдимся во вѣки.*

Естественные законы, чудеса и молитвы.

Грозныя и губительныя явленія природы съ незапамятной старины до нашихъ дней не перестаютъ тревожить родъ человѣческій то въ томъ, то въ другомъ поясѣ земнаго шара. Страшныя землетрясенія погребаютъ въ своихъ чудовищныхъ могилахъ цвѣтущіе города и плодоносныя страны, и тамъ, гдѣ еще вчера жизнь кипѣла ключемъ, сегодня настаетъ царство безмолвной тишины. Внезапныя нашествія несмѣтныхъ полчищъ ненасытно-прожорливыхъ насѣкомыхъ, въ родѣ саранчи, въ немногіе дни истребляютъ плоды тяжкихъ, продолжительныхъ трудовъ человѣка. Но что всего тревожнѣе для человѣка—эпидеміи, эти ужаснѣйшіе бичи человѣчества, въ короткое время сводятъ въ преждевременную могилу тысячи жертвъ своей убійственной дѣятельности и такимъ образомъ многолюдные города и селенія превращаютъ въ пустыню.

Всѣ подобныя явленія природы невольно выводятъ человѣка изъ его обычной апатіи къ вопросу о коренной причинѣ, скрыто дѣйствующей въ основаніи всего теченія натуральной жизни и вызываютъ его на серьезныя размышленія о причинѣ всѣхъ причинъ, о силѣ всѣхъ силъ, движущей общимъ ходомъ міровыхъ событій. Въ естественно-религіозномъ инстинктѣ человѣка лежитъ при всѣхъ чрезвычайныхъ феноменахъ природы, угрожающихъ благосостоянію и даже самой жизни человѣка, отвлекать свой взоръ отъ земли и направлять его къ небу и тамъ искать начало и конецъ, зарожденіе и прекращеніе гибельныхъ натуральныхъ явленій. Во всѣ времена и у всѣхъ народовъ признавались существеннѣйшими средствами огражденія отъ всѣхъ натуральныхъ золъ — труса, глада, потопа, моровой язвы— слѣдующія три: усиленная молитва къ Богу, покаяніе въ грѣхахъ и нравственное исправленіе жизни, возстановленіе отношеній между людьми на началахъ правды и любви.

И нужно сказать, что общее религіозное пониманіе внутренней связи между губительными явленіями природы и нравственнымъ упадкомъ человѣческихъ обществъ совершенно безобманчиво: оно коренится въ совершенно правильномъ, инстинктивномъ воззрѣніи чело-

вѣка на послѣднюю, глубочайшую основу всей жизни природы вообще, всего универсума. Если человѣкъ въ минуты грозныхъ явленій въ природѣ вѣруетъ получить защиту отъ Бога тамъ, гдѣ, повидимому, нельзя ожидать ея при естественномъ ходѣ натуральныхъ событій; если онъ пламенной молитвой къ Богу надѣется пріобрѣсть спасеніе отъ натуральныхъ бѣдъ и золъ; то его вѣра и надежда не напрасны: онѣ находятъ себѣ утѣшительныя и краснорѣчивыя подтвержденія въ наиболѣе положительномъ современномъ знаніи природы—въ такъ называемомъ естествознаніи, на сколько послѣднему до нынѣ удалось проникнуть своимъ вѣрнымъ глазомъ въ самую глубину основанія всей природы.

Къ сожалѣнію, широко распространено и глубоко укоренено у насъ, во всѣхъ слояхъ общества, ложное убѣжденіе, будто естествознанію, какъ строгой и точной наукѣ о природѣ, извѣстны только одни «неизмѣнные» законы природы, непреклоняющіеся ни предъ какой волей Божіей, не уступающіе никакимъ человѣческимъ мольбамъ предъ Богомъ и потому не допускающіе никакихъ чудесъ въ природѣ и отвергающіе всякій смыслъ молитвъ предъ Богомъ. Напротивъ смѣемъ сказать: *истинное и дѣйствительно — точное знаніе природы прямо и рѣшительно подтверждаетъ полную совмѣстимость „неизмѣнныхъ“ законовъ природы съ Божественными чудесами* и, слѣдовательно, безусловно-разумный смыслъ нашихъ молитвъ къ Богу при всемъ естественномъ и законообразномъ ходѣ натуральной жизни.

Нужно сознаться, что мы дѣйствительно не встрѣчали разъясненій такой совмѣстности въ произведеніяхъ нашихъ отечественныхъ естествовѣдовъ. Но тамъ, гдѣ естественныя науки выступили на свое дѣло не вчера и ни сегодня, какъ у насъ, гдѣ онѣ имѣютъ за собою продолжительную исторію, украшенную славными именами неутомимыхъ труженниковъ въ ихъ области, гдѣ онѣ не выкраиваются изъ лоскутковъ случайныхъ отрывочныхъ свѣдѣній о природѣ въ мнимо-цѣльную и законченную систему натуровѣдѣнія; гдѣ не пробавляются жалкими компиляціями изъ разныхъ книжекъ непризнанныхъ натурфилософовъ, а развиваются изъ своихъ собственныхъ основъ,—изъ непосредственныхъ и добросовѣстно—строгихъ наблюденій надъ жизнію природы и ея разнообразными явленіями;—тамъ, говоримъ, естествознаніе истинно-научное, въ лицѣ лучшихъ своихъ произведеній, представляетъ многочисленные образцы полнаго согласія «неизмѣнныхъ» законовъ природы съ возможностію чудесъ въ природѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ съ разумностію и необходимостію нашихъ молитвъ предъ Богомъ. Такимъ образомъ оказывается, что не миръ

и согласіе между «неизмѣнными» законами природы съ одной стороны и чудесами и молитвами съ другой, но, наоборотъ, разногласіе, вражда между ними принадлежитъ къ числу *предразсудковъ*, покоющихся *на невѣжествѣ въ естественно-научномъ отношеніи*.

Пріятнымъ и полезнымъ дѣломъ считаемъ подтвердить свои мысли выпискою прекрасныхъ разсужденій по вопросу о совмѣстимости законовъ природы съ чудесами и молитвой изъ книги «Библія и природа» Даусона *), геолога—палеонтолога Сѣверной Америки, принадлежащаго къ крупныхъ величинамъ въ современномъ мірѣ естествовѣдовъ. Сочиненія Даусона по геологіи и палеонтологіи даже богатая своими работниками въ этихъ отрасляхъ науки Германія переводитъ на свой родной языкъ; а извѣстный знатокъ естественныхъ наукъ во всемъ ихъ историческомъ развитіи, Цекклеръ, имя котораго не разъ встрѣчалось и въ нашей богословской литературѣ, говоритъ: «открытый Даусономъ Канадскій «Eosoon» **) можетъ быть въ будущемъ начнетъ собой новую эпоху въ научномъ изслѣдованіи перваго времени нашей планеты».

Даусонъ утверждаетъ, что «неизмѣнность» законовъ природы хорошо извѣстна также и Библіи. «Но если Библія миритъ съ нею чудеса, то потому, что исходитъ въ своемъ ученіи изъ болѣе глубокаго основанія, чѣмъ изъ какого вытекаютъ отрицанія чудесъ, знающія только натуральные законы; именно—изъ единства источника какъ законовъ, такъ и чудесъ въ природѣ, каковымъ источникомъ признаетъ Бога, всегда управляющаго всѣмъ ходомъ міровой жизни.» Понятно отсюда, что для Даусона и наши молитвы къ Богу при всей неизмѣнности натуральныхъ законовъ сохраняютъ свой полный смыслъ. Въ особенности, по нашему мнѣнію, хорошо разъяснена Даусономъ разумность молитвы на частномъ примѣрѣ—на молитвѣ Иліи о дождѣ на горѣ Кармилѣ.

Предоставимъ въ этомъ случаѣ говорить самому Даусону:

«Библія вполнѣ согласна съ естествознаніемъ, что натуральные законы неизмѣнны. И по ея ученію: «Богъ поставилъ землю на твердыхъ основахъ: не поколеблется она во вѣки (Пс. 103, 5); вселенная тверда, не подвигнется (Пс. 93, 1); Богъ поставилъ солнце, луну, всѣ звѣзды свѣта, небеса небесъ на вѣки и вѣки; далъ уставъ, который не прейдетъ (Пс. 148, 6). Ясно, что неизмѣнность природы, насколько она подчинена натуральнымъ законамъ и выражаетъ волю неизмѣннаго въ Себѣ Творца, есть точно такъ же догматъ Писанія, какъ и результатъ науки. Если Творецъ совершененъ, то, конечно,

*) Die Natur u. die Bibel—Dawson (Aus d. Englischen—Zöckler).

**) Самое раннее изъ ископаемыхъ животное на землѣ, какое только до сего времени знаетъ палеонтологія.

и Его дѣло—согласно Его совершенству. Безпорядочность въ природѣ не достойна Бога. И дѣйствительно, при внимательномъ чтеніи Библіи мы найдемъ, что самый крайній матеріалистъ не можетъ приписать болѣе постоянства натуральному закону, чѣмъ Библія—волѣ Того, Кто неизмѣненъ и сила Котораго не утомляется и не умаляется. И точно также никакой пантеистъ не можетъ требовать болѣе внутренняго вхожденія въ міръ для своего механически всепроникающаго божественнаго существа, чѣмъ какое утверждаетъ Библія за своимъ личнымъ, самосознательнымъ Богомъ. Библія далека отъ признанія въ Богѣ случайныхъ желаній или прихотей, но при этомъ и отъ превращенія Бога въ неумолимый механическій фатумъ.

Что же мы должны сказать теперь о чудесахъ, признаваемыхъ Библіей? Просто то, что въ этомъ случаѣ Библія, какъ откровеніе Бога, исходитъ *изъ болѣе глубокаго основанія, чѣмъ какое знаютъ отрицатели чуда*: для послѣднихъ, если даже они и признаютъ бытіе Бога, истинно и дѣйствительно существуетъ единственный принципъ міровой жизни—натуральный законъ, для Библіи—Богъ, управляющій самими натуральными законами. И, несомнѣнно, Библія болѣе права. Не долженъ ли и чудоотрицатель согласиться, что въ дѣйствительности онъ живетъ въ кругу чудесъ или такихъ событій, которыхъ ни перечислить, ни объяснить не можетъ. Не находитъ ли онъ себя при объясненіи нѣкоторыхъ натуральныхъ явленій въ такомъ затрудненіи, котораго не въ состояніи побѣдить или разрѣшить? Не встрѣчалъ-ли онъ и въ своей жизни и въ своихъ дѣлахъ такихъ трудностей, надъ которыми не могъ восторжествовать и которыя однако побѣждаются другими? Здѣсь предъ его глазами стоятъ своего рода чудеса. Но онъ понимаетъ, что еслибы владѣлъ высшею мѣрой знанія или силы, то и самъ побѣдилъ бы затрудненія, встрѣчающіяся его уму или практической дѣятельности, и при томъ ни мало не прибѣгая къ нарушенію какихъ-либо натуральныхъ законовъ. Отсюда, если онъ знаетъ какого-либо спеціалиста, болѣе разумѣющаго въ дѣлахъ, которыхъ онъ не мастеръ и которыя ему необходимо сдѣлать, то естественно обращается къ спеціалисту за помощію и совѣтомъ. Теперь, очевидно, онъ долженъ также хорошо знать, что если существуетъ Творецъ и верховный Правитель универсума, которому всѣ силы и свойства природы извѣстны въ безусловномъ совершенствѣ, то этотъ Творецъ можетъ производить *непостижимыя и невозможныя для человѣка натуральныя явленія безъ конца* *) и при томъ отнюдь не

*) Для Бога натуральныя, а для насъ сверхъестественныя, иначе сказать: возможныя для Бога, но безусловно невозможныя для людей.

нарушая законовъ природы, но только всегда поставляя *въ новыя и новыя, неизвѣстныя людямъ, комбинаціи* уже существующія матерію и силы. Такъ именно потому, что мы признаемъ матерію, силы и натуральные законы, по логической необходимости должны также признавать и возможность чудесъ, предполагая, что былъ и есть верховный Правитель универсума.

Библейскія чудеса не заключаютъ въ своемъ понятіи неизбѣжно нарушенія законовъ природы, но только требуютъ правильнаго, таинственнаго для насъ, принаровленія къ законамъ природы или проявленія въ чудесномъ дѣлѣ существующихъ, но неуловимыхъ для насъ, навсегда недовѣдомыхъ намъ, законовъ природы. Такія дѣла никогда не объяснятся и не совершатся нашею ограниченною мѣрою знанія и силы и потому естественно останутся для насъ навсегда какъ бы противорѣчащими законамъ природы.»

Даусонъ понимаетъ, что указанное понятіе о чудѣ и разъясненіе его возможности въ средѣ неизмѣнныхъ законовъ природы, направленное противъ чудоотрицателей, въ свою очередь возстановитъ противъ него приверженцевъ крайняго супранатурализма, неумѣренныхъ чудолюбителей: они воображаютъ, что съ дѣйствіемъ Бога въ чудесахъ не въ смыслѣ нарушенія законовъ природы, но только въ смыслѣ необъяснимыхъ для насъ явленій изъ существующихъ для нашего знанія силъ и законовъ природы, умаляется безграничная сила или всемогущество Божіе предъ законами природы, что противно существу Бога.

Но Даусонъ кромѣ того, что указываетъ на строгое согласіе своего ученія о чудѣ съ библейскимъ ученіемъ о законахъ природы и съ неизмѣнностію ихъ въ самой природѣ, подтверждаемою естествознаніемъ, отрицаетъ и всякое умаленіе чести Божіей при своемъ пониманіи Божественной чудодѣятельности въ кругу неизмѣнныхъ натуральныхъ законовъ.

«Взглядъ, говоритъ онъ, что чести Божіей наносится ущербъ, если всемогущая сила Бога ограничивается въ своей дѣятельности посредничествомъ натуральныхъ законовъ, не отвѣчаетъ ни точкѣ зрѣнія Свящ. Писанія, ни наукѣ. Что такое законъ природы? Самъ по себѣ онъ есть ничто. Законъ есть только выраженіе однообразной дѣятельности какой-либо силы или власти, и если Богъ есть источникъ натуральныхъ силъ, то образъ дѣйствія законовъ природы есть просто Его собственный способъ дѣйствія. Поэтому мы можемъ, конечно, говорить о натуральныхъ законахъ, какъ нѣкоторомъ свободномъ самоограниченіи Божественной силы въ опредѣленномъ направленіи, но говорить лишь въ томъ же смыслѣ, въ какомъ неогра-

ниченный монархъ свою собственную власть опредѣляетъ или ограничиваетъ закономъ. Но въ послѣднемъ случаѣ, кажется, ясно до очевидности, что пока законъ дѣйствуетъ, онъ собственно есть та же власть монарха, только дѣйствующая чрезъ законъ, а это все одно, какъ если бы она дѣйствовала безъ закона. Грубое представленіе ограниченности Бога натуральными законами или какъ-бы отдаленія Его личной всемірной дѣятельности на задній планъ неизмѣнною дѣятельностію натуральныхъ законовъ, напоминаетъ намъ разсказъ Геродота о египтянахъ: они увѣряли историка, что находятся менѣе подъ властію небесныхъ боговъ, нежели греки: такъ какъ плодоносіе ихъ земли зависитъ не отъ произвольныхъ присылокъ дождя съ неба, но отъ ежегоднаго разлива Нила. При нѣкоторомъ разширеніи метеорологическихъ свѣдѣній они узнали бы, что подъемъ и разливъ водъ Нила зависитъ въ свою очередь всетаки отъ небесныхъ присылокъ дождя во внутреннюю часть Африки.

Молитва въ смыслѣ свящ. Писанія есть обращеніе къ Богу, знаніе и сила Котораго надъ Его собственными твореніями даютъ Ему полную возможность производить дѣйствія для насъ не только невозможныя, но и необъяснимыя. Извѣстный физикъ нашего времени Тиндаль разъ позволилъ себѣ выразиться такъ: «безполезно молиться о дождѣ, когда онъ находится въ зависимости отъ законовъ природы». Напротивъ Библія говоритъ: «Илія помолился Богу, и не было дождя три года и шесть мѣсяцевъ и опять помолился и небо послало дождь». Что теперь болѣе соотвѣтствуетъ истинѣ и наукѣ: положеніе Тиндаля или фактъ, разсказанный Библіей изъ жизни прор. Иліи? Разсмотримъ. Библія стоитъ здѣсь точно такъ же на твердомъ основаніи, какъ и физикъ, отстаивающій законы природы. Состояніе погоды отнюдь не подчинено слѣпой случайности, или вовсе не есть причудливая игра демоновъ. Богъ опредѣлилъ и упорядочилъ все на всѣ времена въ дѣлѣ творенія. Его законы безпристрастны: Онъ шлетъ дождь на добрыхъ и злыхъ. Но Библія знаетъ надъ законами *Законодателя* и при томъ такого, который стоитъ въ духовно-сердечномъ отношеніи къ своему народу (Израилю). Отсюда Онъ могъ во всеобъемлющемъ упорядочиваніи своего дѣла тѣсно и неразрывно соединить плодоносныя и голодныя времена съ человѣческимъ послушаніемъ или преслушаніемъ. Что тутъ не находится ничего ненаучнаго, мы убѣждаемся небольшимъ размышленіемъ. Разберемъ ближе случай съ молитвой Иліи. Поклоненіе Ваалу было не такъ странно, какъ кажется намъ съ перваго взгляда, для столь неглупыхъ и практическихъ народовъ, какими мы знаемъ финикіянъ и израильтянъ. Это былъ сол-

нечный культъ, поклоненіе богу—солнцу, и строгое изученіе природы говоритъ намъ, что солнце есть дѣйствительно главный источникъ всѣхъ натуральныхъ силъ для этого міра. Въ физическомъ отношеніи можно прямо сказать, что всѣ вещи живутъ солнцемъ и его силой возбуждаются. Для мыслящихъ людей, но незнакомыхъ съ истинною высшею силой, каковы были финикіяне, или забывшихъ ее, какъ израильтяне, и однако неутратившихъ безусловно религіознаго чувства, солнце естественно должно было казаться верховнымъ божествомъ. Но Илія вполнѣ справедливо смѣялся надъ жрецами Ваала, если они съ утра до вечера призывали бога-солнце, тщетно ожидая отъ него отвѣта. Онъ хорошо зналъ, что солнце есть просто твореніе и какъ такое подчинено натуральному закону. Въ этомъ случаѣ пророкъ сходится съ физикомъ, Илія съ Тиндалемъ. Если бы профессоръ находился въ это время на горѣ, то конечно вмѣстѣ съ пророкомъ стоялъ бы въ сторонѣ отъ бѣснующихся вокругъ жертвенника жрецовъ Ваала и спокойно смѣялся бы надъ ними. Но если бы далѣе онъ обратился къ пророку и сказалъ: «вотъ видишь, какъ безполезно молиться о дождѣ», то получилъ бы отъ него хорошій урокъ въ родѣ слѣдующаго: «справедливо, что безполезно молиться солнцу, потому что оно—рабъ неумолимаго закона; но если ты только не отрицаешь, что есть Богъ, установившій законы природы и что этотъ Богъ, вездѣсущій и всевѣдущій, имѣетъ предъ Собой открытыми сердца людей; то ты долженъ также признать, что всецѣло во власти Бога лежитъ—дать такое устройство безчисленнымъ предметамъ природы, въ силу котораго дождь долженъ падать то тамъ, то здѣсь, то въ то, то въ иное время, и это паденіе дождя или появленіе солнца должно совпадать съ обнаруженіями Божественной милости или гнѣва къ избранному народу. Здѣсь не имѣетъ значенія, что всѣ натуральныя явленія тѣсно связаны между собой, какъ звѣнья причинъ и слѣдствій; такъ какъ вся цѣпь причинъ имѣетъ одно начало—Бога. Для Бога, вѣдущаго конецъ отъ начала, и прошедшее и будущее, какъ одно непрерывное настоящее, было совершенно возможно установить всѣ свои отношенія къ людямъ, насколько они должны проявляться въ ходѣ натуральныхъ событій въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ, съ самого начала времени. Не отрицая бытія Бога и признавая, что Богъ не можетъ встрѣтить какихъ-либо препятствій въ обращеніи съ созданными Имъ душами, можетъ-ли наука естествознанія, понимающая только наименьшую часть творенія Божія и чрезъ нее волю Божію, представить какія-либо основанія противъ дѣйственности молитвы, когда съ ней обращаются къ Богу? Такъ вполнѣ

вѣрно: безполезно молиться, если мы не признаемъ никакой власти, управляющей натуральными законами, силами и матеріей, и было бы рѣшительно странно обращаться къ нимъ съ какою-либо молитвой. Но если мы обращаемся *къ Духу, создавшему и устроившему все въ мірѣ*, то кто можетъ утверждать, что *мы не вызовемъ отъ Него никакого отвѣта?*

Изъ сказаннаго видно, что ни въ наукѣ, ни въ Писаніи мы не находимъ ничего такого, что вынуждало бы насъ къ предположенію непреоборимой преграды между нами и Богомъ. Но мы должны сдѣлать еще шагъ далѣе и сказать, что наука начинаетъ открывать намъ даже положительные признаки вездѣприсутствія Божія и возможности нашего доступа къ Нему. Не далеко еще позади насъ то время, когда думали, что между великими силами природы лежитъ непроходимая пропасть. Но теперь мы постепенно начинаемъ прозрѣвать, что всѣ онѣ по существу одно, одна сила, и такъ легко переходятъ одна въ другую, что представляютъ намъ поразительнѣйшія и часто рѣшительно прежде нечаемыя превращенія. Гдѣ же причина этого превращенія силъ, одной въ другую? Не въ томъ-ли, очевидно, что онѣ въ концѣ концовъ разрѣшаются въ одномъ высшемъ единствѣ, имѣютъ исходъ или начало въ единой волѣ Божіей *)? Моусей съ поразительнымъ ясновидѣніемъ всѣ великія силы природы обозначилъ однимъ словомъ «ог», которое мы переводимъ «свѣтъ», но которое въ еврейскомъ языкѣ означаетъ также и сродныя свѣту силы— теплоту и электричество, исходящія въ настоящее время изъ свѣтовой сферы солнца и отнесъ ихъ происхожденіе къ всемогущему «да будетъ». Новая наука пришла къ тому же заключенію, т.-е. къ единству силъ; но съ одинаковымъ заключеніемъ она должна придти и къ одинаковому источнику силъ, указанному Моусеемъ.

Изобрѣтенія, достигнутыя современной наукой и поставившія человѣка въ господственное положеніе надъ великими силами природы, должны внушить намъ крайнюю осторожность въ рѣшеніи вопроса

*) На такое единство силъ и вмѣстѣ единой воли, управляющей универсумомъ, указываютъ и астрономическія предположенія: какъ въ нашей планетной системѣ имѣется одинъ центръ — солнце и какъ неподвижныя звѣзды— несомнѣнно также солнца съ окружающими ихъ планетами, такъ по всѣмъ вѣроятіямъ слѣдуетъ предположить, что есть физически-центральное тѣло для всего вообще универсума. Отъ этого-то господствующаго надъ всѣмъ твореніемъ центра, быть можетъ, и исходитъ непосредственная сила Божественнаго міродержавія и потому указанный центръ можетъ быть названъ преимущественнымъ тропомъ Бога въ мірѣ, конечно, въ томъ же фигуральномъ смыслѣ, въ какомъ земля въ Писаніи называется подножіемъ ногъ Его (Даусонъ).

возможности живого обращенія Бога съ людьми. Философъ времени Юма, несомнѣнно, встрѣтилъ бы ѣдкой насмѣшкой человѣка, который, бы сталъ увѣрять его, что онъ, сидя въ своей торговой конторѣ въ Лондонѣ, лично можетъ отдавать приказанія своимъ агентамъ въ Америкѣ и Китаѣ и они тотчасъ услышатъ его приказанія. Но въ настоящее время, лишь съ небольшимъ увеличеніемъ знанія природы послѣ Юма, это чудо совершаетъ даже тотъ, кто совсѣмъ незнакомъ съ законами электричества. Если такіе практическіе результаты науки дѣлаютъ честь человѣчеству, то въ то же время они вынуждаютъ насъ къ скромности въ дѣлѣ отрицанія возможностей, выходящихъ изъ круга нашего зрѣнія.»

Богочеловѣческій образъ Іисуса Христа.

I ЧТЕНІЕ *).

Центральное значеніе догмата о Богочеловѣчествѣ Іисуса Христа въ ученіи христіанской вѣры.—Непостижимость этого догмата самого въ себѣ и незыблемыя основанія его для нашей вѣры въ собственномъ лицѣ Господа, отпечатлѣнномъ въ нашихъ Евангеліяхъ.—Непобѣдимость человѣческаго несовершенства въ методическомъ изображеніи лица Господа.—Немыслимость болѣе возвышеннаго представленія лица Іисуса Христа по сравненію съ его евангельскимъ изображеніемъ.—Достовѣрность евангельской исторіи о Христѣ.—Всесторонность раскрытія духа Христова въ кратковременное служеніе Господа на землѣ —Безпримѣрность впечатлѣнія лица Господа на окружавшихъ Его современниковъ.—Впечатлѣніе необычайнаго величія евангельскаго образа Іисуса Христа на всякаго, изучающаго этотъ образъ.—Общій характеръ и сущность этого величія: а) въ самомъ духѣ Господа, и б) въ выраженіи его въ общественной дѣятельности Спасителя.

Высокоуважаемые слушатели!

Осмѣливаюсь начать свою рѣчь предположеніемъ вопроса: какой изъ всѣхъ догматовъ нашей Христіанской Вѣры можетъ быть признанъ основнымъ или центральнымъ? По нашему личному мнѣнію, это—догматъ, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ, есть истинный *Богъ (Сынъ Божій) и человѣкъ, Богочеловѣкъ*. Да; догматъ о Богочеловѣчествѣ Христа есть жизненный центръ, на которомъ все зиждется, отъ котораго все исходитъ и къ которому все возвращается въ цѣлой системѣ нашей Христіанской религіи. Онъ проводитъ рѣзкую грань между ветхимъ и новымъ завѣтами, отмѣняя первый и утверждая послѣдній;

*) Оба нижеслѣдующія чтенія были произнесены въ залѣ Московской Городской Думы въ 1881 году.

онъ собственно открываетъ намъ въ ясномъ свѣтѣ, на сколько способенъ воспринять умственный взоръ человѣка, тайну бытія Божія— *троеличность въ единствѣ существа;* онъ возводитъ насъ къ высочайшему и отраднѣйшему понятію о Богѣ, какъ *Любви*, безграничной, безконечной. На немъ, какъ на скалѣ, незыблемо стоитъ единственно правильное и плодотворное начало нашей жизни, опредѣляющее наши взаимныя отношенія—вмѣстѣ съ любовью къ Богу *любовь другъ къ другу* до самоотверженія, безъ различія званій, состоянія и даже народностей. Отъ этого догмата получаетъ свое полное освѣщеніе происхожденіе грѣха въ родѣ человѣческомъ и зла въ мірѣ; въ немъ коренится наша вѣра въ искупленіе отъ грѣха крестною смертію Спасителя и въ возрожденіе нашего духа благодатными дарами Св. Духа. Словомъ сказать: все, что только входитъ въ составъ Христіанской религіи, пріобрѣтаетъ свой смыслъ и оправданіе отъ догмата о Богочеловѣчествѣ Христа.

Еслибы мы имѣли въ виду раскрыть въ цѣльномъ и связанномъ видѣ ученіе Христіанства, по крайней мѣрѣ, въ его главныхъ чертахъ, то положили бы во главу ученія «Богочеловѣчество Христа» и легко показали бы, какъ изъ этого догмата, какъ изъ зерна, естественно, законно и неотразимо развиваются всѣ прочія истины Христіанства. Разъ принявши догматъ о Богочеловѣчествѣ Христа, какъ непреложную истину, мы уже не можемъ отказать въ признаніи и всѣмъ прочимъ истинамъ Христіанства. И вы сами, высокоуважаемые слуш., не чувствуете ли, что вся ваша христіанская вѣра въ послѣднемъ основаніи покоится *на вѣрѣ въ Богочеловѣчество Христа*. Не будь этой вѣры, кто бы принудилъ васъ принять, напримѣръ, таинственнѣйшій догматъ о троичности лицъ Бога и единствѣ Его существа? И Самъ Господь нашъ Іисусъ ставитъ Себя средоточіемъ всей основанной Имъ религіи: Онъ называетъ Себя *камнемъ*, лежащимъ въ главѣ угла, т.-е. основаніемъ всей церкви христіанской; не словомъ только, но самымъ дѣломъ открываетъ Онъ на землѣ во всей полнотѣ царство Божіе; не временнымъ и случайнымъ органомъ слова Божія, подобно древнимъ пророкамъ, объявляетъ себя міру, но непосредственнымъ источникомъ, вѣчнымъ вмѣстилищемъ, живымъ воплощеніемъ этого слова: *Я есмь путь, истина и жизнь* *); въ своемъ лицѣ Онъ указываетъ наглядное и полное откровеніе небеснаго Отца: *если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего; видѣвшій Меня, видѣлъ Отца, Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* **): Съ Са-

*) Іоанн. 14, 6.

**) Ib. ст. 7, 9, 10.

мимъ Собой Онъ связываетъ все спасеніе человѣка: ***никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня*** *); и Самого Себя предвѣщаетъ будущимъ Судьей человѣчества по концѣ міра: ***многіе скажутъ Мнѣ въ тотъ день: Господи! Господи!*** и проч. **). На чемъ же утверждаетъ Господь это центральное мѣсто, какое отводитъ Себѣ въ основанномъ Имъ новомъ союзѣ, новомъ завѣтѣ между Богомъ и человѣчествомъ? На безпримѣрномъ, чрезвычайномъ достоинствѣ своей природы, на своемъ ***Богочеловѣчествѣ***. Итакъ догматъ, что Христосъ есть истинный Сынъ Божій, какъ и Сынъ Человѣческій, истинный Богочеловѣкъ, есть всепроникающая сила, всеоживляющая душа, начало, средина и конецъ, альфа и омега нашей Христіанской религіи.

Вопросъ теперь въ томъ: что такое этотъ догматъ самъ въ себѣ?

Глубокая и великая тайна. ***Велія благочестія тайна: Богъ явился во плоти*** (Тим. 3, 17). Дѣйствительно, догматъ о Богочеловѣчествѣ Христа стоитъ предъ нами, если можно такъ сказать, вѣчно-неразрѣшимой загадкой: нашъ разумъ по своей ограниченности такъ же мало можетъ разъяснить его, какъ человѣкъ, взявшій ложку, вычерпать ею воды океана. Догматъ этотъ отнюдь не запрещаетъ, напротивъ всегда вызываетъ насъ на новыя и новыя попытки къ его раціональному разрѣшенію, и такимъ образомъ служитъ постояннымъ стимуломъ къ углубленію и расширенію нашего философско-богословскаго міровоззрѣнія; но самъ по себѣ, по своему существу онъ и былъ, и есть, и всегда долженъ оставаться предметомъ нашей ***вѣры***. Однакожъ такой коренной догматъ христіанства не можетъ висѣть на воздухѣ и вѣра христіанства въ него не можетъ быть безусловно слѣпой. Христіанству въ его истинномъ духѣ рѣшительно чуждо требованіе тупого, слѣпого, безотчетнаго подчиненія себѣ: это—подчиненіе приниженнаго и забитаго раба, а не свободнаго. Между тѣмъ Христіанство всѣмъ существомъ своимъ принесло въ міръ именно ***начало свободы*** для всѣхъ высшихъ и естественныхъ стремленій человѣческаго духа, каково, наприм., строго-разумное, сознательное отношеніе къ предметамъ вѣры. Если изъ нѣдръ католицизма когда-то вышло пресловутое изрѣченіе: credo, quia absurdum est, то, на-оборотъ, изъ устъ одного апостола, безъ сомнѣнія, и полнѣе и чище носившаго въ себѣ истинный духъ христіанства, чѣмъ католицизмъ, мы слышимъ глубоко-поучительное слово: ***будьте всегда го-***

*) Ib. ст. 6.

**) Мѳ. 7, 22.

товы всякому, требующему у васъ отчета въ вашемъ упованіи, дать отвѣтъ съ кротостію и благоговѣніемъ *).

Дать краткій и благоговѣйный отвѣтъ объ основаніяхъ нашей вѣры въ Христа, какъ Богочеловѣка—вотъ требованіе истиннаго Христіанства.

I.

Что же имѣетъ своимъ основаніемъ таинственный догматъ о Богочеловѣчествѣ Христа?—Не отвлеченныя начала какой-либо метафизики или философіи, но жизнь; жизнь въ ея безусловной полнотѣ и совершенствѣ, жизнь, въ которой идея и дѣйствительность слились въ безпримѣрное гармоническое единство. Мы разумѣемъ истинное, историческое и живое лице Христа, какъ оно открыло себя міру и точными и неизгладимыми чертами отпечатлѣлось въ евангельскихъ повѣствованіяхъ о Христѣ. Оно именно, это живое лице въ плоти и крови человѣка, послужило творческою силою, вызвавшею на свѣтъ чудный догматъ о Богочеловѣчествѣ Христа. Всѣми проявленіями Своего духа, всей полнотой Своей жизни и дѣятельности Господь Христосъ безспорно явилъ Себя міру истиннымъ Богомъ въ истинной природѣ человѣка, Богочеловѣкомъ; и вотъ догматъ о Богочеловѣчествѣ Христа естественно и неотразимо предсталъ предъ сознаніемъ окружавшихъ Господа лицъ чистыхъ сердцемъ (которые одни способны видѣть Бога), какъ прямой выводъ изъ общаго впечатлѣнія, произведеннаго на нихъ Христомъ, какъ непосредственное выраженіе того, чѣмъ показалъ Себя Христосъ истинно, дѣйствительно, въ самой Своей жизни. Подъ могучимъ воздѣйствіемъ живаго лица Христа, этотъ догматъ открылся, утвердился и распространился въ мірѣ даже *вопреки всякой философіи*, показавши людямъ, что жизнь безконечно глубже и выше всякаго отвлеченнаго мышленія, не укладывается въ его рамки, не подчиняется его требованіямъ, напротивъ сама требуетъ отъ него подчиненія себѣ и переработки по своимъ вѣчнымъ, неизмѣннымъ законамъ.

Такъ тайна догмата о Богочеловѣчествѣ Христа есть собственно тайна *самого бытія Христа, тайна Его лица*: здѣсь—въ догматѣ, какъ въ нѣкоторомъ фокусѣ, совмѣщено въ одно цѣлое, въ одну мысль, въ одно опредѣленіе лишь то, что представляютъ собой дѣйствительно всѣ черты лица Христа, открытыя міру и сохранившіяся до насъ въ евангеліяхъ. Поставьте себя ближе къ живому лицу Христа подъ руководствомъ евангельской исторіи о Немъ; отрѣшитесь отъ всякаго болѣе или менѣе сомнительнаго философскаго міровоз-

*) 1 Петр. 3, 15.

зрѣнія, какое могло быть выработано вами самими или заимствовано извнѣ, со стороны; отдайтесь всецѣло впечатлѣніямъ историческаго лица Христа,—и вы несомнѣнно вынесете убѣжденіе, что это истинно Богъ и человѣкъ вмѣстѣ, Богочеловѣкъ.

Собрать, разсѣянныя по разнымъ мѣстамъ евангелій, отдѣльныя черты лица Христа и соединить ихъ въ одно цѣлое; такимъ образомъ — возстановить предъ нашимъ сознаніемъ если не во всѣхъ, то въ главныхъ чертахъ евангельскій образъ Христа и вмѣстѣ съ тѣмъ показать, что этотъ образъ въ своей жизненной дѣйствительности какъ нельзя болѣе отвѣчаетъ догматическому ученію о Христѣ какъ Богочеловѣкѣ—такова собственно задача нашихъ двухъ чтеній.

Съ трепетомъ сердца приступаемъ мы къ выполненію своего дѣла; ибо сознаемъ, что оно рѣшительно *выше* нашихъ силъ. Но мы не стѣсняясь признаемся открыто и предварительно въ своемъ слабосиліи. Дѣло въ томъ, что ни одинъ богословъ, при самой рѣдкой многоучености и многоопытности, не въ состояніи начертать намъ образъ Христа, вполнѣ обнимающій собой всѣ *черты Его лица*, разсѣянныя по разнымъ мѣстамъ евангелій и непосредственно слитыя съ разсказами о разныхъ событіяхъ изъ жизни Господа. Почему такъ? Съ одной стороны вслѣдствіе вѣчной *неисчерпаемости* евангельскихъ чертъ лица Христа, хранящихся въ нашихъ евангеліяхъ; съ другой—вслѣдствіе естественной *ограниченности*, постояннаго несовершенства нашего нравственнаго развитія. Самъ въ Себѣ Христосъ есть *абсолютный идеалъ* нравственнаго совершенства и отображеніе Его въ евангеліяхъ до такой степени неподражаемо совершенно, что мы постоянно открываемъ въ нихъ новыя и высшія черты лица Христа и никогда, ни при какихъ усиліяхъ, не можетъ обнять ихъ своимъ сознаніемъ безусловно всѣ, въ ихъ совершенной полнотѣ. Если гдѣ, то именно въ этомъ случаѣ успѣхъ нашего знанія зависитъ почти исключительно отъ прогресса нашего нравственнаго развитія: чѣмъ выше мы сами поднимаемся по лѣстницѣ нравственнаго совершенства, тѣмъ полнѣе и яснѣе, тѣмъ болѣе совершенныя и высокія черты подмѣчаемъ и открываемъ и въ евангельскихъ изображеніяхъ лица Христа. Какъ Самъ въ Себѣ Христосъ, такъ и евангельскій образъ Его—истинно чудный и таинственный: онъ всегда близокъ къ намъ и въ то же время съ каждымъ новымъ приближеніемъ къ нему какъ-будто всегда удаляется отъ насъ; онъ не только неосуществимъ въ своей полнотѣ для нашей жизни, но и неуловимъ для нашего сознанія, для простого познанія его мыслію. Это вѣчный идеалъ, какъ для нашей нравственности,

такъ и для нашего разума. Для полнаго научнаго отображенія евангельскаго лица Христа богослову нужно самому стоять нравственно на безконечной высотѣ его совершенства; но, конечно, это ни для кого изъ смертныхъ невозможно. Вотъ почему, каждый богословъ или апологетъ, воспроизводя историческое лице Христа, подъ руководствомъ евангелій, всегда и неизбѣжно кладетъ на немъ печать своего личнаго нравственнаго развитія, лучше сказать, недостатка: онъ замѣчаетъ и вноситъ въ свое изображеніе лишь тѣ черты евангельскаго образа Христа, которыя въ немъ самомъ сравнительно болѣе развиты и опускаетъ тѣ, которыхъ самъ въ себѣ не имѣетъ, отсюда при сличеніи его дѣла съ *евангельскими* чертами лица Христа другой всегда найдетъ въ его трудѣ односторонность, неполноту, несовершенство въ томъ или иномъ отношеніи. Вотъ почему даже лучшіе богословы и апологеты, со всею рачительностію занимавшіеся научнымъ изображеніемъ лица Христа, не стыдятся заявлять о недостаткахъ своей работы. Тѣмъ болѣе мнѣ, послѣднему работнику на богословскомъ полѣ, приличествуетъ подобное заявленіе относительно предпринятаго мною дѣла.

Но здѣсь необходимо сказать еще слѣдующее. Никто не можетъ заподозрить, чтобы мы въ своемъ изображеніи евангельскаго лица Христа дерзнули на попытку представить это лице въ какомъ-либо преувеличенномъ видѣ, т.-е. въ болѣе возвышенныхъ и совершенныхъ чертахъ, чѣмъ какія даютъ намъ евангельскія сказанія о Христѣ. Евангельскій образъ Господа правда своими отдѣльными чертами находится разсѣяннымъ въ нашихъ евангеліяхъ, однако въ цѣломъ стоитъ предъ нами столь безусловно совершеннымъ, что всякая человѣческая попытка къ какому-либо возвышенію, или идеализированію его, въ дѣйствительности не прибавляла бы къ этому образу, но убавляла бы изъ него, не представляла бы его въ болѣе величественномъ видѣ, но *искажала бы*, уродовала бы этотъ образъ. Для абсолютно совершеннаго нѣтъ возможности въ дальнѣйшемъ усовершенствованіи. Прекрасно говоритъ о невозможности возвысить евангельскій образъ Христа человѣческимъ словомъ или вообще какимъ-либо орудіемъ искусства одинъ апологетъ: «никакой образъ Спасителя, будь онъ произведеніемъ руки Рафаеля, Дюрера или Рубенса, никакой эпосъ, хотя бы принадлежалъ генію Данта или Мильтона и Клопштока, не въ состояніи улучшить простой, безыскуственный разсказъ евангелій, единственная, но всемогущая прелесть котораго заключается въ его истинѣ. Въ этомъ случаѣ истина по всей справедливости удивительнѣе и сильнѣе, нежели поэзія и всего лучше

говоритъ сама за себя, безъ комментарій, объясненій и восхваленій. Здѣсь и только здѣсь в ы с о ч а й ш е е совершенство искусства остается позади исторической истины и фантазія не находитъ себѣ мѣста для идеализированія дѣйствительности. Ибо здѣсь мы имѣемъ *абсолютный идеалъ во всей его жизненной реальности.*“

Какъ ни желали бы мы поспѣшить переходомъ къ намѣченному нами главному дѣлу, къ изображенію лица Христа, но убѣжденные, что имѣемъ предъ собой образованныхъ лицъ, привыкшихъ слышать послѣдовательное, систематическое развитіе мыслей, не можемъ обойти здѣсь еще одного изъ наиболѣе важныхъ предварительныхъ вопросовъ, касающихся нашего предмета: вопроса о достовѣрности евангельской исторіи о лицѣ Іисуса Христа. Вопросъ этотъ, очевидно, чисто историческій, и мы имѣли бы возможность представить цѣлый рядъ самыхъ твердыхъ, историческихъ свидѣтельствъ, возвышающихъ евангельскую исторію о Христѣ надъ всякимъ сомнѣніемъ и критикой. Но, къ сожалѣнію, идти здѣсь по дорогѣ исторіи едва ли было бы умѣстно: мы уклонились бы слишкомъ далеко отъ своей главной цѣли. Вотъ почему волей-неволей въ настоящемъ случаѣ мы предпочтемъ избрать другой, болѣе краткій путь для доказательства несомнѣнной исторической достовѣрности евангельскихъ сказаній о Христѣ. Это путь вывода или заключенія отъ факта *общеизвѣстнаго*, поразительнаго, продолжающагося цѣлыя вѣка, на внутреннюю силу и значеніе котораго еще не посягла доселѣ никакая рука критика.

Этотъ фактъ состоитъ въ слѣдующемъ. Христосъ—*Царь*, слову котораго подчиняются и властители земель и ихъ подданные, и знатные и незнатные, и ученые и простые; Его царство, получивъ начало въ бѣдной странѣ почти два тысячелѣтія тому назадъ, продолжается доселѣ и распространяется далѣе и болѣе до послѣднихъ предѣловъ земли. Какими же средствами утвердилъ въ мірѣ этотъ всевышній Царь, Царь царей, свое чудное могущественное царство? Вотъ здѣсь-то мы и останавливаемся въ недоумѣніи предъ рѣшительнымъ, безусловнымъ несоотвѣтствіемъ средствъ (въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы привыкли предполагать ихъ) произведеннымъ ими результатамъ. Власть Христа на землѣ необычайна, безпримѣрна, а между тѣмъ мы не видимъ у него никакихъ такихъ орудій или средствъ, какими обыкновенно пріобрѣтается даже малѣйшая власть въ мірѣ или преимущественно предъ другими.

Посмотрите: бѣдный, неученый, непзвѣстный «Плотникъ» выступаетъ на поприще общественной дѣятельности даже безъ опытности пожилого возраста. Онъ выходитъ на дѣло безъ знатныхъ друзей,

безъ всякой опоры со стороны власть имѣющихъ; напротивъ, тотчасъ же возстаютъ противъ Него и ненависть и предразсудки сильныхъ міра сего. Онъ стоитъ и дѣйствуетъ на общественной аренѣ всего три года съ половиной и затѣмъ умираетъ позорнѣйшею смертію преступника. Что же совершилъ Онъ въ столь короткое время? Мало такихъ дѣлъ, которыя обыкновенно называются великими: не завоевалъ никакой земли, не управлялъ никакимъ государствомъ, не основалъ никакого строго организованнаго общества, не оставилъ никакого ученаго изслѣдованія, не создалъ никакого парящаго въ заоблачныя выси поэтическаго произведенія. Кромѣ оспариваемыхъ невѣріемъ чудесъ, все, что мы имѣемъ отъ Христа,—это только всецѣло простыя, безыскусственныя рѣчи, выражаемыя безъ системы, по разнымъ случаямъ, въ разныхъ мѣстахъ... И при всемъ томъ Онъ *владѣетъ міромъ*, и для сотенъ милліоновъ своихъ подданныхъ, непрерывной чередой смѣняющихъ другъ друга, изъ вѣка въ вѣкъ остается *неизмѣнно живымъ*, какимъ былъ для своихъ современниковъ—послѣдователей. Знаменитые философы и полководцы древняго и новаго времени: Сократъ и Платонъ, Кантъ и Гегель, Александръ вел. и Цезарь, Карлъ вел. и Наполеонъ,—всѣ эти люди давно уже стали достояніемъ исторіи. Послѣ того, какъ они отжили свой вѣкъ, уступили мѣсто другимъ, и много — много если какой другъ или вѣрный поклонникъ съ грустію вспоминалъ о нихъ въ продолженіе одного поколѣнія. А теперь? Теперь имена ихъ служатъ только темой для школьныхъ задачъ и дѣянія ихъ легко подпадаютъ подъ удары педанта, который свободенъ или обругать ихъ, или снисходительно похвалить. Какая бездна различія между печальной исторической судьбой этихъ великихъ людей и всегда славной, вѣчной жизнію Христа въ мірѣ!.. Уже протекаетъ 19 вѣковъ съ тѣхъ поръ, какъ Онъ жилъ на землѣ; но можно сказать, что еще не сходилъ съ нея, еще занимаетъ свое мѣсто предъ нами. Съ тѣхъ поръ одни (цѣлыя тысячи) положили и полагаютъ жизнь свою за Спасителя, другіе враждуютъ противъ Него; но всегда еще идетъ о Немъ дѣло и исторія никакъ не можетъ завладѣть Имъ. И въ наше время нельзя еще найти руку, способную хладнокровно написать даже внѣшній образъ Господа. Да, это удивительно, чудно, безпримѣрно! Если спросятъ васъ: кто были величайшіе ораторы,—не припоминаете ли тотчасъ же имена Демосѳена, Цицерона, Златоуста, Боссюэта и др., кто были величайшіе ученые?—не вызывается ли въ вашей памяти цѣлый рядъ именъ, кромѣ имени Христа. Даже при вопросѣ о высшемъ изъ подвижниковъ, произнесете-ли вы: Іисусъ Христосъ? И однако одно имя: *Христосъ!* отодви-

гаетъ для васъ въ безконечную даль всѣ прочія имена, покрываетъ ихъ густымъ мракомъ и оставляетъ предъ вами во всемъ лучезарномъ блескѣ одно ни съ чѣмъ несравненное Лице.

Безъ власти, безъ учености и краснорѣчія, безъ всякихъ вообще вспомогательныхъ средствъ и вліяній, какія обыкновенно признаются необходимыми каждому человѣку для достиженія какой-либо высшей цѣли, Христосъ стоитъ *одиноко* по срединѣ двухъ міровъ, древняго и новаго. Онъ совершаетъ тихій, медленнный, но *радикальный переворотъ* въ исторіи человѣческой, сообщаетъ новое направленіе жизни человѣчества во всѣхъ ея высшихъ проявленіяхъ, смягчаетъ грубые, часто звѣрскіе народные нравы, сокрушаетъ вѣковую раздѣлительную стѣну между рабами и свободными, между кастами, племенами и народами, возвращаетъ и отстаиваетъ для каждаго человѣка дарованное ему человѣческое право бытія: супружество и семью ставитъ на высокій пьедесталъ, гражданству указываетъ достойную цѣль— соединеніе индивидуумовъ для общаго блага жизни при сохраненіи свободы и самостоятельности каждаго; вызываетъ на свѣтъ новые виды науки, и образцы искусства, полные глубокой содержательности и сердечности, и все это утверждаетъ на одномъ неизмѣнно-прочномъ и вѣрномъ началѣ — на идеѣ гуманности, вытекающей изъ идеи любви Бога, безразлично согрѣвающей солнцемъ *и злыхъ и добрыхъ* и орошающей дождемъ *праведныхъ и неправедныхъ* (Матѳ. 5, 45) —Гдѣ же ключъ къ объясненію этого загадочнаго мірового феномена? Въ одномъ только *евангельскомъ лицѣ Христа*, въ одной той всемощной силѣ духа, которая ясно проходитъ чрезъ всѣ черты евангельскаго изображенія Христа. Одинъ только евангельскій Христосъ, какъ увидимъ скоро, представляетъ намъ полное и достаточное объясненіе произведеннаго Имъ чуднаго, всеобъемлющаго дѣйствія въ мірѣ. Такъ всею долговѣчной и безграничной властью Христа на землѣ, всѣми необычайными дѣйствіями Его въ мірѣ мы приводимся къ непоколебимому убѣжденію въ *несомнѣнной внутренней правдѣ* евангельской исторіи о Христѣ.—

Переходимъ теперь къ самому дѣлу—къ изображенію лица Христа по указаніямъ нашихъ евангелій.

II.

Не много времени, какъ мы уже замѣтили, дѣйствовалъ Христосъ на поприщѣ служенія роду человѣческому: всего три года съ половиной; но въ этотъ краткій періодъ времени духъ Его раскрылся со всѣхъ сторонъ, представляетъ намъ такое богатство содержанія, ка-

кого не сохранила исторія ни отъ одного другого историческаго лица. Мы видимъ Господа въ самыхъ разнообразныхъ состояніяхъ и положеніяхъ человѣческой жизни: какъ сына, брата, друга, гражданина, учителя. Онъ обращается со всѣми классами и видами общества—съ богатыми и бѣдными, съ образованными книжниками, съ знатными членами синедріона, и съ неучеными рыбаками и презрѣнными мытарями, съ благочестивыми и грѣшниками, съ больными и здоровыми, съ взрослыми мужчинами и женщинами и съ дѣтьми, съ друзьями и врагами; то въ бесѣдѣ съ такимъ мужемъ какъ Никодимъ, то съ Самарянкой, то въ тѣсномъ кружкѣ учениковъ, то въ многочисленной толпѣ народа. Мы находимъ Его и въ синагогахъ и храмѣ, въ домахъ и пустыняхъ, въ деревняхъ и въ городахъ, и на берегахъ Галилейскаго озера, и на веселомъ свадебномъ пирѣ, и на печальной могилѣ. Мы слѣдимъ за Нимъ въ ужасныхъ душевныхъ страданіяхъ Его въ Геѳсиманіи, въ домѣ гражданскаго судьи, предъ первосвященниками, въ средѣ грубыхъ солдатъ и фанатичной толпы и, наконецъ, въ жестокихъ крестныхъ мукахъ на Голгоѳѣ.

Какимъ же видимъ Его во всѣхъ этихъ положеніяхъ?

Присмотримся прежде всего къ тѣмъ *впечатлѣніямъ*, какія производилъ Христосъ на окружавшихъ Его современниковъ. Ни для кого изъ людей, кто имѣлъ случай такъ или иначе вступать въ ближайшее соприкосновеніе съ Христомъ, лице Его не оставалось *обыкновеннымъ*, заурядным; напротивъ на всѣхъ оказывало чрезвычайное, *безпримѣрное впечатлѣніе*. Пророчество старца Симеона: *Сей лежитъ на паденіе и возстаніе многимъ* *), съ буквальной точностію исполнилось на Христѣ. Одни, при ближайшемъ обращеніи съ Христомъ,—больные тѣломъ и духомъ,—радостно чувствовали на себѣ исходившую отъ Него силу исцѣленія всевозможныхъ недуговъ и возстановленія нормальнаго душевнаго состоянія; другіе въ общеніи съ Господомъ, отягченные грѣхами, какъ бы вступали въ новую нравственную атмосферу, ощущали въ себѣ притокъ свѣжихъ нравственныхъ силъ, сбрасывали съ себя ветхаго человѣка и облекались въ новаго, умирали для прежней жизни и возрождались для новой. Достаточно вспомнить здѣсь только Марію Магдалину, мытаря Закхея, разбойника на крестѣ. Даже люди, случайно встрѣчавшіеся съ Христомъ и, быть можетъ, никогда не останавливавшіеся на вопросѣ о различіи нравственнодобраго и злого, подъ могучимъ вліяніемъ личности Христа вдругъ получали сознаніе *яснаго созерцанія* предъ собой *идеала праведника* въ его живомъ и полномъ воплощеніи въ лицѣ Христа. Такъ Пи-

*) Лук. 2, 34.

латъ, этотъ вообще говоря, по свидѣтельству исторіи, грубый и жестокій человѣкъ, подъ неотразимымъ впечатлѣніемъ чистоты Христа вынужденъ былъ къ торжественному выраженію своей непричастности къ осужденію невиннаго: *взялъ воды, и умылъ руки предъ народомъ, и сказалъ: невиновенъ я въ крови праведника сего* *); его супруга, безъ сомнѣнія, мало интересовавшаяся судьбой какого-то Іудейскаго учителя, однако до такой степени была потрясена трагической драмой суда надъ невиннымъ, что сочла долгомъ предостеречь мужа отъ осужденія безупречнаго праведника, ссылаясь на свой тревожный сонъ въ прошлую ночь: *не дѣлай ничего праведнику тому, я нынѣ во снѣ много пострадала за него* **). Наконецъ начальникъ римской стражи, человѣкъ съ отвердѣвшими нервами отъ постояннаго зрѣлища распятыхъ, и, повидимому, не усматривавшій въ Христѣ ничего, кромѣ позорно-казнимаго преступника, оставленнаго и Богомъ, и людьми, обезсиленнаго, умирающаго, однако такъ былъ пораженъ явно сквозившей изъ подъ-внѣшняго позора внутренней святостью Распятаго, что невольно воскликнулъ: *истинно человѣкъ этотъ былъ праведникъ!*

Но самыми рѣшительными свидѣтелями о Христѣ стоятъ предъ нами книжники и фарисеи съ одной стороны и Его ученики съ другой: первые—свидѣтелями невольными и безсознательными, вторые—вольными и сознательными, одни своей ненавистью къ Христу, другіе своей преданностію Ему. Французская пословица говоритъ: «скажи мнѣ, съ кѣмъ ты знакомъ, и я скажу, кто ты таковъ»; но не менѣе справедливо сказать и наоборотъ: скажи мнѣ, кто твой врагъ, и я скажу, кто ты таковъ. У всякаго, болѣе или менѣе выдающагося человѣка, непремѣнно имѣются враги; у Христа, въ теченіе всей Его общественной дѣятельности, было столько враговъ, какъ едва-ли у кого другого, и эти враги дышали къ Нему самой непримиримой злобой, искавшей себѣ успокоенія только въ смерти Христа. Но кто такое были сами по себѣ эти злобные враги Христа? Люди, съ устъ которыхъ не сходили безчисленныя правила религіознаго закона, очи которыхъ не замыкались отъ взора на небо, но въ сущности—рѣшительные *беззаконники и безбожники.* Сердце ихъ развращено было до послѣдняго основанія: эгоизмъ проникалъ все существо ихъ духа, проходилъ во всѣ составы ихъ тѣла, пропитывалъ самый мозгъ ихъ костей. Строго говоря, для нихъ не было ничего святого. Они пользовались религіей, ея законами и обрядами, какъ ширмой, какъ личиной для прикрытія своего внутренняго кумира, своего-я, которому

*) Мѳ. 27, 24.

**) П. ст. 19.

одному поклонялись, и котораго одного обоготворяли. Они дорожили религіей, какъ орудіемъ своей власти надъ народомъ, какъ средствомъ корыстной наживы, личнаго благосостоянія, славы, — чести, какъ подмостками для своего честолюбія, гордости, чванства, напыщенности; и такъ какъ въ этихъ видахъ религія могла приносить имъ пользу не своимъ духомъ, но буквой, разрозненной, отрывочной, всевозможно искаженной и перетолкованной, то они были строжайшими исполнителями буквы закона. Но чѣмъ благочестивѣе казались они на видъ, тѣмъ нечестивѣе были по сердцу, по душѣ. Безсмертную характеристику этихъ людей оставилъ намъ Самъ Господь въ Своихъ сильныхъ, вызывавшихъ въ обличаемыхъ одно безсильное ожесточеніе, одинъ глухой скрежетъ зубовъ, обличительныхъ рѣчахъ противъ нихъ. Эти люди творили милостыню, трубя объ ней во всѣ стороны, чтобы другіе прославляли ихъ; молились на перекресткахъ улицъ, чтобы толпа видѣла ихъ молящимися; во время поста принимали на себя унылый и мрачный видъ, чтобы всѣ замѣтили ихъ постническій подвигъ; они давали десятину съ мяты, аниса и тмина, но поѣдали домы вдовъ и попирали судъ, милость и вѣру; они заботились о внѣшней чистотѣ чашъ и блюдъ, но не обращали вниманія, что внутренность чашъ полна хищенія и неправды: оцѣживали комара (выразительный образъ!), а поглощали верблюда. Лицемѣры и ханжи, они были чистымъ подобіемъ гробовъ, снаружи украшенныхъ, а внутри полныхъ костей и всякой нечистоты; по наружности казались праведными, а внутри исполнены были беззаконія; строили гробницы пророкамъ и украшали памятники праведниковъ, а между тѣмъ готовы были распять Самого Бога за слово истины и правды. Это были истинныя порожденія сатаны, *дѣти діавола*, отца лжи и сами воплощенная ложь, олицетвореніе зла, они дерзнули даже проявленіе вѣчнаго божественнаго Духа (въ Христѣ) признать всенародно силой веельзевула, князя бѣсовскаго. Паденіе человѣка далѣе невозможно, извращеніе человѣческаго духа болѣе немыслимо: здѣсь все богоподобное въ человѣкѣ умерло! Таковы были враги Христа.

Каковъ же долженъ былъ быть Христосъ, предметъ ихъ вражды? Заключеніе очевидно: чѣмъ *хуже* фарисеи и книжники, тѣмъ *выше* и совершеннѣе Христосъ. По слову апостола, не можетъ быть никакого общенія между тьмой и свѣтомъ: если книжники и фарисеи несомнѣнно и неоспоримо — мракъ и тьма, то Христосъ также вѣрно — свѣтъ; если тѣ—олицетвореніе зла, то этотъ—живой идеалъ добра. Такъ, пусть не словомъ, такъ дѣломъ, пусть не любовію, такъ ненавистію, — во всякомъ случаѣ книжники и фарисеи оставили намъ

наилучшее свидѣтельство о высотѣ и совершенствѣ духа Христова.

Но что позволяютъ намъ съ безошибочностію предполагать о Христѣ Его враги, о томъ прямо и рѣшительно въ святой простотѣ сердца говорятъ намъ Его ученики. Они называютъ Его *праведнымъ* и *святымъ* не въ преимущественномъ только смыслѣ, но въ *единственномъ*, исключительномъ *); чистымъ, *непорочнымъ агнецомъ* **), первообразомъ нашей жизни, единымъ истиннымъ *первосвященникомъ*, принесшимъ жертву не за свои грѣхи, но за грѣхи міра, и притомъ разъ навсегда достаточную ***); видимымъ *сіяніемъ славы и образомъ ѵпостаси*, Отца, живущаго въ свѣтѣ неприступномъ ****); не только историческимъ виновникомъ искупленія, но и доисторическимъ посредникомъ творенія, центромъ всеобъемлющаго, вѣчнаго міроваго плана *****).— Простыя сердца, необразованные умы, незнакомые ни съ какими спекулятивными работами до-христіанской мысли, единственно подъ дѣйствіемъ духа Христова и при озареніи свыше, до какихъ недосягаемыхъ высотъ поднимаются въ рѣчи о Христѣ! Мы привыкли думать, что свидѣтельства о Господѣ Его учениковъ естественны и понятны: они—Его ученики, Его апостолы, поставившіе себѣ спеціальной задачей пронести проповѣдь о Христѣ по всему міру. Это такъ. Но прежде чѣмъ стать учениками Христа, они были іудеи, подобные своимъ собратьямъ; прежде чѣмъ послѣдовать за Христомъ, оставить домы, семью, хозяйственныя занятія и отдать всю свою жизнь Христу, они должны были *пріобрѣсть* непоколебимую вѣру въ Него, именно какъ въ Христа, Сына Божія, Бога. А это было не такъ легко, какъ кажется съ перваго взгляда. Сила религіозно-нравственныхъ традицій, какъ извѣстно, укореняется весьма глубоко въ особенности въ простыхъ слояхъ народа, и это мы находимъ въ особенности въ Іудеѣ, гдѣ религіозно-нравственныя преданія смѣшивались до нераздѣльности съ національно-политическими мечтами и гдѣ они выработались въ многосложную систему, со всѣхъ сторонъ опутавшую жизнь человѣка, до мельчайшихъ ея дѣйствій и покоившуюся, хотя и неправильно, на богооткровенныхъ книгахъ. Соблазну, который находили въ рѣчахъ и дѣйствіяхъ Христа строгіе ревнители отеческаго закона — фарисеи, безъ сомнѣнія, не могли быть совершенно чужды

*) Д. Ап. 3, 14; 7, 52; 22, 14; 1 Петр. 3. 18; 1 Іоанн. 2, 1; Евр. 4, 15.
**) 1 Петр. 1, 19.
***) Евр. 7, 26 и д.
****) Іоан. 1, 3.
*****) Евр. 1 гл.

и ученики Христа, воспитанные въ народной вѣрѣ, нравахъ и обычаяхъ. Но чѣмъ болѣе мы взвѣшиваемъ это, тѣмъ сильнѣе убѣждаемся истинѣ апостольскихъ свидѣтельствъ о Христѣ. Если живое лице Христа успѣло побѣдить въ нихъ всякій соблазнъ относительно Его дѣйствій и рѣчей, если они силой духа Христова вынуждены были не судить о Немъ по своимъ унаслѣдованнымъ религіозно-нравственнымъ понятіямъ, а напротивъ, по образу этого духа измѣнить и переработать свои затвердѣвшія отъ воспитанія понятія; если, такимъ образомъ, апостолы составили себѣ безгранично-высокое воззрѣніе на лице Христа *въ рѣшительное противорѣчіе господствовавшему іудейству;* то, несомнѣнно, что Христосъ былъ такимъ, какимъ находимъ Его въ апостольскихъ свидѣтельстахъ.

III.

Не смѣлой рукой поднимаемъ теперь завѣсу Святаго святыхъ и благоговѣйнымъ взоромъ осматриваемъ прежде всего *общій видъ* пречистаго духовнаго лика Христова.

На всякаго, внимательно изучающаго евангельскій образъ Христа, этотъ образъ производитъ впечатлѣніе *необычайнаго величія.* Въ этомъ общемъ впечатлѣніи сходятся люди самыхъ противоположныхъ религіозныхъ воззрѣній. Такъ Ренанъ, извѣстный французскій оріентологъ, авторъ «Жизни Іисуса», называетъ Христа, «благороднѣйшей личностію, какую только знаетъ исторія», и прибавляетъ, что «каковы бы ни были судьбы неизвѣстнаго будущаго, но Іисусъ не будетъ превзойденъ». Дж. Ст. Милль въ своемъ опытѣ «Изслѣдованія религій» признается, что онъ «пораженъ личностію Христа, единичной во всей исторіи міра». Но слѣдуетъ ближе всмотрѣться въ сущность величія Христова, чтобы понять всю его безпримѣрную высоту. Величіе Христа *всецѣло иного рода*, дохристіанскому міру совершенно неизвѣстнаго; оно вообще существенно отлично отъ всякаго и обыкновеннаго величія людей. Въ языческомъ мірѣ, — какъ это видимъ и въ христіанскомъ мірѣ, въ гражданской исторіи,—великимъ считался тотъ, кто или необычайными дѣлами въ сферѣ практической жизни, или блестящими трудами въ области науки или искусства ревниво стремился стать впереди другихъ, быть первымъ въ ряду своихъ современниковъ, и его величіе состояло въ томъ, что въ немъ въ какомъ-либо опредѣленномъ видѣ съ особенной силой и выразительностію воплощался геній своего народа, или, такъ сказать, прогрессивный моментъ своего времени. На почвѣ ветхаго завѣта это понятіе величія измѣняется: оно не состоитъ уже болѣе въ проявленіи

человѣческой силы духа, утверждающейся на самой себѣ, но въ обнаруженіи силы *божественной*, непосредственно дѣйствующей чрезъ человѣка; но и здѣсь величіе заявляетъ себя въ такихъ дѣйствіяхъ, которыя выходя изъ мѣры обыкновенныхъ, выступаютъ среди людей по преимуществу какъ нѣчто внѣшне-поражающее, властвующее и подавляющее (Моисей, Илія), и притомъ и здѣсь оно движется внутри строго опредѣленныхъ границъ національности. Не таково величіе Господа: оно *безподобно*, оригинально и *вѣчно первообразно*. Здѣсь-то именно всякая гордость человѣческая невольно смиряется; наши колѣна сами собой преклоняются и мы падаемъ ницъ предъ лицемъ Христа.

Жизненный путь нашего Господа идетъ не вверхъ, но внизъ; догматически Онъ безконечно великъ по природѣ, но исторически, какъ Богочеловѣкъ, Онъ раскрываетъ и проявляетъ Свое величіе не возвышаясь видимо, но унижаясь, даже ниспускаясь до послѣдней степени униженія. Его высота скрывается въ *образѣ раба* и состоитъ не въ пріобрѣтеніи себѣ служенія отъ другихъ, но въ собственномъ самоличномъ служеніи другимъ. Христосъ единственно стремится къ тому, чтобы помогать бѣднымъ, несчастнымъ, низкимъ, успокоивать труждающихся и обремененныхъ, врачевать больныхъ, исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣненнымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить измученныхъ на свободу, проповѣдывать лѣто Господне благопріятно. Здѣсь мы видимъ не величіе, непосредственно бросающееся въ глаза и производящее ослѣпительное внѣшнее впечатлѣніе, но прежде всего величіе внутренняго бытія, величіе духа самого въ себѣ; отъ того это величіе не шумное и поражающее, но тихое и успокоивающее, радующее и умиляющее. Но это только общій видъ величія Христова.

Въ чемъ теперь состоитъ самая *сущность его*, что составляетъ его содержаніе? Здѣсь мы должны раздѣльнѣе разсмотрѣть обнаруженіе величія Господа, какъ непосредственно въ Его собственномъ духѣ, такъ и въ Его дѣятельности по отношенію къ міру, въ Его миссіи по отношенію къ человѣчеству.

Въ *собственномъ духѣ Христа*.—Это не величіе героя или государственнаго мужа, мыслителя или художника, не величіе наивысшаго обнаруженія съ какой-либо стороны духа іудейскаго народа или даже духа человѣчества въ какой-либо изъ опредѣленныхъ областей его проявленій; нѣтъ, но величіе *абсолютнаго воплощенія общечеловѣческаго*, того, что составляетъ существенную задачу и признаніе всѣхъ людей безразлично, осуществленія истиннаго *Сына человѣческаго*, идеальнаго человѣка въ реальномъ человѣкѣ, всечеловѣка въ индивидуумѣ.

Не принимая на себя никакого отдѣльнаго призванія, Христосъ выполнилъ *призваніе всѣхъ призваній*. Онъ положилъ своей жизнію основу для осуществленія всѣхъ отдѣльныхъ призваній. Онъ открылъ въ своемъ лицѣ предначертанный въ вѣчномъ міровомъ планѣ и всегда искомый человѣческой исторіей пунктъ безраздѣльнаго соединенія Бога съ человѣкомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ самомъ Себѣ далъ точку опоры для всего послѣдующаго процесса воспріятія и усвоенія Божественнаго человѣческимъ, процесса, имѣющаго продолжаться до конца вѣковъ, пока не будетъ, по слову апостола, *Богъ все во всемъ* (1 Кор. 15, 28). Такъ величіе духа Христа не имѣетъ для себя никакой мѣры, оно просто безгранично, безконечно.

Посмотрите теперь на величіе Его *дѣла въ мірѣ*, Его миссіи въ средѣ человѣчества. Много необычайныхъ плановъ начертавалось и проводилось въ мірѣ велики людьми. Отъ времени до времени Богъ надѣлялъ человѣчество замѣчательнѣйшими героями дѣла и мысли— царями, законодателями, патріотами, мудрецами и моралистами. Но никто ниодинъ изъ нихъ даже только въ мысли не имѣлъ того великаго дѣла, какое преднамѣтилъ Себѣ и осуществилъ Господь. *Освободить человѣчество отъ мрака заблужденій и искупить изъ рабства грѣху; соединить его подъ Своей главой въ одно всемірное духовное царство, царство свѣта и свободы* — можно-ли помыслить себѣ болѣе величественное дѣло, которое даже величайшимъ умамъ не входило въ голову, не говоря уже о томъ, чтобы когда-либо и гдѣ-либо были какія-нибудь попытки къ его осуществленію? Это истинное «дѣло дѣлъ», единственное дѣло! И Христосъ выполняетъ его. Какъ? Здѣсь, высокоуваж. слуш., мы подходимъ къ явленію, поражающему насъ, но опять не высотой, а глубиной, не самовозвышеніемъ Христа надъ человѣчествомъ, но самоуничиженіемъ Его предъ человѣчествомъ, такъ сказать, снисхожденіемъ Его подъ самый исподъ человѣчества и поднятіемъ послѣдняго на своихъ раменахъ. Дѣло Христа исключительно духовно-нравственнаго характера и Онъ не только знаетъ, что никакая внѣшняя сила не можетъ быть рѣшительницей Его задачи, но и никогда и не полагается на нее. Онъ не думаетъ стать прежде всего гражданскимъ реформаторомъ или пріобрѣсть себѣ мірское царство. Нѣтъ; говоря почеловѣчески, Онъ не обольщаетъ Себя даже надеждой на какое-либо моментальное религіозно-нравственное измѣненіе людей силой Своего ученія или примѣромъ Своей жизни. Сердце человѣка слишкомъ хорошо извѣстно Господу, чтобы даже только на минуту Онъ могъ поддаться несбыточной надеждѣ—одной силой Своего ученія или впечатлѣніемъ своихъ дѣлъ произвесть все-

общую религіозно-нравственную реформу, перерожденіе душъ и сердецъ, что составляло вожделѣнную цѣль Его дѣятельности. Силѣ или власти можно противостать человѣческое упорство или преклониться предъ ней только внѣшне и невольно; ученію божественной мудрости человѣкъ можетъ противоположить свою собственную мудрость и оградиться ей, какъ панцыремъ, отъ всякихъ вліяній извнѣ; образцовый непорочный образъ жизни, поставленный предъ людьми, могъ не сокрушить самооправданія человѣка; грозныя, карающія слова, могли отчужденное отъ Бога сердце еще болѣе ожесточить. Все это знаетъ Господь и ни однимъ изъ этихъ средствъ въ качествѣ главнаго не думаетъ произвесть рѣшительный переворотъ въ закоснѣвшихъ сердцахъ людей. Чѣмъ же Онъ хочетъ достигнуть своей цѣли? *Жертвой за человѣчество, страданіями и смертію!* Какъ, повидимому, противорѣчитъ это средство исполненію предпринятой Христомъ величайшей миссіи! Онъ исполненъ царскаго духа, хочетъ быть владыкой духовъ — и какимъ путемъ? Путемъ всецѣлаго самопожертвованія за отвергшій Его міръ. Онъ хочетъ пріобрѣсть побѣду надъ всѣми врагами, видимыми и невидимыми, достигнуть всемірнаго господства—и какъ? Подвергаясь позору и смерти преступника, добровольно отдаваясь въ руки своихъ враговъ; *хочетъ создать жизнь на Своей смерти!* Не ясно-ли, что даже только *мысль* подобнаго рода могла произойти изъ чрезвычайнаго божественнаго откровенія, какъ это и видимъ въ ветхомъ завѣтѣ — въ пророчествѣ о Рабѣ Божіемъ. И что же однако? Это, противорѣчащее всякому человѣческому расчету средство выполненія миссіи Христа, эта кажущаяся парадоксія дѣла Христова, открывается въ исторіи человѣчества истинно-божественною мудростію; является побѣдоносной силой, разрѣшающей всѣ диссонансы міра въ чудную гармонію, соединяющей всѣ разрозненныя стремленія человѣчества въ дивное единство царства Божія. Съ того времени, какъ возжена въ мірѣ жертва Христова, она донынѣ горитъ неугасимымъ пламенемъ; все враждебное ей она беретъ себѣ въ пищу, поглощаетъ собой и отъ того горитъ свѣтлѣе и ярче; она какъ бы расплавила окаменѣлое сердце человѣка; пробудила въ немъ голосъ совѣсти, сознаніе вины и стыда, чувство раскаянія и теперь все глубже и шире движетъ міромъ, высвобождаетъ его изъ разрозненности, вражды и борьбы и далѣе и болѣе приводитъ его къ общему, всеобъединяющему божественному центру.

Да, это — дѣло изъ дѣлъ, міровое дѣло, которому нѣтъ предѣла!

II ЧТЕНІЕ.

Ближайшее разсмотрѣніе высочайшаго духа Христова: полная гармонія въ состояніи всѣхъ духовныхъ силъ Господа.—Сила разума Господа, безконечно возвышающая Его ученіе надъ всѣми человѣческими и ветхозавѣтнымъ ученіями какъ по формѣ, такъ и по содержанію.—Широта практическаго направленія Духа Господа; нравственная старона Духа Христова и ея исключительныя особенности.—Сердце Господа, неизмѣнно соединяющее въ себѣ проявленіе разнообразныхъ чувствъ радости и горя, строгости къ грѣху и милосердія къ грѣшнику, любви къ Богу и роду человѣческому. — Общій выводъ: неотразимость заключенія о лицѣ Господа, какъ истинномъ *Сынѣ Человѣческомъ* и *Сынѣ Божіемъ* или *Богочеловѣкѣ*.

Преосвященный Владыко и высокоуважаемые слушатели *)!

Прошлое чтеніе мы закончили раскрытіемъ самаго общаго впечатлѣнія, какое само собой выносится людьми всевозможныхъ міровоззрѣній изъ созерцанія духовнаго образа Христова въ его цѣломъ видѣ, впечатлѣнія необычайнаго величія. Теперь подойдемъ ближе къ чистѣйшему лику Христа и яснѣе разсмотримъ Его *отдѣльныя черты*.

Что вызываетъ къ себѣ особенное вниманіе въ духѣ Господа, это—*отсутствіе* въ немъ какихъ-либо *односторонностей*, преобладающаго развитія одной какой-либо силы на счетъ другой и напротивъ полное равновѣсіе между ними во всей полнотѣ ихъ жизненнаго развитія, чудная гармонія. Одинъ изъ германскихъ апологетовъ-публицистовъ говоритъ: «У всѣхъ людей неизбѣжна и неустранима въ большей или меньшей степени дисгармонія въ ихъ внутренней жизни. Голова и сердце, знаніе и чувство, мысль и воля, у кого находятся въ безусловномъ согласіи?» Дѣйствительно, самыя лучшія натуры въ мірѣ человѣческомъ всегда развиваются въ какомъ-либо одномъ преобладающемъ направленіи духа или даже всецѣло единственномъ, исключительномъ. Преимущественное развитіе одной опредѣленной силы само собой производится на стѣсненіи или даже совершенномъ подавленіи нормальнаго развитія другихъ силъ.

Отсюда никто и никогда изъ людей не представлялъ въ своей личности абсолютно-правильнаго, гармоническаго развитія духовныхъ силъ. Такъ не знаемъ ли мы множества людей съ высокоразвитой силой фантазіи—художниковъ, музыкантовъ, поэтовъ; но намъ также

*) На этомъ чтеніи присутствовалъ преосвященный Алексій, викарій Московскій, впослѣдствіи—архіепископъ Литовскій.

извѣстно, что богато одареннымъ натурамъ этихъ лицъ чаще и больше всего недостаетъ надлежащей силы характера, нравственнаго самообладанія, словомъ, желательнаго нравственнаго развитія. Иныя лица изумляютъ насъ желѣзной силой воли, необычайно твердымъ характеромъ; но за то отъ такихъ людей вѣетъ холодомъ, рѣдко можно ожидать отъ нихъ сердечной нѣжности, мягкости чувства; вообще говоря, имъ свойственна жесткость и черствость сердца, деспотическая властность надъ другими. Если нѣкоторые изъ нихъ при случаѣ искусно прикрываются личиной изысканной вѣжливости, предупредительности къ другимъ и даже, пожалуй, легкой снисходительности къ слабостямъ другихъ, то лишь для того, что бы вѣрнѣе сдѣлать ихъ своей добычей, жертвой своихъ личныхъ цѣлей; они любезны и добры, но также и грубы и самолюбивы; великодушны, но и мстительны и жестоки; вѣжливы, но и высокомѣрны до презрѣнія къ человѣчеству. У человѣка съ замѣтнымъ перевѣсомъ чувства надъ прочими силами духа мы замѣчаемъ необычайную чуткость и воспріимчивость ко всему прекрасному, возвышенному и доброму, но тутъ-же— и безхарактерность, нерѣшительность, уступчивость, раздражительность, вѣчное недовольство и т. д. О людяхъ съ преобладающимъ развитіемъ умственной силы—философахъ и ученыхъ кто не слыхалъ анекдотовъ, въ которыхъ на видномъ мѣстѣ выступаютъ ихъ странности — разсѣянность, забывчивость, непрактичность и т. п. Но если бы мы захотѣли только исчислить разнообразныя односторонности и неровности въ развитіи духовныхъ силъ даже самыхъ лучшихъ людей, то никогда бы не пришли къ концу. Не подходитъ подъ этотъ чисто человѣческій типъ лишь Христосъ и только Онъ одинъ.

Обратимъ-ли мы свой взоръ на силу Его разума, мы должны признать, что Его духъ—весь сила разума, сила мысли; но если перейдемъ къ разсмотрѣнію Его сердца или чувства, то опять скажемъ, что Онъ весь чувство; если же наконецъ остановимся на силѣ Его воли, то найдемъ что Онъ весь характеръ, всеопредѣляющая воля. Такъ мы никогда не съумѣемъ рѣшить вопроса: что преобладаетъ въ Немъ,—ничто не преобладаетъ и все преобладаетъ.—Мало того, если гдѣ, то именно въ чудномъ лицѣ Господа, мы находимъ выразительнѣйшее подтвержденіе одного изъ коренныхъ психологическихъ положеній; «силы души нужно различать, но не раздѣлять». Мысль Христа всегда находится, такъ сказать, въ живомъ переходѣ въ Его волю и чувство, Его воля—въ мысль и чувство, Его чувство въ мысль и волю. Но и сами въ себѣ, каждая изъ основныхъ силъ Его духа,

не показываютъ никакого односторонняго развитія или направленія. Такъ если мы сосредоточимъ свое вниманіе на познавательной силѣ Его духа со всѣми ея развѣтвленіями, то не можемъ признавать Его попреимуществу или богатымъ воображеніемъ, или остроумнымъ, или глубокомысленнымъ и т. д., но тѣмъ и другимъ и третьимъ въ равной степени; посмотримъ-ли на Его волю, на силу характера,—это воплощенное мужество, но отнюдь не противоположенное жепственности, насколько подъ послѣдней понимаютъ мягкость, тихость, нѣжность характера, Наконецъ и въ состояніи сердца Христа мы находимъ живое измѣненіе настроеній, полное всесторонняго разнообразія: и самую тонкую впечатлительность, и неподвижное хладнокровіе, и мучительную тоску, свѣтлорадостное возвышеніе сердца, словомъ, всецѣло естественное и здоровое измѣненіе движеній сердца. Вотъ почему, никогда и никому не удалось высказать даже тѣни правды, если только кто задавался несчастной попыткой (а это было, наприм. съ нѣкоторымъ Винклеромъ) опредѣлить психо-физической темпераментъ Господа Іисуса Христа.

——

Но теперь мы чувствуемъ и сознаемъ, что вызвали въ своихъ слушателяхъ пастойчивый запросъ на подтвержденіе всего сказаннаго объ истинно-чудной и безпримѣрной, гармоничности силъ въ духѣ Христа фактами, историческими данными самаго евангельскаго образа Христова. Со страхомъ за свою немощь, но и съ удовольствіемъ идемъ на встрѣчу этому законному требованію съ евангеліемъ въ рукахъ и съ помощію Божіей надѣемся дать ему удовлетвореніе.

I. Въ порядкѣ психологическаго отличія между отдѣльными силами духа, остановимся прежде всего на разсмотрѣніи *силы разума* Господа. Проявленіе этой силы мы находимъ въ ученіи Христа, или, какъ говорятъ богословы, въ Его пророческомъ служеніи. Уже только съ внѣшней, формальной стороны сколько отсутствіе всякой подготовки и затруднительности, искусственности и возбужденности, столько же и рѣшительная безподражательность (оригинальность) и вѣчная образцовость (прототипичность) поражаютъ насъ въ религіозномъ ученіи Господа. Христосъ проповѣдуетъ, не вдаваясь въ ухищренное развитіе мыслей, не многоглагольствуя и не велемудрствуя. Онъ говоритъ просто, безъ всякаго искусства, безъ всякихъ заботъ и подготовки, съ твердою увѣренностію быть понятымъ чистыми сердцами. Когда человѣкъ обучаетъ другого, онъ неизбѣжно показываетъ послѣднему слѣды собственныхъ усилій, при которыхъ ему самому досталось знаніе и ведетъ воспитанника къ цѣли путемъ умозаключе-

ній, который самъ проходилъ въ извѣстное время. Но если онъ говоритъ по вдохновенію, то самый же первый имъ возбуждается, увлекается, отдается ему всѣмъ своимъ существомъ, и его слово теряется въ образахъ, неспособныхъ выразить открытую истину. Совсѣмъ иное представляется намъ въ Іисусѣ Христѣ. Не видно слѣдовъ, откуда у Него знаніе: оно не представляется въ Немъ ни заимствованнымъ извнѣ, отъ людей, ни полученнымъ по вдохновенію, но естественнымъ плодомъ исключительно Его собственной мысли, вѣчной Его мыслію, безначально и неразлучно пребывающею въ Его духѣ. Отсюда, ничто не ослабляетъ и не возвышаетъ силы Его самоубѣжденности въ той истинѣ, которую проповѣдуетъ, ни противоборство ей враговъ, ни увлеченіе ею близкихъ. Вполнѣ обладая высочайшими тайнами, Онъ не волнуется ими подобно другимъ смертнымъ, кому открываетъ ихъ Богъ только въ чрезвычайныхъ случаяхъ; говоритъ спокойно, безъ напряженія, такъ что кажется родившимся съ тайнами, которыя открываетъ. О самыхъ высшихъ предметахъ Онъ учитъ такъ просто, что какъ бы и не думалъ объ нихъ, и за всѣмъ тѣмъ такъ ясно, что вполнѣ очевидна Его подлинная мысль. Какъ царь или царственный наслѣдникъ, рожденный и воспитанный среди блеска и пышности говоритъ о нихъ безъ всякой надменности, какъ предметѣ для него слишкомъ обыкновенномъ и естественномъ, такъ и Господь говоритъ просто и спокойно о царствѣ небесномъ, о Богѣ Отцѣ Своемъ, объ ангелахъ, вѣчности, правосудіи, милосердіи, о жизни и смерти... Даже тогда, когда онъ облекаетъ Свою новую и возвышенную мысль въ образы, они у Него такъ просты, такъ обыкновенны и естественны, что и самые предметы, ими изображаемые, не смотря на свою высоту, получаютъ видъ необычайной простоты, естественности и неотразимой дѣйствительности: *Царство небесное подобно зерну горчичному, которое взялъ человѣкъ и посѣялъ на полѣ своемъ...* или: *кто изъ васъ, имѣя сто овецъ и потерявъ одну изъ нихъ, не оставитъ девяностодевяти въ пустынѣ и не пойдетъ за пропавшей, пока не найдетъ ея?* или: *какая изъ женщинъ, имѣя десять драхмъ, если потеряетъ одну, не зажжетъ свѣчи и не станетъ мести комнату и искать тщательно, пока не найдетъ?... Такъ бываетъ радость у ангеловъ Божіихъ и объ одномъ грѣшникѣ кающемся* *). Какое божественное величіе въ этой простотѣ! Какъ глубоко отрадны эти идеи о благости Бога, Его милосердіи къ немощи человѣка и какъ безподобно просто онѣ выражены!

---

*) Мат. 13, 31; 19, 12; Лук. 15, 8 и дал.

Что касается ближе внутренней стороны ученія Христова, *самого содержанія* его, то для показанія его безконечной высоты мы должны были бы изложить всю систему ученія Христа и Его Апостоловъ, какъ продолжателей Его дѣла; но такъ какъ это не возможно, то ограничимся однимъ только общимъ сравненіемъ его съ дохристіанскимъ язычествомъ и іудействомъ. До Христа для большей части человѣчества Богъ оставался всецѣло закрытымъ природой, ея силами и явленіями и даже для избраннаго народа, евреевъ, и въ немъ для органовъ и носителей божественнаго откровенія, Онъ находился сокрытымъ подъ нѣкоторой пеленой, подъ образами внѣшнихъ, чувственныхъ видѣній и явленій; отсюда въ древнемъ до-христіанскомъ мірѣ раздѣленіе между Богомъ и человѣкомъ стояло не просто въ нравственно-грѣховномъ настроеніи послѣдняго, въ отчужденіи его отъ Бога сердцемъ, но и въ заблужденіи или несовершенствѣ знанія о Богѣ, въ удаленіи отъ Бога разумомъ. Знаменитые мыслители языческаго міра правда мало-по-малу достигали того, что образовывали извѣстное духовное понятіе о Божествѣ: но какъ оно было безсодержательно-пусто, какъ рѣдко возвышалось даже въ малѣйшей степени надъ пантеизмомъ! Внутри іудейства даже для самихъ Моисея и пророковъ мысль о всеобщей отеческой любви Бога всегда снова отступала на задній планъ предъ партикуляристическимъ пониманіемъ Бога, какъ израильскаго, и чувство радостной надежды на милосердіе Божіе всегда, такъ сказать, поглащалось чувствами тоски и страха предъ непосредственнымъ обращеніемъ съ Божественнымъ Духомъ. Основанія этой ограниченности мысли чувства ветхо-завѣтныхъ людей, конечно, лежали въ самомъ характерѣ ветхозавѣтнаго откровенія, какъ только приготовительной ступени къ великому дѣлу примиренія человѣка съ Богомъ. Но какъ внѣшне и партикуляристично понимали существо Бога фарисеи, какъ фаталистично мыслили Божество саддукеи и какое смутное и странное понятіе о Богѣ и мірѣ было у ессеевъ. Но вотъ является Христосъ,—и въ Его ученіи о Богѣ природа со всѣми ея разнообразными проявленіями, великими и малыми, становится чистѣйшимъ зеркаломъ, отражающимъ существо Бога, разгоняется всякій туманъ, затмѣвавшій для глазъ человѣка Бога, уничтожается всякое средостѣніе между Богомъ и человѣкомъ. Богъ предстаетъ взору человѣка во всемъ блескѣ Своего существа подобно полуденному солнцу въ ясный лѣтній день. Устами Господа Творецъ міра какъ-бы сводится съ неба на землю и становится непосредственно предъ человѣкомъ. Богъ есть чистѣйшій Духъ безъ всякой внѣшне-чувственной оболочки; въ своей чистой духовности Онъ безконечно

возвышенъ надъ міромъ; но въ то же время близокъ каждой душѣ человѣка, какъ Отецъ сыну *); Онъ источникъ всякаго блага и цѣлію своего откровенія въ мірѣ имѣетъ утвержденіе всеобщаго царства истины, праведности и любви.

II. Съ необычайной высотой религіознаго ученія соединяется въ Господѣ и широкое практическое направленіе духа. Съ неистощимой энергіей, съ неугасимой ревностію Христосъ отъ высоты ученія всегда, при каждомъ случаѣ, обращается къ религіозно-нравственной практикѣ и такимъ образомъ является совершеннѣйшимъ нравственно-практическимъ дѣятелямъ. Ничто такъ не чуждо Христу, какъ сухое, отвлеченное знаніе, лишенное жизненнаго значенія и практическаго примѣненія. Какъ истинный печальникъ о родѣ человѣческомъ, о его нуждахъ духовныхъ и тѣлесныхъ, Онъ неутомимо переходитъ изъ города въ городъ, изъ селенія въ селеніе, всюду принося помощь, отраду, утѣшеніе, и даже въ то время, когда мысль о предстоящемъ исходѣ Его жизни острымъ ножемъ рѣшетъ его сердце, Онъ не оставляетъ своего обычнаго милосердія и благодѣянія страждущему человѣчеству.

Но разсмотримъ внимательнѣе нравственную сторону духа Христова. Сила воли Господа обнаруживается: а) въ вѣчномъ спокойствіи Его Духа, въ невозмутимой ясности сознанія или пониманія своихъ дѣйствій и ихъ цѣлей: б) въ полномъ господствѣ духа надъ плотію; в) въ совершенной безгрѣшности и, наконецъ, г) въ безусловномъ воплощеніи въ своей личной жизни своего безподобнаго нравственнаго ученія.

а) Неизмѣнное *спокойствіе* духа и *ясность сознанія* Христа.—Какъ Иліи, по слову библіи, не въ большомъ и сильномъ вѣтрѣ, раздирающемъ горы и сокрушающемъ скалы, не въ потрясающемъ землетрясеніи и не въ разъѣдающемъ огнѣ, но въ вѣяніи тихаго вѣтра открылась близость Господа, такъ предстаетъ она и въ Христѣ. Его слово, среди мрака человѣческихъ размышленій, подобно молніи, прорѣзывающей темныя тучи. Его дѣло проникнуто пламенною сердечностію; но то и другое чужды бурнаго порыва и страстной стремительности. Все, что ни начинаетъ Онъ, дѣлаетъ съ полной сознательностію, съ вѣрною предусмотрительностію и всегда достигаетъ своихъ намѣреній. Даже тамъ, гдѣ мы видимъ Господа въ силѣ наказующей и ревнующей строгости, не личная раздражительность движетъ Его духомъ, но святой гнѣвъ любви, возмущенной беззаконіемъ и однако незабывавшей въ грѣшникѣ человѣка способнаго къ искуп-

*) Мѳ. 7, 11.

ленію. Въ самыя тяжкія минуты искушеній—и тутъ Господь сохраняетъ и обнаруживаетъ одинаково ясное сознаніе и совершенное самообладаніе. Такъ Онъ носилъ въ Себѣ полный миръ и потому могъ справедливо сказать своимъ ученикамъ: *миръ оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ* *). Эта полнота мира въ существѣ Господа вытекала не изъ того, что въ Немъ различныя дѣятельныя силы страдали слабой степенью развитія; нѣтъ, напротивъ, въ Немъ была жизнь, бившая кипучимъ ключемъ, полная силы, подвижности, глубины, но сводившая всѣ разнообразныя стремленія духа въ единство и согласіе; отсюда съ полнымъ правомъ принадлежатъ Господу названія и *льва* изъ рода Іуды и *агнца*, подъемлющаго на Себѣ грѣхъ міра.

б) *Безусловное господство духа Христова надъ плотію.* — Никто изъ людей, рѣшительно никто, не былъ столь самодержавнымъ властелиномъ надъ своей плотію, какъ именно Господь нашъ Іисусъ Христосъ. Духъ Христа обиталъ въ плоти, но не жилъ плотію: Онъ пользовался плотію, какъ послушнымъ орудіемъ въ дѣлѣ исполненія своей чрезвычайной миссіи въ мірѣ. Правда, Господь далекъ былъ отъ всякаго насилія надъ Своею плотію; Онъ удовлетворялъ ея чистымъ и законнымъ требованіямъ: ѣлъ и пилъ, спалъ и одѣвался; но никогда не жилъ чувствами и влеченіями тѣла, противными высшимъ стремленіямъ духа. Духъ Христа жилъ единственно и исключительно своей *собственной внутреннею жизнію,* абсолютно реализировалъ въ себѣ духовную жизнь, открылъ себя какъ истинный и совершеннѣйшій духъ, какимъ долженъ быть вообще духъ въ человѣческой плоти и какого не находимъ мы ни въ одномъ смертномъ. Это всецѣлое господство духа Христова надъ плотію съ особой яркостію и наглядностію выступаетъ предъ нами въ послѣднихъ событіяхъ земной жизни нашего Господа, исполненныхъ глубочайшаго трагизма. Здѣсь искушенія, выходившія изъ законнаго самосохраненія жизни, предстоятъ предъ Господомъ во всеужасающей картинѣ страданій духа и тѣла отъ предстоящихъ проявленій жестокости и звѣрства Его враговъ. Господь видитъ Себя отверженнымъ народомъ, видитъ надъ Собой хотя на мигъ торжество царства тьмы. Не должны ли были даже въ Его возвышеннѣйшей и благороднѣйшей душѣ возставать чувства, легко склонявшія къ мысли, что родъ человѣческій недостоинъ Его жертвы, что безцѣнный перлъ не слѣдуетъ бросать въ ноги свиней? Когда чувство Господа не такъ еще непосредственно соприкасалось съ предстоящими страданіями, когда съ высоты Своего призванія Онъ

*) Іоан. 14, 27.

спокойно и ясно созерцалъ за мракомъ Своей смерти свѣтлую зарю новой жизни человѣчества, новаго царства Божія на землѣ; когда смерть предносилась Ему неизбѣжнымъ условіемъ произрастенія на землѣ небеснаго зерна въ величественное плодоносное дерево;—тогда, повинуясь Своему внутреннему влеченію и голосу Своего Отца, Онъ могъ безстрашно и добровольно совершить Свой послѣдній входъ въ Іерусалимъ. Но теперь близится страшный часъ! И что же? Подъ невыносимымъ гнетомъ волнующихся чувствъ и мыслей, три раза падаетъ Онъ предъ Отцемъ въ горячей молитвѣ; три раза взываетъ: *Отче Мой! если возможно, да минуетъ Меня чаша сія* *). Но какъ только невольно прорывался изъ Его устъ этотъ скорбный вопль—доказательство истинно-человѣческой природы въ Христѣ,—въ Его духѣ тутъ же получала господство мысль: *„однако не какъ Я хочу, но какъ Ты“*, и съ полнымъ послушаніемъ велѣнію Отца, со всею непреклонностію собственной воли и въ тоже время съ широчайшей воспріимчивостію сердца къ наступающимъ событіямъ глубже и глубже погружается Онъ въ море страданій, гдѣ одна волна бьетъ яростнѣе другой: невѣрность и неблагодарность народа, предательское цѣлованіе Іуды, колебаніе гранитной вѣры Петра, разсѣяніе прочихъ учениковъ, злоба и издѣвательства фарисеевъ и священниковъ, грубость солдатъ и т. д. И посмотрите, дорогіе слушатели, нѣтъ и капли горечи въ сердцѣ Христа къ Своимъ мучителямъ: одно благородное, величественное безмолвіе; и если оно перерывается, то — одно проявленіе чуднаго духа мира и всепрощающей любви къ людямъ. Вотъ молитва за нихъ предъ Отцемъ: *Отче! прости имъ, ибо не вѣдаютъ, что дѣлаютъ;* вотъ и полная самопреданность Сына въ руки Отца: *Отче! въ руки Твои предаю духъ Мой.* Такъ вполнѣ справедливо говоритъ одинъ церковный историкъ: «страданія и смерть Христа запечатлѣны такимъ удивительнымъ величіемъ и такой возвышенностію, что превозмогаютъ всякое чувство сожалѣнія и оставляютъ мѣсто только благоговѣйному поклоненію»—и еще выразительнѣе сказалъ Руссо: «если Сократъ жилъ и умеръ *какъ философъ*, то Христосъ и жилъ и умеръ, *какъ Богъ*».

в) *Абсолютная безгрѣшность Христа.*—Всѣмъ извѣстно изъ евангелій, съ какою ревностію возставалъ Христосъ противъ всякаго грѣха, съ какой остротой взора усматривалъ его въ темныхъ глубинахъ человѣческаго сердца, выводилъ его на свѣтъ и изобличалъ и бичевалъ со всей строгостію чистѣйшаго духа. Вся жизнь Господа была ничѣмъ инымъ, какъ борьбой съ грѣхомъ и ничья совѣсть не

*) Мтѳ. 26, 39.

отличается такой чуткостію и противодѣйствующей отзывчивостью къ малѣйшимъ проявленіямъ грѣха въ другихъ людяхъ, какъ совѣсть Христа. Въ очахъ, во взорѣ, въ простомъ безполезномъ словѣ онъ усматриваетъ грѣхъ; свое время называетъ лукавымъ, Своихъ учениковъ укоряетъ въ слабости, и въ краткую молитву, которой научаетъ учениковъ, вводитъ особый членъ о прощеніи грѣховъ. При безусловной строгости къ грѣху, Христосъ въ тоже время безгранично милосердъ и снисходителенъ ко всякому человѣку, смиренно сознающему свои грѣхи предъ Богомъ. Покаяніе или самосознаніе грѣховности, въ глазахъ Христа, — основное начало нравственно — доброй жизни каждаго человѣка. И однако самъ Онъ не обнаруживаетъ ни малѣйшаго намека на собственную грѣховность. Мужъ безпримѣрнаго смиренія, никогда однако не является смиреннымъ предъ Отцемъ *именно ради Своей вины* предъ Нимъ; никогда не молитъ Отца небеснаго о прощеніи Своихъ грѣховъ, ни въ Геѳсиманіи, ни даже на Голгоѳѣ, на крестѣ. Обыкновенно наиболѣе нравственно-развитыя личности, прежде всего и глубже всего сознаютъ свои собственные нравственные недостатки и уже изъ этого личнаго сознанія черпаютъ ясное и вѣрное пониманіе обще-человѣческихъ грѣховъ. Одинъ Христосъ не дѣлаетъ этого; ибо въ Немъ не находится *никакого основанія для сознанія грѣха*. Вмѣсто сознанія грѣха, Христосъ, напротивъ, со всей рѣшительностію высказываетъ сознаніе *безгрѣшности*, какъ въ своей власти прощать грѣхи другимъ, не разъ подтвержденной дѣломъ—исцѣленіемъ болѣзней, такъ въ особенности въ торжественномъ, публичнопредложенномъ Имъ вопросѣ своимъ врагамъ: *кто изъ васъ обличитъ Меня въ грѣхѣ* *)? При этомъ вопросѣ не чувствуете-ли вы тотчасъ же, что онъ исходитъ отъ лица, всецѣло исключительнаго въ ряду людей. Это чувство еще болѣе усиливается отъ мысли, что вопросъ предлагаетъ лице, вся жизнь котораго первообразъ смиренія: *Я кротокъ и смиренъ сердцемъ* **).

г) *Полное воплощеніе въ жизни Господа преподаннаго Имъ нравственнаго ученія.*—Это положеніе является уже прямымъ и безспорнымъ выводомъ изъ всего сказаннаго доселѣ о нравственныхъ свойствахъ духа Христова. Поэтому мы не будемъ приводить новыхъ и самостоятельныхъ доказательствъ въ его пользу изъ евангельской исторіи, а лишь констатируемъ его. Раціоналисты всѣхъ партій и оттѣнковъ согласно признаютъ, что если что, то именно систему

*) Іоан. 8, 46.

**) Мѳ. 11, 29.

нравственнаго ученія Христосъ преподалъ самую чистую и возвышенную, оставившую за собой далеко всѣ нравственныя предписанія и правила лучшихъ и мудрѣйшихъ мужей древности. Это правда. Но прославленная даже врагами Христа система Его нравоученія была не чѣмъ инымъ, какъ только выраженіемъ собственной личной жизни Господа; она не прибавила ничего къ тому, что было живой дѣйствительностію въ нравственномъ духѣ Христа; такъ что *слово* Его было *выраженіемъ Его жизни*, а *жизнь* Его была *воплощеніемъ Его слова*. Христосъ проповѣдывалъ свою собственную жизнь и жилъ по своей собственной проповѣди. Въ данномъ случаѣ заслуживаютъ нашего вниманія слова Ренана, котораго, конечно, никто не заподозритъ въ особенномъ пристрастіи къ Христу: «въ морали, говоритъ онъ, какъ и въ искусствѣ, слова не значатъ ничего: тамъ и здѣсь даютъ имъ надлежащую цѣну самыя дѣла. Идея, скрывающаяся въ картинѣ Рафаеля, составляетъ маловажную вещь; деньги платятъ за ея выполненіе. Такъ и въ морали: истина здѣсь лишь тогда пріобрѣтаетъ настоящее достоинство, когда реализируется какъ фактъ, какъ дѣло. Люди незавидной нравственности излагали на письмѣ отличныя нравственныя основоположенія и наоборотъ мужи великой добродѣтели часто не сдѣлали ничего такого, что могло бы сохранить въ исторіи память объ ихъ добродѣтели. Пальма первенства здѣсь принадлежитъ тому, кто былъ силенъ и словомъ и дѣломъ, кто выразилъ истину и и цѣной своей жизни привелъ ее къ торжеству. Съ этой точки зрѣнія Христосъ стоитъ одинокимъ, внѣ всякаго сравненія: Его слава остается полной и всегда будетъ возобновляться». Да, дѣйствительно, прибавимъ отъ себя, нравственный образъ Христа сколько оригиналенъ, столько же вѣчно идеально первообразенъ. Онъ—чисто творческаго характера.

III. Остается намъ разсмотрѣть теперь *чувство* или *сердце* Христа. Сердце Господа, говоря языкомъ психологіи, полно разнообразныхъ аффектовъ радости и печали, удовольствія и горечи и въ опредѣленный моментъ времени въ немъ замѣтно, какъ именно въ истинномъ сердцѣ человѣческомъ, преобладаніе того или иного аффекта, но никогда *исключительное* господство его, какъ это всегда бываетъ въ ту или иную минуту жизни въ обыкновенномъ человѣкѣ. У Христа чувство радости никогда не заглушаетъ и не вытѣсняетъ сознанія, соединеннаго съ сердечною болью о позорномъ и тяжеломъ исходѣ Его жизни, и въ чувствѣ горести не изчезаетъ безслѣдно свѣтлая радость отъ сознанія неразрывнаго единства съ своимъ Отцомъ и Своего прославленія по смерти. Когда народная толпа хотѣла провозгласить Его

царемъ, Онъ указываетъ ей въ продолжительной рѣчи на свою смерть Радость о первомъ исповѣданіи Петра тотчасъ же переходитъ у Господа въ мысль о скрывающемся до времени Его предателѣ. Первое, что Господь внушаетъ ученикамъ по своемъ славномъ преображеніи, это то, что Онъ долженъ пострадать и умереть. Честь помазанія Его ногъ напоминаетъ Ему Его погребеніе. — Наоборотъ, горестное настроеніе сердца въ Господѣ всегда растворяется свѣтло-радостнымъ чувствомъ. Горе Хоразину, Виѳсаидѣ и Капернауму, выражающее не проклятіе, но истинное горе, печаль сердца Христова, переходитъ въ радостно-благодарственную молитву за младенцевъ, которыхъ далъ Ему Отецъ вмѣсто мудрыхъ и разумныхъ. Въ то время, какъ помазаніе заставляетъ Господа видѣть Себя уже умершимъ, Онъ съ увѣренностію говоритъ о продолженіи своего дѣла, а вмѣстѣ съ нимъ объ историческомъ безсмертіи помазавшей Его: *истинно говорю вамъ: гдѣ ни будетъ проповѣдано евангеліе въ цѣломъ мірѣ, скажется въ память ея и о томъ, что она сдѣлала.* *) Прибытіе еллиновъ въ Іерусалимъ съ цѣлію видѣть Христа вызывало въ Немъ живое представленіе своего отверженія Іудеями. Онъ чувствуетъ глубокое потрясеніе отъ безумія своего народа; но тутъ же говоритъ: *нынѣ судъ міру сему; и когда Я вознесенъ буду отъ земли, всѣхъ* (и язычниковъ и Іудеевъ) *привлеку къ Себѣ* **).

Далѣе, предъ сердцемъ Господа преклоняетъ насъ удивительное *сочетаніе* въ немъ неподкупной *строгости* къ грѣху и безграничнаго *милосердія* къ грѣшнику. Кто изъ людей, ревнуя о нравственномъ добрѣ, преслѣдуя преступленія противъ закона, хотя отчасти не переноситъ своего гнѣва и нелюбви и на самого преступника, и кто, наоборотъ, отличаясь снисходительностію къ грѣшнику, какъ человѣку, въ тоже время не смотритъ съ нѣкоторымъ послабленіемъ и на самый грѣхъ?. Не то находимъ въ Христѣ. «Ничто, говоритъ Гизо, не производитъ на меня болѣе подавляющаго впечатлѣнія въ лицѣ Христа, какъ этотъ двоединый характеръ строгости и снисходительности. Для Него законъ Бога — нѣчто абсолютное, грѣхъ — Ему ненавистенъ; но къ самому грѣшнику Онъ чувствуетъ въ Себѣ всецѣлое влеченіе». Какой строгостію чистѣйшаго сердца гремятъ обличительныя рѣчи Христа противъ самонадѣянныхъ вождей іудейскаго народа, книжниковъ, фарисеевъ и саддукеевъ! Можно ли безпощаднѣе бичевать грѣхъ, нагляднѣе разоблачать его во всей его омерзительной наготѣ?. Но въ этихъ рѣчахъ Господа нѣтъ и тѣни личной

*) Мѳ. 26, 13;

**) Іоанн. 12, 31, 32;

вражды къ своимъ врагамъ, напротивъ, одинъ глубоко-элегическій тонъ: собственное личное горе Христа сильнѣе всего звучитъ въ Его рѣчахъ въ виду безвозвратной гибели грѣшниковъ. А кого изъ кающихся грѣшниковъ Христосъ отпустилъ отъ Себя безъ прощенія, безъ разрѣшенія ихъ совѣсти отъ мукъ вины? И не умѣрялъ ли Господь крайній пылъ ревности своихъ учениковъ, готовыхъ свести огонь съ неба на одно самарянское селеніе: *не знаете, какого вы духа; ибо Сынъ человѣческій пришелъ не погублять души человѣческія, а спасать* *).

Наконецъ, высокоуважаемые слушатели, останавливаемъ ваше вниманіе на основномъ чувствѣ сердца Христова, по отношенію которому всѣ прочія проявленія Его духа должны быть признаны производными: это чувство — *любовь къ Богу*, Отцу своему *и любовь къ ближнимъ*, ко всему роду человѣческому. Любовь къ Богу и ближнимъ составляетъ душу души Господа и проявляется въ такомъ видѣ, въ какомъ не находимъ ни у кого изъ людей. Любить Бога больше всего и любить ближняго, какъ самого себя, даже болѣе того — до положенія души своей за ближнихъ, это, по идеѣ священнаго законодательства даннаго въ ветхомъ завѣтѣ, возвышеннаго и просвѣтленнаго въ новомъ завѣтѣ, — *два момента одного и того же чувства*, немыслимые одинъ безъ другого, нераздѣльные, взаимнопроникающіе, взаимно составляющіе одно цѣлое. Богъ хочетъ быть любимымъ Самъ въ Себѣ, но и непремѣнно и въ ближнемъ и ближній долженъ быть любимъ въ Богѣ. Любовь къ Богу должна проявляться не въ мистическомъ настроеніи чувства, забывающемъ міръ Божій, не въ пустыхъ безсодержательныхъ вздохахъ, нерѣдко уживающихся съ гордостію, злобой, коварствомъ по отношенію къ ближнимъ, но въ живой и дѣятельной симпатіи къ созданіямъ Божіимъ и въ особенности къ человѣку, и вся любовь къ ближнему должна корениться въ любви къ Богу. Но у кого изъ людей этотъ идеалъ любви, эта основа жизни человѣческой, находился въ полномъ воплощеніи? Ни у кого: или любятъ Бога, хотя отчасти забывая при этомъ любовь къ ближнимъ, ставя свое *я* въ отрѣшенное отъ міра человѣческаго отношеніе къ Богу и, такимъ образомъ, такъ или иначе, въ большей или меньшей степени, нарушая взаимопроникновеніе, нераздѣльность двухъ моментовъ одного и того же чувства; или, что всего чаще, любятъ ближняго, привнося въ единственно—законный принципъ этой любви— въ любовь къ Богу, чистоличное, самолюбивое начало. Одно только сердце Господа Христа всегда горитъ любовію къ Богу и къ ближнимъ въ ихъ неразрывномъ единствѣ, въ вѣчномъ взаимопроникновеніи. Его любовь къ

*) Лук. 9, 56;

Отцу всегда не разлучна съ любовью къ людямъ, и Его любовь къ людямъ всецѣло и единственно исходитъ изъ любви къ Отцу и къ ней возвращается. Да, это такъ! Каждое внутреннее обращеніе Сына съ Отцемъ исходило изъ задачи Сына для міра; каждый даръ отъ Отца Онъ получалъ для людей — для утвержденія истины и силы жизни въ мірѣ. Его самоотверженіе для Отца было самопожертвованіемъ для тѣхъ, которыхъ далъ Ему Отецъ. Но, съ другой стороны, Господь не знаетъ никакого другого призванія жизни, кромѣ дѣла, даннаго Ему Отцемъ: *Мнѣ должно дѣлать дѣла пославшаго Меня, доколѣ есть день.* Іоан. 9, 4.

Такъ любовь къ Богу и человѣчеству составляла основную силу духа Христова. Эта была любовь, связавшая божественное и человѣческое въ одинъ узелъ, открывшая въ нераздѣльномъ единствѣ два начала—Божества и человѣчества, воплотившая въ одномъ лицѣ—Бога и человѣка; эта была любовь *чуднаго, безпримѣрнаго, сверхъестественнаго откровенія въ мірѣ Богочеловѣка!*

Высокоуважаемые слушатели! Мы начертали предъ вами далеко неполный и несовершенный образъ нашего Господа, сравнительно съ данными для сего въ евангеліяхъ. Объ этой неполнотѣ и несовершенствѣ мы предупреждали васъ еще въ началѣ своего чтенія. Да, мы совсѣмъ не намѣтили многихъ возвышенныхъ и чрезвычайныхъ линій въ этомъ поистинѣ чудесномъ образѣ. Но и въ томъ видѣ, въ какомъ поставили его предъ вашимъ воззрѣніемъ, не представляетъ ли онъ всѣ основанія къ признанію живого носителя его, Іисуса Христа, именно тѣмъ, какимъ Онъ Самъ себя объявляетъ міру, — *Сыномъ человѣческимъ и Сыномъ Божіимъ* *)? *Сынъ человѣческій*—это любимое самоназваніе Господа, повторяющееся въ евангеліяхъ около 70 разъ. Подъ этимъ названіемъ Господь разумѣетъ Себя лицемъ, абсолютно реализировавшимъ идею человѣка, открывшимъ въ Себѣ втораго Адама, новаго главу, представителя рода человѣческаго. Самоназваніемъ: *Сынъ Божій* Господь, какъ это видно изъ многихъ рѣчей Его, указываетъ: а) Свое единственное, исключительное происхожденіе изъ лона Бога Отца: *Я отъ вышнихъ, Я не отъ міра сего; вы отъ нижнихъ, вы отъ міра сего; Я отъ Бога исшелъ* **); б) Вѣчное бытіе

*) Подробно раскрытый логическій выводъ о Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ изъ начертаннаго нами образа Его подъ руководствомъ евангелій можно читать въ напечатанномъ нами ранѣе сборникѣ апологическихъ статей, въ главѣ: „Христосъ—Богочеловѣкъ“. (Общедоступныя статьи въ защиту Христіанской вѣры противъ невѣрія. 1881 г. Свящ. І. Петропавловскаго).

**) Іоаннъ 8, 23;

съ Отцемъ: *истинно истинно говорю вамъ: прежде нежели былъ Авраамъ, Я есмь* **); в) одинаковую жизнь и дѣятельность съ Богомъ Отцемъ: *Какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, такъ и Сыну далъ имѣть жизнь въ Самомъ Себѣ; Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ и Я дѣлаю; что творитъ Онъ, то и Сынъ творитъ такимъ же образомъ; какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ* ***); наконецъ, г) вообще равенство и единосущіе съ Отцемъ: *Я и Отецъ—одно* †).

Такъ, слушатели, Христосъ есть *истинный Сынъ Бога живаго, пришедшій въ міръ грѣшныя спасти.* Заключимъ свою рѣчь возвышеннымъ воззваніемъ къ Спасителю церковной пѣсни: *„Ты моя крѣпость, Господи, Ты моя и сила, Ты мой Богъ, Ты мое радованіе“!....*

Достовѣрность евангельской исторіи о Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ и несостоятельность мнѣнія о миѳическомъ содержаніи евангелій *).

Слѣдуетъ только бѣглымъ взглядомъ окинуть продолжительную исторію борьбы христіанской вѣры съ невѣріемъ, чтобы отмѣтить въ ней *разныя* эпохи, отличающіяся при нѣкоторыхъ общихъ чертахъ своими особенностями. Мы хотимъ сказать, что *въ каждую* изъ нихъ вмѣстѣ съ обычнымъ теченіемъ полемики между христіанско-богословскою наукою и враждебными ей направленіями спекулятивной мысли или науки по всѣмъ вообще вопросамъ, раздѣляющимъ ихъ между собою, какой-либо одинъ изъ этихъ вопросовъ *съ особенною силою* выдвигается на боевую сцену, приковываетъ къ себѣ преимущественное вниманіе какъ вѣрующихъ, такъ и невѣрующихъ, становится спеціальнымъ предметомъ взаимной полемики ихъ и, такимъ образомъ, вызываетъ на свѣтъ относительно себя обильную литературу какъ съ той, такъ и съ другой стороны. За послѣднія три-четыре десятилѣтія мы переживаемъ эпоху борьбы представителей христіанской науки съ антихристіанскимъ гносисомъ, всего болѣе сосредоточенной на вопросѣ *о евангельской исторіи нашего Господа*, о достовѣрности

**) Ib. 8, 58;

***) Ib. V, 26, 17, 19. 21;

†) Іоан. 10, 30;

*) Существенное содержаніе статьи взято изъ сочин. U. Ullmann'a: Historisch oder Mythisch?—изъ статьи: Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekveuzigten voraus?

ея сказаній относительно лица, ученія и дѣлъ Христа. Не смотря на то, что жизнь христіанской церкви протекаетъ вотъ уже скоро девятнадцать вѣковъ, насъ снова заставляютъ перенестись, такъ сказать, на самый порогъ, ведущій изъ древне культурнаго язычества и обветшалаго іудейства въ христіанство, ставятъ у самаго начала исторіи христіанства и съ разныхъ сторонъ предлагаютъ вопросы: *ты что скажешь о Христѣ* (Іоан. 9, 17)? *а вы за кого почитаете Іисуса* (Марк. 8, 29)? *что вы думаете о Христѣ, чей Онъ сынъ* (Мѳ. 22, 41)? И между тѣмъ какъ одни изъ вопрошающихъ одобрительно и подтвердительно выслушиваютъ наши отвѣты: мы вѣруемъ, что *Онъ—Сынъ Бога живаго*, искупившій насъ отъ грѣховъ (Мѳ. 16, 16); вѣруемъ въ Него, какъ Господа и поклоняемся Ему (ср. Іоан. 9. 35—38); другіе, въ самообольщеніи своею мнимою многоученостію, съ гордымъ презрѣніемъ отворачиваются отъ насъ, говоря: *вы ли насъ учите? не сынъ ли это Іосифовъ, котораго отца и мать знаемъ; какъ же Онъ говоритъ: Я сшелъ съ небесъ* (ср. Іоан. 9. 34 и 6, 42)?

Значеніе вопроса *о достовѣрности евангельской исторіи* въ ряду всѣхъ другихъ, въ своей совокупности образующихъ демаркаціонную черту между двумя лагерями современнаго ученаго міра—вѣрующимъ и невѣрующимъ, намъ кажется понятно съ перваго раза для всякаго, кто даже не имѣетъ привычки углубляться въ разсмотрѣніе внутренней связи вещей: если въ самомъ сверхъестественномъ домостроительствѣ Божіемъ, въ развитіи царства Божія на землѣ все предшествующее *явленію и дѣятельности* Христа на землѣ и все послѣдующее за ними получаютъ свой смыслъ, освѣщаются яснымъ свѣтомъ разумнаго пониманія только подъ точкою зрѣнія этихъ фактовъ; если всѣ ветхозавѣтныя и новозавѣтныя откровенія Бога относятся къ воплощенію Сына Божія въ лицѣ Христа, какъ радіусы круга къ его центру, или какъ утренній и вечерній свѣтъ къ блеску солнца въ его зенитѣ; то ясно, что и научный вопросъ о Христѣ, Его лицѣ, ученіи и дѣлахъ въ кругу всѣхъ спорныхъ вопросовъ между христіанскимъ богословіемъ и ученіемъ антихристіанства занимаетъ первое, центральное мѣсто. Безъ сомнѣнія, не погрѣшимъ, если мы скажемъ: пусть вѣрующій христіанинъ настолько незнакомъ съ богословскою наукою (а такихъ мы находимъ тысячи и тьмы во всѣхъ христіанскихъ церквахъ), что не найдется представить, если бы потребовалось, никакого достаточно-раціональнаго или научнаго оправданія послѣднихъ основаній своей вѣры—психологическихъ, историческихъ и философскихъ, то есть оправданія: *истины религіи вообще*, имѣющей свой начальный корень въ сродствѣ нашего духа съ абсолютнымъ Духомъ и въ нашемъ на

значеніи къ вѣчному блаженству въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ; *истины нашего грѣхопаденія*, потребовавшаго личнаго воплощенія Бога въ человѣкѣ для искупленія насъ отъ грѣховъ и освобожденія изъ ненормальнаго духовно-нравственнаго состоянія; *истины сверхъестественнаго божественнаго откровенія* въ мірѣ, разсматриваемаго съ философской точки зрѣнія, со стороны его необходимости и возможности; но пока священная исторія нашего Господа для такого вѣрующаго столь же достовѣрна, какъ любая математическая аксіома или какъ дневной свѣтъ, освѣщающій ему всѣ предметы, на какіе падаетъ его взоръ, пока евангельскія событія имѣютъ для него силу неоспоримыхъ фактовъ, какъ бы фактовъ его собственнаго, непосредственнаго наблюденія, какъ будто они проходили предъ его глазами, онъ съ полнымъ убѣжденіемъ въ своей безошибочности можетъ исповѣдывать: «я вѣрую во Христа, какъ истиннаго Сына Божія, искупившаго меня отъ грѣховъ и возродившаго ко спасенію».

Точно также и сами враги христіанства ясно сознаютъ, что еслибы всѣ ядовитыя стрѣлы ихъ колчана были затрачены на пораженіе, такъ называемыхъ, фундаментальныхъ истинъ христіанства (указанныхъ выше), но ниодна изъ нихъ не попала бы въ самый центръ его; т.-е. еслибы они оставили нетронутою, во всей ея цѣлости, евангельскую исторію, не съумѣли бы надлежащимъ образомъ исключить изъ нея все сверхъестественное и оставить одно натуральное, какъ единственно историческое, то весь трудъ ихъ борьбы противъ христіанства долженъ бы считаться напраснымъ, совершенно потяннымъ. Вотъ почему самыя лучшія боевыя силы невѣрія, какими когда-либо оно располагало, всегда направлялись на якобы—непредзанятое, преслѣдующее лишь интересы чистой науки, критическое изслѣдованіе евангельскихъ сказаній, т.-е. въ сущности непрестанно стремились къ деструкціи (разрушенію) евангельской исторіи подъ благовиднымъ предлогомъ очищенія ея отъ вымысловъ религіозной фантазіи и возстановленія въ ней мнимо-истинной историчности. Извѣстныя же всѣмъ разрушительныя тенденціи по отношенію къ евангельской исторіи новѣйшихъ произведеній невѣрія, каковы два нѣсколько не одинаковыя сочиненія подъ однимъ заглавіемъ: «Das Leben Iesu» — Штрауса, «Vie de Iésus» — Ренана, «Charakterbild Iesu»—Шенкеля и др., сдѣлали достовѣрность евангелій спеціальнымъ вопросомъ *самой послѣдней эпохи* борьбы между христіанскою вѣрою и невѣріемъ. Благодаря этимъ и подобнымъ продуктамъ новѣйшаго невѣрія, задавшагося цѣлію систематическаго преслѣдованія евангельской исторіи Христа, и у фундамента христіанской вѣры (на сторонѣ евангелій) яви-

лись ратоборцы, облеченные въ закаленную броню учености, въ своихъ полемико-апологическихъ трудахъ *), основательно ясно разоблачившіе всѣ хитросплетенныя догадки антихристіанства въ ихъ истинной безсодержательности, внутренней пустотѣ и всѣ орудія мнимо-научнаго знанія его удачно обратившіе на его же собственную голову.

Много уже было испробовано противохристіанскимъ гносисомъ *опытовъ* выдѣленія сверхъестественныхъ элементовъ изъ священной исторіи нашего Господа; но между тѣмъ какъ послѣдняя въ продолженіе почти двухъ тысячелѣтій остается неизмѣнно-истинною во всей полнотѣ своего содержанія для десятковъ и сотенъ милліоновъ людей, время въ своемъ тихомъ, но безостановочномъ теченіи безвозвратно уноситъ поочередно указанные опыты въ рѣку забвенія: въ постоянной смѣнѣ ихъ одного другимъ невѣріе само обличаетъ неудачность болѣе ранняго изъ нихъ позднѣйшимъ, послѣдняго болѣе новымъ и т. д. и, такимъ образомъ, своими собственными устами произноситъ поперемѣнно то надъ тѣмъ, то надъ другимъ изъ этихъ опытовъ смертный приговоръ. Первый способъ, какимъ антихристіанская критика евангелій хотѣла вычеркнуть однимъ взмахомъ пера изъ золотыхъ евангельскихъ страницъ всѣ необычайныя черты лица Христа, какъ живого и величественнѣйшаго *чуда* всемірной исторіи человѣчества, и всѣ сказанія о совершенныхъ Имъ чудесахъ,—состоялъ въ воззрѣніи на Христа или, по крайней мѣрѣ, на писателей евангелій, какъ на *величайшихъ лжецовъ и обманщиковъ*. Сомнительная честь открытія такого предположенія при надлежитъ Цельсу, этому Штраусу II вѣка. Мнѣніе его болѣе чѣмъ чрезъ полторы тысячи лѣтъ воскресили, вѣроятно по неспособности къ изобрѣтенію лучшаго, нѣкоторые англійскіе деисты, ихъ поддержали представители, такъ называемаго, французскаго просвѣщенія, но въ особенности пресловутый французскій деистъ, Вольтеръ, и, наконецъ, на многихъ страницахъ своего сочиненія высказывалъ этотъ невозможный вздоръ извѣстный авторъ «Вольфенбюттельскихъ фрагментовъ»—Реймарусъ. Это объясненіе (мы назвали бы его наивно-дѣтскимъ, еслибы оно не было проникнуто цинически-безнравственнымъ отношеніемъ къ Божественному Основателю христіанства и ученикамъ), въ настоящее время не только не находитъ уже поддержки ни въ комъ, но даже вызываетъ краску на лицѣ у самихъ невѣрующихъ. Безапелляціонный приговоръ надъ нимъ мы имѣемъ въ простомъ вопросѣ: какимъ образомъ могъ быть самолично безнравственнымъ обманщикомъ тотъ, отъ кого изошло радикальное нравственное обновленіе человѣческаго рода? или: какъ возможно

*) Tholuck: Glaubwurdigkeit der evangelischen Geschichte; Ebrard: Wissenschaftliche kritik d. evang. Geschichte; Neander: Leben Iesu.

было, что неученые лжецы (апостолы) пришли къ величайшей мысли и удивительному согласію начертить столь возвышенный и чистѣйшій образъ лица, который безконечно превосходитъ все, что только въ состояніи была когда-либо изобрѣсть мысль глубокихъ философовъ, или фантазія великихъ творцевъ художественныхъ произведеній?—Не удивительно, поэтому, что скоро замолкли непризванные судіи и обличители грубаго обмана со стороны нашего Господа или евангелистовъ и уступили свое мѣсто изобрѣтателямъ новой гипотезы, гипотезы *безсознательнаго самообольщенія или самомечтательности Христа*. Къ помощи этой теоріи въ крайнихъ случаяхъ, гдѣ необузданный пылъ собственной фантазіи отказывался придумать что-либо новое, оригинальное, прибѣгаютъ даже новѣйшіе критики евангелій — Штраусъ и Ренанъ. Но, конечно, и съ этой теоріей не было пріобрѣтено ничего прочнаго для устраненія всего чудеснаго изъ евангельской исторіи. Напротивъ, она только усилила затрудненіе дѣла снятія всего сверхъестественнаго съ лица, ученія и дѣлъ Христа неразрѣшимой загадкой: какъ могло мечтательное воображеніе или самообольщеніе Христа проявиться въ словахъ и дѣлахъ, вообще говоря, прямо противоположныхъ обыкновеннымъ продуктамъ самообольщенія? Потому что все вообще, что по евангеліямъ Христосъ говоритъ и дѣлаетъ, на всякаго непредубѣжденнаго читателя производитъ впечатлѣніе самаго свѣтлаго и яснаго самосознанія, удивительнѣйшаго спокойствія духа и всегда неизмѣннаго, господствующаго надъ всѣми положеніями жизни, самому себѣ равнаго самообладанія. Присоедините къ этому еще проникающій сквозь всѣ видимые покровы, чрезъ всю наружную оболочку человѣка, пронизывающій до послѣдней глубины человѣческаго сердца взоръ Христа и Его всегда вѣрное, безошибочное сужденіе о человѣкѣ и скажите: все это для разсмтриваемой теоріи не абсолютная ли загадка, обличающая ея несостоятельность въ самомъ корнѣ? Отсюда послѣдующіе лжеученые критики нашихъ евангелій великодушно съузили предѣлы гипотезы безсознательнаго заблужденія или самообольщенія, исключивъ изъ нея самого Христа и ограничивъ ее только кругомъ Его учениковъ. Ученики, будто бы, фальшиво поняли дѣла своего учителя: по суевѣрному пристрастію къ Нему они простыя натуральныя явленія возвели въ достоинство сверхъестественныхъ и подъ давленіемъ впечатлѣнія величественной личности Христа изъ естественнаго, хотя и не совѣмъ обыкновеннаго, мужа сдѣлали Богочеловѣка. Такова неостроумная выдумка раціонализма, которой въ существенномъ слѣдуетъ даже Шенкель въ своемъ «Charakterbild Iesu». Такимъ образомъ, по этой гипотезѣ,

увлекли іудеевъ и язычниковъ, завоевали весь міръ, нравственно возродили его и до сего времени непоколебимо властвуютъ надъ нимъ, составляя неистощимый источникъ человѣческаго образованія и неослабѣвающій принципъ нашего развитія, *фикціи мечты* немногихъ, необразованныхъ галилейскихъ рыбарей! Гдѣ въ этомъ объясненіи величайшихъ результатовъ изъ столь ничтожныхъ причинъ хотя тѣнь раціональности раціонализма, истинной разумности «разумной вѣры»—Такъ какъ, во всякомъ случаѣ, это воззрѣніе оставляетъ еще много необъяснимаго въ историческихъ деталяхъ евангелій и въ особенности подрываетъ свой научный кредитъ безусловно-произвольнымъ экзегетическимъ отношеніемъ къ евангельскому тексту, то въ наше время новѣйшая разрушительная критика евангелій хочетъ найти источникъ ихъ сказаній о чудесахъ Христа и «обоготворенія» самого лица Его не въ однихъ только ученикахъ, но въ поэтической сагѣ *цѣлыхъ первохристіанскихъ обществъ*. которыя якобы первоначально естественныя дѣла и обыкновенныя рѣчи своего Главы постепенно окружали все богаче и разноцвѣтнѣе изукрашиваемымъ, все темнѣе затушевывающимъ истинную исторію Христа, ореоломъ миѳовъ и легендъ. Въ разнообразномъ приложеніи этой гипотезы къ отдѣльнымъ фактамъ евангельской исторіи соперничаютъ другъ съ другомъ со стороны нѣмцевъ—Штраусъ, а со стороны французовъ—Ренанъ. Въ виду того, что она получаетъ нѣкоторую вѣроятность только подъ условіемъ болѣе или менѣе продолжительнаго времени, необходимаго для постепеннаго образованія сагъ и миѳовъ о Христѣ, мы нисколько не удивляемся, что рука объ руку съ ней идетъ другой опытъ, опытъ исключенія всѣхъ евангелій, апостольской исторіи, т.-е. Дѣяній Апостоловъ и большей части посланій апостоловъ изъ собственной эпохи жизни апостоловъ и перенесенія ихъ происхожденія на болѣе позднее время. Безъ сомнѣнія, всякій замѣчаетъ значительный шагъ впередъ на пути отрицанія евангельской исторіи, сдѣланный послѣднею теоріей, назовемъ ее теоріей миѳицизма, по сравненію съ теоріей раціонализма. И той и другой равно ненавистно все чудесное, сверхъестественное въ лицѣ, ученія и дѣлахъ Христа, сообщаемое нашими евангеліями; но если раціонализмъ и по отсѣченіи, какъ ему казалось, всего сверхъестественнаго отъ евангельскихъ разсказовъ позволяетъ еще оставаться въ нихъ значительному историческому зерну, то миѳицизмъ отвергаетъ уже бо́льшую долю и того историческаго въ евангеліяхъ, котораго не коснулся раціонализмъ, превращаетъ всѣ почти извѣстія евангельскія просто въ миѳическую оболочку религіозныхъ идей, въ продуктъ поэтизирующей фантазіи первохристіанскихъ обществъ, оставляя среди нихъ

только самый несложный остовъ, самый скудный остатокъ, какъ историческую дѣйствительность. Теорія миѳицизма не даетъ себѣ никакого труда объяснить какимъ-либо естественнымъ путемъ чудесные факты евангельской исторіи, какъ это дѣлаетъ гипотеза раціонализма; она ясно сознаетъ (и этимъ произноситъ смертный приговоръ надъ теорій раціонализма), что только крайне натянутымъ, искусственнымъ до послѣдней степени экзегесомъ текста можно перетолковать евангельскія чудеса, какъ натуральныя событія; поэтому она сама относитъ ихъ безъ околичностей въ область вымысловъ, миѳовъ, сагъ, «Мы оставляемъ, говоритъ Штраусъ, священнымъ писателямъ ихъ чудеса, но для насъ они—простые миѳы» *). Какъ ни рѣшительно и основательно разобрана и опровергнута уже и эта самоновѣйшая теорія невѣрія въ многичисленныхъ и капитальныхъ произведеніяхъ христіанско-апологетической литературы (лучшія изъ нихъ указаны нами выше); однако пока она не подверглась еще уничтожающей рукѣ самой отрицательной критики путемъ замѣны ея, какъ устарѣвшей точки зрѣнія на евангелія, какою-либо новою гипотезой, мы не вправѣ разсматривать ее, какъ уже совершенно разрушенную; поэтому и въ наши дни она не перестаетъ еще требовать со стороны защитниковъ христіанства всегда новыхъ и разностороннихъ обличеній ея несостоятельности.—

Достовѣрность евангельской исторіи—вопросъ по самому существу своему историческій; отсюда, вполнѣ естественно и понятно, что наиболѣе прямыя, непосредственныя основанія, какъ положительно утверждающія ея непреложность, такъ и полемически разоблачающія безсодержательность теоріи миѳическаго содержанія евангелій, апологетами христіанства отыскиваются и указываются на исторической почвѣ; напр. въ опредѣленіи истиннаго времени происхожденія каждаго изъ евангелій, въ подтвержденіи дѣйствительной принадлежности ихъ тѣмъ авторамъ, къ которымъ непрерывною традиціей христіанской церкви всегда относилось то или другое изъ нихъ и т. д. Но намъ думается, что не только значительнымъ подкрѣпленіемъ, но и существенно необходимымъ восполненіемъ историческихъ данныхъ, на которыхъ утверждается въ христіанской апологетикѣ несомнѣнная истина евангельской исторіи, должна служить также въ нѣкоторомъ родѣ философская точка зрѣнія на этотъ вопросъ. Историческіе аргументы оправдываютъ только дѣйствительность фактовъ нашей исторіи; но не пріобрѣтетъ ли это оправданіе силу полной, неотразимой убѣдительности, если бы мы, исходя изъ какихъ-либо непоколебимо твер-

*) Leben Jesu. 1864, s. 146.

дыхъ основаній, могли еще строго-раціональнымъ путемъ доказать, что истинное лицо Іисуса Христа, Его ученіе и дѣла, по крайней мѣрѣ, по своимъ общимъ или существеннымъ чертамъ даже *необходимо* должны быть признаны такими, какими изображаютъ ихъ наши евангелія? Нѣтъ сомнѣнія, что такая защита евангельской исторіи, если бы оказалась основательною, имѣла бы видъ законченности, какая только можетъ быть желательна: гдѣ историческіе аргументы *дѣйствительности* давно-прошедшихъ фактовъ соединяются съ раціональнымъ показаніемъ ихъ *необходимости*, тамъ, конечно, мы имѣемъ все, что только желательно и можно сказать въ пользу ихъ истины. Послѣднюю половину этой задачи по отношенію къ евангельской исторіи, — такъ какъ первая, какъ сказано нами прежде, уже основательно и обстоятельно разработана во многихъ апологетическихъ и полемическихъ сочиненіяхъ противъ миѳической теоріи новѣйшей критики евангелій,—мы и избираемъ предметомъ настоящаго изслѣдованія. Но, принимая на себя это дѣло, мы отнюдь не думаемъ прибѣгать къ какимъ-либо общимъ философскимъ принципамъ, опираясь на которыя желали бы начертить при помощи болѣе или менѣе сложныхъ отвлеченныхъ соображеній, такъ сказать, цѣлую схему исторіи Христа. Напротивъ, мы задаемся болѣе скромною и болѣе простою задачей, именно — выставить на видъ *два факта* изъ евангельской исторіи, которые, съ одной стороны, рѣшительно безспорны, какъ для вѣрующихъ, такъ и для невѣрующихъ въ Христа, съ другой, такого рода, что, если бы мы допустили на время, что кромѣ нихъ намъ недостаетъ никакихъ другихъ евангельскихъ свидѣтельствъ о Христѣ, даютъ намъ въ видѣ самыхъ точныхъ и логически-неопровержимыхъ выводовъ изъ нихъ всѣ существенныя черты лица, ученія и дѣлъ Христа, какія мы находимъ лишь подробнѣе и частнѣе раскрытыми въ евагельской исторіи Христа и, такимъ образомъ, показываютъ, что эти черты безусловно истинны въ священной исторіи Христа; такъ какъ онѣ *необходимо* должны были находиться въ истинно-историческомъ лицѣ, ученіи и дѣлахъ Христа.

Какіе же это факты? Мы смѣло назвали ихъ абсолютно безспорными; потому что никакой скептицизмъ Байля или Юма не можетъ подвергнуть ихъ сомнѣнію и никакой сарказмъ Вольтера неспособенъ ихъ опровергнуть; потому что въ теченіи всѣхъ вѣковъ христіанской церкви, отъ самого основанія ея до нашихъ дней, даже злѣйшіе враги христіанства, незнакомые ни съ какой мѣрой въ своихъ поле-

мическихъ нападкахъ на евангельскую исторію, но не утративвшіе еще послѣдней доли здраваго смысла, не налагали и тѣни сомнѣнія на эти факты *); короче, потому что они засвидѣтельствованы не только евангеліями и всей исторіей первохристіанства, но даже цѣлымъ сонмомъ нехристіанскихъ писателей — іудейскихъ и языческихъ. Часто указываютъ, что мы встрѣчаемъ только крайне скудныя свѣдѣнія о Христѣ у нехристіанскихъ писателей, и при этомъ одни выражаютъ соболѣзнованіе о такомъ недостаткѣ, другіе, напротивъ, пользуются имъ, чтобы бросить неблаговидный свѣтъ на исторію Христа. Съ своей стороны мы не видимъ причины порицать желаніе—имѣть самыя разностороннія, хотя бы и противоположныя извѣстія о столь великомъ и исключительномъ явленіи въ всемірной исторіи, какъ жизнь и дѣятельность Богочеловѣка въ мірѣ, еслибы даже такими извѣстіями удовлетворялся болѣе научный интересъ историческаго знанія, нежели необходимое требованіе христіанской церкви. Однако, мы находимъ также всецѣло въ порядкѣ вещей, если въ первое время по утвержденіи своемъ въ мірѣ христіанство, поверхностному взгляду казавшееся ничѣмъ инымъ, какъ неважною по числу, образованію и состоянію своихъ послѣдователей религіозною сектой, выродившеюся изъ іудейства, не довольно много обращало на себя вниманія іудейскихъ или языческихъ писателей, интересовавшихся болѣе общимъ состояніемъ іудейскаго народа или даже только римскаго государства въ тѣсномъ смыслѣ слова и притомъ главнымъ образомъ съ политической точки зрѣнія. Тѣмъ не менѣе, что же говорятъ намъ древніе нехристіанскіе историки и писатели о Христѣ, близкіе ко времени Его жизни? Non multum, sed multa; само по себѣ очень не многое, но по тѣмъ результатамъ, какіе изъ него вытекаютъ, весьма многое и важное **). Именно, они передаютъ намъ *два факта: первый, что Христосъ жилъ и былъ распятъ; второй, что Онъ основалъ христіанскую церковь* ***). Первая половина перваго факта—

---

*) Безъ сомнѣнія и здѣсь, какъ бываетъ вообще во всѣхъ случаяхъ, дѣло не обошлось безъ исключеній. См. одно изъ примѣч. ниже.

**) Сводъ этихъ сообщеній см. въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: Meyer—Versuch einer Vertheidigung u. Erläuterung d. Geschichte Iesu u. der Apostel aus griech. u. röm. Profanschrib. Hannover, 1805. Fronmüller—Die Beweiskraft der Zeignisse, welche die nichtchristlichen Schrift stell. der 2 ersten Jahrhunderte üb. die Geschichte Jesu ablegen. Studien der Würtemb. Geistlichkeit 1838, Bd. 10, Hf. 1.

***) Къ стыду невѣрующихъ ученыхъ новѣйшаго времени въ средѣ ихъ нашлись скептоманы, отрицавшіе даже эти два факта, какъ Вольней въ сво-

жизнь Христа и, въ царствованіе императора Тиверія, публичная дѣятельность Его среди своихъ современниковъ — іудеевъ, сообщается намъ и іудейскими и языческими писателями: именно Іосифомъ (родивш. въ 37 г. по Р. Хр.), свидѣтельство котораго признаемъ еслибы даже извѣстное классическое мѣсто въ его «Древностяхъ іудейскихъ» *) было отчасти или вполнѣ неподлиннымъ **), въ особенности—Тацитомъ (род. въ 61 или 62 г. ***), далѣе—Светоніемъ (род. около 70 г. ****), намѣстникомъ Лукіаномъ (жившимъ въ царствованіе императора Адріана *****) и жесточайшимъ противникомъ христіанства, Цельсомъ (современникомъ Лукіана ******). Но съ историческою достовѣрностію этой половины перваго факта неразрывно дается намъ прочная увѣренность и во второй половинѣ—въ крестной смерти Христа; потому что древность не знаетъ никакого другого Іисуса, кромѣ распятаго на крестѣ, и великій римлянинъ Тацитъ, смотря на христіанъ презрительно съ высоты своей стоической гордости, извѣщаетъ насъ съ недопускающею никакого сомнѣнія положительностію, что виновникъ имени—«христіанинъ» претерпѣлъ смертную казнь во время прокуратора Понтія Пилата *******). Что касается теперь второго факта—основанія

ихъ: Ruines, Paris, 1790, Dupuis въ сочиненіи Origine de tous les cultes, Paris, 1794.

*) Antiquil. Judaic XVIII 3, 3. См. Преосв. Макарія Введ. въ прав. богосл. стр. 208, изд. 4.

**) Кромѣ многихъ оспариваемыхъ мѣстъ, во всякомъ случаѣ, не подвергается сомнѣнію одно мѣсто у Іосифа, гдѣ онъ упоминаетъ объ Іисусѣ, какъ братѣ Іакова и какъ такомъ, котораго называютъ Христомъ (XX, 9, 1).

***) Annal. XVI, 44.

****) In Clavdio, cap. XXV. (Vitae duodecim imperatorum).

*****) De morte Peregrini cap. 11, 12 и 13.

******) Въ многочисленныхъ мѣстахъ его сочиненія противъ христіанства, сохранившихся до насъ у Оригена, Цельсъ говоритъ объ Іисусѣ, какъ основателѣ христіанства и, хотя въ полемическомъ духѣ, свидѣтельствуетъ о Его ученіи, дѣлахъ и послѣдней судьбѣ жизни, т.-е. о распятіи Его на крестѣ и воскресеніи.

*******) Тацитъ правда въ вышеуказанномъ мѣстѣ) употребляетъ общее выраженіе: „былъ казненъ“ (supplicio adfectus erat); напротивъ Лукіанъ называетъ Іисуса съ опредѣленнымъ указаніемъ на родъ Его смерти „великимъ человѣкомъ, распятымъ въ Палестинѣ“ (τὸν μέγαν ἄνθρωπον, τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα; de morte Peregrini, cap. 11 id 13); Цельсъ же говоритъ часто и подробно о казни Іисуса на крестѣ (Contra Cels 11, 45, 46, 47). Въ II, 47 „противъ Цельса“, Оригенъ говоритъ: „Цельсъ укоряетъ христіанъ въ почитаніи Іисуса въ вйду того, что Онъ пострадалъ; почему будто бы послѣдовательнымъ образомъ христіане должны почитать также всѣхъ, которые, подобно ему, были распяты“...

христіанской церкви Христомъ, то, не говоря уже о христіанскихъ, его также прямо подтверждаютъ внѣ-христіанскія свидѣтельства. Во всемъ вообще преданіи древности Христосъ является собственнымъ и при томъ единственнымъ, основателемъ христіанства *); всегда только отъ Него производится первоначальное утвержденіе въ мірѣ новаго ученія и новаго богопочитанія **), между тѣмъ какъ ученики Христа вовсе не упоминаются рядомъ съ Нимъ; объ одномъ лишь Матѳеѣ и то, можно сказать, уже въ болѣе позднее время, говорится у Цельса ***); но, конечно, въ сравненіи съ Христомъ Матѳей ни для кого не имѣлъ никакого особеннаго значенія. Исповѣданіе имени Христа, какъ видно изъ письма Плинія, уже въ самое давнее время было непремѣннымъ *исповѣданіемъ христіанства* и злословіе или проклятіе Его имени служило рѣшительнымъ признакомъ отступничества отъ христіанства ****). Прославленіе Христа, *какъ Бога*, всегда имѣло значеніе характеристичнѣйшаго признака христіанской вѣры; отсюда-то, когда языческій императоръ Александръ Северъ, по своей эклектической тенденціи, вздумалъ вмѣстѣ съ языческими мудрецами дать одинаковое право и великимъ мужамъ изъ исторіи іудейства, то рядомъ съ Авраамомъ поставилъ для почитанія въ своемъ лярарiумѣ не знаменитаго даже среди язычниковъ ап. Павла или какого-либо другого изъ проповѣдниковъ христіанства, но именно Христа *****). Такъ и этотъ фактъ столько же неоспоримъ, какъ и указанный выше, первый.

*) Тацитъ говоритъ: auctor nominis ejus Christus. Даже сбивчивое сообщеніе Светонія (In vita Clavdii, cap. 25), что императоръ Клавдій изгналъ изъ Рима іудеевъ, какъ „постоянно возбуждаемыхъ къ мятежу подстрекателемъ — Chresto“ (impulsore Chresto assidue tumultuantes), указываетъ на важность лица Христа. Потому что, безъ всякаго сомнѣнія, подъ „Chresto“ должно разумѣть нашего Христа и, слѣдовательно, Онъ представляется у Светонія единственнымъ impulsore движенія іудеевъ. Точно также у Цельса одинъ Іисусъ называется начальникомъ (ἡγεμών) христіанскаго общества (Orig. contr. Cels. 1, 26)

**) У Лукіана Христосъ—хотя безъ прямого обозначенія Его имени, однако несомнѣнно — называется σοφιστής христіанъ, который основалъ новое богопочитаніе, которому христіане молятся какъ своему учителю и по закону Котораго живутъ (De morte Peregr. c. 11 и 13).

***) Orig. contr. Cels. 1, 62. У Цельса апостолы такъ далеко уходятъ на задій планъ, что онъ нигдѣ не показываетъ даже точнаго знанія ихъ числа.

****) Plin. 1, 1... „При этомъ они злословили имя Христа, къ чему, какъ говорятъ, истинные христіане никакимъ способомъ не могутъ быть принуждены“.

*****) Aelius Lampridius—Jn vita Alex. Seu. cap. 29.

Что же слѣдуетъ изъ обоихъ этихъ фактовъ? Разсмотримъ прежде всего, что́ ближайшимъ образомъ представляется намъ въ этихъ двухъ положеніяхъ и къ какому пока общему предположенію они ведутъ насъ: «*Христосъ жилъ и былъ распятъ*» и: «*Имъ основана христіанская церковь*». Если мы сопоставляемъ эти положенія между собою просто такъ, какъ они есть, т.-е. въ голой, непосредственной связи другъ съ другомъ, то они представляютъ намъ рѣшительное противорѣчіе между собою, внутренно-враждебную противоположность, одинъ членъ которой исключаетъ другой. Въ самомъ дѣлѣ представимъ, что намъ безусловно ничего неизвѣстно изъ первохристіанской исторіи, какъ передаютъ ее евангелія и древнецерковное преданіе, и вотъ мы приступаемъ къ объясненію нашихъ положеній съ знаніемъ извѣстій о Христѣ, получаемыхъ только изъ нехристіанскаго міра; именно, что Іисусъ изъ Назарета былъ ничего болѣе, какъ одинъ изъ іудейскихъ учителей, котораго кратковременная публичная дѣятельность закончена была страшнымъ фактомъ распятія Его на крестѣ. Въ такомъ случаѣ, какъ бы много мы ни трудились, въ концѣ концовъ должны бы сознаться, что рѣшительно безсильны объяснить удовлетворительно, какимъ образомъ этотъ іудей — Іисусъ могъ основать христіанскую церковь, ту, которую мы находимъ фактически въ ея многовѣковой исторіи, т.-е. должны бы признать этотъ фактъ абсолютно немыслимымъ, невозможнымъ. Между тѣмъ, по свидѣтельству также язычниковъ, несомнѣнно, что христіанская церковь получила свое происхожденіе отъ Христа. Какъ-же тутъ быть? Остается одинъ исходъ: для раціональнаго объясненія этого факта мы никакъ не можемъ останавливаться на однихъ только іудейскихъ и языческихъ сообщеніяхъ о распятомъ, напротивъ должны идти далѣе ихъ—приписать Христу такія достоинства, съ которыми бы Онъ являлся намъ вполнѣ способнымъ къ основанію такого замѣчательнаго по своей долговѣчности и различнымъ высочайшимъ проявленіямъ своей жизни общества, каково—христіанская церковь. Исторія равно утверждаетъ оба факта: распятіе Христа на крестѣ и основаніе Имъ христіанской церкви; слѣдовательно эти факты, въ своей непосредственной связи являющіяся непримиримыми противоположностями, исторически должны были имѣть между собою какія-либо посредствующіязвенья и притомъ звенья высшаго свойства. Такъ, мы не только въ правѣ, но даже необходимо вынуждаемся предполагать въ срединѣ между ними вещи необычайной важности и возвышеннаго достоинства. Эти-то вещи, утверждаясь только на двухъ указанныхъ фактахъ, которыхъ никакая критика не въ состояніи потрясти, безъ помощи евангельскихъ свидѣтельствъ, мы и хотимъ указать теперь какъ абсолютно

необходимыя въ исторіи Христа и, такимъ образомъ, раціональнымъ путемъ доказать, что если онѣ заключаются въ нашихъ евангеліяхъ, то не принадлежатъ къ области вымысловъ, но составляютъ несомнѣнную историческую дѣйствительность.—

Анализируемъ подробнѣе составныя части исторической истины: «*распятый іудей основалъ христіанскую церковь*". Прежде всего: «*іудей*!» Такимъ образомъ,—отрасль народа, между которымъ и природнымъ римляниномъ или образованнымъ грекомъ и вообще каждымъ политеистомъ, не смотря на нѣкоторое сближеніе ихъ ко времени Христа, всегда еще существовала непроходимая пропасть, съ одной стороны, вслѣдствіе презрѣнія, какое питали всѣ, въ особенности культурные, народы язычества къ іудеямъ, съ другой, вслѣдствіе вѣчной приниженности, боязливости іудеевъ предъ прочими народами. Далѣе: къ этому еще *распятый* іудей! Слѣдовательно, человѣкъ потерпѣвшій наказаніе *самое постыдное* въ глазахъ всѣхъ людей того времени, завершившій свою общественную дѣятельность актомъ позорнѣйшаго посрамленія, и этотъ позоръ сталъ теперь навѣки-неразрывно соединенъ съ каждымъ воспоминаніемъ о немъ. Для насъ, конечно, крестъ, именно въ силу страданія на немъ Христа, имѣетъ высочайшее священное значеніе; теперь онъ служитъ символомъ безконечной любви Бога къ человѣчеству, залогомъ нашего спасенія; но чтобы нагляднѣе представить себѣ, чѣмъ онъ былъ для римлянина, слѣдуетъ только на мѣстѣ его вообразить вѣсилицу или гильотину. Римлянинъ не зналъ ничего болѣе постыднаго и омерзительнаго, кромѣ крестной казни, распятія на крестѣ; такъ что, какъ выражается Цицеронъ, «самое имя креста было далеко не только отъ тѣла римскаго гражданина, но даже отъ его мыслей, глазъ и ушей *). Но для іудеевъ позоръ такой казни Іисуса Назарянина увеличивался

*) Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus. Распятіе онъ называетъ жесточайшею и страшнѣйшею казнію (crudelissimum teterrimumque supplicium. In. Verr. V. 64). Онъ же говоритъ: „дурное дѣло—заключать въ кандалы римскаго гражданина, злодѣйство—подвергать его ударамъ, граничитъ съ отцеубійствомъ—лишать его жизни; но что могу сказать, если его вѣшаютъ на крестѣ? рѣшительно нельзя выразить вполнѣ соотвѣтствующимъ словомъ столь нечестиваго дѣла (16. V. od). Въ этомъ же смыслѣ Ульпіанъ употребляетъ выраженіе о крестѣ—„наивысшее наказаніе" (suppremum supplicium). У христіанскихъ писателей см. Iust. M. Apol. 1. 22. Lactant. Instit. IV, 26. Arnob. adv. Gent. 1. 36. Minuc. Fel. in Octav. cap. 9, гдѣ язычникъ называетъ Христа „человѣкомъ наказаннымъ за злодѣяніе высшимъ наказаніемъ" и древо креста—„безславнымъ" и cap. 29, гдѣ христіанинъ возражаетъ: „вы упрекаете насъ въ обожаніи преступнаго человѣка и его креста" и проч.

еще отъ того, что она совершена была при посредствѣ языческихъ римлянъ *).

И этотъ-то распятый іудей однако *основалъ христіанскую Церковь!..* Раскрывая частнѣе все содержаніе, заключающееся въ трехъ послѣднихъ словахъ, то, что выражается ими implicite, мы получаемъ: Онъ основалъ общество, которое, какъ извѣщаетъ письмо Плинія къ Траяну, уже въ самое раннее время воспѣвало въ честь Его, *какъ Бога, хвалебныя пѣсни* **);—которое съ самого начала въ благоговѣніи передъ Нимъ почитало Его, какъ Сына Божія, какъ единственнаго виновника нашего вѣчнаго спасенія и какъ живое вмѣстилище божественной мудрости и праведности; — общество, которое подъ Его воздѣйствіемъ обнаружило въ себѣ совершенно новыя религіозныя и нравственныя начала жизни ***) и насадило ихъ внутри человѣчества, — которое подъ руководствомъ глубочайшаго богопознанія и чистѣйшей любви къ Богу, побѣдоносно возвысилось надъ обманчиво-плѣнительнымъ міромъ чувственности язычества и холодною законностію іудейства;— которое, что въ особенности, повидимому, было невозможно и даже казалось безразсуднымъ только помыслить, соединило раздѣленные доселѣ народы тѣснѣйшими братскими узами; — для котораго единственно законными отличіями существуютъ: справедливость, самоотверженіе, смиреніе, цѣломудріе, благотворительность, любовь къ врагамъ, скромная покорность существующимъ условіямъ жизни;— общество, которое владѣетъ столь высоко и глубоко — содержательнымъ ученіемъ, что какъ въ первое время находили въ немъ полное удовлетвореніе и абсолютное успокоеніе духа серіознѣйшіе и глубочайшіе умы, тщетно блуждающіе дотолѣ по разнымъ религіямъ народовъ и системамъ философскихъ школъ ****), такъ и послѣ всегда твердо держатся его ве-

*) Несомнѣнно, что и для нихъ никакой родъ смерти не казался столь постыднымъ и безчестнымъ, какъ смерть на крестѣ; распятый былъ для нихъ проклятымъ, извергомъ рода человѣческаго (см. Meyrer—Versuche ein. Erläuter. d. Gesch. Iesu aus Profanschrib. s. 285) Взглядъ на крестную смерть Христа какъ іудевъ, такъ и язычниковъ весьма опредѣленно выраженъ Ап. Павломъ въ 1 Кор. 1. 23.

**) Чередуясь между собой пѣли хвалебныя пѣсни Христу, какъ Богу (Carmen Christo quasi Deo dicere secum invicere). Подобное же находимъ у Лукіана, de morte Peregr. cap. 11 и 13 и у Цельса во многихъ мѣстахъ.

***) Даже самъ Лукіанъ говоритъ о Христѣ, „что Онъ ввелъ въ жизнь новую религію (ὅτι καινὴν τελετὴν εἰσήγαγεν εἰς τὸν βίον). De Morte Peregr. cap. 11.

****) Очень многіе примѣры этого рода представляютъ намъ древнѣйшіе апологеты, особенно Іустинъ муч. и Татіанъ. Психическое измѣненіе послѣдняго въ этомъ отношеніи прекрасно раскрыто въ ученой монографіи Даніеля: „Tatianus der Apologet, Halle“ 1837 s. 9 — 47. Другой замѣчательный при-

личайшіе и благороднѣйшіе мыслители; — наконецъ, общество, которое въ теченіе цѣлыхъ трехъ столѣтій съ изумительной энергіей выдерживало жесточайшее нападеніе римской силы и во время этой борьбы выставило міру длинный рядъ, возбуждающій благоговѣніе, столь великихъ духовныхъ героевъ и мучениковъ, что для послѣдующаго времени они составляютъ всегда только предметъ подражанія;— которое стоитъ въ неразрывной связи со всѣми важнѣйшими явленіями и преобразованіями въ соціальной жизни народовъ христіанской части міра;—которое вызвало на свѣтъ новые образцы искусства и виды науки, полные глубокой сердечности и духовной содержательности;—которое для каждаго человѣка отстаиваетъ дарованное ему Богомъ человѣческое право, супружеству сообщаетъ высокое значеніе, государствамъ указываетъ достойнѣйшую цѣль и, наконецъ, для дружественной связи народовъ даетъ твердый и вѣрный принципъ. Поэтому мы въ совершенномъ правѣ сказать, что всѣ новѣйшіе народы, у которыхъ христіанство пустило глубокіе корни, именно только Имъ возвышены на тѣ ступени развитія, коими они далеко превышаютъ всю культуру древняго языческаго міра.

Чѣмъ же можно объяснить всю *эту цѣпь необычайныхъ феноменовъ?* Какъ могло все это произойти? Каждое дѣйствіе имѣетъ причину, въ которой потенціально должно лежать все, что въ дѣйствіи обнаруживается актуально. Столь исключительное дѣйствіе, какъ христіанская Церковь со всѣмъ, означеннымъ нами, многостороннимъ ея содержаніемъ, очевидно, должно было имѣть также необыкновенныя причины. Великое дѣло можетъ произойти только отъ великаго духа, необычайное слѣдствіе — лишь изъ необычайной силы. Повторяемъ опять: вообразимъ себѣ, что до насъ не дошли евангелія, не сохранились никакія христіанскія извѣстія о частныхъ фактахъ жизни Христа и мы владѣемъ христіанствомъ только какъ величественнымъ фактомъ, открывающимся предъ нами въ XIX-вѣковой исторіи церкви или что мы, если можно такъ сказать, подошли къ христіанству изъ неизвѣстнаго далека и хотимъ объяснить себѣ это замѣчательное явленіе, руководясь только тѣми отдѣльными фактами его, которые видѣли выше. Что въ правѣ и даже должны мы предположить въ виду того состоянія христіанства, которое находимъ фактически: въ виду первоначальнаго утвержденія его въ мірѣ, когда одна половина человѣчества могла быть привлечена къ евангелію только чудесами, другая искала высшей мудрости *(іудеи требуютъ чудесъ и елины*

мѣръ даютъ намъ Клементиновы гомиліи и рекогниціи въ самоизображеніи Климента.

ищутъ мудрости, 1 Кор. 1, 22) и, наконецъ, въ виду сохраненія и продолженія церкви въ теченіе цѣлаго ряда вѣковъ среди многочисленныхъ и постоянныхъ противоборствъ ей какъ извнѣ, такъ и извнутри?

Прежде всего, думаемъ, мы имѣемъ неоспоримое право, по крайней мѣрѣ, на самое простое предположеніе: именно, что Христосъ, какъ основатель христіанской Церкви, былъ религіозно и нравственно выдающеюся изъ обыкновеннаго ряда людей, *замѣчательнѣйшею личностію*. Новая критика низводитъ Его въ общую категорію многихъ другихъ образователей христіанскаго общества и не хочетъ придавать Ему никакого преимущества въ духовномъ отношеніи предъ лицами Его земной обстановки. Для опроверженія этого достаточно припомнить уже приведенныя нами выше языческія свидѣтельства о Христѣ, какъ собственномъ и исключительномъ основателѣ христіанства. Безъ сомнѣнія Тациту, Лукіану, Цельсу, Плинію и Александру Северу несравненно лучше было извѣстно, отъ кого ведетъ свое начало христіанство, чѣмъ тенденціозной критикѣ XIX вѣка; но вмѣстѣ съ этимъ мы получаемъ увѣреніе и въ несомнѣнномъ превосходствѣ Христа надъ окружавшими Его лицами. Что это превосходство состояло въ глубочайшемъ благочестіи и высочайшей нравственности Христа, отрицательно доказывается тѣмъ, что ниодинъ даже самый лютый врагъ Христа не нашелся сказать о Немъ что-либо недостойное, и положительно тѣмъ, что дѣйствіемъ Его духа и Его ученія въ христіанскомъ обществѣ съ безусловною вѣроятностію мы можемъ признать только доброе—братскую любовь, честность, цѣломудріе, вѣрность, добросовѣстность, возвышенность чувствъ надъ страхомъ смерти, твердое упованіе на будущую жизнь и т. п. *). Рядомъ съ этими чертами древне-христіанской церкви, подтвержденными самимъ

*) Плиній въ своемъ письмѣ говоритъ: „они обязываютъ себя клятвою не для какого-либо злодѣянія, напротивъ для того, чтобы ни воровства, ни разбоя, ни прелюбодѣянія не совершать, ни довѣренности не обманывать, ни отъ полученія врученнаго на сохраненіе предъ возвратившимися за нимъ не отрекаться“. Братская любовь христіанъ и ихъ проникнутое высокими надеждами презрѣніе къ смерти свидѣтельствуется также, хотя въ ироническомъ тонѣ, Лукіаномъ (de m. Per. c. 13), ихъ мужество при смерти—Маркомъ Авреліемъ (de rebus suis L. XI § 13) и ихъ сила вѣры, хотя какъ суевѣріе,—Цельсомъ (Orig. c. C. II, 39). Въ Октавіѣ Минуція Фел. (гл. 8) язычникъ указываетъ какъ характеристическую черту христіанъ: „милосердуютъ о бѣдныхъ, если возможно... презираютъ мученія, которыя предъ ихъ глазами, а боятся неизвѣстнаго будущаго; они боятся умереть послѣ смерти и не страшатся смерти... (9 гл.) „питаютъ другъ къ другу любовь, почти не будучи между собою знакомы“.

язычествомъ, правда язычники указываютъ въ христіанахъ еще суевѣріе, ненавистное чувство ко всему человѣческому роду *), исканіе трагическаго эффекта при своей смерти **) и т. п. ***); но такія указанія легко объясняются частію враждебной точкой зрѣнія язычниковъ на христіанъ, частію, можетъ быть, дѣйствительными недостатками и крайностями отдѣльныхъ лицъ изъ христіанства, что не даетъ однако никакого права порицать цѣлое общество христіанъ и еще менѣе бросать какой-либо неблаговидный свѣтъ на самого его Основателя. Такъ, уже въ рукахъ съ тѣми скудными данными, которыя сохранились до насъ отъ язычниковъ, мы приходимъ къ достовѣрнѣйшему заключенію о Христѣ, какъ величайшей личности въ родѣ человѣческомъ.

Но многосторонній фактъ основанія церкви и надлежащая оцѣнка всего значенія вѣры въ Христа, какъ Искупителя, на которой стоитъ и зиждется, существуетъ и развивается христіанская церковь, открываютъ намъ, далѣе, несравненно высшее предположеніе о лицѣ Христа. Въ вѣрѣ въ Христа, какъ указываютъ и языческіе писатели, обвиняя христіанъ въ обоготвореніи своего Главы, первоначально и существенно лежитъ, что Іисусъ изъ Назарета есть *Сынъ Божій*, совершеннѣйшій образъ божественнаго Существа, чистѣйшее выраженіе божественнаго Духа, совокупность абсолютной истины, святости и добра; словомъ, въ ней содержится признаніе *божественнаго достоинства Христа и Его единства съ небеснымъ Отцемъ*. Что же могло послужить основаніемъ для такой вѣры? Конечно, прежде всего, *собственныя свидѣтельства* Христа о своемъ лицѣ, но затѣмъ, еще болѣе, *подтвержденіе* этихъ самосвидѣтельствъ фактическими проявленіями Его жизни, всѣмъ характеромъ Его дѣятельности. Первыя — свидѣтельства — мы должны предполагать потому, что иначе, т.-е. еслибы Христосъ не самъ внушилъ ученикамъ вѣдѣніе о Себѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, они вѣчно оставались бы съ исторически уже бывшею идеей великаго пророка или Мессіи; но эта идея хотя заключала въ

*) Такъ Тацитъ говоритъ о „пагубномъ суевѣріи“ христіанъ и обвиняетъ ихъ въ ненависти къ роду человѣческому; точно также Плиній упоминаетъ о „злomъ и чрезвычайномъ суевѣріи“ христіанъ.

**) Marc. Antonin. de rebus suis L. XI. § 3.

***) См. напр. характеристику христіанъ изъ устъ язычника въ Мин. Фел. въ Octav. с. 8. Даже Тацитъ говоритъ, что христіане ненавистны народу за безчестныя дѣла (per flagitia); но такъ какъ Плиній, строго разслѣдовавшій ихъ жизнь, нравы и дѣйствія, не приводитъ ничего спеціальнаго въ этомъ родѣ; то очевидно, что Тацитъ, незнавшій близко христіанскаго общества, повторяетъ только слухи стоустой молвы.

себѣ многіе божественные аттрибуты, однако, строго разсматриваемая, не возвышалась специфически надъ человѣческимъ; второе — подтвержденіе—потому, что одно словесное изъясненіе Христомъ своихъ необычайныхъ достоинствъ, конечно, не способно было бы произвесть требуемаго дѣйствія, твердаго убѣжденія въ ученикахъ, еслибы въ тоже время эти достоинства не отражались до очевидности во всѣхъ обнаруженіяхъ жизни Христа. И необходимо думать, что впечатлѣніе какъ самосвидѣтельствъ Христа, такъ и фактическаго доказательства ихъ отличалось необычайною силою въ сердцахъ учениковъ и глубоко проникало существо ихъ духа; такъ какъ иначе позднѣйшая картина позорныхъ страданій Христа и видъ смерти Его на крестѣ могли бы совершенно изгладить это впечатлѣніе въ ученикахъ. Чтобы оспорить наше предположеніе, враги христіанства уже давно придумали и теперь еще не перестаютъ указывать на врожденную склонность людей къ апотеозѣ великихъ мужей, въ особенности основателей религіи, на страсть къ прославленію, присущую человѣческой природѣ. Въ интересахъ истины конечно нельзя отрицать, что склонность окружать почетныя и излюбленныя лица еще болѣе красивымъ и высокимъ ореоломъ славы, чѣмъ въ какомъ представляетъ ихъ дѣйствительность ихъ жизни, влеченіе идеализировать ихъ, несомнѣнно существуетъ въ благороднѣйшихъ сердцахъ человѣчества. Но если хотятъ воспользоваться этимъ психологическимъ феноменомъ для объясненія происхожденія вѣры въ чрезвычайныя достоинства и божественную природу лица Христа въ Его ученикахъ и вообще во всѣхъ раннихъ послѣдователяхъ Его, то, напротивъ, мы утверждаемъ, что въ данномъ случаѣ это влеченіе къ идеализаціи, эта склонность къ апотеозѣ или должна была выразиться совершенно иначе, или даже была бы препобѣжденна другимъ, несомнѣнно также существующимъ въ человѣкѣ противоположнымъ ей влеченіемъ, по крайней мѣрѣ, задержалась бы имъ и, наконецъ, во всякомъ случаѣ сама по себѣ отнюдь не могла бы вызвать тѣхъ дѣйствій, которыя мы думаемъ объяснить.

Говоримъ, во-первыхъ, она обнаружилась бы совершенно иначе. Влеченіе къ прославленію черпаетъ матеріалъ и пріобрѣтаетъ форму для своей дѣятельности частію непосредственно изъ собственнаго духа и сердца тѣхъ, кто предается ему, и частію изъ исторіи. Прославляющій переноситъ на прославляемаго или то, что находитъ въ себѣ самомъ, или что узнаетъ изъ исторіи. Понятно, что онъ ни изъ собственнаго духа, ни изъ исторіи не можетъ почерпнуть болѣе, чѣмъ сколько ими дается. Такъ именно по этому основному правилу мы должны всегда судить

о возможности прославленія кого-либо и этимъ масштабомъ измѣрять степень, до какой она можетъ возвыситься. Примѣняя теперь сказанное къ нашему спорному вопросу, мы, прежде всего, готовы согласиться, что идея абсолютно чистаго и божественнаго, идея высшаго совершенства, въ силу внутренняго сродства человѣка съ Богомъ, сама по себѣ можетъ достигнуть полнаго образованія въ человѣческомъ духѣ, такъ какъ, собственно говоря, она принадлежитъ къ существу человѣка; но чтобы эта идея *именно въ тогдашнемъ мірѣ* могла выступить на свѣтъ въ человѣческомъ сознаніи и родилась только *изъ него одного*, безъ достаточнаго объективнаго основанія, благодаря лишь субъективному влеченію къ идеализированію, — это рѣшительно невѣроятно. Человѣчество того времени какъ нельзя менѣе способно было произвесть такой идеалъ чисто изъ самого себя: оно было испорчено, погружено въ духовно-нравственное растлѣніе; но изъ бездны грѣховъ и даже изъ глубочайшей *потребности* искупленія отъ нихъ, только самой по себѣ, очевидно ни образъ величайшаго и высочайшаго, ни дышащая жизненною свѣжестію и твердостію вѣра въ него не могли произойти. Правда въ исторіи, по крайней мѣрѣ, для іудейскихъ приверженцевъ христіанства дана была форма такого образа *въ мессіанской идеѣ*. Но идея Мессіи, при сравненіи ея съ тѣмъ, что заключается въ христіанской идеѣ Сына Божія, представляетъ существенныя ограниченія въ двухъ отношеніяхъ: она частію не выходитъ изъ области строго-человѣческаго, если даже и одареннаго чудесными свойствами, частію изображается въ чертахъ національной іудейской ограниченности; она принадлежитъ къ области, гдѣ божественное и человѣческое, не смотря на свое взаимо-приближеніе и ожидаемое сообщеніе божественныхъ силъ и даровъ Мессіи, все еще представляются внѣ другъ друга; отсюда она и свое историческое значеніе главнымъ образомъ имѣла для іудейской теократіи. Но эти ограниченія должны были разрушиться и они дѣйствительно разрушились въ идеѣ Сына Божія, въ своей личности соединившаго божество и человѣчество и Своимъ Духомъ истинно и совершенно собравшаго все человѣчество въ одно царство Божіе. Здѣсь мы видимъ не просто какое-либо сравнительное возвышеніе въ извѣстной степени древней мессіанской идеи, но нѣчто уже *существенно новое*. Такъ, допуская даже возможность перенесенія учениками Христа уже исторически-даннаго мессіанскаго понятія, и притомъ въ какомъ-либо увеличенномъ его видѣ, на лице Христа, въ силу влеченія учениковъ къ прославленію своего Учителя, мы однако существенно новое и высокое, безусловно совершенное, открывающееся намъ въ идеѣ Сына

Божія, никакъ не можемъ производить изъ самостоятельной дѣятельности личнаго духа учениковъ. Отсюда мы не можемъ разсматривать эту идею какъ идеалистическую фантасмагорію учениковъ; напротивъ, единственно раціональнымъ объясненіемъ ея происхожденія должны признать объективное дѣйствіе на учениковъ самой *могущественной Личности* Христа, которою внесена была эта идея въ человѣчество.

Еслибы въ этомъ дѣлѣ все утверждалось только на субъективномъ влеченіи къ прославленію, то предъ нами въ настоящемъ случаѣ открылись бы совсѣмъ другія явленія, Положимъ, что историческій образъ Христа овладѣлъ тѣмъ или инымъ субъектомъ особенно склоннымъ къ идеализированію, какъ напримѣръ лице Аполлонія Тіанскаго—Филостратомъ, и изъ этого образа означенный субъектъ создалъ нѣчто особенное; допустимъ, что такая же именно склонность, въ родѣ мономаніи, обуяла и еще многихъ другихъ, и вотъ они по общеизобрѣтенному типу образовали твердый догматъ о Христѣ. Но очевидно, что изъ такого исходнаго пункта никогда не раскрылось бы столь высокое и разностороннее развитіе жизни, какое мы находимъ въ христіанствѣ и никогда не произошла бы вѣра человѣчества, все болѣе и болѣе захватывающая въ свою область разные народы земли. Мы видимъ, что идея исключительнаго достоинства Христа была рѣшительно общею вѣрою первохристіанства, что ее восприняли и усвоили люди самыхъ различныхъ индивидуальностей и хотя въ нѣсколько различной формѣ, однако всѣ вполнѣ согласно по существу, по ея основнымъ мыслямъ. Это ведетъ насъ къ признанію объективной и абсолютной необходимости ея образованія, утверждавшейся, во первыхъ, на свидѣтельствѣ Христа о самомъ Себѣ и своемъ отношеніи къ Богу, во вторыхъ, на необычайной силѣ впечатлѣнія, произведеннаго Его личностію и жизнію на лучшія сердца окружавшихъ Его лице и, наконецъ, на безусловномъ соотвѣтствіи историческаго образа Христа лежащему въ глубинѣ человѣческаго духа первообразу высочайшаго и совершеннѣйшаго вообще, каковой именно первообразъ въ явленіи Христа и достигъ полнаго воззрѣнія для человѣчества, или чрезъ Него пришелъ въ послѣднемъ къ ясному сознанію.

Далѣе, говоримъ: еслибы влеченіе къ прославленію Христа и дѣйствительно находилось въ первомъ христіанскомъ обществѣ, то несомнѣнно уже въ самой первоначальной своей силѣ было бы болѣе или менѣе ослаблено другимъ, противоположнымъ ему влеченіемъ, а въ своихъ дальнѣйшихъ дѣйствіяхъ непремѣнно уступило бы мѣсто развитію послѣдняго. Допустимъ, что тѣ, кто лично зналъ и любилъ Христа, питали сильную наклонность къ идеализированію Его лич-

ности; но эта наклонность даже въ самую первую пору ея не могла существовать въ нихъ безъ нѣкотораго противодѣйствія, а впослѣдствіи какъ въ нихъ, такъ особенно въ другихъ, должна была все болѣе и болѣе препобѣждаться этимъ противодѣйствіемъ. Едва ли кто рѣшится оспаривать, что въ человѣческой природѣ лежитъ также другая, совершенно противоположная указанной наклонности, наклонность—лишать славы, низводить съ высокаго пьедестала, развѣнчивать великихъ людей, и эту-то именно наклоноость во многихъ людяхъ по отношенію къ лицу Христа мы встрѣчаемъ не вчера и не сегодня только, но съ самаго вступленія Его въ жизнь и исторію. Исключая, можетъ быть, весьма немногихъ юношески-свѣжихъ сердецъ, дышащихъ благороднымъ энтузіазмомъ, нужно вообще сказать, что люди никоимъ образомъ не подлежатъ укору въ слабости легковѣрія по отношенію къ признанію чистоты сердца, добродѣтели, нравственнаго величія; напротивъ, они владѣютъ въ этомъ отношеніи чуть ли не болѣе дѣятельною противоположною силою. Міръ чаще любитъ совсѣмъ иначе поступать съ возвышенными и блестящими личностями, нежели дарить имъ лавровые вѣнки. Люди измѣряютъ каждаго по себѣ и такъ какъ этотъ масштабъ большею частію оказывается очень мелочнымъ или по крайней мѣрѣ посредственнымъ, то они не терпятъ слишкомъ великаго, или, вѣрнѣе, оставляютъ лишь то великое для всеобщаго признанія, которое уже съ исключительною и неотразимою силою отпечатлѣвается въ общемъ сознаніи. Тысячи фактовъ могли бы подтвердить нашу мысль; но мы приведемъ одинъ, въ которомъ истина нашего положенія выражена со всей наивной откровенностью: когда ефесяне около 60 олимпіады присудили къ изгнанію изъ города выдававшагося своими достоинствами надъ всѣми согражданами, Гермодора, друга философа Гераклита, то мотивомъ своего приговора откровенно выставили слѣдующее: «среди насъ никто не долженъ превосходить другихъ; но такъ какъ онъ этому не подчиняется, то можетъ жить гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ и среди другихъ» *). Здѣсь слышенъ голосъ человѣческой природы и, собственно говоря, если даже не всегда высказывающееся прямо, чувство большинства людей; по затаеннымъ основаніямъ своего сердца они не терпятъ, чтобы кто-либо выдавался изъ среды ихъ, потому что всякое превосходство приводитъ въ движеніе чувствительнѣйшія струны ихъ самолюбія, нагляднѣе раскрываетъ предъ ними и предъ другими ихъ собственную посредственность, заставляетъ ихъ стыдиться самихъ себя и т. д. Гдѣ находится такое чувство, тамъ вѣра въ совершеннѣйшую свя-

*) Diog. Laert. IX, 2. Strabo, XIV, 624.

тость, хотя бы она была объективно истинна, не легко укореняется въ сердцѣ, не говоря уже о томъ, чтобы она могла образоваться чисто внутренно изъ него самого, безъ всякаго внѣшняго вынужденія, безъ объективнаго и настоятельнаго требованія. Но минимумъ влеченія къ уничтоженію великаго, славнаго, существуетъ вообще въ каждомъ человѣкѣ. Предполагая теперь, что въ первыхъ послѣдователяхъ Христа это влеченіе было пересилено противоположнымъ ему влеченіемъ — къ прославленію Христа, мы однако не можемъ допустить, чтобы послѣ оно не возстало тѣмъ съ большею силою, что нѣсколько времени испытывало стѣсненіе; потому что вообще оно господствуетъ въ людяхъ несравненно властнѣе, чѣмъ его противоположность. Итакъ, если мы разъ свели все дѣло въ нашемъ вопросѣ къ субъективнымъ склонностямъ человѣческой природы, то должны признать, что въ постоянномъ спорѣ между собой съ перемѣннымъ счастіемъ двухъ влеченій—къ прославленію и къ униженію конечная побѣда должна была бы остаться на сторонѣ послѣдняго, такъ какъ оно по природѣ своей и сильнѣе и распространеннѣе, и интенсивнѣе и экстенсивнѣе въ человѣческомъ родѣ, нежели первое. Между тѣмъ, что мы находимъ въ настоящемъ случаѣ въ дѣйствительности? — совершенно противоположное явленіе. Слѣдовательно, необычайный фактъ — вѣра въ Іисуса изъ Назарета, какъ Сына Божія, отнюдь не можетъ быть выведена изъ какого-либо просто субъективнаго влеченія людей и, напротивъ, единственно достаточное основаніе свое имѣетъ только въ объективной исключительности самой личности Христа.

Наконецъ, говоримъ: простое влеченіе къ прославленію не произвело бы тѣхъ проявленій христіанской вѣры, которыя мы имѣемъ предъ собой фактически. «Идеальная фикція» исключительнаго, предвѣчнаго рожденія Христа, какъ Сына Божія, отъ Бога Отца, крестною смертію Его была бы разрушена; вызванный первоначально Христомъ энтузіазмъ, всегда уже измѣнчивый по своему предмету и неустойчивый по своей силѣ, скоро исчезъ бы, подобно очаровательному сновидѣнію: никогда не произошла бы изъ него твердая, подобно скалѣ, въ корнѣ преобразовывающая человѣческую жизнь и побѣждающая страхъ смерти, вѣра; если бы онъ даже и вызвалъ что-либо въ этомъ родѣ въ отдѣльныхъ лицахъ, то, конечно, безъ достаточно-объективной причины все же не пріобрѣлъ бы неослабной силы въ массѣ человѣчества. Но что предъ нами на самомъ дѣлѣ?—необычайный фактъ: разъ когда-то нѣкое человѣческое лицо произвело на значительное число своихъ современниковъ весьма различныхъ инди-

видуальностей и сердечныхъ настроеній впечатлѣніе абсолютно-чистаго, святаго, Сына и совершеннѣйшаго образа Божія; это впечатлѣніе оказалось не мимолетнымъ, не скоропреходящимъ, но обычайно устойчивымъ; оно стало распространяться среди многихъ народовъ земли, переходить отъ одного поколѣнія человѣчества къ другому и въ этомъ своемъ процессѣ исторической жизни и развитія заявлять себя съ такою силою, что за него жертвуютъ жизнію безчисленныя лица, находя въ немъ источникъ жизни и побѣду вѣчной смерти. Такое явленіе, столь совершенное и возвышенное, только *одно* встрѣчается въ исторіи человѣчества; но въ силу своей исключительности, оно, несомнѣнно, есть чудо, чудо объяснимое лишь предположеніемъ другого болѣе высокаго чуда: именно, что признанное такимъ лице было дѣйствительно чистѣйшимъ и божественнымъ, что оно, лишенное аттрибутовъ земной славы обнаружило предъ своими современниками такое духовное величіе, ради котораго послѣдніе отрѣшились отъ всѣхъ ограниченій своего самолюбія, внутренно вынуждены были къ признанію въ немъ необыкновеннаго Лица и съ постоянно возрастающимъ воодушевленіемъ тѣснѣе и тѣснѣе привязывались къ Нему.

Вмѣстѣ съ раскрытымъ предположеніемъ непосредственно соединяется другое, неизбѣжное: именно, что распятый Христосъ, такъ чудесно воздѣйствовавшій на окружавшихъ Его лицъ, долженъ былъ носить въ Своемъ сердцѣ всепобѣждающую, всеобнимающую и всепроникающую *силу любви*. Непреложная истина, что христіанство внесло—и это мы знаемъ не изъ однихъ только евангелій, но и изъ безспорнаго факта преобразованія міра и даже изъ свидѣтельствъ язычниковъ—въ человѣческій міръ совершенно новый принципъ любви къ Богу и ближнимъ, и этотъ духъ любви съ того времени выступилъ столь сильнымъ и побѣдоноснымъ, что мы не можемъ иначе смотрѣть на него, какъ на специфическую основную черту христіанства, отличающую его отъ всѣхъ другихъ формъ религіозной вѣры. До него еще не знали Бога, какъ любовь; потому и любовь Бога къ людямъ не признавалась еще источникомъ всякаго утѣшенія, мира и благодати: отсюда и, раждающаяся изъ творческой любви Бога, возвратная любовь человѣка къ Богу не имѣла еще значенія единственной движущей силы всего добраго, великаго и прекраснаго. Такимъ образомъ, до христіанства всеобъемлющую братскую любовь еще не ставили въ неразрывную жизненную связь съ любовію къ всеобщему Отцу и самоотверженную готовность къ служенію всѣмъ не считали еще печатью истиннаго благочестія, выраженіемъ дѣйствительнаго, чистѣйшаго богослуженія. Быть первымъ и выдаваться надъ всѣми,

стремиться къ славѣ, почестямъ и господству—такова общая тенденція, таковъ духъ всѣхъ людей древняго міра, въ которомъ сильный мужъ дѣлалъ собратьевъ, одинъ народъ другіе—служебными орудіями своего произвола. Напротивъ, подавлять гордость, быть малымъ и незамѣтнымъ предъ людьми, служить другимъ въ готовой къ самопожертвованію любви, сносить и терпѣть въ тишинѣ и смиреніи—вотъ духъ, которымъ стало проникать и воодушевлять міръ христіанство, такъ что даже самый героизмъ и стремленіе къ власти надъ другими подъ животворнымъ вліяніемъ его приняли на христіанской почвѣ существенно иной характеръ, нежели какой имѣли на языческой *). Любить только своихъ, а чужихъ если не ненавидѣть, то, по крайней мѣрѣ, мало цѣнить и исключать отъ своего содружества—это ученіе древности; всѣхъ безъ различія обнимать любовію какъ дѣтей Божіихъ и собратьевъ, въ каждомъ человѣкѣ чтить образъ Божій—ученіе христіанъ. Ранѣе проходили тысячелѣтія за тысячелѣтіями, многіе благороднѣйшіе мужи поперемѣнно выступали на арену исторіи; сколько необычайныхъ переворотовъ испытали народы въ неослабно-жестокой борьбѣ между собой, и однако все еще продолжали оставаться съ исконною враждою другъ къ другу, все еще отдѣлялись другъ отъ друга въ религіозной жизни неразрушимою стѣной; даже въ смутномъ представленіи не предносилась имъ великая идея всѣхъ обнимающей и всѣхъ примиряющей вѣры и, еще болѣе, даже лучшимъ изъ язычниковъ казалось мыслію безумнаго мечтателя, чтобы «греки и варвары, въ Азіи, Европѣ и Ливіи, всѣ, до послѣднихъ границъ земли, могли соединяться въ исповѣданіи одного религіознаго

*) „Что мы въ большинствѣ называемся бѣдными, говоритъ христіанинъ язычнику въ Октавіѣ Мин. Феликса, это не позоръ для насъ, а напротивъ слава... мы лучше хотимъ презирать богатство, нежели владѣть имъ... болѣе стараемся быть добрыми, нежели расточительными“ (гл. 36). Въ этомъ же сочиненіи вообще подробно раскрыты главныя противоположности языческаго и христіанскаго образа мышленія и дѣйствій (См. 35, 36, 37 и 38 гл.). Напримѣръ весьма характеристичны слѣд. выраженія: „вы наказываете за сдѣланныя преступленія, а у насъ и помыслить о нихъ грѣхъ; вы боитесь сторонникъ свидѣтелей, а мы даже одной совѣсти, безъ которой не можемъ жить“ (гл. 35); „христіанинъ можетъ только казаться несчастнымъ, но не быть такимъ“... „Ты хвалишься пуками прутьевъ и пурпуровой одеждой? Нелѣпое заблужденіе человѣка и безсмысленное почитаніе своего достоинства—блистать багряницей и быть грязнымъ въ душѣ. Ты знатенъ благородствомъ происхожденія? хвалишь своихъ родителей? Но мы всѣ родимся равными и различаемся одной добродѣтелью“ (гл. 37). „Мы показываемъ мудрость не во внѣшней оболочкѣ, но въ умѣ, не говоримъ возвышенно, но такъ поступаемъ“ (гл. 38).

ученія *). Но вотъ пришло христіанство и уничтожило раздѣляющую стѣну, изъ вражды и розни сдѣлало внутреннее единство и согласіе, и леденящій холодъ народной ненависти замѣнило живительно—весеннимъ тепломъ всеобщей любви. Міропобѣждающая истина открылась какъ міропобѣждающая любовь, и если духовное единство народовъ и доселѣ находится еще въ великомъ историческомъ процессѣ, то основаніе для него однако лежало уже въ первичныхъ корняхъ христіанства, при чемъ не просто дана была идея единства, но также могучежизненная сила для ея осуществленія. Гдѣ же источникъ всего этого? Гдѣ въ другомъ мѣстѣ, какъ не въ великомъ духѣ, не въ любвеобильномъ сердцѣ Христа? Имъ, Его духовною силою и любовію, обнявшею все человѣчество, были воспламенены первые Его послѣдователи, оживлены и перерождены въ новыхъ людей; къ Его любви они возводятъ все; Его только любовь они хотѣли проповѣдывать, прославлять и среди всѣхъ распространять; ею возбужденные и возвышенные, они стремились всею мыслію и всѣмъ сердцемъ основать великій богоосвященный союзъ человѣчества, не ограничивающееся никакими предѣлами земли и національности всеобъемлющее царствіе Божіе. Такъ, если бы до насъ не уцѣлѣли даже никакія опредѣленныя свидѣтельства о жизненныхъ проявленіяхъ любви Христа, (какъ мы находимъ ихъ на самомъ дѣлѣ въ богатомъ разнообразіи у евангелистовъ), то и въ этомъ случаѣ, по однимъ безпримѣрнымъ слѣдствіямъ ея въ первохристіанскомъ обществѣ мы должны бы заключить, что она была могущественна и безгранична, нѣжна и смиренна, тверда и непоколебима, словомъ—истинно божественная; потому что она не умерла на крестѣ, напротивъ, именно послѣ того, разливаясь съ неудержимымъ потокомъ по всему міру, стала преобразующею силой чувствъ и направленія народовъ въ высшихъ проявленіяхъ ихъ жизни, сдѣлалась сердцемъ, новыми и совершеннѣйшими пульсовыми ударами оживляющимъ и развивающимъ человѣчество.

Далѣе необходимо предположить: ученіе Распятаго должно было заключать въ себѣ *вѣчное*, неистребимое *зерно истины*. Такъ позорно униженное и наружно побѣжденное дѣло Его могло сохраниться и въ концѣ концовъ восторжествовать только при одномъ условіи: если оно внутренно владѣло высшей истиной и благомъ. Извѣстія языческихъ писателей сообщаютъ намъ объ этомъ пунктѣ только болѣе или менѣе общее; именно, что ученіе христіанства выступило рѣшительно противорѣчивымъ господствующимъ основнымъ положеніемъ мысли и морали языческаго міра, что въ виду его строгой

*) Такъ именно Цельсу, Orig. c. Cels. Lib. V.

серіозности оно было принято язычниками, какъ ученіе мрачной ненависти къ міру и людямъ, но что при этомъ оно состоитъ въ требованіяхъ честности, вѣрности, добросовѣстности, цѣломудрія, братской любви, смиренія и вѣры и наконецъ владѣетъ силою—возбуждать необычайное воодушевленіе въ своихъ исповѣдникахъ; такъ какъ многіе изъ нихъ охотнѣе жертвуютъ жизнію, чѣмъ соглашаются отпасть отъ своей вѣры *). Это немногое, что мы слышимъ изъ языческихъ устъ, уже само по себѣ немаловажно: но мы можемъ восполнить его еще собственными вполнѣ правильными выводами. Многочисленное общество людей различныхъ классовъ — такъ какъ уже Тацитъ (умершій въ 97 г. по Рожд. Хр.) знаетъ великое множество христіанъ **) — людей, которыхъ не принуждала никакая внѣшняя власть, и въ ряду которыхъ уже съ самаго начала находились нѣкоторые глубокомыслящіе умы, безъ сомнѣнія, не могло быть привлечено къ вѣрѣ въ какого-то Распятаго безъ солиднѣйшаго основанія. Поэтому, еслибы мы даже не знали ничего другого, то изъ самыхъ дѣйствій ученія Христа должны заключить: это ученіе должно было заключать въ себѣ способныя выдержать всякую пробу ума неразрушимыя истины, такъ такъ обратило къ себѣ и удовлетворило весьма различнаго склада умы и сердца и, не смотря на внѣшнія препятствія, внутренно крѣпло и росло; далѣе—истины глубокія и многосодержательныя, такъ какъ оно въ теченіе столѣтій преклоняло предъ собою геніальнѣйшіе умы и не только положило конецъ культурѣ древняго міра, но и произвело всецѣло новую и притомъ высшую и славнѣйшую культуру; затѣмъ—истины простыя и очевидныя, поелику кромѣ него еще никакое другое ученіе не оказывало столь чудесно могучаго дѣйствія на массу человѣчества и только оно одно сохраняется среди всѣхъ видовъ вѣры, какъ міровая религія; наконецъ — истины всецѣло практическія и абсолютно-нравственныя; потому что вездѣ, гдѣ только можно найти его чистѣйшія дѣйствія, гдѣ глубоко перешло въ духъ и жизнь, дало совершенно новый видъ жизни и дѣятельности его исповѣдниковъ и

*) См. выше цитованныя мѣста изъ Тацита, Плинія, Лукіана и Цельса.

**) Ingens multitudo christianorum, говоритъ онъ; точно также Плиній въ письмѣ къ Траяну пишетъ: „мнѣ кажется, дѣло заслуживаетъ серіознаго вниманія, особенно въ виду значительнаго числа лицъ, которымъ угрожаетъ опасность потерпѣть наказаніе; потому что обвиняются и будутъ обвинены люди всякаго возраста и званія, даже обоихъ половъ; такъ какъ это заразительное суевѣріе не только распространилось по главнымъ городамъ, но и по селеніямъ и самымъ незначительнымъ мѣстечкамъ“.

вообще свое специфически-высокое значеніе вполнѣ обнаружило только въ жизни *).

Но ученіе только, какъ-бы ни было просто, возвышенно и истинно, само по себѣ не могло бы еще произвесть вѣры; даже въ связи съ чистѣйшимъ характеромъ Христа Его ученіе при самомъ основаніи христіанства въ мірѣ не въ состояніи было бы восторжествовать надъ всѣми противодѣйствующими ему теченіями. Греки, искавшіе высшей мудрости и не особенно гнушавшіеся рабскимъ видомъ учителя или неблестящею формой ученія, можетъ быть, въ отдѣльныхъ случаяхъ еще могли быть привлечены къ христіанской вѣрѣ. Но христіанство по исторической необходимости должно было начать и дѣйствительно начало путь своего распространенія среди іудеевъ, требовавшихъ чудесъ. У нихъ только мы находимъ совершенное приготовленіе къ христіанству и отъ нихъ и чрезъ нихъ только по предопредѣленному божественному плану оно могло распространиться и среди язычниковъ. Какъ же могло евангеліе пустить свой первый ростокъ въ средѣ іудеевъ? Въ состояніи ли они были и даже лучшіе изъ нихъ склониться къ убѣжденію, что распятый ими есть именно давно Богомъ обѣщанный Спаситель и Сынъ Божій **)? Крестъ и Сынъ Божій для нихъ были несравненно болѣе противорѣчимыми понятіями, нежели для язычниковъ ***); такъ какъ язычники, по крайней мѣрѣ, въ воспоминаніи мудреца (Сократа) съ чашею яда могли найти нѣкоторое примиреніе этихъ понятій. Итакъ, чѣмъ же разрѣшено было для іудеевъ это противорѣчіе, что находилось въ срединѣ между исключающими себя понятіями, какъ посредствующія звенья, которыми возвышенная идея Мессіи Спасителя міра, приведена была для іудейскаго сознанія въ правильную связь, во внутреннее согласіе съ уничтожающимъ ее, повидимому, представленіемъ о крестной смерти? Здѣсь мы необходимо должны предположить, что Распятый самосвидѣтельства о Себѣ, какъ посланникѣ и возлюбленномъ Бога, оправдалъ *необычайными дѣлами и событіями*, сопровождавшими всю Его дѣятельность. Уже вообще здравый смыслъ предполагаетъ всякаго великаго пророка и посланника Божія, всякаго виновника радикальнаго измѣненія міра съ способностію къ необыкновеннымъ дѣйствіямъ, возвышающею его надъ прочими людьми, съ яснымъ признакомъ

*) „Мы не говоримъ возвышенно, но живемъ такъ“, говоритъ христіанинъ у Минуц. Фел. въ Окт. гл. 38.

**) Проповѣдуемъ Христа распятаго—для іудеевъ соблазнъ (σκάνδαλον) (1 Кор. 1, 23).

***) Для послѣднихъ это было только глупостью—μωρία, а не σκάνδαλον.

его близости къ Богу, съ очевидною печатью на немъ неба; но древность и особенно іудейская рѣшительно не могла представить такого человѣка безъ вооруженія чудесною, необычайною силою, безъ прямыхъ божественныхъ свидѣтельствъ о немъ во всей его дѣятельности и судьбѣ (см. Ис. 9, 5; 35, 5, 6. 4 Ездр. 13, 50; 1 Кор. 1, 22: іудеи требуютъ чудесъ *). Слѣдовательно, если Распятый могъ быть признанъ особеннымъ возлюбленнымъ Бога, Мессіей и Сыномъ Божіимъ, то *сверхъестественно-божественное* должно было проходить чрезъ всю Его жизнь и дѣятельность и обнаружиться не просто въ дѣлахъ любви, но также *въ дѣлахъ силы*, въ наглядныхъ подтвержденіяхъ Его божественнаго посланничества: *только чудеса* Христа могли отнять силу и значеніе позора у Его смерти и, не смотря на все Его униженіе, сохранить всю Его возвышенность для вѣры человѣчества. Отсюда мы и видимъ, что Христу дѣйствительно приписываваются вообще необычайныя чудесныя дѣйствія и это не просто евангеліями, но всею христіанскою древностію и даже отчасти самими язычниками, хотя, конечно, съ иной точки зрѣнія, нежели въ христіанствѣ.

Можетъ быть, здѣсь возразятъ намъ: изъ того, что іудеи ожидали отъ Мессіи чудесъ, заключать, что Онъ необходимо долженъ былъ совершить ихъ — слишкомъ широкій выводъ: мало ли чего іудеи и вообще каждый изъ нихъ въ отдѣльности ожидали отъ Мессіи? Мы знаемъ, что іудейская вѣра питала многія надежды, которыя, по крайней мѣрѣ, въ своей точной, буквальной формѣ не были исполнены Христомъ. Долженъ ли былъ Онъ также и спеціальное іудейское понятіе о чудѣ и даже чисто прихотливыя требованія іудеевъ въ этомъ отношеніи (Мѳ. 16, 2 и друг.) непремѣнно осуществить? При такомъ предположеніи мы пришли бы къ заключенію объ уступчивости Бога всѣмъ народнымъ предразсудкамъ. Слѣдовательно указанный аргументъ стремится доказать слишкомъ многое и поэтому ничего не доказываетъ. — Это возраженіе имѣло бы силу и то лишь отчасти, если бы мы хотѣли утверждать чудеса Христа непремѣнно въ принятомъ смыслѣ того времени вообще ли, или отдѣльныхъ современниковъ Христа, въ тѣхъ опредѣленныхъ формахъ, въ которыхъ они требовали чуда. Можетъ быть, само по себѣ и это утвержденіе не безосновательно; но мы для своей цѣли ограничиваемся только предположеніемъ божественнаго чудотворенія вообще, которое, проявляясь въ дѣ-

*) Многочисленныхъ мѣстъ изъ евангелій, подтверждающихъ нашу мысль, мы не указываемъ; такъ какъ вообще для всего нашего вопроса оставляемъ въ сторонѣ евангеліе.

лахъ и судьбѣ Христа, не позволяло сомнѣваться непредзанятымъ современникамъ Его, что съ Нимъ дѣйствительно пребываетъ Богъ, что вся Его дѣятельность совершается подъ особеннымъ божественнымъ опредѣленіемъ и водительствомъ. Требованіе такого чудотворенія, какъ знаменія высшаго посланничества, могло принимать въ современникахъ Христа различные виды, облекаться въ слишкомъ чувственныя формы; но тѣмъ не менѣе въ основаніи его все же лежало нѣчто само по себѣ истинное, разумное, общечеловѣческое и этой-то коренной потребности человѣческой природы, внесенной въ нее самою божественною рукою, Богъ могъ и долженъ былъ удовлетворить безъ всякаго противорѣчія Себѣ и какого-либо ложнаго принаровленія къ человѣческому суевѣрію. Мы говоримъ здѣсь о простой и всеобщей истинѣ; именно, что если мы должны вѣрить въ божественное въ человѣчески-историческомъ явленіи, то оно необходимо должно открываться намъ въ особенныхъ, специфическихъ дѣйствіяхъ; но существенный характеръ божественнаго есть не просто святость, истина и любовь, но также *и сила*; Его творчески возрождающее дѣйствіе должно относиться не только къ нравственной области, но также и къ натуральной. Цѣли истиннаго и святаго, которое по вѣчному міровому плану предназначено къ выступленію въ человѣческой исторіи въ извѣстные періоды ея, особенно могущественнымъ, всецѣло необыкновеннымъ образомъ, должна служить также въ видѣ особенныхъ явленій и вся природа, весь комплексъ жизненныхъ условій; святому, чѣмъ болѣе оно проявляется въ своей чистотѣ и совершенствѣ, тѣмъ болѣе, въ силу первоначальнаго единства природы и духа, должна отвѣчать и помогать и неизвѣстная доселѣ сила дѣйствія, и поэтому существо, предназначенное абсолютно-полнымъ откровеніемъ въ Себѣ божественнаго — дать совершенно новый поворотъ всей міровой исторіи, должно быть окружено также дѣлами и событіями не только вообще необыкновенными, но съ непререкаемою очевидностію открывающими Его чрезвычайную миссію и соединенную съ ней божественную цѣль осуществленія новаго высшаго порядка міра. Въ этомъ-то смыслѣ мы и говоримъ: на всемъ явленіи Христа должна была лежать печать высшаго божественнаго потвержденія, иначе Онъ не владѣлъ бы, особенно среди существовавшихъ условій, силой и авторитетомъ, необходимыми для основанія новаго религіознаго общества и не произвелъ бы тѣхъ дѣйствій въ немъ, которыя, однако, мы видимъ въ дѣйствительности.

Изъ сказаннаго о чудесахъ Христа вообще мы должны выдѣлить для разсмотрѣнія одинъ пунктъ въ особенности. Помимо всякаго исто-

рическаго преданія, уже само по себѣ невѣроятно, чтобы кругъ жизни и дѣятельности Христа закончился актомъ Его распятія. Это было бы самымъ несообразнымъ заключеніемъ для мессіанской жизни, для жизни Сына Божія, особенно по воззрѣнію тѣхъ, кои ближайшимъ образомъ Его окружали. Ученіе и еще болѣе весь характеръ жизни и всѣ дѣла Христа, безъ сомнѣнія, могли привлечь къ Нему лучшихъ людей; но Его смерть должна была снова отклонить ихъ отъ Него; во всякомъ случаѣ колебанія и сомнѣніе неизбѣжно должны были явиться въ ихъ душѣ, какъ скоро ихъ мысль была раздвоена, ихъ убѣжденіе было сильно потрясено повидимому противорѣчащимъ ему фактомъ—распятіемъ Мессіи на крестѣ. Между тѣмъ великія и глубоко-захватывающія дѣянія первыхъ друзей Христа, перешедшія отъ нихъ ко всѣмъ послѣдующимъ временамъ христіанства, показываютъ въ нихъ такую внутреннюю твердость, такое совершенное единство мысли и чувства, столь сильное воодушевленіе, которыя исключаютъ всякое предположеніе сомнѣнія. Такой интенсивной силы и законченности вѣры ученики могли достигнуть лишь въ томъ случаѣ, если мессіанская жизнь и дѣятельность Христа имѣла для нихъ совершенно удовлетворительное, разрѣшающее всѣ диссонансы въ ихъ мысли и чувствѣ, заключеніе. Но такого заключенія, очевидно, не могла представить крестная смерть Христа; слѣдовательно, всею необходимостію мысли мы вынуждаемся помѣстить въ срединѣ между позорною смертію Христа и столь обильною результатами дѣятельностію первыхъ евангельскихъ проповѣдниковъ о Христѣ какой-нибудь фактъ величайшей важности и значенія, какъ неопровержимое божественное подтвержденіе дѣла Искупителя и какъ источникъ новаго духа и всепобѣждающей дѣятельной силы Его учениковъ, которую они впослѣдствіи проявили *). Но такимъ фактомъ, если онъ долженъ былъ уничтожить именно внечатлѣніе смерти и при томъ позорной смерти Христа, могло быть одно чудесное торжество жизни Христа надъ Его смертію и, не смотря на смерть, продолженіе живого, личнаго общенія Его съ Своими учениками, словомъ—*воскресеніе Христа.*

Нѣчто аналогичное воскресенію Христа въ наше время признаетъ даже сама отрицательная критика евангельской исторіи, объявляя рѣшительно недостойною вниманія догадку Вольфенбюттельскаго фрагметиста объ обманѣ въ этомъ отношеніи со стороны апостоловъ. «Христіанскіе апологеты, сознаетъ она, съ совершеннымъ правомъ настаиваютъ на томъ, что необычайное превращеніе глубокаго унынія и всецѣлой безнадежности учениковъ Христа въ моментъ Его смерти—

*) Ср. Hase—Leben Iesu, s. 146 и Neander—Leben Iesu, s. 644.

въ твердую силу вѣры и необычайное воодушевленіе, съ которыми они стали проповѣдывать Его, какъ Мессію, въ ближайшій праздникъ Пятидесятницы, никакъ не можетъ быть объяснено, если мы въ промежутокъ этого времени не предположимъ появленія чего-либо чрезвычайно ободряющаго для нихъ и притомъ собственно такого, что убѣдило ихъ въ возвращеніи къ жизни распятаго Іисуса» *). Такъ, психологически-историческая необходимость привела наконецъ даже отрицательную критику къ признанію чего-то истиннаго, несомнѣннаго въ нашемъ фактѣ. Но что это нѣчто ободряющее учениковъ непремѣнно «должно было состоять въ явленіи Воскресшаго, вообще въ какомъ либо чрезвычайномъ внѣшнемъ событіи»,—это для нашей критики остается недоказаннымъ и даже положительно отрицается ею. Напротивъ она надѣется лучше и натуральнѣе разрѣшить загадку другимъ способомъ—предположеніемъ внутреннихъ «христофаній или визіонерныхъ явленій Распятаго», паривших сначала предъ очами только отдѣльныхъ лицъ, затѣмъ многихъ вмѣстѣ, наконецъ уже предъ цѣлымъ собраніемъ возбужденно-настроенныхъ христіанъ и съ теченіемъ времени принимавшихъ все болѣе и болѣе опредѣленную и чувственно-пластичную форму; «такъ что изъ совершенно нѣмыхъ эти явленія Христа возрасли до соединенныхъ съ рѣчью, изъ чисто духовныхъ до явленій вкушенія пищи и изъ только видимыхъ — до осязаемыхъ» **). Эти видѣнія, по мнѣнію отрицательной критики, нельзя признавать вообще чѣмъ-либо объективно обоснованнымъ, напримѣръ, какъ думалъ еще Спиноза ***), предполагать дѣйствіемъ Бога въ внутреннемъ состояніи учениковъ, имѣвшимъ цѣлію сообразно силѣ пониманія ихъ — убѣдить ихъ въ формѣ чувственнаго воззрѣнія, что Христосъ за Свою добродѣтельную жизнь былъ возстановленъ отъ духовной смерти и, такимъ образомъ, сталъ первообразомъ подобнаго же воскресенія всѣхъ своихъ послѣдователей; потому что даже такая вѣра въ объективно-чудесныя видѣнія всегда еще держала бы насъ «въ волшебномъ кругу супранатурализма», котораго наша критика избѣгаетъ со всею ревнивостію; для нея, напротивъ, визіонерныя явленія ученикамъ умершаго Христа—безспорно дѣло, произведенное самими учениками съ помощію нѣкоторыхъ мессіански—понимаемыхъ

*) Такъ говоритъ Штраусъ въ своей „жизни Іисуса“; 1 изд. 27 стр. 654.

**) Штраусъ ib. s. 658.

***) Въ Epist. 23 ad Henr. Oldenburg. ed. Gfrörer, Спиноза говоритъ: „явленія воскресшаго Христа были откровеніями, принаровленными къ способности пониманія и убѣжденіямъ тѣхъ людей, которымъ Богъ хотѣлъ открыть Свою мысль“

мѣстъ Ветхаго Завѣта чисто изъ самихъ себя, и, слѣдовательно, продуктъ единственно ихъ собственной, вѣрующей, библейски—возбужденной фантазіи, или, говоря яснымъ языкомъ, благочестивое видѣніе призраковъ *). Исходнымъ пунктомъ своихъ доказательствъ эта гипотеза визіонерности беретъ явленіе Христа, бывшее ап. Павлу предъ Дамаскомъ и послужившее причиною его обращенія къ христіанству (Дѣян. Ап. 9, 1; 22, 3, 26, 12). Именно, такъ какъ апостолъ бывшее ему явленіе Искупителя ставитъ въ одинъ рядъ съ явленіями Христа Своимъ ученикамъ въ ближайшіе дни за Его смертію (1 Кор. 15, 5 и д.), то наша критика находитъ себя въ правѣ заключить, что и раннія явленія были одного характера съ явленіемъ апостолу, и такъ какъ она павлиническое явленіе Христа признаетъ исключительно внутреннимъ, субъективнымъ, то и раннія ставитъ въ одну категорію съ послѣднимъ. Въ ап. Павлѣ, говоритъ Штраусъ, мы имѣемъ примѣръ, какимъ образомъ сильныя впечатлѣнія юношескаго общества христіанъ могли довести воспламененный духъ ихъ до христофаній и совершеннаго измѣненія чувствъ; подавляющее впечатлѣніе величественной личности Іисуса безъ сомнѣнія въ состояніи было довести до подобныхъ же явленій и Его непосредственныхъ учениковъ, терзаемыхъ внутреннею борьбою съ сомнѣніемъ относительно Его мессіанства, возбужденнымъ Его смертію на ихъ глазахъ» **). Мы оставляемъ здѣсь въ сторонѣ вопросъ объ истинномъ свойствѣ павлиническаго явленія Христа, т.-е. было ли оно чисто субъективнымъ или какъ-либо объективно основаннымъ ***); не хотимъ также подробно оспаривать поспѣшности заключенія отъ павлиническаго видѣнія воскресшаго Христа, сходнаго съ ранними явленіями Его въ одномъ только отношеніи, къ совершенному тожеству съ нимъ послѣднихъ и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ по формѣ и существу. Укажемъ въ этомъ отношеніи на одно только различіе, не укрывшееся конечно отъ глазъ и самой нашей критики, но благоразумно-умолчанное ею; именно, что ап. Павелъ вѣру въ воскресеніе Христа нашелъ уже даннымъ фактомъ въ христіанскомъ обществѣ, между тѣмъ какъ первые вѣрующіе должны были только сами изъ себя произвесть это представленіе; Павлу, конечно, могъ внутренно предноситься какой-либо образъ Воскресшаго, такъ какъ въ то время, которое здѣсь разумѣется, этотъ образъ находился, такъ сказать, уже готовымъ, вполнѣ сформированнымъ въ сознаніи христіанъ; на-

*) Такъ уже разсуждалъ Цельсъ; Orig. c. C. III, 22; VII, 35.

**) Str. ib. s. 657.

***) См. объ этомъ ниже—въ статьѣ: „О воскресеніи Іисуса Христа“.

противъ ученикамъ перваго времени предстояло просто внутренно изъ себя произвесть воззрѣніе Воскресшаго и притомъ тогда, когда они носили въ своемъ сердцѣ тяжелое впечатлѣніе распятаго Христа. Слѣдовательно, одно уже это обстоятельство дѣлаетъ рѣшительно невозможнымъ и несправедливымъ аналогичное заключеніе отъ способа происхожденія вѣры въ воскресшаго Христа въ ап. Павлѣ къ происхожденію ея въ первыхъ ученикахъ.

Спрашивается теперь—и это самый важный вопросъ противъ гипотезы визіонерныхъ явленій воскресшаго Христа—имѣемъ ли мы какое-либо достаточное основаніе предполагать, что въ первыхъ ученикахъ вѣра въ воскресшаго Христа могла *самостоятельно произойти извнутри ихъ самихъ*? Прежде всего, ветхозавѣтныя мѣста, цитуемыя защитниками нашей гипотезы (Пс. 16, 10; Ис. 10, 53. 10), въ правильномъ пониманіи которыхъ экзегетика до сего времени еще не согласилась, никоимъ образомъ не служатъ такимъ основаніемъ. Нельзя конечно отрицать, что какъ для многихъ другихъ событій въ исторіи Христа, такъ и для нашего факта находятся въ Ветхомъ Завѣтѣ знаменательныя параллельныя мѣста и они указываются какъ въ евангеліяхъ, такъ и въ рѣчахъ и посланіяхъ апостоловъ; но не нужно забывать, что эти ветхозавѣтныя параллели новозавѣтнымъ получили свой полный и истинный смыслъ, въ ихъ ли буквальномъ значеніи или какомъ-либо другомъ, только со времени освѣщенія ихъ фактами евангельской исторіи Христа; отсюда производить вѣру въ воскресеніе Мессіи, безъ самого факта воскресенія, только изъ немногихъ слабыхъ и самихъ по себѣ неясныхъ указаній подобнаго факта въ Ветхомъ Завѣтѣ—по меньшей мѣрѣ смѣло. — Но можетъ быть собственное внутреннее условіе, дѣйствовавшее въ ученикахъ Христа, было на столько сильно, что могло восполнить всю недостаточность перваго основанія для происхожденія въ нихъ вѣры въ воскресеніе Христа? Такимъ условіемъ, какъ мы слышали, отрицательная критика признаетъ живую, пламенно возбужденную, возвысившуюся даже до крайней мечтательности, вѣру учениковъ въ Христа. Но такая вѣра, которая можетъ быть дѣйствительно способна была бы произвесть что-либо въ виду наличнаго факта смерти и погребенія Христа, естественнымъ путемъ отнюдь не могла произойти въ Его ученикахъ; крестная смерть если не абсолютно уничтожила ее, то по крайней мѣрѣ въ высшей степени ослабила и стѣснила; слѣдовательно, она должна была какъ-либо снова ожить и возстать изъ глубины сердца апостоловъ. Но могла ли она быть оживлена тѣмъ (внутреннимъ видѣніемъ Христа), что̀ только должна была по-

родить сама изъ себя и въ состояніи ли была произвесть то, для чего необходимыхъ элементовъ въ данный моментъ вовсе не существовало въ ней? Конечно, сомнѣніе и печаль никоимъ образомъ не способны были произвесть объекта вѣры: голодъ безсиленъ дать намъ пищу, которою бы мы могли утолить его и вообще всякая потребность не находитъ удовлетворенія только въ себѣ самой, безъ всякаго обыкновеннаго посредства; стремиться къ объясненію чего-либо и полагать принципомъ объясненія то самое, что требуетъ объясненія, значитъ ничего не объяснить. Все это приводитъ насъ къ заключенію, что настроеніе первыхъ учениковъ Христа послѣ Его смерти, не бывшее уже настроеніемъ вѣры и воодушевленія, но сомнѣнія и печали, нуждалось въ совершенно объективномъ, фактическомъ возбужденіи, чтобы опять перейти въ состояніе твердой, жизненно-пламенной вѣры, на основаніи которой только, въ послѣдствіи, они и могли дѣйствовать. Но такимъ объективнымъ и несомнѣннымъ убѣжденіемъ ихъ въ жизни Христа, безъ сомнѣнія, не могло быть ничто другое, кромѣ *истиннаго воскресенія и дѣйствительныхъ явленій* Его Своимъ ученикамъ.

Подведемъ теперь общій итогъ всѣмъ раскрытымъ нами необходимымъ предположеніямъ о лицѣ, ученіи и дѣлахъ Христа, въ виду двухъ абсолютно достовѣрныхъ, рѣшительно неоспоримыхъ фактовъ въ Его исторіи—позорной смерти Его на крестѣ и основанія Имъ христіанской Церкви. Распятый іудеянинъ изъ Назарета, Іисусъ, могъ основать христіанскую церковь, какою мы находимъ ее въ исторіи только при слѣдующихъ условіяхъ: если Онъ былъ не заурядною, но духовно-величественнѣйшею, нравственно-чистѣйшею личностію; если Онъ дѣйствительно былъ истиннымъ Сыномъ Божіимъ въ специфическомъ смыслѣ слова, Богочеловѣкомъ, какъ эта идея лежитъ краеугольнымъ камнемъ вѣры въ основанномъ Имъ христіанскомъ обществѣ; если Его сердце горѣло невыразимымъ, всепобѣждающимъ пламенемъ любви и Его ученіе обладало абсолютною полнотою истины и необычайною силою воздѣйствія на лучшія сердца окружавшихъ Его; если, далѣе, въ виду особенныхъ условій времени, при которыхъ и среды, въ которой Онъ дѣйствовалъ, высшая сила Его духа и Его божественное достоинство отражались также въ природѣ въ соотвѣтствующихъ имъ знаменіяхъ — чудесахъ и, наконецъ, если соблазнъ и колебаніе, произведенные, не смотря на всѣ Его духовныя преимущества, въ сердцахъ Его учениковъ позорною смертію Его на крестѣ, устранены и побѣждены были послѣдовавшимъ затѣмъ несомнѣннымъ возстановленіемъ Его къ жизни и небеснымъ прославленіемъ. Всѣ

эти предположенія, повторяемъ, мы необходимо должны поставить, какъ посредствующія звенья, въ промежуткѣ между двумя, повидимому, полярно-противоположными фактами исторіи Христа—Его распятіемъ на крестѣ и основаніемъ Имъ христіанской церкви; въ противномъ случаѣ кажущаяся логическая противоположность между ними, взаимная исключаемость ихъ другъ другомъ, будетъ для насъ дѣйствительною, неустранимою; но такъ какъ однако въ истинной исторіи Христа эти факты стоятъ рядомъ другъ съ другомъ и притомъ неоспоримо, то, слѣдовательно, внутренняя связь ихъ между собою останется для насъ на вѣки неразрѣшимой проблеммой, абсолютной загадкой.—

Для лучшаго убѣжденія въ полной логической законности и необходимости развитыхъ нами предположеній, какъ единственныхъ условій правильнаго соединенія между собой въ нашемъ воззрѣніи тѣхъ противоположностей въ исторіи Христа, о которыхъ говоримъ, разсмотримъ наконецъ дѣло съ обратной или отрицательной точки зрѣнія. Предположимъ на минуту Христа заурядною, ординарною личностію, какъ увѣряетъ новѣйшая критика, въ кругу лицъ, составлявшихъ Его ближайшее общество во время Его земной жизни; въ такомъ случаѣ соединеніе съ Его личностію всѣми, и христіанами и язычниками, основанія христіанской церкви, этого всемірнаго историческаго факта, для насъ явится какою-то странною случайностію, безосновательнымъ произволомъ; но ясно, что при такомъ объясненіи дѣла, мы ничего не объяснимъ, напротивъ, заградимъ себѣ всякій путь къ раціональному объясненію. Представимъ далѣе духъ Христа безъ чистѣйшей нравственности и могущественнѣйшей силы любви; въ такомъ случаѣ всецѣло новое по своей чистотѣ и высотѣ необычайное развитіе нравственной жизни, какое мы находимъ въ первомъ христіанскомъ обществѣ и воодушевлявшая его, братски связующая сила, для насъ останутся безъ всякаго достаточнаго, жизненнаго источника. Откажемъ затѣмъ ученію Христа въ особенной содержательности, полнотѣ и высотѣ истины и всецѣлой практической примѣнимости его къ человѣческой жизни—и мы не поймемъ, откуда должны были получить свой исходный пунктъ великія міропреобразующія идеи христіанства; потому что столь необычайное произведеніе духа не могло произойти, подобно какому-либо труду физическихъ силъ, изъ общей работы многихъ, но, подобно величественнымъ образцамъ художества, только изъ единичнаго творческаго духа какого-либо необыкновеннаго индивидуума *).

*) Ср. Schweizer, Ub. d. Leben Iesu von Straus. St. u. Kr. 1837 Hef. 3. особ. s. 495 и дал. „Каждое истинно великое, говоритъ Нибуръ, гдѣ дѣйствуетъ духъ на духъ, происходитъ отъ индивидуума“.

Отвергнемъ, наконецъ, чудеса Христа и особенно то, которымъ Его мессіанское достоинство, не смотря на испытанную Имъ смерть, должно было быть подтверждено неотразимымъ образомъ, разумѣемъ, воскресеніе Христа; въ такомъ случаѣ чудесная многоплодность Его дѣла для нашего разумнаго воззрѣнія потеряетъ самое существенное и необходимое условіе его, особенно въ эпоху времени жизни Христа, и мы никакъ не объяснимъ себѣ происхожденія совершеннѣйшаго образа Христа, какой всегда былъ и находится въ сознаніи христіанскаго міра; потому что къ этому образу существенно принадлежитъ, чтобы божественная сила духа Христова открылась также въ области натуральной жизни, и чтобы Онъ путемъ самой смерти доказалъ Свою всепобѣждающую жизнь. Такъ, отказываясь отъ всѣхъ нашихъ предположеній, мы вынуждены будемъ или, вопреки закону достаточнаго основанія, производить христіанство, какъ безпричинный фактъ, чисто изъ него самого, т.-е. оставить его висящимъ на воздухѣ, или прибѣгнуть къ предположеніямъ всякаго рода случайностей и немыслимыхъ причинъ.

Конечно, можно нарисовать себѣ образъ Христа, совершенно чуждый блеска чудесности и божественности, Христа, дѣйствовавшаго среди іудеевъ въ качествѣ добраго и здраваго проповѣдника нравственности, но при этомъ, подобно каждому изъ насъ, самого несвободнаго отъ нѣкоторыхъ нравственныхъ погрѣшностей и заблужденій разума и наконецъ безслѣдно исчезнувшаго съ лица земли какимъ-то непостижимо таинственнымъ образомъ. Но произведемъ ли мы отъ такого Христа христіанскую церковь и ея необычайныя дѣйствія, которыя въ теченіи XIX вѣковъ записываетъ исторія на своихъ страницахъ? Безъ сомнѣнія,—никогда удовлетворительнымъ образомъ. Такой человѣчески-ограниченный Христосъ основалъ бы школу и притомъ собственно іудейскую, но никакъ не церковь, никакую міровую религію. Онъ, быть можетъ, способенъ былъ бы оказать нравственно улучшающее воздѣйствіе на своихъ приближенныхъ и современниковъ; но при своемъ собственномъ нравственномъ несовершенствѣ не нашелъ бы въ себѣ силы *вдохнуть въ человѣчество новую жизнь, силу искупленія и духъ святости.* Къ разнообразнымъ человѣческимъ ученіямъ Онъ присоединилъ бы одно новое, быть можетъ, практически удобнѣйшее и простѣйшее; но съ этимъ ученіемъ никогда и никто не связывалъ бы безусловной увѣренности въ божественномъ происхожденіи его; оно постепенно затеривалось бы въ постоянномъ наплывѣ новыхъ системъ и едвали восторжествовало бы надъ какимъ-либо платонизмомъ или стоицизмомъ. Можетъ быть и тогда высоко

почитали бы Христа, какъ хотя нѣсколько самомечтательнаго, но искренняго мужа; Его образъ поставили бы въ ряду благодѣтелей человѣчества или, какъ нѣкотораго реформатора іудейства, вмѣстѣ съ Авраамомъ и Моисеемъ и, быть можетъ также, нѣкоторыя изъ Его словъ выбили бы на стѣнахъ храмовъ и дворцовъ среди изреченій знаменитыхъ практическихъ мудрецовъ; все это могло еще быть. Но какимъ образомъ пришли къ почитанію Христа, какъ совершеннѣйшаго первообраза святости, какъ сіянія славы Невидимаго, какъ Сына Божія и Искупителя міра и какъ это почитаніе даже прямо въ молитвенныхъ обращеніяхъ къ Нему стало вѣрою, продолжающеюся тысячи лѣтъ, вѣрою тысячи милліоновъ людей разныхъ національностей и степеней образованія; какъ могъ кто-либо рѣшиться изъ-за вѣры въ іудейскаго Учителя и слѣдуя Его ученію вступить въ рѣшительное разногласіе съ іудейскимъ и языческимъ, образованнымъ и необразованнымъ, міромъ и жертвовать жизнію за христіанское исповѣданіе—это всецѣло не понятно. Могли бы при указанномъ воззрѣніи на Христа защищать Его систему, подобно другимъ системамъ и ея виновника почитать въ томъ же родѣ, какъ это сдѣлалъ Александръ Северъ; но конечно никто бы не подумалъ искать *только и единственно чрезъ Него вѣчнаго блаженства жизни* и, такимъ образомъ, все продолжало бы идти обычнымъ порядкомъ, безъ христіанства и христіанской церкви.

Такъ, оставивъ въ сторонѣ всѣ евангельскія свидѣтельства и христіанскія преданія о жизни нашего Господа и пользуясь только краткими свѣдѣніями о Немъ *нехристіанскихъ писателей*, мы нашли въ этихъ свѣдѣніяхъ несомнѣнную исторію Христа изображенною, если можно такъ выразиться, въ видѣ нѣкоей шарады, единственными, хитро слитыми и скрытыми буквами которой, открывающими намъ полный ея смыслъ, по нашему твердому убѣжденію, служатъ только *указанныя и раскрытыя нами предположенія*. Но эти предположенія представляютъ намъ, такъ сказать, общій контуръ евангельской исторіи Христа, въ который входятъ всѣ ея детальныя сказанія о Христѣ; въ этихъ предположеніяхъ мы имѣемъ въ общемъ видѣ всѣ тѣ стороны евангельской исторіи, которыя въ ея отдѣльныхъ и разнообразныхъ фактахъ раскрываются намъ только частнѣе и конкретнѣе. Слѣдовательно, ея содержаніе — непроизвольное, не продуктъ игривой фантазіи, проникнутой пламенемъ религіознаго чувства, но основанное на строго-раціональной необходимости и поэтому истинно историческое, а не миѳическое. Чисто историческимъ путемъ, какъ сказано нами прежде, христіанская апологетика, вопреки теоріи

миѳицизма, со всею убѣдительностію строгой науки доказываетъ дѣйствительность евангельской исторіи Христа; раціональныя основанія, представленныя нами въ настоящей статьѣ, какъ намъ крѣпко думается, вполнѣ оправдываютъ ея необходимость, какъ такой; можетъ ли здравая, не предзанятая критика требовать что-либо болѣе отъ научнаго оправданія истинно-исторической достовѣрности евангельской исторіи?...

Христосъ и Христіанство въ исторіи *).

День рожденія Іисуса Христа отъ Дѣвы Маріи и отъ Духа Святаго—день таинственнаго воплощенія предвѣчнаго Сына Божія на землѣ: *велія есть благочестія тайна: Богъ явися во плоти* (1 Тим. 3, 16). Какими чувствами любви и благодарности къ Богу воспламеняется сердце вѣрующаго въ этотъ день неизреченнаго чуда! Сколько мыслей пробуждаетъ онъ въ насъ *о безпредѣльномъ превосходствѣ Богочеловѣка* Христа надъ всѣми, такъ называемыми, великими людьми и о *неизобразимомъ величіи Христіанства* въ ряду всѣхъ наиболѣе замѣчательныхъ явленій въ исторіи человѣчества!

Христосъ!... «Какъ пирамиды возвышаются надъ равнинами Египта, такъ Христосъ стоитъ высоко надъ всѣми человѣческими учителями, основателями религій и сектъ. Онъ нашелъ учениковъ и поклонниковъ между іудеями, хотя Самъ не принадлежалъ ни къ одной изъ іудейскихъ сектъ и не подчинялся слѣпо отечественнымъ преданіямъ. Онъ нашелъ обожателей среди грековъ, хотя не провозглашалъ никакой новой философской системы; среди римлянъ, хотя и не одержалъ никакого сраженія и не основалъ никакого царства; среди индійцевъ, презирающихъ всѣхъ людей изъ низкихъ кастъ; среди черныхъ дикарей Африки, краснокожихъ Америки — такъ же успѣшно, какъ и среди цивилизованныхъ народовъ всѣхъ странъ свѣта» (Шаффъ). «Всѣ великіе люди прошедшаго давно уже сдѣлались только достояніемъ исторіи. Послѣ того, какъ они отжили свой вѣкъ и уступили мѣсто дѣйствія другимъ; послѣ того, какъ выступили на смѣну имъ новые дѣятели, много если какой-нибудь другъ или вѣрный ученикъ съ грустію вспоминалъ о нихъ въ продолженіе одного поколѣнія. Самая зависть человѣческая съ теченіемъ времени не находила уже себѣ пищи въ воспоминаніи о нихъ. Хладнокровное потомство самымъ безпристра-

*) Передовая статья ко дню Рождества Христова, помѣщенная въ „Московск. Церк. Вѣдомостяхъ“ (№ 52, 1892 г.).

стіемъ суда своего предало рѣшительному забвенію прекратившееся существованіе ихъ на землѣ» (Николя).—Не такова жизненная судьба во всемірной исторіи Христа. Для насъ, отодвинутыхъ отъ времени Его земной жизни почти на 19 вѣковъ, Онъ столь истинно живъ съ Своимъ Божественнымъ образомъ, съ Своимъ безпримѣрнымъ ученіемъ и съ Своими величественными дѣлами, что только въ общеніи съ Нимъ, въ слѣдованіи Ему мы ищемъ для себя истинной жизни. «Уже почти девятнадцать вѣковъ протекло съ тѣхъ поръ, какъ Господь жилъ на землѣ; но можно сказать, что Онъ еще не сходилъ съ нея. Съ тѣхъ поръ милліоны людей положили свою жизнь за Него, а другіе враждуютъ противъ Него; но вездѣ еще о Немъ идетъ дѣло: то нападаютъ на Него, то защищаютъ Его, то молятся Ему. Потомство для Него еще не настало: и въ настоящее время нельзя найти еще руку, которая бы хладнокровно могла нарисовать Его даже внѣшній образъ» (Николя). Военный геній нашего вѣка, Наполеонъ I, однажды въ бесѣдѣ съ генераломъ Бертаномъ на островѣ Елены высказалъ слѣд. замѣчательнѣйшія мысли: «наша жизнь блистала всѣми лучами короны и самодержавія... Но обстоятельства измѣнились и нашъ блескъ мало-по-малу изчезаетъ. Такова судьба великихъ людей! Такъ изчезала слава Цезаря и Александра; ихъ забыли, забудутъ и насъ. Имя того или другого завоевателя или императора останется только темой для школьныхъ задачъ; ихъ дѣла подпадутъ подъ удары педанта, который воленъ или похвалить или обругать ихъ. Припомните Людовика XIV! Едва умеръ этотъ великій государь, какъ былъ оставленъ одинокимъ въ своей спальной комнатѣ. Его забыли и, быть можетъ, насмѣхались надъ нимъ его же придворные. Это былъ уже больше не государь: это былъ трупъ, гробъ, могила, предметъ отвращенія вслѣдствіе начинающагося разложенія. Таковъ и мой жребій: сраженный англійской олигархіей я умру преждевременно и мой трупъ также предастся могилѣ, чтобы стать пищей для червей. Какая пропасть между моимъ глубокимъ бѣдствіемъ и *вѣчнымъ царствомъ Христа*, между мной и Христомъ, послѣ смерти проповѣданнымъ по всѣмъ концамъ земли, прославленнымъ, ставшимъ предметомъ безграничной любви, обоготворяемымъ во всемъ мірѣ? Значитъ ли это умереть? Напротивъ, значитъ жить. И человѣка-ли это смерть? Нѣтъ, это — смерть Богочеловѣка». Англійскій позитивистъ Дж. Ст. Милль признается въ своемъ «Опытѣ изслѣдованія религіи», что онъ «пораженъ личностію Христа, единичной во всей исторіи міра». Даже Ренанъ, написавшій фантастическую исторію подъ именемъ «Жизни Іисуса», называетъ Христа, «благороднѣйшею личностію, какую только

знаетъ исторія» и прибавляетъ: «каковы бы ни были судьбы неизвѣстнаго будущаго, но Іисусъ не будетъ превзойденъ». Справедливо поэтому говоритъ одинъ критикъ Ренана (Гратри): «Жизнь Іисуса»— Ренана есть сплетеніе противорѣчій и ошибокъ, наполненныхъ оскорбленіями противъ Христа; но если найдутся въ ней два—три мѣста, подобныя приведенному и выражающія удивленіе и преклоненіе предъ Христомъ, то все остальное въ ней не имѣетъ существеннаго значенія».—

Отъ плода ихъ познаете ихъ (Мѳ. 7, 16). Каковъ Христосъ, таково и Его дѣло.

Христіанство стоитъ на *неизмѣримой высотѣ* предъ всѣми другими дѣяніями и явленіями во всемірной исторіи человѣчества со всѣми его народами и племенами, со всѣми его эпохами и дѣяніями. Многовѣковая исторія человѣчества! какіе въ ней удивительные контрасты, какая чудная пестрота лицъ и событій! Здѣсь предъ нами и самыя дѣтскія попытки человѣка къ улучшенію условій своей жизни и изумительныя изобрѣтенія, чрезвычайные плоды ума и фантазіи; здѣсь открывается необозримое поле для сравненія такихъ явленій, изъ которыхъ отъ однихъ съ ужасомъ спѣшимъ мы отвернуть взоръ, предъ другими невольно преклоняемся; здѣсь мы видимъ и изверговъ человѣчества, своими звѣрскими инстинктами ни мало не уступающихъ кровожаднымъ животнымъ, и великихъ благодѣтелей, добрыхъ геніевъ человѣчества, на которыхъ съ любовію и съ благоговѣніемъ отдыхаетъ нашъ взоръ. Но вотъ въ срединѣ всего неизсчислимаго разнообразія проявленій человѣческой жизни мы ставимъ *Христіанство*, и весь блескъ всего великаго, обязаннаго своимъ происхожденіемъ самому человѣчеству, блѣднѣетъ и изчезаетъ, какъ меркнетъ блескъ миріадъ звѣздъ предъ солнцемъ, высокоподнявшимся надъ горизонтомъ. Какъ бы ни было высоко по своимъ достоинствамъ произведеніе такъ называемаго генія, хотя бы оно стояло далеко выше общаго уровня развитія народа, къ которому принадлежитъ творецъ геніальнаго произведенія, тѣмъ не менѣе оно въ сущности есть только зрѣлый плодъ извѣстной ступени народнаго развитія, наиполнѣйшее обнаруженіе, наивысшее сосредоточеніе въ одномъ лицѣ, избранникѣ Провидѣнія, скрытыхъ въ глубинѣ общаго народнаго духа влеченій и идеаловъ. Таково-ли христіанство? Нѣтъ: оно въ такой степени чуждо всякой зависимости отъ исключительныхъ особенностей натуральнаго духа народа, изъ среды котораго вышелъ его Виновникъ, и такъ свободно отъ народныхъ влеченій и идеаловъ того времени, въ которое жилъ Христосъ, что при углубленіи въ содержаніе христіанскаго ученія намъ не только не прихо-

дитъ на память *время*, въ которое и *народъ*, среди котораго оно появилось, но даже, наоборотъ, представляется чѣмъ-то въ высшей степени страннымъ, загадочнымъ и непонятнымъ, что христіанство озарило собой міръ, появившись именно въ данное время и выступивъ среди извѣстнаго народа. Такимъ образомъ въ противоположность тѣсному, неразрывному отношенію всѣхъ другихъ великихъ историческихъ явленій къ мѣсту и времени, въ которыя они произошли, мы вынуждаемся, помимо всякаго догматическаго ученія, единственно съ исторической точки зрѣнія, смотрѣть на христіанство, какъ на *непосредственный даръ неба, какъ на премірный даръ*, стоящій по своему содержанію выше всѣхъ условій мѣста и времени, въ виду которыхъ можно было бы признать его естественнымъ продуктомъ геніальнаго человѣка. Правда Христіанство явилось не безъ подготовленной многими вѣками почвы, на которой оно предстало взору человѣчества величественнымъ произрастеніемъ, и такой почвой служитъ для него Ветхій Завѣтъ. Но и Ветхій Завѣтъ обязанъ своимъ происхожденіемъ не натурально-національному духу евреевъ, а *сверхъестественному источнику*, Божественному откровенію. При всемъ томъ и по сравненію съ Ветхимъ Завѣтомъ Христіанство— столь *оригинальное, самостоятельное и высокое явленіе*, что представляется безусловно новымъ и *абсолютно совершеннѣйшимъ актомъ Божественнаго откровенія*.

Безпримѣрное величіе Христіанства по сравненію со всѣми геніальными произведеніями человѣческаго духа съ особенною яркостію выступаетъ предъ нами въ его вѣчной *жизненности*. По непреложному закону ограниченности всего натуральнаго, каждое великое произведеніе человѣка съ теченіемъ времени исчерпывается до конца въ своемъ содержаніи для сознанія и развитія человѣчества, изживаетъ свой опредѣленный вѣкъ и потому уступаетъ свое мѣсто другому болѣе совершенному и сообразному съ историческимъ прогрессомъ и требованіями времени. Не таково христіанство: оно останется *вѣчно неисчерпаемымъ* для человѣческаго духа по своимъ идеямъ и всегда неосуществимымъ вполнѣ по своимъ задачамъ, намѣченнымъ для нашей дѣятельности. Человѣческій духъ всегда стремится проникнуть во внутрь христіанскихъ истинъ и никогда не можетъ достигнуть послѣдней ихъ глубины, и человѣческая воля, не смотря на вѣковое усиліе ея воплотить въ себѣ христіанскій идеалъ жизни, все-таки видитъ его всегда далеко впереди себя. Отсюда-то Христіанство вѣчно и привлекаетъ къ себѣ духъ нашъ, вѣчно возбуждаетъ въ насъ новый жизненный интересъ къ себѣ, никогда не изживается предъ на-

шимъ сознаніемъ и не вынуждаетъ насъ искать новаго, болѣе высокаго духовнаго произведенія, къ которому бы могли быть устремлены всѣ наши высшія влеченія. Когда мы споримъ о Христіанствѣ съ его врагами, то центръ спора полагается не въ томъ, какое значеніе оно имѣло для сознанія давно прошедшихъ поколѣній, какимъ казалось оно апостоламъ или первымъ христіанскимъ обществамъ, но каково оно *было*, *есть и будетъ для всѣхъ временъ*. Защищая Христіанство и вѣруя въ него, мы рѣшительно забываемъ время его происхожденія и отстаиваемъ его такъ горячо и съ такимъ живымъ интересомъ сердца, что какъ будто оно самое современное, послѣднее явленіе нашей исторіи. Для насъ въ отношеніи къ христіанству не имѣетъ никакого смысла: *было;* напротивъ, существуетъ одна форма времени: *есть*. Даже вѣчно продолжающіяся нападенія на христіанство со стороны его враговъ, воспламеняемыя всегда новою ненавистью къ нему и разжигаемыя постоянною неудачею повергнуть его съ недосягаемаго пьедестала, на которомъ оно стоитъ вѣка, ни о чемъ другомъ не свидѣтельствуютъ какъ о неисчерпаемой жизненности христіанства въ человѣческомъ мірѣ. Конечно и другія религіи ведутъ счетъ своему существованію въ мірѣ вѣками. Но эти религіи принадлежатъ народамъ, давно уже сошедшимъ со сцены всемірной исторіи, такъ сказать, заживо погребеннымъ исторіей, живымъ мумiямъ, не обнаруживающимъ никакихъ признаковъ истинно-человѣческой жизни, съ представленіемъ которой нераздѣльно движеніе впередъ, духовное развитіе. Не у такихъ народовъ христіанство: оно—религія *цвѣтущихъ* народовъ міра, представителей *всей новой культуры* человѣчества; и христіанство-то именно и служитъ *основой*, на которой зиждется безостановочное развитіе новаго міра, *источникомъ*, изъ котораго не перестаютъ почерпаться животворныя струи, освѣжающія и укрѣпляющія неутомимыхъ дѣятелей на пути этого развитія, рычагомъ, поднимающимъ общее духовное развитіе человѣчества все выше и выше.

Раскроемъ нѣсколько подробнѣе всеобъемлемость, *глубину и плодотворность* вліянія христіанства на жизнь человѣчества. Вся жизнь христіанскихъ народовъ во всѣхъ ея лучшихъ и высшихъ проявленіяхъ обязана именно христіанству: «оно существуетъ не какъ-нибудь случайно или поверхностно; но срослось съ самыми основаніями жизни христіанскихъ обществъ; оно составляетъ душу ихъ цивилизаціи, нравовъ, законовъ, обычаевъ и установленій. Мы сами въ себѣ, являемся его произведеніемъ» (Николя).

Всесторонности и глубинѣ его вліянія на нашу жизнь соревнуетъ

и его *благотворность* для нашей жизни. Всемірная исторія развертываетъ предъ нашимъ взоромъ величественнѣйшую міровую драму, состоящую изъ двухъ великихъ актовъ съ множествомъ мелкихъ. Первый изъ нихъ начинается съ первыхъ дней жизни человѣческаго рода и кончается послѣдними днями древняго міра; послѣдній открывается *съ явленіемъ въ мірѣ христіанства*, подъ его воздѣйствіемъ продолжается до сего времени и кончится въ неизвѣстномъ будущемъ... Въ первомъ актѣ вы видите, какъ одни народы быстро смѣняются другими въ качествѣ исполнителей главныхъ ролей всемірно-исторической драмы; въ заключеніи его появляются предъ вами наиспособнѣйшіе по природѣ народы, какіе когда-либо жили на землѣ — греки и римляне; въ нихъ какъ бы сосредоточились всѣ естественные дары духа, удѣленные въ неравномѣрныхъ частяхъ раннимъ историческимъ народамъ. Въ періодъ ихъ процвѣтанія вы поражаетесь гражданскими доблестями, политическимъ могуществомъ ихъ и преклоняетесь предъ замѣчательнѣйшими твореніями ихъ геніевъ. Но не успѣваетъ вашъ взоръ достаточно насладиться очарованіемъ, какъ уже видитъ предъ собой грустную картину безостановочно усиливающагося паденія жизни классическихъ народовъ: блескъ и слава грековъ и римлянъ начинаютъ омрачаться трагическими эпизодами; разрушительныя силы явно получаютъ перевѣсъ надъ созидательными. Религія, — эта вѣчно и незамѣнимо-зиждительная сила всякой народной жизни и прогресса, ко времени явленія Христа на землѣ въ образованномъ языческомъ мірѣ потеряла всякое жизненное значеніе. Какъ бы для взаимной поддержки въ сохраненіи своей власти надъ людьми боги всѣхъ извѣстныхъ тогда народовъ собрались въ одинъ пантеонъ въ Римѣ; но эта не бывалая выставка боговъ лишала ихъ совершенно смысла и значенія для сознанія человѣка; пантеонъ превратился въ музеумъ, гдѣ боги стали разсматриваться какъ простыя вещи, какъ издѣлія человѣческихъ рукъ, какъ археологическіе памятники давно—минувшей жизни того или иного народа. Философія, подтачивавшая постепенно стародавнюю вѣру народовъ, сама оказалась неспособной установить не ея мѣстѣ что-либо новое и лучшее и выродилась въ безутѣшныя и безнадежныя формы: въ стоицизмъ — тупое, апатичное отношеніе ко всѣмъ радостямъ и горестямъ жизни; въ скептицизмъ—безграничное сомнѣніе и отчаяніе во всемъ и въ эпикуреизмъ—возведшій въ принципъ попраніе всѣхъ высшихъ человѣческихъ стремленій и разнузданность въ наслажденіяхъ чувственными, животными удовольствіями. Отсюда связи общественной жизни все болѣе и болѣе надрываются; строгая законность замѣняется дикимъ произволомъ, грубымъ деспотизмомъ,

отмѣчающимъ свою власть кровавыми слѣдами; на мѣстѣ порядка является анархія... Словомъ, вся жизнь древнихъ народовъ быстро мчится къ пучинѣ хаоса, къ послѣдней катастрофѣ, за которой ожидается мракъ, конецъ жизни человѣчества...

Но вотъ сквозь мрачныя тучи, навысшія надъ горизонтомъ всемірной исторіи, начинаютъ прорѣзываться все яснѣе лучи невѣдомаго дотолѣ свѣта — *Свѣта Христіанства*, — и совершенно неожиданно открывается новый актъ всемірно-исторической драмы, является новая завязь исторической жизни человѣчества, полагаются новыя начала въ основу ея и жизненный пульсъ всемірной исторіи забился съ новой энергіей. Жизнь человѣчества получаетъ самый коренной переворотъ во всѣхъ отношеніяхъ—умственномъ, нравственномъ, семейномъ и гражданскомъ, — и переворотъ какого достоинства? — Какого *ока не видѣло и ухо не слышало и на сердце не входило* наивеличайшимъ мудрецамъ и моралистамъ, политикамъ и законодателямъ дохристіанской древности. Новое христіанское міровоззрѣніе внесло въ среду человѣчества новую пищу для ума и указало высочайшіе идеалы дѣятельности... Чего стоютъ одни понятія о братствѣ всѣхъ людей, уничтожившемъ постепенно рабство, и равенствѣ всѣхъ гражданъ государства предъ закономъ и особенно—идея *всечеловѣческой любви*, обнимающей равно всѣхъ безъ различія званія, состоянія и народностей? Такъ, кто невольно не долженъ признать, что съ христіанствомъ началось и продолжается истинно-*новое твореніе* человѣческаго міра и что виновникъ его, *Христосъ*, есть безспорно *второй, высшій, духовно-совершеннѣйшій Адамъ, родоначальникъ человѣчества!*

Закончимъ... Какъ, несомнѣнно, Христосъ есть *Богочеловѣкъ*, такъ истинно и неоспоримо также, что возвѣщенная и утвержденная Имъ религія въ мірѣ есть *богооткровенная и всесовершеннѣйшая*.

Абсолютное удовлетвореніе всѣмъ высшимъ стремленіямъ человѣческаго духа—въ христіанской религіи.

Въ послѣдній день великій праздника стояше Іисусъ и зваше, глаголя: аще кто жаждетъ, да пріидетъ ко Мнѣ и піетъ (Іоанн. 7, 37).

Печальное зрѣлище представляетъ для наблюдателя древній, дохристіанскій міръ въ исторіи своей религіозной жизни. Здѣсь развертывается предъ нами громадный скорбный свитокъ, исписанный во всю длину и широту словами: «страданіе и вопль». На протяженіи цѣлыхъ тысячелѣтій человѣкъ томился нестерпимой духовной жаждой, жаждой истинной религіи, истиннаго союза съ Богомъ, въ которомъ бы находилъ отраду, миръ и покой. Тщетно ходилъ онъ по всѣмъ путямъ, отыскивая *воду живу*. Наконецъ подавленный безплодностію своихъ поисковъ, остановился съ умоляющимъ взоромъ къ небу, прося оттуда помощи, Божественнаго Вождя, способнаго открыть ему родникъ воды, текущей въ жизнь вѣчную. И молитва его была услышана. Небесный Вѣстникъ, Князь міра, Ангелъ Завѣта снисшелъ на землю и утолилъ жажду людей водой живой на вѣки. Чудная вода! гдѣ она? въ какомъ живоносномъ источникѣ хранится?

— Въ Новомъ Завѣтѣ, основанномъ на крови нашего Спасителя, въ совершеннѣйшей, всеудовлетворяющей религіи, насажденной Господомъ въ мірѣ—въ христіанствѣ.

Вполнѣ и навсегда христіанская вѣра удовлетворила духъ человѣка, жаждавшій *истиннаго богопознанія*.—Начало истиннаго богопознанія положено было въ раю, въ первобытномъ духовномъ общеніи съ Богомъ невинныхъ людей. Но прискорбнымъ слѣдствіемъ грѣха было отторженіе человѣка отъ Бога, отъ непосредственнаго общенія съ Богомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ потемнѣніе и искаженіе первоначальнаго человѣческаго богопознанія. Постепенно, чрезъ рядъ вѣковъ шло омра-

ченіе и забвеніе первыхъ чистыхъ истинъ Божественнаго откровенія, и отдѣльные народы съ выдѣленіемъ изъ общей первосемьи болѣе и болѣе погружались своимъ религіознымъ чувствомъ въ кругъ вещей конечныхъ. На многихъ изъ ихъ религій долго еще виднѣлся отпечатокъ первобытныхъ откровенныхъ истинъ; но чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе онъ тускнѣлъ и изчезалъ. Явилось язычество въ его разнообразнѣйшихъ формахъ и видахъ. Язычникъ неудержимо стремился съ своимъ богосознаніемъ сверху внизъ, изъ области премірной въ область природы, смѣшалъ Божество съ міромъ, безконечное облекъ въ формы конечнаго, тварнаго. Всѣ свои мысли и чувства о Богѣ онъ привязалъ къ потоку явленій природы и человѣческой жизни и не могъ возвыситься надъ міромъ видимымъ. Весь внѣшній міръ— земля и вода, воздухъ и небо, — сталъ для него полонъ духовной жизни и страшной таинственности, полонъ живыхъ личныхъ силъ, надзирающихъ за его жизнію, рѣшающихъ его судьбу, вліяющихъ на его счастіе и несчастіе. Отсюда миѳы язычества, изъ которыхъ слагается все содержаніе его религіозныхъ вѣрованій.—И народамъ, попущеннымъ Богомъ ходить своими путями (Дѣян. XIV, 16). Богъ открывалъ Себя чрезъ природу и ихъ собственную совѣсть; но въ произвольномъ блужданіи по всѣмъ распутіямъ умъ язычника *осуетился* (Дѣян. XIV, 21), сердце *омрачилось* и сдѣлалось *безсмысленнымъ* (ст. 21), и онъ, познавъ Бога, *не прославилъ Его, какъ Бога, но славу нетлѣннаго Бога измѣнилъ въ образъ, подобный тлѣнному человѣку и птицамъ и четвероногимъ и гадамъ* (ст. 23). Правда, при всей суетѣ ума и при всемъ омраченіи сердца, въ духѣ язычника никогда не угасала искра родственности съ Творцемъ (Дѣян. 17, 19), и онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ погружался съ своимъ религіознымъ чувствомъ въ природу, стремился освободиться отъ ея оковъ, возвыситься надъ нею, хотя и безплодно. Никогда не умиравшее религіозное чувство въ язычникѣ не давало ему покоя, не позволяло останавливаться ни на одномъ предметѣ міра, какъ истинномъ воплощеніи Божества и нудило его мысль идти обратнымъ путемъ, снизу вверхъ, отъ грубо вещественнаго къ болѣе и болѣе одухотворенному представленію Божества. Вотъ почему разнообразныя вѣрованія язычества — не безпорядочная смѣсь различныхъ, но одинаково ложныхъ представленій и понятій о Богѣ; напротивъ въ своемъ цѣломъ—это разнообразныя ступени постепеннаго приближенія къ истинѣ, къ истинному понятію о Богѣ. Но и самая послѣдняя, наивысшая ступень развитія язычества отстояла въ непроходимой дали отъ дѣйствительно-истиннаго понятія о Богѣ. Боги Греціи и Рима мыслились

подъ образами человѣческими, представляли или олицетворяли собой идеальные виды (типы) умственныхъ и нравственныхъ свойствъ человѣческаго духа. Тѣмъ не менѣе и въ этихъ лучшихъ видахъ своихъ они стояли предъ сознаніемъ человѣка ограниченными, подчиненными судьбѣ и, что главнѣе всего, не чуждыми людскихъ пороковъ. Здѣсь ясно сказалось безсиліе собственнаго человѣческаго духа — возвыситься не только до совершеннаго понятія о Богѣ премірномъ и всесвятомъ, но и до чистаго понятія о праведности человѣка. Пороки господствовали и въ мірѣ боговъ, на Олимпѣ, почти въ такой же степени, какъ на аѳинской площади. Боги страдали и завистью, и ревностію, мстительностію и т. п Каждая страсть человѣческая имѣла своего представителя и покровителя на Олимпѣ... Пройденъ былъ язычникомъ весь путь обоготворенія предметовъ міра, начиная съ камней и раковинъ и кончая человѣкомъ, и наконецъ онъ созналъ, что *все признавалъ за Бога, кромѣ Бога* и въ этомъ безпомощномъ сознаніи сталъ ожидать себѣ сверхъестественнаго наученія Бога о Себѣ самомъ. И это наученіе дано было всему міру въ евангельской проповѣди.

Истинное богопознаніе не чуждо было міру и въ глубокой старинѣ: оно посѣяно было Божественною рукой, развивалось и укрѣплялось въ народѣ избранномъ, народѣ іудейскомъ. Богъ есть чистый и безконечный Духъ, премудрый и святой, премірный, отрѣшенный отъ всякой ограниченности, — такова основа, на которой утверждался весь Ветхій Завѣтъ. Это было ученіе истинное, но не полное; и здѣсь еще оставалось мѣсто духовной жаждѣ богопознанія. Надъ самою внутреннею жизнію Божественнаго Существа и для Израиля лежала еще непроницаемая завѣса. Какъ и въ чемъ проявляется, говоря по человѣчески, жизнь безпредѣльнаго Духа сама въ себѣ, внѣ Его отношеній къ міру—это было тайной, о которой сами органы Откровенія, пророки, получали только прикровенное вѣдѣніе. Христіанство пролило, наконецъ, свѣтъ, до степени возможной для воспріятія человѣческаго разума, и на эту тайну, на самую сокровеннѣйшую жизнь безконечнаго Существа. Оно возвѣстило міру ясно и опредѣленно, что Богъ одинъ, но не одинокъ, одинъ въ существѣ, но троиченъ въ лицахъ: Отецъ, Сынъ и Св. Духъ—три лица—одинъ Богъ. Предъ этимъ ученіемъ о Богѣ цѣпенѣетъ умъ человѣка; оно выходитъ изъ всѣхъ предѣловъ человѣческихъ понятій, но оно даетъ полное удовлетвореніе уму, жаждущему боговѣдѣнія: *безконечною полнотою* Божественнаго бытія, оно выясняетъ вѣчную *самосущность Бога*, независимую отъ міра; *внутреннимъ самооткровеніемъ* Божества—Его *внѣшнее откровеніе* въ мірѣ и, что всего важнѣе, возво-

дитъ нашу мысль къ познанію, говоря человѣчески, самаго сердца Бога — Его *безконечной любви*. Богъ есть сама живая, безпредѣльная *любовь* (1 Іоанн. IV, 8); — это познаніе, котораго умъ человѣка не могъ измыслить и котораго сердцу человѣка ничто не можетъ быть отраднѣе, неразрывно коренится въ троичности лицъ Божества: живая взаимодѣятельность и нераздѣльность трехъ равно всесовершенныхъ Лицъ мыслится только на основѣ всесовершенной любви. «Тайна христіанской троичности – это тайна Божественной любви», говоритъ глубокомысленнѣйшій учитель древней церкви (Августинъ).

Вмѣстѣ съ разумомъ въ христіанскомъ откровеніи и истомленное страданіями отъ грѣховъ, измученное угрызеніями совѣсти сердце человѣка нашло также невозмутимое *умиротвореніе*, незыблемую надежду на спасеніе. Безотрадно было въ язычествѣ положеніе человѣка, подавленнаго грознымъ могуществомъ боговъ. Страшною, губительною силой казалось Божество, непрерывно требовавшее кровавыхъ жертвъ для своего умилостивленія. Бѣды и зло невыносимымъ гнетомъ тяготѣли надъ человѣкомъ, повсюду видѣвшимъ власть слѣпой, бездушной судьбы. Напрасно мечталъ грекъ о дружбѣ и мирѣ съ богами; такою мечтою онъ жилъ не долго, только за тѣмъ, чтобы впасть въ отчаяніе. Для самого народа Божія святой Іегова былъ преимущественно Богомъ грознымъ, страшнымъ и лишь пророчества и обѣтованія открывали благость Божію и свѣтили надеждой на спасеніе въ будущемъ. Но вотъ раздается въ воздухѣ чудная ангельская пѣснь: «и на земли миръ»; проносится по міру проповѣдь Евангелія о безпредѣльной милости Божіей, объ откровеніи и воплощеніи въ мірѣ Бога любви, о жертвѣ за міръ *Агнца закланнаго отъ сложенія міра* (Апок. XIII, 8). Божество, одна мысль о которомъ доселѣ наполняла сердце человѣка ужасомъ и трепетомъ, низошло на землю въ образѣ кроткаго человѣка, приняло тѣло и душу человѣка, жило между людьми, раздѣляло ихъ радости и горе, не имѣло гдѣ главы преклонить, всѣхъ прощало и миловало и наконецъ приняло страданія и смерть на крестѣ за грѣшный родъ человѣческій, стало жертвой за грѣхи міра. Въ безцѣнной крови безгрѣшнаго Спасителя,—какое сердце человѣческое не находитъ желаннаго мира и покоя? какая религія не встрѣчаетъ исполненія завѣтныхъ мечтаній человѣка объ искупленіи? Ни одинъ фактъ въ исторіи не засвидѣтельствованъ такъ прочно, какъ исконное и повсюдное въ мірѣ человѣческомъ сознаніе вины предъ Богомъ и потребности искупленія отъ грѣховъ. Жаждѣ искупленія и обязано происхожденіе еще въ глубокой древности жертвы, какъ неотъемлемой части культа всѣхъ религій. Въ жертвѣ слышится біеніе пульса

религіозной жизни человѣчества; она — средоточіе всѣхъ древнихъ культовъ; она была не чѣмъ инымъ, какъ неумолчнымъ воплемъ человѣчества къ небу о примиреніи съ Богомъ,—воплемъ, раздававшимся изъ всѣхъ пунктовъ земли, оглашавшимъ всѣ тысячелѣтія исторіи. И среди кровавыхъ жертвъ въ древнемъ мірѣ выдѣляются повсюду своимъ глубокимъ трагизмомъ жертвы людей. Наконецъ послѣдовалъ откликъ со стороны неба на страдальческій зовъ человѣка на землѣ: ***жертвой Богочеловѣка*** положенъ конецъ жертвамъ животныхъ и человѣческимъ. Жертва Голгоѳская есть ключъ, открывшій двери царства небеснаго, разверзшій небо, откуда льется теперь новый токъ духовной жизни на землю, токъ благодатныхъ силъ, объемлющихъ человѣка со всѣхъ сторонъ и претворяющихъ его ***изъ душевнаго въ духовнаго*** (1 Кор. XV, 46).

Наконецъ въ христіанской вѣрѣ открыты и вѣчно удовлетворяющія ***непреложныя начала нравственной жизни*** и дѣятельности человѣка, начала направляющія его къ блаженству вѣчному и благополучію земному. Въ прошедшемъ до Христа человѣкъ жилъ по преимуществу ложными и гибельными началами чувственности и своекорыстія. Эгоизмъ былъ основаніемъ, выгода, польза — послѣднею цѣлію нравственныхъ стремленій язычника. Нравственныя силы человѣка отвлечены были отъ собственной цѣли развитія и употреблялись средствомъ для достиженія блага на землѣ; отъ того не достигалось ни благо вѣчное, небесное, ни благо временное, земное. Если въ пресыщеніи жизнію и подъ гнетомъ чувства скорби какой-либо языческій мудрецъ создавалъ ученіе о ничтожествѣ земной жизни, то не къ жизни въ вѣчности вело его ученіе, но къ смерти полной, совершенной, къ уничтоженію всякой личной жизни и дѣятельности человѣка. Христіанство возвратило нравственный духъ человѣка къ самому себѣ: оно поставило ему цѣлію ***возстановленіе и развитіе первобытной чистоты и праведности***, утраченной имъ въ грѣхопаденіи. Евангельскія требованія жизни и дѣятельности направляютъ всю мысль и чувство человѣка къ небу и Богу, къ непроходящимъ цѣлямъ бытія. *Ищите прежде царствія Божія и правды его*, вотъ главная задача людей. Жизнь земная—скоротечное поприще человѣка, предназначеннаго для жизни небесной. Отсюда не страсти, движущія волей падшаго человѣка, не вожделѣнія чувственности, гордости, самолюбія и своекорыстія, но чистота сердца, нищета духа, кротость и милость, алканіе и жажды правды, терпѣніе гоненій и поношенія за правду приносятъ истинное счастіе, блаженство человѣку. Какимъ новымъ, совершенно новымъ духомъ, поразившимъ міръ своею рѣз-

кою противоположностію всему строю нравственныхъ воззрѣній древняго міра, вѣятъ эти кроткія наставленія Спасителя: *блаженны нищіе духомъ, ибо ихъ царство небесное; блаженны плачущіе, ибо они утѣшатся* и проч. (Мѳ. V, 1—10). И вотъ предъ этими-то наставленіями должны были склониться и преклонились аѳинская мудрость и римская гордость и самъ вѣчный городъ, это вмѣстилище внѣшней славы всего древняго міра, поникъ головой.

Устремляя умъ и волю человѣка къ небу, къ вѣчнымъ цѣлямъ жизни, ослабляя и искореняя влеченіе страстей, Евангеліе ставитъ всепроникающимъ началомъ нравственной жизни человѣка *любовь къ Богу* больше всего и *любовь къ ближнему*, какъ къ самому себѣ (Мѳ. XII, 37—40) и послѣднимъ предѣломъ нашего совершенства безпредѣльное совершенство нашего Отца небеснаго: *будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный* (Мѳ. V, 48). Живой воплощенный образъ полноты и всеобъемлемости божественной любви предносится вѣрующему взору у подножія креста Христова: *какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да любите другъ друга* (Іоан. XVII, 34). Не эта ли любовь, повидимому, отрѣшенная отъ міра сего, обновила обветшавшій и разлагавшійся древній міръ, вложила въ него новый духъ и жизнь, измѣнила и возвысила всѣ отношенія и формы человѣческой жизни, личной, семейной, гражданской, государственной и даже международной? Не она ли служитъ и донынѣ родникомъ, изъ котораго, неистощимо льется и расширяется, и возвышается все духовное и матеріальное, все внутреннее и внѣшнее развитіе міра человѣческаго? Волнуетъ наше время тяжелый общественный вопросъ объ экономическихъ отношеніяхъ между людьми. Шумъ его движенія слышенъ всюду. Но хотятъ ли найти его мирное и вѣрное разрѣшеніе? Оно не за моремъ и не за горами: оно у насъ дома, въ церкви, въ небольшой посланной съ неба книжкѣ—Евангеліи.

Души жаждущія свѣта и правды и жизни! Предъ вами стоитъ Христосъ, зоветъ и говоритъ: *аще кто жаждетъ, да пріидетъ ко Мнѣ и піетъ* (Іоан. VII, 37)! И неложно Его обѣщаніе: *иже піетъ отъ воды, юже азъ дамъ ему, не вжаждется во вѣки; но вода, юже азъ дамъ ему, будетъ въ немъ источникъ воды, текущія въ животъ вѣчный* (Іоанн. IV, 14).

Значеніе крестной жертвы Спасителя.

Слово крестное погибающимъ убо юродство есть, а спасаемымъ намъ сила Божія есть. Мы проповѣдуемъ Христа распята, іудеемъ убо соблазнъ, еллинномъ же безуміе. Самимъ же званнымъ іудеемъ же и еллинномъ Христа Божію силу и Божію премудрость. (1 Кор. 1, 18. 23—24).

Такъ говорилъ апостолъ, когда только-что начала распространяться христіанская проповѣдь въ мірѣ. Съ того времени прошло уже много вѣковъ, но, къ сожалѣнію, и ***для мудрости нашего вѣка***, какъ для мудрости древне-іудейской и еллинской, проповѣдь о Христѣ, распятомъ на крестѣ, представляется ***соблазномъ и безуміемъ***. Въ самомъ дѣлѣ, прислушайтесь къ тому, что говорятъ въ наше время, и вы встрѣтитесь съ такими разсужденіями: «самое важное, безспорноцѣнное и притомъ существеннѣйшее въ христіанствѣ, это—его нравственное ученіе. Моралью христіанства мы должны дорожить, на ней должны воспитывать наши юныя поколѣнія, ее всесторонне проводить въ нашу жизнь, частную и общественную. Но что такое догматы христіанства? Не представляютъ ли они собой чего-то темнаго, непонятнаго, нѣчто мистичное, не поддающееся ни доказательству, ни объясненію и совершенно чуждое всякаго жизненнаго значенія, всякаго отношенія къ нравственно-практической дѣятельности человѣка? Поэтому въ самомъ лучшемъ случаѣ необходимо предоставить безусловно свободному рѣшенію человѣка—принимать ихъ или не принимать, вѣрить въ нихъ или не вѣрить, словомъ — считать ихъ необязательными для христіанства. Любить Бога и ближнихъ, быть милосердымъ, смиреннымъ, кроткимъ, безкорыстнымъ и т. д. — это, говорятъ намъ современные мудрецы, мы понимаемъ и въ этихъ требованіяхъ видимъ безспорно благую вѣсть, истинное евангеліе христіанства. Но къ чему догматы? Какая нужда и польза крѣпко

стоять за что-либо мистичное и отвлеченное, напримѣръ, за ученіе *объ искупленіи рода человѣческаго крестною смертію Христа?*» Такъ и современная намъ мудрость разсуждаетъ не лучше древне-іудейской и еллинской; такъ и для мнимыхъ христіанъ, христіанъ лишь по имени, но іудеевъ или еллиновъ по духу, мыслямъ и чувствамъ, распятый Христосъ—соблазнъ и безуміе, крестное слово—юродство или глупость.

I. Конечно, въ высшей степени прискорбно это явленіе, но оно вполнѣ понятно и легко объясняется. Всегда и вездѣ для человѣческой мудрости, именно какъ человѣческой, т.-е. лишенной благодатнаго возвышенія и озаренія силой Духа Святаго, слово о крестѣ и распятомъ на немъ Христѣ будетъ казаться ничѣмъ инымъ, какъ только юродствомъ, безуміемъ и соблазномъ. Апостолы, какъ мы видѣли, ясно сознавали и громко выражали эту горькую истину: *мы проповѣдуемъ Христа распятаго, для іудеевъ соблазнъ и для эллиновъ безуміе*..... Но въ то же время они неустрашимо провозглашали и то, что безумное Божіе, каковымъ считается распятіе Богочеловѣка на крестѣ, безконечно разумнѣе всякой мудрости человѣческой и, наоборотъ, мудрость міра сего, какъ бы ни казалась высокой, есть не что иное, какъ безуміе предъ Богомъ (1 Кор. 1, 20—21). И ходъ событій всемірной исторіи на всемъ протяженіи 19-ти столѣтій отъ Р. Хр. краснорѣчиво и неотразимо убѣждаетъ насъ въ истинѣ ихъ словъ. Что сталось съ древними мудрецами, книжниками и совопросниками міра сего, осмѣивавшими слово о крестѣ? Самыя имена ихъ изсчезли изъ памяти человѣческой. Мудрость язычества на вѣки сметена съ лица земли «безуміемъ» Евангелія, древній истуканъ, сплавленный изъ разныхъ металловъ, легкимъ дуновеніемъ Агнца превращенъ въ прахъ, и крестъ,—сталъ лучезарнымъ свѣтиломъ, около котораго не перестаютъ вращаться всѣ судьбы человѣчества.

Искупленіе человѣчества крестною смертію Господа — *фактъ всемірно-историческаго значенія и неизмѣримой важности;* къ нему все болѣе и болѣе направлялась вся исторія древняго человѣчества, имъ безконечно возвышается христіанство надъ всѣми прочими религіями міра, и въ немъ заключается сущность, *душа* христіанства; такъ какъ безъ креста христіанство теряетъ все свое значеніе, всю силу и смыслъ для человѣчества. Раскроемъ хотя въ краткихъ и общихъ чертахъ безграничное значеніе креста Христова или искупительной жертвы Христовой для нашего спасенія.

Въ религіозной жизни человѣчества на всѣхъ пунктахъ земнаго шара и на протяженіи всей ея исторіи замѣтнымъ образомъ выдѣляются два крупнѣйшихъ явленія. Съ одной стороны, человѣкъ чувствуетъ въ себѣ неистребимое влеченіе къ Божеству, какъ къ первоисточнику всякой жизни и развитія; съ другой—въ то же время онъ сознаетъ въ себѣ нѣкоторое внутренне отчужденіе отъ Бога, удаленіе отъ Него. Всѣ народы убѣждены, что есть Верховное Существо, силой котораго мы живемъ, движемся и существуемъ (язычники раздробляютъ его на образы многихъ боговъ) и что самое высшее благо для человѣка, истинное, непреходящее блаженство, возможно лишь подъ условіемъ непосредственнаго общенія съ Богомъ; но тутъ же, неразрывно съ такимъ убѣжденіемъ, всѣ племена и народы сознаютъ, что между Богомъ и человѣкомъ лежитъ непроходимая пропасть, существуетъ исконная духовная рознь и что вслѣдствіе этой розни человѣку и не достаетъ блаженнаго общенія съ Божествомъ. Такъ мы находимъ въ себѣ какъ бы двѣ противоположныя силы: одну, назовемъ такъ, центростремительную, другую — центробѣжную; первая непрерывно направляетъ, влечетъ насъ къ Богу, какъ къ центру и основѣ всего существующаго; послѣдняя держитъ насъ на безконечномъ разстояніи отъ Бога, всегда даетъ чувствовать наши недостатки, какъ бы всегда отталкивающіе насъ отъ Бога. Первая сила сообщена намъ съ самой природой нашего духа, составляетъ его сущность и основаніе: это именно и есть та сила, которая составляетъ въ насъ образъ и подобіе Божіе, которое скрывается въ насъ неугасимой искрой Божіей и свидѣтельствуетъ намъ, по словамъ апостола, что *мы родъ Божій;* вторая сила, удерживающая насъ въ вѣчномъ отдаленіи отъ Бога, въ непреодолимомъ отчужденіи отъ Него, есть сила грѣха, неистребимое и невольное сознаніе нашей виновности предъ нравственнымъ закономъ Божіимъ.

Вѣра въ Бога, соединенная съ стремленіемъ къ тѣснѣйшему единенію съ Нимъ, и чувство вины или преступности предъ Богомъ идутъ параллельными путями вдоль всей исторіи человѣчества, и къ этимъ двумъ пунктамъ примыкаетъ и отъ нихъ исходитъ все содержаніе разнообразныхъ религій рода человѣческаго. Какую бы религію, извѣстную въ исторіи, мы ни стали разсматривать, мы найдемъ, что наивысшей цѣлію или задачей ея служитъ уничтоженіе раздѣлительной стѣны, сложенной и воздвигнутой изъ необозримой массы разнообразныхъ человѣческихъ преступленій. Какъ примирить человѣка съ Богомъ, какъ изгладить вину человѣка предъ правосудіемъ Божіимъ, чѣмъ умиротворить его собственную совѣсть, отягчаемую грѣхами,

такъ чтобы терзанія совѣсти уступили мѣсто внутреннему миру и покою, страхъ предъ Богомъ и Его грознымъ судомъ смѣнился бы сыновнимъ дерзновеніемъ, восклицающимъ къ Господу: *Авва, Отче* (Римл. 8, 15) и твердою увѣренностію въ Его безконечномъ милосердіи и любви къ людямъ, словомъ: какъ искупить человѣка отъ грѣха и наказанія?—вотъ вопросы, которые такъ или иначе рѣшаетъ каждая религія. Искупленіе, это, можно сказать, тема всѣхъ религій, которую онѣ разработываютъ всевозможными способами; это—узелъ, который онѣ стараются развязать всѣми средствами. И многовѣковая исторія религіозныхъ попытокъ къ разрѣшенію этой трудной задачи исполнена высочайшаго трагизма! Въ одномъ пунктѣ земнаго шара вы находите стремленіе человѣка къ примиренію съ Богомъ посредствомъ полнаго подавленія въ себѣ всего чувственнаго или физическаго и даже духовнаго: тутъ мечтаютъ заглушить въ человѣкѣ голосъ совѣсти, обличающій его во грѣхахъ, всевозможными изнуреніями и истязаніями плоти, доведеніемъ себя до полной физической безчувственности и умственной безсознательности (въ Индіи); въ другомъ мѣстѣ видите полный разгулъ страстей, разнузданность плотскихъ похотей: здѣсь считаютъ дикія оргіи лучшимъ средствомъ угожденія Богу и уподобленія Ему, приписывая Ему Самому животныя, низменныя влеченія (у ассиріянъ и вавилонянъ); одни морятъ себя голодомъ и жаждой, другіе бросаютъ въ раскаленныя руки идоловъ самыя дорогія сокровища семьи, собственныхъ дѣтей. Ужасъ, стонъ и дикій вопль — таковы явленія, характеризующія попытки человѣка къ примиренію съ Богомъ въ древнемъ мірѣ. Но, увы! съ какими страшными и потрясающими сценами ни соединились эти попытки, онѣ не приводили къ вожделѣнной цѣли: не уничтожали виновности человѣка предъ Богомъ и не сообщали совѣсти внутренняго успокоенія. Всѣ способы искупленія отъ грѣховъ, всѣ жертвы лишь на время заглушали въ людяхъ сознаніе виновности, а затѣмъ оно снова и снова съ бурной силой прорывалось и требовало новыхъ и новыхъ жертвъ.—На этомъ мрачномъ фонѣ религіозной исторіи древняго человѣчества одна только звѣздочка блестѣла чистымъ свѣтомъ: *религія іудейская*. Она только знала истинный способъ примиренія человѣка съ Богомъ; но и она лишь знала, но не владѣла имъ: въ своемъ ученіи, богослуженіи и жертвахъ она хранила пророчества и прообразы будущаго искупленія міра, но не имѣла его въ настоящемъ. Наконецъ настало время, когда всѣ народы соединились въ единодушномъ сознаніи немощи человѣческихъ силъ для самостоятельнаго искупленія отъ грѣховъ предъ правосудіемъ Божіимъ. И

вотъ, когда *пришла полнота времени, послалъ Богъ Сына Своего единороднаго, чтобы всякій върующій въ Него не погибъ, но получилъ жизнь вѣчную*. Вопросъ, не разрѣшенный всѣми религіями древняго міра, разрѣшилъ Іисусъ изъ Назарета, Христосъ, Своей *жертвой принесенной Имъ на крестъ за родъ человѣческій*, Своею крестною смертію.

Для того, чтобы, насколько возможно для нашего разума, понять тайну нашего искупленія крестною жертвою Христа, необходимо глубже вникнуть въ самую сущность грѣха, общаго всему роду человѣческому. Что такое грѣхъ? Какъ свободное дѣйствіе человѣка грѣхъ есть дѣло противное нравственному закону добра, дѣло недолжное, противозаконное, почему апостолъ и говоритъ: *грѣхъ есть беззаконіе* (1 Іоанн. 3, 4). Но что составляетъ основу грѣха? Что служитъ его источникомъ? Что лежитъ началомъ его въ духѣ человѣка? Это — эгоизмъ, общее нравственное настроеніе духа человѣческаго, противное Духу божественному. Всякій грѣхъ вытекаетъ изъ такого хотѣнія, которое происходитъ изъ человѣка самого въ себѣ, изъ его личнаго тварнаго *я*, изъ его самолюбія, противнаго назначенію человѣка—подчинять свое тварное хотѣніе хотѣнію Божію, божественному *Я*, волѣ Духа Божія. Грѣхъ есть противленіе воли человѣческой волѣ божественной. Отсюда уже легко объясняется, почему никакія раннія жертвы самихъ людей не могли смыть ихъ грѣховъ предъ правдой Божіей, не могли искупить ихъ отъ грѣховъ и почему, напротивъ, только жертва Христа, Самого Сына Божія была достаточнымъ выкупомъ за наши грѣхи предъ Богомъ. Искупить отъ грѣха значитъ совершить такое дѣйствіе, въ которомъ бы все человѣческое, всѣ силы нашего духа, все его существо, *весь человѣкъ безраздѣльно и безусловно* преданъ былъ волѣ Божіей, Духу Божественному, весь пожертвованъ былъ Богу безъ малѣйшаго скрытаго или утаившагося остатка самолюбія. Но такого-то безпримѣрнаго дѣйствія, такой безусловно-всецѣлой жертвы Богу со стороны человѣка, и не въ состояніи принести ни одинъ обыкновенный смертный. Зерно грѣха лежитъ уже въ самой природѣ человѣка и потому каждый изъ людей, какую бы, повидимому, тажкую жертву ни приносилъ Богу, всегда приносилъ ее не безъ нѣкоторой примѣси самолюбія, эгоизма. Чтобы быть всѣмъ для Бога, чтобы сказать и исполнить: моя воля — воля Моего Отца Небеснаго, нужно быть Сыномъ Божіимъ по существу, необходимо имѣть единый духъ и единое сердце съ Богомъ, какъ Христосъ говорилъ о Себѣ: *Я и Отецъ одно* (Іоан. 10, 30). И вотъ единородный Сынъ Божій, явившись на землю во плоти, и принесъ

такую жертву Своему Отцу за грѣхи человѣчества. Въ Его жертвѣ все существо Его, весь духъ Его преданъ былъ Отцу: *Отче! въ руцѣ Твои предаю духъ Мой* (Лук. 23, 46); не было здѣсь слѣда эгоизма, все было для Бога, и такимъ образомъ грѣхъ былъ побѣжденъ, безусловно уступилъ мѣсто совершеннѣйшему добру. Это полное уничтоженіе человѣческаго самолюбія, это умерщвленіе самолюбія, корня всякаго грѣха въ родѣ человѣческомъ, совершенное Христомъ на крестѣ, и стало жизнетворнымъ началомъ, постепенно болѣе и болѣе возрождающимъ, освящающимъ и возвышающимъ жизнь вѣрующихъ во Христа. Вотъ почему вѣрующій во Христа и имѣющій эту вѣру живою, а не мертвою, проникающею все существо его и управляющею всею дѣятельностію его, тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ Христомъ и воспринимаетъ въ себя заслуги искупительной жертвы Христовой, освобождается отъ грѣха, проклятія и смерти. Такъ слово крестное для спасаемыхъ является силой Божіей.

II. Занимая центральное значеніе въ системѣ собственно вѣроученія или догматовъ христіанства, ученіе о крестѣ или о Христѣ распятомъ служитъ необходимымъ и неотъемлемымъ основаніемъ даже и для той стороны христіанства, которую враги его считаютъ единственно важною, т.-е. *для нравственнаго ученія его;* такъ какъ всѣмъ нравственнымъ требованіямъ нашей вѣры даетъ силу и жизнь именно догматъ объ искупленіи, безъ котораго они не могли бы ни привиться и укорениться въ сердцѣ человѣческомъ, ни произрастить столь богатыхъ и разнообразныхъ плодовъ, какіе находимъ въ исторіи христіанскихъ народовъ.

Цѣнить въ христіанствѣ одну только нравственную сторону, удивляться ея чистотѣ и возвышенности и признавать лишь ея благотворность—значитъ то же, что принимать во вниманіе въ часахъ одинъ циферблатъ, правильное распредѣленіе на немъ цифръ и полезное движеніе стрѣлокъ и забывать начало, движущее въ часовомъ механизмѣ, т.-е. пружину, безъ которой все въ немъ не значитъ ничего. Такимъ жизненно-движущимъ началомъ въ христіанствѣ именно и служитъ ученіе о Христѣ распятомъ. Нравственныя истины отнюдь не такъ легко прививаются къ сердцу человѣческому, какъ можетъ казаться съ перваго взгляда. Къ принятію ихъ встрѣчается два главныхъ препятствія: или гордость, чрезмѣрное самомнѣніе человѣка, или малодушіе, чрезмѣрное его самоуниженіе. Гордость находитъ добродѣтель излишнею, самоуниженіе или отчаяніе — невозможною. И вотъ крестъ или лучше Христосъ, распятый на крестѣ, устраняетъ то и другое препятствіе, заграждающее доступъ въ наше сердце вы-

сочайшимъ нравственнымъ истинамъ. Одинъ уже взоръ на распятаго за всѣхъ насъ Богочеловѣка говоритъ намъ вопреки всякой гордости: не надѣйся на себя и трепещи на всей высотѣ своихъ добродѣтелей! Что твоя добродѣтель предъ святостью Божества, для удовлетворенія которой потребовалась безпредѣльная жертва Единороднаго Сына Божія за наши грѣхи? Но, съ другой стороны, при малѣйшемъ возникновеніи въ насъ малодушія или отчаянія крестъ Христовъ говоритъ намъ: не унывай и надѣйся, хотя бы ты ниспалъ до самой крайней глубины зла; ибо одинъ взглядъ, исполненный раскаянія и обращенный съ надеждой ко кресту, достаточенъ для усвоенія тебѣ безконечныхъ заслугъ Богочеловѣка. Такъ ученіе объ искупленіи и смиряетъ человѣка, унижая его гордыню, и возвышаетъ его, поднимая его упавшій духъ. Тотъ же самый крестъ Христовъ возбуждаетъ и усиливаетъ благочестивую ревность подвижника, указывая ему безконечный идеалъ совершенства въ Распятомъ, и пріемлетъ смиренное и благоговѣйное лобзаніе убійцы на эшафотѣ, вселяя въ обоихъ надежду встрѣчи ихъ съ Господомъ на небѣ.

Знакомый хотя нѣсколько съ сердцемъ человѣческимъ не можетъ не согласиться, что простое внушеніе нравственныхъ правилъ и осуществленіе ихъ на дѣлѣ, въ качествѣ примѣра, производятъ чрезвычайно различныя дѣйствія на тѣхъ, кого хотятъ подчинить этимъ правиламъ. Ничто не дѣйствуетъ на насъ такъ убѣдительно, какъ примѣръ. Христіанское нравоученіе своей строгостью и возвышенностью, далеко не особенно пріятное испорченному сердцу человѣческому, не могло иначе войти въ нашу жизнь и укорениться въ ней, какъ только благодаря полному и совершенному осуществленію его *въ живомъ примѣрѣ Господа*. Такой примѣръ выразительный и увлекательный представляетъ намъ Христосъ *именно на крестѣ*. Евангельское нравоученіе не столько въ книгахъ и рѣчахъ, сколько и преимущественно въ крестѣ Іисуса Христа. Крестъ — это скрижаль Новаго завѣта, открытая предъ взоромъ всѣхъ, это—проповѣдническая каѳедра, съ которой со всею силою и живостью слышится вся сущность и всѣ частности евангельскаго закона. Здѣсь мы находимъ совершеннѣйшій образецъ исполненія этого закона, понятный для всѣхъ. Не вѣетъ ли съ креста благоуханный ароматъ разнообразнѣйшихъ добродѣтелей: смиренія, кротости, терпѣнія, незлобивости и т. д.? Не получаютъ ли эти добродѣтели божественную властность и чарующую прелесть для нашего сердца при созерцаніи ихъ исполненія въ лицѣ Распятаго. И кто опредѣлитъ и исчислитъ всѣ движенія сердца, то порождаемыя, то уничтожаемыя благоговѣйнымъ размышленіемъ

о крестѣ и распятомъ на немъ Христѣ: мужество, имъ вдохновляемое, слезы, имъ услаждаемыя, страсти, имъ укрощаемыя, скромную радость въ счастіи, благодушіе среди несчастій и т. д.?

Догмату объ искупленіи обязывается всею силою своей жизни и основное начало всякаго добра: *любовь*. Кто умѣетъ возбудить въ сердцѣ любовь, тотъ становится властелиномъ человѣка, можетъ требовать отъ него всего. И нѣтъ человѣка неспособнаго къ любви, не исключая даже и того, кто ничего не любитъ; ибо такой любитъ самого себя. Всякое разстройство въ нашей душѣ есть только слѣдствіе уклоненія этого священнаго огня въ сердцѣ человѣческомъ отъ его естественнаго средоточія, которое есть Богъ, и направленія въ сторону къ самому человѣку и къ другимъ тварямъ. Поэтому нѣтъ и не можетъ быть возрожденія для рода человѣческаго, пока его любовь не обратится къ своей истинной цѣли. Отсюда христіанству, поставившему своей задачей исторгнуть человѣка изъ—подъ владычества его собственныхъ страстей, надлежало представить его сердцу предметъ достойный безпредѣльной любви. И оно выполняетъ это требованіе совершеннѣйшимъ образомъ. Божественный Основатель его, явившись на землю съ пламенемъ любви въ собственномъ сердцѣ, желаетъ, чтобы этотъ святой огонь любви разлился по всему міру и охватилъ собой всѣхъ людей: *какъ возлюбилъ Меня Отецъ, и Я возлюбилъ васъ; пребудьте въ любви Моей. Сія есть заповѣдь Моя: да любите другъ друга, какъ Я возлюбилъ васъ* (Іоанн. 15, 9. 12). Но не достаточно только предписывать человѣку любовь, нужно сумѣть вдухнуть ее въ его сердце. Любовь вызывается также только любовью. Къ этому именно вызову и направляется все ученіе объ искупленіи. Можно ли какую-либо любовь сравнить съ той, которая съ такой разительностью открылась въ искупленіи? Между всѣми жертвами, къ какимъ только способна естественная сердечная наклонность человѣка, конечно, не найдется ни одной, даже только приближающейся къ крестной жертвѣ. Кажется, какъ будто Творецъ вступилъ здѣсь въ состязаніе съ своимъ твореніемъ, усиливая свою любовь къ нему по мѣрѣ ослабленія и охлажденія въ немъ любви къ Богу, и такимъ образомъ какъ бы невольно заставилъ сердце человѣческое возвратиться къ виновнику своей жизни. Представимъ себѣ отца, умирающаго для того, чтобы спасти жизнь своего сына, или жену, идущую на казнь вмѣсто присужденнаго къ ней своего мужа. Чѣмъ болѣе подвержены были бы истязанію въ этомъ случаѣ невинныя жертвы страданій и смерти, тѣмъ болѣе украшались бы онѣ въ нашихъ глазахъ своею внутреннею прелестію, тѣмъ болѣе вызывали бы

къ себѣ нашу любовь. Подобнымъ же возбужденіемъ любви только въ наивысшей, или вѣрнѣе въ безграничной степени владѣетъ и распятый Христосъ и именно крестомъ Своимъ плѣняетъ наши сердца. Такъ на Голгоѳѣ мы имѣемъ неизсякаемый родникъ любви, въ крестѣ — жертвенникъ, на которомъ неугасимо поддерживается огонь любви и воспламѣняетъ собой сердца апостоловъ, мучениковъ, исповѣдниковъ и проч.

Чѣмъ болѣе вдумываемся въ значеніе креста Христова въ мірѣ, тѣмъ болѣе *разнообразные плоды* его находимъ въ мірѣ. Предъ явленіемъ христіанства въ мірѣ давно уже изгладились изъ сознанія человѣчества столь возвышенныя понятія, каковы равенство и братство людей по единству ихъ происхожденія и конечнаго назначенія. Между грекомъ и варваромъ, свободнымъ и рабомъ, между мужчиной и женщиной, между богомъ-цезаремъ и бездомнымъ плебеемъ давно уже не было ничего общаго. Кто могъ свести всѣ эти неравенства къ одному общему высшему равенству? Кто могъ гордому философу или патрицію Рима выяснить духовное собратство съ нимъ обитающаго на дальнихъ предѣлахъ имперіи варвара? Кто могъ направить руку гордой патриціанки, безжалостно подававшей знакъ къ умерщвленію побѣжденнаго гладіатора, къ уходу за больными, увѣчными, прокаженными?—*Все это совершилъ распятый Христосъ.* Видъ Его Креста разсѣялъ всѣ призраки внѣшнихъ отличій между людьми, обнаруживая предъ ними общую и одинаковую виновность ихъ предъ Богомъ. Крестъ низводитъ всѣхъ на одинъ уровень — *грѣшника* и возводитъ всѣхъ на одну высоту, въ одно достоинство—*человѣка*, всѣхъ соединяетъ въ одно царство Божіе какъ равныхъ сонаслѣдниковъ жизни вѣчной, всѣхъ сливаетъ въ одно тѣло, какъ его члены, т.-е. въ одну церковь, глава которой—Христосъ.

О Кресте всечестный и треблаженный! воистину ты *всѣхъ воскресеніе, падшихъ исправленіе, страстей умерщвленіе, душамъ сладость и свѣтъ вѣчный* (Кан. кресту п. 6. тр. 1)!

О чудесахъ нашего Господа.

И весь народъ искаше прикасатися Ему: яко сила отъ Него исхождаше и исцѣляше вся (Лук. VI, 19).

Эти евангельскія слова переносятъ насъ мыслію къ самому величайшему Чудотворцу, какого только знаетъ христіанскій міръ, къ тому Первоисточнику и Виновнику всякой чудесной силы, отъ котораго получаютъ свой даръ чудотворенія всѣ угодники Божіи—къ Господу нашему Іисусу Христу. Связь Его чудесъ съ цѣлымъ Его дивнымъ, божественнымъ Лицемъ, со всѣмъ Его величайшимъ дѣломъ — спасенія нашего рода, дѣломъ, ради котораго Онъ нисходилъ съ горняго міра въ дольній, съ неба на землю и, наконецъ, съ тѣмъ будущимъ царствомъ славы или вѣчнаго блаженства, которое Онъ обѣщалъ всѣмъ вѣрующимъ въ Него и слѣдующимъ за Нимъ въ образѣ своей жизни и составитъ предметъ нашего настоящаго небольшого изслѣдованія.

а) Итакъ, въ какой же связи находятся чудеса Христа, прежде всего, съ Его *величественною и безпримѣрною личностію?* Разсматривая всѣ дивныя чудотворенія Господа при свѣтѣ Его лица, начертаннаго намъ въ евангеліяхъ неподражаемою кистью Св. евангелистовъ, мы находимъ, что эти чудеса — не что иное, какъ естественныя и необходимыя проявленія, видимыя обнаруженія невидимой, неисчерпаемой силы Божественной, того безпредѣльнаго Божественнаго естества, которое находилось въ Христѣ подъ покровомъ человѣческой природы. Господь нашъ Іисусъ Христосъ уже самъ по Себѣ, по своему духу, по своей личной внутренней жизни былъ чудеснымъ сверхъестественнымъ человѣкомъ, такимъ чудомъ, яковаго не было отъ начала міра доселѣ, ниже имать быти: Онъ былъ не только человѣкъ, но и Богъ, Богъ и человѣкъ вмѣстѣ, Богочеловѣкъ. По самому рожденію Своему Онъ представляетъ въ Своемъ лицѣ безпримѣрное, таинственнѣйшее чудо. Онъ произошелъ не естественнымъ

путемъ зачатія во чревѣ жены отъ мужа, но отъ сверхъестественнаго наитія Св. Духа на Дѣву Марію. Онъ родился не, какъ всѣ прочіе люди, отъ женщины познавшей мужа, но отъ Пречистыя Дѣвы, которая какъ до рожденія Сына, такъ и по рожденіи Его пребывала непорочно Дѣвою, была Приснодѣвою. Такимъ образомъ, говоримъ, уже по самому рождеству Своему Спаситель нашъ, Іисусъ Христосъ, былъ чудомъ изъ чудесъ. Но точно-также и вся Его жизнь и дѣятельность на землѣ даютъ намъ видѣть въ Его лицѣ истинное и величайшее чудо. Это была жизнь, по слову апостола, чуждая *всякаго грѣха или порока или чего-либо подобнаго*; это было лице совершенно чистое, безгрѣшное, святое въ строгомъ смыслѣ слова. Кто изъ людей когда-либо былъ безгрѣшенъ? Даже угодники Божіи, святые, и тѣ, по ихъ собственному сознанію, не одинъ разъ на день падали. Только одинъ Господь нашъ былъ истинно святой: *единъ святъ, единъ Господь, Іисусъ Христосъ.* Кто изъ людей когда-либо съ чистою и безукоризненною совѣстію могъ предложить знающимъ его вопросъ: *кто обличитъ меня въ грѣхѣ?* Одинъ Христосъ, по Своей безгрѣшности, смѣло и не опасаясь обличенія, въ состояніи былъ поставить этотъ вопросъ своимъ непримиримымъ врагомъ. Такъ, Христосъ въ Своей земной жизни и дѣятельности проявлялъ Себя истиннымъ праведникомъ, совершенно безгрѣшнымъ, святымъ лицемъ; но этимъ самымъ Онъ непререкаемо показалъ Себя не простымъ человѣкомъ, но Богомъ, облекшимся въ плоть человѣка, истиннымъ Сыномъ Божіимъ, пришедшимъ на землю для спасенія рода человѣческаго, чуднымъ явленіемъ Божества въ человѣческой природѣ. Являясь Самъ по Себѣ, по Своему собственному существу чудомъ, Господь, очевидно, естественно и необходимо и въ Своихъ дѣйствіяхъ въ мірѣ или по отношенію къ окружавшимъ Его людямъ долженъ былъ проявить Свою особенную, необычайную, присущую Его духу, *чудесную силу*, обнаружить Себя предъ человѣческимъ міромъ необычайно-могущественнымъ *Чудотворцемъ*. Изъ исторіи и изъ собственнаго личнаго опыта каждаго изъ насъ извѣстно, что не всѣ люди способны къ одинаковымъ дѣламъ; напротивъ, чѣмъ выше развитъ духъ человѣка, тѣмъ болѣе великія и рѣдкія дѣянія способенъ онъ совершить; одинъ создаетъ дѣло, котораго другіе даже понять не въ силахъ; короче каждый изъ насъ дѣлаетъ то, что соотвѣтствуетъ мѣрѣ или степени развитія скрывающихся въ немъ духовныхъ силъ,—силъ ума, воли, сердца, воображенія и т. п. Ясно, что и Христосъ, какъ уже Самъ по Себѣ чудеснѣйшее лице, чудо по своему рожденію и обнаруженію въ своей жизни полноты Божества, долженъ былъ въ соотвѣтствіе своему чу-

десному духу совершить рядъ чудесныхъ дѣлъ, требовавшихся условіями и обстоятельствами Его жизни. Поэтому, повторяемъ, Онъ необходимо долженъ былъ запечатлѣть необычайную высоту и совершенство Своего духа, какъ Богочеловѣческаго, разными чудотвореніями: безъ чудесъ мы не нашли бы въ Его дѣйствіяхъ полнаго соотвѣтствія высочайшимъ качествамъ Его духа, а это было бы странно и уже дѣйствительно не понятно; такъ какъ каждому человѣку свойственно производить то, что вполнѣ соотвѣтствуетъ способностямъ или скрытымъ силамъ его духа. Какъ водѣ на свободномъ пространствѣ и покатой плоскости свойственно течь, огню — жечь, такъ Христу, чуду самому по Себѣ, по своему личному духу, вполнѣ свойственно и естественно было проявлять Божественную высотѹ, безграничное совершенство своего духа, въ разнообразныхъ необычайныхъ дѣлахъ—въ чудесахъ. И Онъ дѣйствительно совершилъ ихъ много, въ особенности много чудесъ исцѣленія различныхъ больныхъ: *и весь народъ искалъ прикасаться къ Нему; потому что отъ Него исходила сила и исцѣляла всѣхъ.*

б) Но чудеса Христа не только были естественными проявленіями Его личнаго духа, какъ бы неизбѣжными отраженіями во внѣ, въ наружныхъ дѣйствіяхъ Его невидимаго Божества, скрывшагося подъ человѣческою оболочкою, но также еще служили и самыми разительными и убѣдительными свидѣтельствами, очевиднѣйшими знаками, *наглядными для всѣхъ символами того спасительнаго дѣла Христова*, для совершенія котораго Господь былъ посланъ своимъ небеснымъ Отцемъ въ нашъ міръ. Дѣло, исполненное на землѣ Христомъ, Сыномъ Божіимъ, по опредѣленію всѣхъ трехъ лицъ Божества въ предвѣчномъ совѣтѣ, состояло въ томъ, что Онъ своею проповѣдію и вообще всею своею дѣятельностію въ мірѣ открылъ и основалъ *новое благодатное Царство Божіе* на землѣ, своею смертію искупилъ насъ отъ грѣховъ и такимъ образомъ примирилъ насъ съ Богомъ, соединилъ насъ съ Богомъ снова союзомъ любви, какимъ мы были соединены съ Нимъ въ самомъ началѣ, при твореніи перваго человѣка; своимъ искупленіемъ низвелъ на человѣческій родъ неистощимый потокъ благодатныхъ силъ, подъ воздѣйствіемъ которыхъ мы, совлекаясь ветхаго человѣка, облекаемся въ новаго, возвращаемся въ то первоначально-доброе и нормальное состояніе и укрѣпляемся и развиваемся въ немъ, въ какомъ вышелъ родъ человѣческій непосредственно изъ рукъ Творца въ лицѣ своего родоначальника—Адама. Короче сказать: все духовное дѣло Христа, все Его служеніе на землѣ для падшаго человѣчества состояло въ приведеніи послѣдняго къ тому должному и нор-

мальному состоянію жизни, въ какомъ созданъ былъ и въ какомъ назначенъ былъ жить родъ человѣческій по цѣли его созданія. И вотъ, что Христосъ дѣйствительно всѣмъ своимъ служеніемъ на землѣ положилъ прочное начало нашему возрожденію и вообще возвращенію первоначальнаго нормальнаго порядка вещей во всемъ мірѣ, порядка, разрушеннаго нашимъ грѣхопаденіемъ, — свидѣтельствами или видимыми знаками этого и служатъ Его разнообразныя чудеса. Что такое чудеса Христа? Всмотритесь въ нихъ ближе, вникните глубже въ ихъ внутренній смыслъ. Вы найдете, что они видимо и ощутительно представляютъ въ природѣ или надъ людьми тоже самое, что Господь сдѣлалъ для насъ, для нашихъ душъ невидимо. Духовно, невидимо Онъ возвращаетъ насъ изъ испорченнаго и неестественнаго состоянія въ первоначальное и естественное, — и въ чудесахъ своихъ Онъ въ самой неразумной природѣ или въ тѣлесной природѣ человѣка возстановляетъ прежній нормальный и естественный порядокъ. Если Христосъ очищаетъ прокаженныхъ отъ проказы, исцѣляетъ сухорукаго, даетъ зрѣніе слѣпымъ, слухъ и языкъ глухонѣмымъ, способность правильнаго хожденія хромымъ, возстановляетъ разслабленнаго или воскрешаетъ умершихъ, утѣшаетъ бурю и т. п., то неестественны не эти исцѣленія, очищенія, возстановленія бодрости и силы въ людяхъ, воскрешенія ихъ къ жизни, утишенія морскихъ стихій, но, наоборотъ, всѣ роды болѣзней, отъ которыхъ исцѣлялъ Христосъ, смерть, отъ которой Онъ воскрешалъ и гибель на морѣ, отъ которой избавлялъ людей: болѣзнь, смерть и тому подобныя явленія не были установлены первоначально въ природѣ человѣка и явились лишь вслѣдствіе нашей духовной испорченности, повлекшей за собой и порчу нашей тѣлесной жизни. Такъ, возстановляя больныхъ къ здоровью, слабыхъ къ крѣпости, мертвыхъ къ жизни, насыщая голодныхъ, укрощая бури, Господь своею чудодѣйственною силою возвращалъ именно естественный порядокъ жизни и состоянія въ мірѣ, побѣждая и уничтожая въ немъ неестественный, извращенный. Но вмѣстѣ съ этимъ чудеса Христа служатъ, очевидно, прямымъ удостовѣреніемъ, что также Его духовное дѣло невидимаго возрожденія и возвращенія духа человѣческаго къ первоначальному чисто естественному состоянію есть истинное, непреложное.

в) Наконецъ, въ чудесахъ Христа мы видимъ предзнаменованія или *предуказанія того будущаго состоянія міра и рода человѣческаго, которое послѣдуетъ за кончиною этого міра и за всеобщимъ судомъ надъ человѣчествомъ.* По кончинѣ настоящей міровой жизни и послѣ суда надъ всѣми людьми настанутъ *новое небо и новая земля* (2 Петр.

3, 13), и для достойныхъ обитать въ уготованныхъ Сыномъ Божіимъ обителяхъ Его Отца не будетъ уже ни болѣзней, ни печалей, ни воздыханія. Никакія страданія, никакія болѣзни, ничто тяжелое и мучительное не будетъ касаться праведниковъ Божіихъ, сожительствующихъ съ Богомъ въ будущемъ вѣчномъ царствѣ Божіемъ. Это будетъ вѣчно золотой вѣкъ, вѣчно—весна, вѣчно—переходящій, невечерній день чистѣйшихъ и возвышеннѣйшихъ радостей и блаженства для праведниковъ. И вотъ въ чудесахъ Христа опять дается безобманчивое предощущеніе и предвѣдѣніе этого будущаго блаженства святыхъ. Мы усматриваемъ въ нихъ хотя еще частные, разрозненные, отдѣльные, но тѣмъ не менѣе вѣрные начатки, зародыши уничтоженія въ будущемъ вѣкѣ всѣхъ бѣдствій и золъ, подъ гнетомъ которыхъ страждетъ человѣкъ въ настоящемъ мірѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если даже въ нашемъ мірѣ, полномъ всякаго зла, по единому слову Христа, слѣпые прозрѣвали, глухіе слышали, нѣмые начинали говорить, прокаженные очищались, бѣсы изгонялись, хромые ходили, разслабленные возставали, мертвые воскресали, голодные числомъ болѣе пяти тысячъ человѣкъ насыщались небольшими пятью хлѣбами и двумя рыбами и т. д., то не служитъ-ли это для насъ яснымъ предзнаменованіемъ и предуказаніемъ, какъ возможно будетъ для Всемогущаго Бога уничтоженіе всякаго рода бѣдствій, болѣзней, несчастій и всякаго даже подобія смерти въ будущей жизни праведныхъ людей.

Итакъ, вотъ въ какой связи стоятъ чудеса Христа съ Его лицемъ, Его дѣломъ, совершеннымъ на землѣ и, наконецъ, съ царствомъ славы въ будущемъ вѣкѣ: чудеса Христа естественно и необходимо отражаютъ величіе и совершенство духа Христова; они ясно и убѣдительно свидѣтельствуютъ о дѣйствительности нашего искупленія отъ грѣховъ заслугами Христа и нашего возрожденія къ первоначальному, надлежащему состоянію, которое потеряно нами еще въ лицѣ нашего праотца; они не ложно предрекаютъ намъ и о томъ неизреченно блаженномъ состояніи, которое будетъ удѣломъ праведниковъ въ будущей жизни.

Не очевидно ли, что въ чудесахъ Христа мы владѣемъ одною изъ несокрушимыхъ опоръ нашей вѣры въ Христа, какъ истиннаго Сына Божія, нашего Спасителя и Бога? Поэтому, еслибы кому изъ насъ случилось слышать—чего мы отнюдь не желали бы—соблазнительныя и богохульныя рѣчи изъ устъ такъ называемыхъ модно-просвѣщенныхъ людей, что Христосъ былъ простой человѣкъ, такой же какъ и мы, а не Богъ, не будемъ довѣрчивы къ этой грубой и въ сущно-

сти невѣжественной лжи; припомнимъ только при этомъ случаѣ многочисленныя чудеса Христовы, и они отторгнутъ отъ насъ всякія искушенія и соблазны и незыблемо утвердятъ насъ въ истинѣ и святости вашей вѣры въ Христа, какъ истиннаго Бога.

Правда, лживая ученость кощунствуетъ и надъ самыми чудесами Христа: она тихо, вкрадчиво и сладкорѣчиво старается внушить всѣмъ маловѣрнымъ и малосмыслящимъ людямъ, что никакихъ—такихъ чудесъ не творилъ Христосъ, что всѣ Его чудеса — простая выдумка разгоряченныхъ головъ, первыхъ послѣдователей Христа. Противъ такой неразумной и богохульной рѣчи, хотябы она исходила изъ устъ человѣка съ дипломомъ высшей учености, мы должны твердо хранить въ памяти слѣдующія мысли. По ученію пророковъ еврейскаго народа и по общему убѣжденію евреевъ времени Христа, истинный Мессія непремѣнно долженъ быть *великимъ чудотворцемъ*. Какимъ же образомъ многіе изъ евреевъ и во главѣ ихъ св. апостолы увѣровали въ Христа, какъ Мессію и Сына Божія, если Онъ не совершилъ предъ ихъ глазами ни одного чуда? Вотъ вопросъ, который безсильны разрѣшить всѣ мудрецы вѣка сего—отрицатели чудесъ Христа. Апостолы самымъ воспитаніемъ своимъ и преданіями своего народа были научены, что истиннымъ Мессіей будетъ лишь тотъ, кто проявитъ Себя такимъ въ необычайныхъ знаменіяхъ, въ чудесахъ. Какъ же они, встрѣтивъ Христа и не видя отъ Него никакого чуда, однако увѣровали, что онъ—Мессія? Тутъ что-то не ладно; одно изъ двухъ: или апостолы увидѣвъ Христа и сблизившись съ Нимъ, потеряли здравый разсудокъ, а потому и не видя отъ Него никакихъ чудесъ, увѣровали въ Него, какъ Мессію, или они оставались всегда въ здравомъ разумѣ и потому повѣрили Христу, какъ Мессіи, *лишь вслѣдствіе того, что были личными свидѣтелями Его многихъ чудесъ*. Вѣроятнѣе всего второе предположеніе, а не первое: только здравые и даже богопросвѣщенные мужи, а не безумцы, могли покорить своею проповѣдію міръ Христу.—Далѣе, какъ случилось, что міръ, никогда не видя никакихъ чудесъ Христа, (еслибы Онъ дѣйствительно не творилъ ихъ), однако увѣровалъ въ Него, какъ истиннаго Бога? Какъ это могло случиться? Съ понятіемъ Бога неразрывно соединяется понятіе чудесности Его дѣйствій. Какъ могли увѣровать въ Христа не два—три десятка простецовъ, но сотни милліоновъ людей различнаго образованія, различныхъ народностей и различныхъ временъ? Какъ это смогъ Христосъ,—безсильный сотворить даже одно малѣйшее чудо, какъ мнятъ невѣрующіе,—однако пріобрѣсть необъятную Божескую власть надъ безчисленнымъ множествомъ людей? Это было

бы въ *тысячу разъ большее чудо*, или вѣрнѣе, болѣе *не вѣроятное чудо*, нежели всѣ евангельскія чудеса, приписываемыя Христу. Вотъ мысли, которыми мы, какъ бронею, можемъ оградить себя отъ всякихъ соблазновъ невѣрія какъ противъ чудесъ Христа, такъ и противъ Него самого, какъ истиннаго Бога.

По чудесномъ восшествіи Господа на небо, чудотворная сила Его видимо, какъ бы нѣкое наслѣдіе, перешла и на продолжателей Его дѣла на землѣ, распространителей евангелія по всему міру, св. апостоловъ; отъ нихъ и послѣ нихъ она преемственно начала переходить отъ избранныхъ святителей къ святителямъ, отъ угодниковъ Божіихъ къ угодникамъ. Чудотворенія стали вѣчнымъ достояніемъ православной церкви Христовой, проявляясь преимущественно, избирая для себя особенныя, средоточныя мѣста при мощахъ святыхъ и нѣкоторыхъ ихъ иконахъ. Отсюда всѣ чудеса непрерывною нитью, проходящія чрезъ всѣ вѣка исторіи церкви Христовой, собственно православной, опять непререкаемо подтверждаютъ истину и дѣйствительность евангельскихъ чудесъ Христа, какъ послужившихъ началомъ и источникомъ всѣхъ послѣдующихъ чудесъ въ христіанскомъ мірѣ.

Такъ чудеса Христа нераздѣльны со всѣмъ Лицемъ и служеніемъ Господа на землѣ и неразрывны со всею исторіей христіанской православной церкви.

Въ послѣднее время наша ежедневная печать, крупная и мелкая, носится съ сообщеніемъ французскаго доктора Шарко объ исцѣленіяхъ отъ разныхъ болѣзней при помощи вѣры. Казалось бы, что же особеннаго и новаго въ сообщеніи, что страждущіе разными недугами безъ посредства докторовъ и безъ помощи медикаментовъ, благодаря единственно сильной и пламенной религіозной вѣрѣ, могутъ получить исцѣленія отъ всѣхъ болѣзней? Не находимъ-ли мы цѣлый рядъ подобныхъ чудесныхъ исцѣленій въ новозавѣтной исторіи, гдѣ разсказывается, какъ Господь дѣлалъ свободными отъ разныхъ болѣзней неизлѣчимо больныхъ во мгновеніе ока, то однимъ своимъ словомъ, то прикосновеніемъ руки и т. под., требуя при этомъ существеннымъ предварительнымъ условіемъ со стороны болящаго или близкихъ къ нему лицъ именно вѣры? Что вѣра есть та естественная почва, на которой совершаются сверхъестественныя явленія исцѣленій отъ неисцѣлимыхъ болѣзней, это во всѣ времена религіозными людьми признавалось неоспоримой истиной и только людьми невѣрующими, вопреки неопровержимымъ историческимъ свидѣтельствамъ о безчисленныхъ подобныхъ чудесныхъ фактахъ, упорно отрицалось. Но вотъ теперь французъ Шарко подъ

флагомъ науки выступаетъ съ заявленіемъ, что вѣра дѣйствительно можетъ совершать невозможное для знанія или науки, — исцѣлять болѣзни, причины которыхъ, а слѣдовательно и вѣрныя средства противъ которыхъ, до сего времени остаются наукѣ неизвѣстными и что только грубое невѣдѣніе могло отрицать подобнаго рода факты. Шарко сказалъ, и вслѣдъ за нимъ сотни голосовъ начали повторять тоже самое, при чемъ заявленіе Шарко выдается какъ неслыханное открытіе, какъ нѣчто новое, теперь лишь повѣданное міру! Да развѣ всякая простая деревенская женщина не знала этого, что по вѣрѣ Господь иногда совершаетъ то, чего человѣкъ и помыслить не можетъ? Странно поэтому кричать на улицахъ и перекресткахъ о заявленіи Шарко. «Нѣтъ, говорятъ, это — не то: Шарко сообщаетъ совсѣмъ другое, нежели то, что всегда знали и признавали люди религіозные. Эти думаютъ, что ради вѣры или за вѣру больного совершаетъ исцѣленіе отъ болѣзней не кто иной, какъ Богъ, а Шарко утверждаетъ, что Богъ тутъ не причемъ, но что именно вѣра, какъ вѣра, единственно и исключительно сама по себѣ, творитъ то, что доселѣ называли чудесными исцѣленіями, совершаетъ непостижимые перевороты въ организмѣ человѣка, результатомъ которыхъ являются исцѣленія отъ признанныхъ неизлѣчимыми болѣзней. Въ этомъ-то освѣщеніи значенія вѣры при исцѣленіяхъ болѣзней безъ медицинскихъ средствъ и заключается вся соль заявленія Шарко, вся оригинальность его мысли, достоинство его «геніальнаго открытія». — Итакъ, вотъ почему съ заявленіемъ Шарко о вѣрѣ носятся наши газетные репортеры и рекламируютъ его на разные лады. Тутъ невольно срывается съ устъ восклицаніе: Боже! Какая слѣпая и безразсудная вѣра въ низменный авторитетъ! какое тупое преклоненіе предъ дѣланными кумирами при потерѣ вѣры въ истиннаго Бога! Когда мнимые жрецы науки отрицали всякую историческую достовѣрность евангельскихъ повѣствованій о чудесныхъ исцѣленіяхъ глухонѣмыхъ, прокаженныхъ, сухорукихъ, кровоточивыхъ и т. под., тогда вслѣдъ за ними и вся эта необозримая толпа, которая величаетъ себя «интеллигенціей», съ азартомъ кричала: «въ самомъ дѣлѣ, все это—миѳы! Ну, развѣ возможны исцѣленія только въ силу какого-то мистическаго чувства вѣры?» А теперь? Когда Шарко провозгласилъ, что вѣра дѣйствительно можетъ совершать невозможное, его слово проносятъ по всему міру, какъ величайшее открытіе: «а, какова новость! Что говоритъ послѣдній выводъ-то медицинской науки въ лицѣ Шарко? вѣра исцѣляетъ неисцѣлимое; евангельскіе разсказы объ исцѣленіяхъ больныхъ Христомъ, пожалуй, и вѣрны, даже просто безспорны;

только точку зрѣнія на ихъ внутренній характеръ, на ихъ сущность нужно перемѣнить: они были вовсе не чудесными явленіями, а совершенно естественными, не дѣйствіями всемогущества Христа, а только результатомъ убѣжденія больныхъ, что Христосъ силенъ исцѣлить ихъ. Не Христосъ исцѣлялъ больныхъ за ихъ вѣру, а вѣра больныхъ въ цѣлебную силу Христа служила цѣлебнотворной силой, врачевавшей ихъ отъ неизлѣчимыхъ болѣзней». — И думаютъ, что такое объясненіе есть плодъ глубокаго и всесторонняго изслѣдованія исцѣленій отъ болѣзней при посредствѣ вѣры, выводъ изъ той широкой медицинской эрудиціи, какая только принадлежитъ «знаменитому» Шарко. Не трудно видѣть, что въ объясненіи Шарко, далеко не оригинальномъ, такъ какъ его предварили въ этомъ случаѣ Штраусъ, Ренанъ и др., тенденціозно одинъ факторъ таинственныхъ явленій, о которыхъ онъ говоритъ, скрывается или игнорируется и выставляется на видъ въ преувеличенномъ видѣ другой. Фактъ таковъ: нѣкоторые больные, благодаря непоколебимой вѣрѣ въ Бога и усердной молитвѣ къ Нему (непосредственно или чрезъ посредство святыхъ) чудесно исцѣляются отъ признанныхъ медициной неизлѣчимыми болѣзней; отсюда здравая мысль заключаетъ: при такихъ исцѣленіяхъ болѣзней одновременно и нераздѣльно дѣйствуетъ два условія: объективное — *всесильная помощь Божія* и субъективное—*глубокая вѣра человѣка*. Теперь, Шарко первый факторъ отрицаетъ и признаетъ лишь послѣдній. Почему же? на какомъ основаніи? Какія данныя науки онъ имѣетъ въ настоящемъ случаѣ для утвержденія, что божественная сила въ указанныхъ случаяхъ рѣшительно не дѣйствуетъ, а дѣйствуетъ только одна сила внутренно-человѣческая — вліяніе вѣры или духа вообще на тѣло? Никакихъ данныхъ въ пользу своего тезиса Шарко не указываетъ; такъ какъ и указать не можетъ. Предзанятое апріорное отрицаніе чудесъ—единственное основаніе для его умозаключенія, страдающаго слабостію логики. Чудесныя исцѣленія отъ неизлечимыхъ болѣзней совершаются не просто силой вѣры въ исцѣлимость болѣзни вопреки утвержденіямъ медицинской науки, а силой именно-религіозной вѣры, вѣрой во всемогущество и милосердіе Божіе, каковая вѣра и не посрамляетъ человѣка. Религіозная вѣра, такимъ образомъ, подающая исцѣленіе не вездѣ, но идѣже хощетъ Богъ, опирается на объектъ, на всемогущаго Бога и Господь-то при посредствѣ живой вѣры и совершаетъ чудесныя исцѣленія. По Шарко выходитъ, что хотя больные вѣруютъ во всеисцѣляющую силу Божію, но если получаютъ исцѣленія, то исцѣляются не этой силой, а собственно лишь *своей* вѣрой въ эту

силу. Но такое объясненіе кромѣ грубаго кощунства надъ чудесами, недостойнаго ученаго и вообще всякаго порядочнаго человѣка, ничего въ себѣ не заключаетъ: для Шарко самообманъ человѣка, надѣющагося на Бога, который въ дѣйствительности не оказываетъ ему никакой помощи (почему? и кто это можетъ утверждать?), производитъ такія цѣлебнотворныя измѣненія въ его организмѣ, которыя безсильна произвесть наука! По истинѣ поклонники «знаменитаго» Шарко *осуетились въ мудрствованіяхъ своихъ, называя себя мудрыми, обезумѣли и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ подобный тлѣнному человѣку* (Римл. 1. 21—23).

О воскресеніи Іисуса Христа.

Едва-ли какой-другой фактъ въ земной жизни Іисуса Христа представляетъ наиболѣе твердое основаніе для нашей вѣры въ Его богочеловѣческую природу, въ Его абсолютно-безгрѣшную жизнь и чудотворную дѣятельность и наконецъ въ всемірно-искупительное значеніе Его страданій и смерти, какъ *чудесный фактъ Его воскресенія*. Отсюда, для христіанской вѣры, нигдѣ новѣйшая отрицательная критика не находитъ столь положительнаго, столь очевиднаго изобличенія въ научной несостоятельности ея коренныхъ принциповъ — натуралистическаго или пантеистическаго—ея чудоотрицанія и ея общаго неправильнаго пониманія жизни и дѣятельности Христа, какъ также въ фактѣ Его воскресенія.

Дѣйствительно ли Христосъ воскресъ? покоится ли наша вѣра въ Его воскресеніе на твердыхъ, незыблемыхъ основаніяхъ? Этотъ вопросъ мы избрали предметомъ настоящаго изслѣдованія. Но теперь повторяемъ пока: если воскресеніе Христа есть не мнимое, не фиктивное, но дѣйствительно историческое событіе, то мы имѣемъ въ немъ самый прочный основной камень для нашей вѣры Христа, *какъ Богочеловѣка, Чудотворца и Искупителя*. Если Христосъ воскресъ, то вся тенденція отрицательной критики—изгладить величественныя черты въ божественномъ лицѣ Іисуса Христа, низвесть Его на ступень простого смертнаго, нечуждаго общечеловѣческихъ слабостей и пороковъ и наконецъ пострадавшаго безъ существеннаго значенія для всемірно-исторической жизни человѣчества, разрушается сама собою, превращается въ фикцію.

Глубокое, основное значеніе Христова воскресенія для всей христіанской вѣры показали намъ сами апостолы въ своемъ ученіи о лицѣ Христа. Все апостольское ученіе о Христѣ можетъ быть сведено

къ слѣдующимъ тремъ положеніямъ: «Іисусъ есть Мессія, возвѣщенный древними пророками; Онъ — Искупитель нашихъ грѣховъ; Онъ воскресъ и, вознесшись на небо со славою ко Отцу, ниспослалъ намъ Св. Духа, научающаго насъ всякой истинѣ». Эти положенія служили какъ бы темою, въ развитіи которой состояла вся проповѣдь апостоловъ. Всматриваясь глубже въ смыслъ этой темы, мы видимъ, что въ ней фундаментальное значеніе принадлежитъ ученію о воскресеніи Христа. Въ этомъ ученіи мы имѣемъ біеніе сердечнаго пульса, подъ дѣйствіемъ котораго по всѣмъ жиламъ организма апостольской проповѣди безостановочно разливается свѣжая жизненная сила. Только подъ условіемъ воскресенія Христа апостольская проповѣдь была истинною отъ начала до конца: она соединяетъ всю земную жизнь и дѣятельность Христа съ предвѣчнымъ совѣтомъ о спасеніи человѣка, видитъ въ этой жизни и дѣятельности выраженіе небеснаго совѣта, его осуществленіе. Но самымъ осязательнымъ, очевиднымъ не только для ума, но и для внѣшняго чувства, моментомъ исполненія этого совѣта могло служить лишь воскресеніе Христа. Воскресеніе стоитъ на рубежѣ земной, уничиженной жизни Христа, перешедшей въ славную, небесную; въ немъ сливаются въ одинъ моментъ конецъ прежней и начало новой жизни Христа. Отсюда оно только служило факеломъ, бросающимъ яркій лучъ свѣта на всю раннюю и послѣдующую жизнь Христа. Безъ знаменательнаго факта воскресенія—вся природа, смерть и наконецъ дальнѣйшая загробная жизнь Христа навсегда остались бы для учениковъ Его неразрѣшимою загадкою. Несмотря на обычайную высоту ученія Христа о Своемъ Отцѣ и Его отношеніяхъ къ міру и человѣку, не смотря на всѣ Его славныя чудеса, смерть Его безъ воскресенія разрушила бы до основанія все Его дѣло: великій Учитель, замѣчательный Чудотворецъ—Христосъ, но умершій и не воскресшій, казался бы Его ученикамъ и всему міру удивительнѣйшимъ феноменомъ въ исторіи человѣчества, но не болѣе. Не было бы ни побужденій, ни основаній къ нарушенію древняго религіознаго status quo какъ въ іудейскомъ, такъ и языческомъ мірѣ. «Такъ какъ Христосъ померъ (но не воскресъ), то Онъ не былъ Христомъ, Сыномъ Бога живаго, не умеръ за наши грѣхи и не уничтожилъ нашей вражды съ Богомъ. Онъ былъ человѣкъ замѣчательнаго ума и рѣдкой нравственности, владѣлъ необычайнымъ даромъ чудотвореній и мечталъ о всестороннемъ обновленіи міра какъ Мессія, но смерть прервала все Его дѣло въ мірѣ. Слѣдовательно мы видѣли въ Немъ еще не Мессію, слѣдовательно не принесена еще искупительная жертва за наши грѣхи и не совершено наше спасеніе». Такова была бы—если бы только была—проповѣдь

учениковъ Христа и съ нею—и только съ нею—согласился бы іудейскій и языческій міръ, еслибы Христосъ не воскресъ. — Лучшее подтвержденіе нашей мысли о центральномъ значеніи воскресенія Христа въ проповѣди апостоловъ мы находимъ въ рѣчахъ ап. Петра и ученіи ап. Павла. Первый полагаетъ воскресеніе Христа въ основаніе своей проповѣди въ день Пятидесятницы (Д. Ап. 2, 22 и д.), предъ народомъ (3, 21 и д.), предъ собраніемъ іудейскихъ властей (4, 10 и д.) и предъ язычниками (10, 39 и д.). Ап. Павелъ не столько въ положительной, сколько въ отрицательной, но въ то же время энергичной формѣ рѣчи указываетъ все глубокое значеніе Христова воскресенія для христіанской проповѣди и вѣры: *если Христосъ не воскресъ, то и проповѣдь наша тщетна; если Христосъ не воскресъ, то вѣра ваша тщетна: вы еще во грѣхахъ вашихъ, поэтому и умершіе во Христѣ погибли* (1 Кр. 15, 14, 17). Разсматривая все ученіе ап. Павла, даже Бауръ не могъ не признать, что въ немъ главное основное значеніе придается чудесному факту воскресенія Христа. «Для Павла, говоритъ онъ, христіанство въ существенномъ состоитъ въ двухъ фактахъ — смерти и воскресеніи Іисуса, — первый фактъ очевидно имѣетъ значеніе только въ зависимости отъ послѣдняго; на нихъ зиждется все его христіанское сознаніе» *).

Какъ въ проповѣди апостоловъ воскресеніе Христа служило основною истиною, на которой утверждалось все ихъ ученіе, такъ оно же было главнымъ существеннымъ импульсомъ въ психологическомъ процессѣ образованія въ нихъ самихъ вѣры въ Христа, какъ Мессію. Основной догматъ ученія апостоловъ былъ исходнымъ, основнымъ фактомъ ихъ собственной христіанской вѣры. Исторія апостольской вѣры убѣждаетъ насъ въ этомъ словами самихъ апостоловъ. На пути въ Эммаусъ два ученика разсказываютъ приблизившемуся къ нимъ спутнику (Самому Христу): *какъ предали Іисуса Назарянина іудеи первосвященники и начальники для осужденія на смерть и распяли Его* и присовокупляютъ: *а мы надѣялись было, что Онъ есть тотъ, который долженъ избавить Израиля, но со всѣмъ тѣмъ, уже третій день нынѣ, какъ это произошло* (Лук. 24, 19—22). Изъ послѣднихъ словъ видно, во-первыхъ, что ученики Христа, несмотря на все Его ученіе и дѣла, совершенныя Имъ во время земной жизни, не имѣли еще вѣры въ Него, какъ въ Мессію, въ истинномъ строго-пророческомъ смыслѣ. Они видѣли въ Немъ болѣе внѣшне, нежели внутренно-необычайнаго человѣка, поражались болѣе проявленіемъ Его чудотворной силы, чѣмъ сокровеннымъ источникомъ ея и на этомъ

*) D. Christenth. u. d. christl. Kirche S. 47.

основывали свою вѣру въ Него, какъ только въ необычайнаго національнаго героя, имѣющаго освободить ихъ отечество изъ-подъ гнета иноземной власти, но не какъ въ божественнаго всемірнаго Искупителя, имѣющаго освободить людей посредствомъ страданій отъ власти грѣха. Во-вторыхъ, даже и эта ложная вѣра (ср. Лук. 24, 25 и д.) подъ впечатлѣніемъ крестной смерти Христа получила сильное колебаніе. Такимъ образомъ въ ученикахъ до воскресенія Христа не было истинной вѣры въ Него, какъ Мессію, и даже та вѣра, какая была въ нихъ, готова была исчезнуть. Истинное содержаніе и непоколебимую твердость вѣра учениковъ получаетъ только послѣ и вслѣдствіе воскресенія Христа. Воскресеніе прежде всего помогаетъ имъ убѣдиться въ несостоятельности ихъ традиціонно-іудейскихъ понятій о Мессіи, затѣмъ не отразимо доказываетъ имъ, что Христосъ есть дѣйствительно, обѣщанный пророками, Мессія. Кто привыкъ отдавать себѣ отчетъ во всѣхъ событіяхъ евангельской исторіи, кто умѣетъ находить основанія не только для самаго существа этихъ событій, но и для малѣйшихъ и повидимому второстепенныхъ чертъ ихъ, напр. для хронологической послѣдовательности событій, тотъ, конечно, согласится съ нами, что осмидневная пауза, слѣдовавшая за первыми краткими явленіями Христа въ Іерусалимѣ въ самый день Его воскресенія, до послѣдующаго продолжительнаго явленія Его въ Галилеѣ (Іоанн. 20, 26), не могла быть лишена всякаго основанія. Она была временемъ таинственнаго процесса, совершавшагося во внутренней духовной жизни учениковъ подъ первыми впечатлѣніями воскресшаго Господа *). Какъ всякое твердое, положительное знаніе прежде всего проходитъ чрезъ внѣшнія чувства и отсюда передается уму, переработывается и осмысливается имъ; такъ точно воскресшій Христосъ первыми кратковременными явленіями прежде всего убѣдилъ внѣшнія чувства учениковъ въ истинѣ Своего воскресенія, затѣмъ предоставилъ имъ время на усвоеніе этой истины сознательною, строго продуманною мыслію, на уясненіе ея въ процессѣ ихъ собственнаго, личнаго мышленія. Основанія къ правильному логическому уясненію этой истины даны были Христомъ при первыхъ явленіяхъ Его въ Іерусалимѣ (Лук. 24, 27); времени было достаточно для строгаго, всесторонняго уясненія факта—8 дней. Въ это-то время, при свѣтѣ совершившагося событія, постигаютъ ученики всю ложь ихъ прежнихъ традиціонно-національныхъ понятій о Мессіи, углубляются въ истинный смыслъ мессіанскихъ пророчествъ Ветхаго Завѣта и убѣждаются, что *такъ надлежало пострадать Христу и войти въ свою славу* (Лук. 24, 26)

*) Ср. Th. Christlieb—Mod. Zweifel am christl. Glauben. S. 543.

и что ихъ Учитель, *Іисусъ Назарянинъ*, *пророкъ сильный въ дѣлѣ и словѣ предъ Богомъ и всѣмъ народомъ* (ст. 19) есть именно Христосъ, Мессія. Убѣжденные воскресеніемъ въ главномъ—въ мессіанствѣ Христа, теперь они могли уже понимать ясно и дальнѣйшія наставленія Христа, бывшія при болѣе продолжительныхъ Его явленіяхъ, — Его ученіе о Себѣ, какъ Міродержителѣ, Его повелѣніе идти—*учить всѣ народы и крестить ихъ во имя Отца, Сына и Св. Духа*, Его обѣщаніе вѣчнаго пребыванія съ Своими вѣрующими (Мѳ. 28, 18—20), Его будущій судъ надъ всѣмъ міромъ и проч. (Марк. 16, 15—18 ср. Лук. 24, 45—49; Д. Ап. 1, 3). Правда, апостолы не тотчасъ по воскресеніи Христа выступили съ проповѣдію о Немъ въ мірѣ, но это объясняется прямымъ повелѣніемъ Господа: *вы оставайтесь въ городѣ Іерусалимѣ, пока не облечетесь силою свыше* (Лук. 24, 49 ср. Д. Ап. 1, 4). Воскресеніе Христа служило поворотнымъ пунктомъ въ жизни Его учениковъ, началомъ возрожденія ихъ къ новой жизни и дѣятельности; но какъ всякое новорожденное дитя нуждается въ всестороннемъ укрѣпленіи силъ, такъ и новорожденные избранники Христа для проповѣднической дѣятельности имѣли нужду въ сверхъ-естественномъ или благодатномъ содѣйствіи ихъ высокой миссіи.

Яснѣе, нежели другіе ученики, какъ ранѣе въ ученіи, такъ опять въ исторіи возникновенія своей вѣры, основнымъ импульсомъ ея представляетъ воскресеніе Христа ап. Павелъ. Ни слово, ни дѣло Христа при Его земной жизни не касались слуха и во всякомъ случаѣ—сердца Павла. Смерть Христа казалась ему положительнымъ *скандаломъ* (σκάνδαλον, 1 Кор. 1, 23), судомъ Божіимъ, обличившимъ неправедность Назарянина предъ праведностію традиціонно-іудейскою. Отсюда—его фанатизмъ противъ христіанъ и христіанства. Но вотъ является воскресшій Христосъ, и въ душѣ Павла происходитъ радикальный переворотъ. Онъ всецѣло разрываетъ связь съ своимъ іудейскимъ прошедшимъ, отрекается отъ ложныхъ фарисейскихъ убѣжденій и на развалинахъ ихъ, при содѣйствіи благодати Божіей, созидаетъ новую жизнь, новое сердце, новое призваніе, новыя цѣли.—И новѣйшая отрицательная критика вполнѣ признаетъ, что воскресеніе Христа служило исходною психологическою точкою развитія вѣры учениковъ въ Него, какъ Мессію. Отрицая самый фактъ воскресенія и такъ или иначе объясняя явленія Христа послѣ Его смерти, она тѣмъ не менѣе соглашается, что вѣра въ воскресеніе служила основнымъ пунктомъ вѣры учениковъ и всего первохристіанскаго общества. Въ своемъ извращенномъ пониманіи евангельской исторіи Христа въ существенномъ, какъ «миѳической продукціи», Штраусъ признаетъ вѣру въ воскресеніе самымъ первымъ психоло-

гическимъ импульсомъ во всей этой мнимо-миѳической выдумкѣ. Вѣра въ воскресеніе, говоритъ онъ, «поставила представленіе о Христѣ въ такую высокую температуру, гдѣ оно при своемъ роскошномъ ростѣ должно было дать многочисленные неисторическіе отпрыски — одинъ чудеснѣе другого. Богодухновенный сынъ Давида превратился въ рожденнаго по плоти безъ отца, Сына Божія, Сынъ Божій—въ ставшее плотію творческое Слово и т. д. *).

Логика вѣры и религіозной мысли по существу своему одинакова во всякое время. Что въ вѣрѣ, и ученіи апостоловъ служило основнымъ фактомъ или принципомъ, то, безъ сомнѣнія, должно сохранять такое же значеніе и въ нашей вѣрѣ и въ нашей христіанской мысли. Воскресеніе Христа и для насъ служитъ главнѣйшею точкою опоры въ вѣрѣ и мысли о Христѣ. Этимъ воскресеніемъ совершена побѣдажизни надъ смертію. *Смерть есть возмездіе за грѣхъ* (Римл. 6, 23); воскресеніе, уничтожившее смерть, вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожило и грѣхъ. Слѣдовательно, воскресшій Христосъ, Своею смертію и воскресеніемъ, разрушивъ оковы смерти и грѣха, ввелъ въ нашу жизнь начало новой безсмертной и блаженной жизни. Поэтому, Онъ есть истинный Искупитель нашъ отъ грѣховъ, Примиритель нашъ съ Богомъ, истинный Мессія, обѣщанный чрезъ ветхозаветныхъ пророковъ.—Съ другой стороны, какъ побѣдитель смерти и грѣха, воскресшій Христосъ Самъ необходимо былъ абсолютно безгрѣшнымъ Лицомъ. Безгрѣшность, по закону достаточнаго основанія, предполагаетъ въ Христѣ существенно новый принципъ жизни отличный отъ общаго основанія человѣческой природы, зараженнаго грѣхомъ. Такимъ принципомъ могла быть только непосредственная божественная жизнь въ человѣческой природѣ: только *Лице божественное*, воплощенное въ человѣкѣ, могло быть абсолютно святымъ. Христосъ былъ Богъ въ человѣкѣ, Богочеловѣкъ. Если такъ, то Онъ могъ быть — какъ и былъ — истиннымъ Учителемъ вѣры и нравственности, истиннымъ *Чудотворцемъ*, истиннымъ Ходатаемъ за насъ предъ небеснымъ Отцомъ. Такова лишь можетъ быть логика и нашей настоящей христіанской вѣры и мысли, имѣющей исходнымъ пунктомъ воскресеніе Христа. Поставивъ во главѣ приведенныхъ положеній воскресеніе Христа, мы по необходимости выводимъ ихъ одно изъ другого и въ результатѣ получаемъ вѣру въ Христа, какъ Мессію во всемъ смыслѣ ветхозавѣтныхъ пророчествъ о Мессіи. Не можемъ здѣсь не привести глубоко продуманныхъ словъ одного изъ новыхъ нѣмецкихъ апологетовъ хри-

*) Leben Jesu für d. deutsch. Volk. 1864 S. 161 ср. Leben Jesu 1835 II S 637 и д.

стіанства: «богочеловѣческое рожденіе (Христа), безгрѣшно полное послушаніе, всемірно-искупительное страданіе и смерть; побѣдившее смерть воскресеніе и наконецъ восхожденіе къ Отцу и ниспосланіе Св. Духа,—все это тѣсно связанные между собою моменты одного и того же дѣла спасенія. Вырвите одно звѣно изъ этой цѣли—и всѣ остальныя распадутся. Но воскресеніе—это самый важный и необходимый членъ, которымъ переводится земная, временная часть этого дѣла въ небесную, вѣчную. Воскресеніе необходимо и для совершенства самаго Лица Богочеловѣка и для Его дѣла. Оно есть источникъ нашей живой вѣры, основаніе нашей надежды на собственное будущее прославленіе и совершенство *)».

Не довольствуясь отрицаніемъ самаго факта воскресенія Христа, новѣйшая богословская критика старается даже убѣдить насъ, что этотъ фактъ не имѣетъ никакого специфическаго значенія для христіанской вѣры и мысли. Къ сожалѣнію, такое мнѣніе выражаетъ даже болѣе осторожный и вѣрный, въ другихъ случаяхъ, исторіи—Кеймъ. Называя «ревнителями буквы» исповѣдующихъ вѣру въ воскресеніе Христа, онъ говоритъ: «давно уже доказалъ Шлейермахеръ, что христіанская вѣра не можетъ основываться на отдѣльномъ, такъ противорѣчиво разсказываемомъ, такъ трудно объяснимомъ и такъ мало вѣроятномъ, извѣстіи» **). Для современной вѣры и мысли христіанина, по мнѣнію новѣйшихъ критиковъ, долженъ быть важенъ фактъ не тѣлеснаго воскресенія Христа, но духовнаго возстанія Его, т.-е. фактъ возстановленія, послѣ смерти Христа, Его идей или ученія, вообще воскресенія духа Христова въ сознаніи Его учениковъ и христіанской Церкви. Ужели дѣйствительно, спрашиваетъ одинъ изъ этихъ критиковъ, усвоеніе сокровищъ христіанства зависитъ отъ вопроса: воскресъ ли Христосъ въ третій день? Ужели заслуживаютъ безчестнаго глумленія говорящіе о воскресеніи въ духовномъ смыслѣ?»—***) «Воскресшій есть собственно прославленный и преобразившійся Христосъ, Господь — Духъ, живущій въ Его обществѣ. Вѣра, опирающаяся на внѣшній фактъ тѣлеснаго воскресенія Іисуса, не имѣетъ даже по ап. Павлу никакого достоинства» (2 Кор. 5, 16) ****).

Что сказать намъ противъ этого одухотворенія или идеализированія воскресенія Христа?—Если бы въ нашей вѣрѣ въ тѣлесное вос-

*) Christlieb—ib. S. 517.

**) Die geschichtl. Christus. III Aufl. S. 134.

***) Verhandlungen d. Schweizerisch. reform. Predigergesellschaft in ihr. 20 jahresversamml. d. 16 и 17 Aug. 1859. S. 139.

****) Schenkel—Charakterbild Jesu. S. 233 ср. Hase—Leben Jesu. S. 278.

кресеніе Христа выражалась ревность или приверженность къ буквѣ Евангельскихъ извѣстій, буквоѣдство, но не болѣе,—наши противники были бы правы. Напротивъ, мы видимъ въ чрезвычайномъ чудѣ Христова воскресенія «внутренно необходимое заключеніе всего предшествующаго ему и начальный пунктъ всего послѣдующаго въ цѣломъ дѣлѣ нашего спасенія» *). Что касается «извѣстій» о воскресеніи, то они вовсе не полны противорѣчій, напротивъ, какъ увидимъ ниже, въ существенномъ и главномъ отличаются полнымъ согласіемъ между собою. Правда, какъ всякое вообще чудо, такъ, и еще болѣе, чудо воскресенія исторически трудно объяснимо; но извѣстія о немъ по своему буквальному смыслу вовсе не даютъ повода къ многоразличнымъ толкованіямъ. Авторитетъ Шлейермахера, можетъ быть, весьма сильный при многихъ вопросахъ философіи и богословіи, здѣсь по отношенію къ исторіи жизни Христа и особенно къ исторіи Его воскресенія, не имѣетъ никакого значенія. Своею теоріею мнимой смерти Христа, заимствованною у древнихъ раціоналистовъ, Шлейермахеръ, по признанію самого Кейма, только показалъ, «что нельзя продолжать стоять на его точкѣ зрѣнія» **).

Какъ глубоко долженъ извратиться смыслъ христіанской вѣры и науки относительно природы, чудотвореній, страданій и смерти и вообще всего спасительнаго дѣла Христа съ уничтоженіемъ догмата о тѣлесномъ воскресеніи Христа и съ водвореніемъ на его мѣстѣ догмата о духовномъ воскресеніи или оживленіи духа Христова въ сознаніи Его послѣдователей, лучше всего показываютъ намъ всѣ, такъ-называемыя, «жизни Іисуса» представителей современной отрицательной критики. Отрекшись отъ древней христіанской вѣры въ тѣлесное воскресеніе Христа и замѣнивъ ее вѣрою въ идеалистическое воскресеніе духа Христова въ сознаніи Его вѣрующихъ, они по необходимости низводятъ лице Христа съ божественнаго пьедестала въ обычный рядъ людей и представляютъ всю Его жизнь и дѣятельность въ каррикатурномъ видѣ. Такъ по мнѣнію Шенкеля, Христосъ былъ религіозный реформаторъ, творецъ новаго времени, основатель «новаго союза благочестивыхъ израильтянъ, независимаго отъ теократическихъ условій»; революціонеръ противъ іерархическихъ партій—«ортодоксально-школьныхъ богослововъ и господствующихъ церковниковъ», т.-е. книжниковъ и фарисеевъ, бичъ «всякой буквы»—закона, «школьной учености и жречества»; проповѣдникъ «нравствен-

*) Christlieb—ib. s. 591.

**) Schenkel—ib. S. 43, 64, 121, 127.

ной и религіозной свободы мірскаго общества», свободы «богосознанія отъ всѣхъ формъ и ограниченій»; учитель «религіи человѣчества и человѣчности, безусловной гуманности, общечеловѣческой любви, очищенной отъ конфессіональныхъ, феодальныхъ и національныхъ предразсудковъ». По словамъ Штрауса, Христосъ былъ человѣкъ, совмѣстившій въ Себѣ естественнымъ путемъ іудейское и эллиническое наслѣдство; геній, стоявшій въ первомъ рангѣ усовершителей идеала человѣчества, внесшій въ этотъ идеалъ недостававшія или бывшія еще неразвитыми черты — терпѣніе, кротость и человѣческую любовь, но оставившій еще нетронутыми многія другія черты*); «въ Своихъ рѣчахъ о Себѣ Христосъ былъ мечтатель и только искренность Его убѣжденія въ Своемъ мечтательномъ самосознаніи не позволяетъ назвать Его «хвастуномъ и лжецомъ**)». По Ренану, Христосъ былъ человѣкъ, прошедшій три различные періода паденія съ необычайной высоты нравственнаго величія до послѣдней степени униженія: періодъ учителя чистой идеальной нравственности, періодъ невиннаго Галилейскаго мечтателя и наконецъ періодъ мрачнаго фанатическаго борца, не пренебрегающаго нечистыми средствами для достиженія своихъ цѣлей, напр. при воскресеніи, притворившагося мертвымъ, Виѳанскаго Лазаря***). Очевидно, что въ глазахъ такихъ вѣрующихъ въ духовное воскресеніе Христа Онъ вовсе не могъ быть и истиннымъ чудотворцемъ. Онъ, можетъ быть, былъ, по нимъ, или искуснымъ докторомъ, или владѣлъ силою «душевнаго успокоенія болѣзненно возбужденныхъ умовъ»****), во всякомъ случаѣ—«не дѣлалъ ничего сверхчеловѣческаго и сверхъестественнаго*****)». По этой вѣрѣ только въ духовное воскресеніе Христа и спасеніе или искупленіе Его могло состоять или только «въ освобожденіи человѣчества отъ заблужденій язычества и іудейства» (Шенкель), или вовсе ни въ чемъ (Штраусъ), или же просто въ искупленіи своихъ собственныхъ грѣховъ (Ренанъ). Таковы слѣдствія, неизбѣжно вытекающія изъ вѣры въ единственно духовное воскресеніе Христа, по отношенію къ Его лицу, чудесамъ, искупленію и вообще ко всему дѣлу нашего спасенія. И послѣ этого можно еще говорить, что только такой вѣрѣ, вѣрѣ въ духовное воскресеніе Христа самъ ап. Павелъ придавалъ существенное достоинство и отнималъ его у вѣры «въ внѣшній

*) Strausz. ib. s. 207, 625—626.
**) Strausz. ib. s. 236 ср. 246.
***) Christlieb. ib. s. 493—494, 496.
****) Schenkel. ib. s. 48—49.
*****) Strausz. ib. s. 16, 160.

фактъ тѣлеснаго воскресенія»! Ужели апостолъ такъ извращалъ—какъ онъ долженъ былъ бы извратить, основываясь только на вѣрѣ въ духовное воскресеніе Христа—всю исторію жизни и дѣла Христа, какъ дѣлаютъ это всѣ отрицатели внѣшняго факта тѣлеснаго воскресенія? Въ словахъ апостола, указанныхъ Шенкелемъ: *если же и знали Христа по плоти, то нынѣ уже не знаемъ* (2 Кор. 5, 16), только извращенное толкованіе отрицательной критики могло найти отрицаніе всякаго значенія тѣлеснаго воскресенія Христа. Напротивъ прямой, буквальный смыслъ словъ говоритъ лишь, что знаніе Христа по плоти, т.-е. какъ смертнаго человѣка, не имѣетъ уже значенія послѣ того, какъ теперь мы знаемъ Его воскресшимъ и прославленнымъ. Если здѣсь апостолъ нимало не отнимаетъ достоинства у вѣры въ тѣлесное воскресеніе Христа, такъ какъ вовсе не говоритъ о воскресеніи, то въ другихъ мѣстахъ, гдѣ дѣйствительно говоритъ о воскресеніи, онъ прямо приписываетъ высокое достоинство вѣрѣ въ тѣлесное воскресеніе Христа, какъ основанію вѣры въ наше собственное будущее воскресеніе. Могъ ли апостолъ, говоря о нашемъ тѣлесномъ воскресеніи *(но скажетъ кто-нибудь: какъ воскреснутъ мертвые? и въ какомъ тѣлѣ пріидутъ* и пр. (1 Кр. 15, 35—55) и основывая его на фактѣ воскресенія Христова (ст. 13—23), разумѣть какое-либо духовное, а не тѣлесное воскресеніе Самого Христа? Во всей 15 гл. 1 Кр. апостолъ ведетъ борьбу противъ отвергающихъ тѣлесное воскресеніе,—и въ то же время, по увѣренію Шенкеля, отнимаетъ всякое достоинство «у внѣшняго факта тѣлеснаго воскресенія Іисуса»! Можно ли допустить такое явное противорѣчіе самому себѣ лучшаго изъ апостоловъ, болѣе прочихъ потрудившагося въ апостольской проповѣди, если только мы не хотимъ смѣяться надъ всею проповѣдію апостоловъ?

Такъ тѣлесное воскресеніе Христа и всегда было и всегда должно оставаться основнымъ фактомъ и принципомъ христіанской вѣры и науки, если только мы не хотимъ, подобно новѣйшей отрицательной критикѣ, извращать жизнь и вообще все дѣло Христа для нашего спасенія. Въ фактѣ тѣлеснаго воскресенія Христа лежитъ именно весь центръ тяжести нашего спора съ отрицательными крититами Евангельской исторіи. Если Христосъ воскресъ тѣлесно, т.-е. дѣйствительно, то наша вѣра въ Него, какъ Богочеловѣка, Чудотворца и Искупителя имѣетъ твердое, незыблимое основаніе; если Христосъ воскресъ только духовно или идеально, то мы должны согласиться со всѣми тѣми дальнѣйшими, неизбѣжно вытекающими слѣдствіями изъ такого воскресенія, относительно лица Христа и всего Его дѣла на

землѣ, какія указываютъ противники нашей вѣры. Согласившись съ нашими антагонистами въ существенномъ пунктѣ нашего спора съ ними — въ одухотвореніи воскресенія, мы не можемъ уже спорить противъ того, что, по законамъ логики, естественно и само собою слѣдуетъ изъ этого существеннаго. Почему наши противники стараются убѣдить насъ въ духовномъ только воскресеніи Христа, если вѣра въ тѣлесное воскресеніе не имѣетъ существеннаго основнаго значенія для всей нашей христіанской вѣры? Говоря: «не тѣлесно, но духовно Христосъ воскресъ», они тѣмъ самымъ признаютъ уже, что вопросъ о воскресеніи Христа равно служитъ основнымъ вопросомъ какъ нашей, такъ и ихъ извращенной христологіи. Выраженіе: «Христосъ воскресъ духовно» значитъ собственно—Христосъ не воскресъ, вовсе не было воскресенія Христа, потому что усвоеніе идей какого-либо философа, оживленіе его духа въ кругу его послѣдователей можетъ ли быть названо его воскресеніемъ? Только по отношенію къ христіанской догматикѣ признается возможнымъ такое злоупотребленіе терминами, въ которомъ они теряютъ свой смыслъ *). Но если наши критики, говоря о духовномъ воскресеніи Христа, собственно вовсе отрицаютъ воскресеніе, то, очевидно, и они признаютъ, что какъ въ основаніи ихъ пониманія жизни и дѣла Христа лежитъ отрицаніе Его воскресенія, такъ и наша вѣра въ Христа, какъ Богочеловѣка, Чудотворца и Спасителя должна утверждаться на вѣрѣ въ Его тѣлесное воскресеніе. Такъ воскресеніе Христа какъ было, такъ и всегда должно оставаться фундаментальнымъ камнемъ всей нашей вѣры въ Него.—

Но если такое основное значеніе принадлежитъ воскресенію Христа въ области нашей вѣры, то оно же должно служить и самымъ надежнымъ пробнымъ камнемъ для испытанія научной основательности всѣхъ новѣйшихъ, такъ-называемыхъ, отрицательныхъ критикъ Евангельской исторіи Христа. Основныя начала старой отрицательной критики Евангелій взяты изъ деистической или натуралистической философіи, новѣйшая отрицательная критика стоитъ на почвѣ пантеисти-

*) Даже Штраусъ признаетъ такое злоупотребленіе библейскими терминами не заслуживающимъ одобренія. Противъ Шенкеля, весьма часто величающаго Христа „Спасителемъ, Искупителемъ“ за то, что Онъ „освободилъ человѣчество отъ заблужденій язычества и іудейства“, Штраусъ справедливо возражаетъ: „гдѣ, когда-либо называли человѣка, освободившаго современный и послѣдующій міръ отъ заблужденія, „Спасителемъ“ (Erlöser)? Это выраженіе взято изъ представленія искупительной жертвы; изъ раціоналистическаго представленія Шенкеля оно не произошло бы никогда, и если Шенкель, при всемъ томъ, пользуется имъ, то играетъ словами“ (Die Halben u. d. Ganzen s. 48—49).

ческаго міровоззрѣнія *), принципъ нашей строго-церковной вѣры въ Христа есть теистическій. Исторія и опытъ убѣждаютъ насъ, что споръ о сравнительномъ достоинствѣ этихъ различныхъ началъ, вращаясь въ сферѣ чисто философскаго, отвлеченнаго знанія, не можетъ привести къ удовлетворительному результату, не можетъ дать послѣдняго, заключительнаго слова о безусловномъ превосходствѣ одного изъ нихъ предъ другими. Очевидно, что для полнаго, успѣшнаго окончанія спора настолько, чтобы не оставалось никакого сомнѣнія, ничего недосказаннаго, онъ долженъ быть перенесенъ на другую, болѣе твердую почву изъ области чисто философской, спекулятивной. Такую почву и указываютъ намъ наши противники, раціоналисты и пантеисты, въ области исторической. Они приглашаютъ насъ въ эту область, угрожая намъ полнымъ пораженіемъ въ нашихъ принципахъ и ихъ слѣдствіяхъ. Они хвалятся, что только при свѣтѣ ихъ началъ вся міровая исторія въ самыхъ частныхъ ея сферахъ, въ самыхъ разнообразныхъ ея проявленіяхъ получаетъ полное объясненіе. Прекрасно. И мы душевно желаемъ болѣе твердой почвы для борьбы съ нашими противниками. Переходимъ въ исторію и говоримъ: если фактъ тѣлеснаго воскресенія Христа неоспоримъ, то наша вѣра въ Него, какъ Богочеловѣка, Чудотворца и Спасителя, основывающаяся на этомъ фактѣ, должна быть признана несомнѣнно истинною и нашъ принципъ, лежащій въ основаніи всей нашей сотиріологіи,— непреложнымъ. Если отрицательная критика, отвергая дѣйствительное, объективное, историческое событіе воскресенія Христа, не объяснитъ намъ удовлетворительнымъ образомъ происхожденія вѣры въ это воскресеніе, то она должна признать себя несостоятельною, ненаучною, неосновательною какъ во всемъ своемъ пониманіи лица и дѣла Христа, такъ и во всѣхъ своихъ основныхъ началахъ, на которыхъ держится это пониманіе. Справедливость такой постановки вопроса о воскресеніи по отношенію къ прочимъ вопросамъ о лицѣ и дѣлѣ Христа и даже по отношенію къ основнымъ философскимъ началамъ, на которыхъ утверждается то или иное пониманіе Христа со всею Его личностью, со всѣмъ Его дѣломъ, совершеннымъ въ мірѣ, признаетъ и самъ Штраусъ, вообще болѣе основательный, открытый и честный изъ всѣхъ критиковъ отрицательнаго направленія. Онъ говоритъ: «воскресеніе Христа есть центральный пунктъ центральнаго

*) Штраусъ — ib. s. 42. Ренанъ называетъ основнымъ принципомъ своей теологіи: „Dieu est immanent non seulement dans l'ensembee de l'univers, mais dans chacun des êtres, qui le composent“.

пункта (der Mittelpunkt des Mittelpunkts) собственное сердце донынѣшняго христіанства*)». «Здѣсь стоимъ мы, читаемъ мы въ его «Жизни Іисуса», въ рѣшительномъ мѣстѣ, гдѣ или должны признать, въ виду сказаній о чудесномъ оживленіи (Wiederbelebung) Іисуса, непримѣнимость натурально-историческаго взгляда на Его жизнь, слѣдовательно, отказаться отъ всего доселѣ сказаннаго нами и уничтожить весь нашъ трудъ, или обязаны содержаніе этихъ сказаній, т.-е. происхожденіе вѣры въ воскресеніе Іисуса, объяснить безъ соотвѣтствующаго ей чудеснаго факта**)».

Разъяснивъ значеніе воскресенія Христа для нашей вѣры въ Него, обращаемся теперь къ рѣшенію собственнаго вопроса нашего изслѣдованія. Дѣйствительно ли Христосъ воскресъ? Было ли дѣйствительно воскресеніе Его внѣшнимъ, объективнымъ, историческимъ событіемъ? По всѣмъ основаніямъ мы должны прежде разсмотрѣть отрицательные отвѣты на этотъ вопросъ и за тѣмъ уже представить и оправдать положительный: отрицаніе Христова воскресенія — болѣе поздняго происхожденія, по сравненію съ вѣрою въ Него, а все новое любитъ пользоваться первенствомъ мѣста по сравненію съ старымъ, давнимъ; отрицаніе представляетъ такую массу разнородныхъ доказательствъ въ свою пользу, предъ которой немногочисленныя доказательства нашего утвержденія, на первый взглядъ, кажутся ничтожными; поэтому справедливѣе прежде разсмотрѣть большее, — а за тѣмъ меньшее. Наконецъ, такъ какъ мы, во всякомъ случаѣ, признаемъ отрицаніе менѣе основательнымъ, чѣмъ утвержденіе, то предварительный критическій разборъ перваго самъ собою облегчитъ задачу послѣдняго.

Но прежде, чѣмъ приступимъ къ разбору доказательствъ противъ воскресенія Христа, считаемъ нужнымъ сдѣлать слѣдующее небольшое замѣчаніе. Между тѣмъ какъ всѣ отрицательныя богословскія направленія на мѣстѣ ихъ первоначальнаго происхожденія, ихъ родины не способны были ни къ какой продолжительной жизни, къ образованію прочной долголѣтней школы и не имѣютъ никакого кредита въ глазахъ лучшихъ образованнѣйшихъ умовъ, наши отечественные полуобразованные любители всего новаго, пикантнаго измѣряютъ именно этими отрицательными направленіями современный прогрессъ въ области богословской науки, видятъ въ нихъ послѣднее слово новѣйшаго, строго-научнаго богословскаго знанія. Какъ глубоко заблуждаются эти

*) Die Halben u. d. Hanzen s. 125 и д.

**) D. Leben Jesu. s. 288.

ослѣпленные любители всего вычурнаго въ своихъ оптимистическихъ воззрѣніяхъ на современную отрицательную критику евангелій, въ этомъ убѣдитъ ихъ, надѣемся, уже разборъ ея несостоятельныхъ гипотезъ о воскресеніи Христа.

Воскресеніе Христа есть фактъ, засвидѣтельствованный многими историками Его жизни, основной фактъ вѣры и ученія апостоловъ и точно также основной фактъ всей христіанской церкви и ея христологіи. Наши противники утверждаютъ, что воскресенія Христа не было, что это не фактъ, но миѳъ, выдумка апостоловъ и всего перваго христіанскаго общества, миѳъ, послужившій даже основаніемъ для прочихъ миѳическихъ наслоеній на дѣйствительную, будтобы скудную содержаніемъ, чисто человѣческую жизнь Христа. Утвержденіе, какъ очевидно, смѣлое; оно хочетъ поколебать въ самомъ основаніи все зданіе христіанской церкви, существующей около XIX вѣковъ. Но въ настоящее время мы такъ привыкли слышать новыя открытія, новыя мысли, новыя идеи во всѣхъ областяхъ науки, во всѣхъ отрасляхъ знанія, что ничто новое, хотя бы оно грозило разрушеніемъ тысячелѣтнимъ убѣжденіямъ, не должно уже казаться намъ парадоксомъ. Мы не хотимъ считать съ перваго раза парадоксомъ и утвержденіе нашихъ противниковъ. Пусть будетъ не парадоксомъ, но новою идеею XIX вѣка, что воскресеніе Христа есть не фактъ, но миѳъ, хотя эта идея и противорѣчитъ тысячеосьмисотлѣтней вѣрѣ христіанской церкви. Но думаемъ, что мы въ правѣ требовать отъ нашихъ противниковъ достаточныхъ основаній въ пользу ихъ смѣлаго утвержденія: если они утверждаютъ, что воскресенія Христа не было, что это воскресеніе—миѳъ, то они не могутъ сказать по крайней мѣрѣ того, что не было самой *вѣры* въ воскресеніе Христа въ самомъ первомъ христіанскомъ обществѣ или что нѣтъ ея и во всей христіанской церкви. Воскресеніе есть «миѳъ», но вѣра въ воскресеніе не миѳъ, а фактъ, проходящій чрезъ всю исторію христіанской церкви. Очевидно теперь, что задача нашихъ противниковъ состоитъ въ томъ, чтобы объяснить вполнѣ основательно, всесторонне, строго-научно *происхожденіе этой вѣры* въ воскресеніе безъ соотвѣтствующаго ей факта. Если это объясненіе будетъ ненаучно, неосновательно, то мы по необходимости должны будемъ обратиться къ факту воскресенія, какъ несомнѣнно истинному, какъ единственному способу объясненія происхожденія вѣры въ воскресшаго Христа. Потому что только въ слѣдующей дилеммѣ можно найти отвѣтъ на вопросъ о воскресеніи Христа: или этого воскресенія не было и вѣра въ воскресеніе сама собою произошла: не фактъ воскресенія произвелъ вѣру въ Него,

но вѣра создала этотъ фактъ; или, если эта вѣра не могла произойти сама собою, она произведена фактомъ: не вѣра создала фактъ, но фактъ произвелъ вѣру. Третье какое-либо рѣшеніе нашего вопроса немыслимо.

Итакъ какія же основанія представляютъ наши противники за самопроизвольное порожденіе вѣры въ воскресеніе Христа безъ соотвѣтствующаго ей факта? Нельзя не обратить вниманія на всю грандіозность труда, какой предпринимаютъ наши противники при объясненіи происхожденія вѣры въ воскресеніе безъ самаго факта воскресенія. Что они грозятъ разрушить самый фундаментъ XIX вѣковаго зданія христіанской церкви своимъ объясненіемъ, это мы уже видѣли; но они не оставляютъ безъ измѣненія и самыхъ законовъ нашей мысли, тогда какъ мы, по простодушію, считали и доселѣ считаемъ по крайней мѣрѣ ихъ-то вѣчными, неизмѣнными въ человѣкѣ. Обыкновенная, общечеловѣческая логика мысли требуетъ для каждаго явленія искать такого основанія, изъ котораго бы первое вытекало естественно, непринужденно и непосредственно. Но первый шагъ противниковъ нашей вѣры въ Христово воскресеніе отмѣчается реформою самой логики нашей. Основной логическій законъ ихъ критики — искать такого основанія для явленія, изъ котораго бы послѣднее вовсе не вытекало непосредственно и очевидно, но только при посредствѣ продолжительнаго, запутаннаго, темнаго и ненормальнаго процесса дѣятельности въ природѣ ли то, или въ душѣ человѣка. Казалось бы чего проще—объясненіе *происхожденія вѣры въ воскресеніе Христа фактомъ воскресенія* (simplex veri sigillum), но нашимъ противникамъ такая простота объясненія не нравится; они отправляются за нимъ къ фактамъ и основаніямъ, не стоящимъ ни въ какой существенной связи съ вѣрою въ воскресеніе Христа. По истинѣ грандіозное предпріятіе, если бы только оно увѣнчалось успѣхомъ; но мы невольно припоминаемъ здѣсь извѣстное изреченіе: «отъ великаго до смѣшнаго одинъ шагъ». Но вопросъ—объ основаніяхъ происхожденія вѣры въ воскресеніе Христа *безъ факта воскресенія!* Переходимъ къ ихъ разбору.

Отрицая воскресеніе Іисуса Христа, наши противники или а) вовсе не объясняютъ происхожденія вѣры въ воскресеніе (Бауръ); или б) даютъ темное, спутанное, ничего положительнаго незаключающее, объясненіе этой вѣры (Шенкель); или в) объсняютъ ее оживленіемъ Христа изъ мнимой смерти (раціоналисты); или, наконецъ, г) производятъ ее изъ такъ называемыхъ визіонерныхъ явленій, субъективныхъ,

призрачныхъ видѣній умершаго, но никогда не воскресавшаго Христа (Vidionshypotese — Штраусъ, Гольстенъ и Ренанъ) въ кругу Его учениковъ.

А.

Бауръ, ни въ какомъ случаѣ не считая воскресенія Христа дѣйствительнымъ историческимъ фактомъ, тѣмъ не менѣе признаетъ невозможною и всякую попытку натуральнаго объясненія происхожденія вѣры учениковъ въ это воскресеніе. Онъ говоритъ: «никакой анализъ не можетъ проникнуть въ тотъ внутренній духовный процессъ, при посредствѣ котораго въ сознаніи учениковъ ихъ невѣріе при смерти Іисуса превратилось въ вѣру въ Его воскресеніе. Что такое воскресеніе само въ себѣ, это лежитъ внѣ круга историческаго изслѣдованія; историческое изслѣдованіе знаетъ только то, что для вѣры учениковъ воскресеніе Іисуса было самою твердою и неопровержимою истиною» *). Смыслъ Баурова воззрѣнія на нашъ вопросъ тотъ: воскресенія Христа не было, слѣдовательно вѣра въ Него не можетъ быть объяснена и какимъ-либо субъективнымъ внутреннимъ процессомъ мышленія, совершившимся въ духѣ Его учениковъ; Христосъ умеръ и не воскресъ; но въ ученикахъ Его просто неизвѣстно какимъ образомъ возникла непоколебимая вѣра въ Его воскресеніе, на которой и зиждется все ихъ ученіе о Христѣ и на которой покоится вся христіанская церковь. Утвержденіемъ: «воскресеніе само въ себѣ лежитъ внѣ области историческаго изслѣдованія» Бауръ, какъ-будто, совсѣмъ отказывается отъ рѣшенія вопроса о воскресеніи Христа; но говоря: «никакой анализъ не можетъ» и проч., онъ прямо признаетъ, что происхожденія вѣры въ воскресеніе Христа должно искать не въ внѣшнемъ физическомъ,—насколько можетъ быть здѣсь рѣчь о природѣ,—Его воскресеніи, но въ «внутреннемъ духовномъ процессѣ», при посредствѣ котораго «въ сознаніи учениковъ ихъ невѣріе при смерти Іисуса превратилось въ вѣру въ Его воскресеніе», хотя этотъ процессъ, по его словамъ. никогда не удастся подвергнуть анализу. Въ этой шаткости и двусмысленности объясненія воскресенія или вѣры въ воскресеніе Христа прямо обличаетъ Баура Штраусъ. Онъ говоритъ: «Бауръ только на словахъ устраняетъ отъ себя жгучій вопросъ. Его слова гласятъ, какъ будто исторически нельзя разрѣшить и даже какъ будто, не дѣло историческаго изслѣдованія рѣшать, было ли воскресеніе Іисуса внѣшнимъ, чудеснымъ-ли то или натуральнымъ, событіемъ, или оно было только внутреннею

*) Baur—d. Christenthum ets. s. 39.

вѣрою Его учениковъ. Но для самого Баура во всякомъ случаѣ рѣшенъ этотъ вопросъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ вовсе не признаетъ воскресенія внѣшнимъ событіемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ онъ необходимо высказывается за пониманіе его, какъ внутренняго факта учениковъ» *).

Но для насъ важна не двуличность Баура въ рѣшеніи нашего вопроса, но въ строгомъ значеніи слова безосновательность этого рѣшенія. Вотъ одинъ изъ лучшихъ представителей отрицательной критики Евангелій, патріархъ новой отрицательной богословской школы, уроками котораго пользуется даже самъ Штраусъ **)! И что же? Какія основанія представляетъ онъ для происхожденія вѣры въ воскресеніе Христа, отрицая самый фактъ воскресенія? Буквально — никакого. Для отысканія такого основанія онъ отсылаетъ насъ къ «внутреннему духовному процессу», совершившемуся въ апостолахъ послѣ смерти Христа до возникновенія вѣры въ Его воскресеніе, но тутъ же предваряетъ, что этотъ «процессъ» покрытъ навсегда непроницаемымъ мракомъ для всякаго остраго глаза, что онъ вообще недоступенъ анализу. Что означаетъ сія рѣчь? То, что Бауръ, отвергнувъ фактъ воскресенія Христа, оставляетъ вѣру въ воскресеніе безъ всякаго объясненія; разрушивъ ея древнее, твердое, историческое основаніе, оставляетъ ее висѣть на воздухѣ и думаетъ, что только такое положеніе нашей вѣры должно быть признано обязательнымъ для всѣхъ.

Въ правѣ ли мы подчиниться такому диктаторскому требованію патріарха отрицательной критики? Лежитъ ли въ существѣ и природѣ нашей вѣры въ воскресеніе Христа оставлять ее—висѣть между небомъ и землей? Намъ кажется, отвѣтъ очевиденъ. Мы сказали уже, что для вопроса о воскресеніи существуетъ отвѣтъ только въ слѣдующей дилеммѣ: или вѣра въ воскресеніе Христа произведена фактомъ воскресенія, или она самопроизвольно зародилась безъ факта воскресенія; но въ такомъ случаѣ: какъ, какимъ образомъ? Только подъ условіемъ того или иного *или* — возможно рѣшеніе вопроса о воскресеніи Христа; отрицаніе перваго способа рѣшенія невозможно безъ основаній за второй и на оборотъ. Если Бауръ утверждаетъ, что вѣра въ воскресеніе произошла безъ сверхъестественнаго факта воскресенія, то онъ долженъ представить основанія за происхожденіе ея изъ естественныхъ факторовъ. Если же онъ не имѣетъ такихъ

*) D. Leb. Jesu s. 258.
**) Ib. S. 159.

основаній, то не имѣетъ никакого логическаго права отрицать объясненіе происхожденія вѣры дѣйствительнымъ фактомъ воскресенія Христа. «Изъ ничего, ничего не бываетъ»; «безъ сѣмени ничего не родится». Гдѣ же находится это сѣмя вѣры въ воскресеніе? Бауръ не указываетъ намъ этого сѣмени, или если указываетъ (въ процессѣ), то не показываетъ, изъ чего собственно оно состоитъ, чтобы можно было видѣть возможность развитія изъ него вѣры въ воскресеніе. Слѣдовательно, его теорія внутренняго духовнаго происхожденія вѣры апостоловъ въ воскресеніе Христа, безъ факта воскресенія, должна быть признана не только неосновательною, ненаучною, но даже противорѣчащею основнымъ положеніямъ нашего разума: всякое явленіе имѣетъ свое основаніе, каждое дѣйствіе—свою причину.

Но Бауръ, исключивъ вопросъ о воскресеніи Христа изъ области историческаго изслѣдованія, не правъ и какъ историкъ. Задача историка конечно состоитъ не въ томъ только, чтобы представить историческія событія въ порядкѣ ихъ хронологической послѣдовательности, въ внѣшней кажущейся связи, но и указать ихъ внутреннее и необходимое отношеніе другъ къ другу такъ, чтобы мы имѣли предъ глазами полную, живую картину старой исчезнувшей жизни. Исторія должна воспроизвести намъ прошедшую жизнь такъ, какъ она была въ дѣйствительности со всѣми ея внутренними и внѣшними силами. Требованіе это конечно идеальное, тѣмъ не менѣе обязательное для каждаго историка, для каждой исторіи, такъ что никто не можетъ быть названъ историкомъ, невыполнившій этого требованія ни на іоту. Это требованіе имѣетъ особое значеніе по отношенію къ самому началу исторіи, къ основнымъ фактамъ или зародышу ея, изъ котораго развивается вся ея послѣдующая жизнь. Тамъ, гдѣ начало исторіи исчезаетъ въ непроницаемой дали доисторическаго времени, мы не можемъ ожидать отъ историка болѣе, чѣмъ догадокъ, гипотезъ и предположеній относительно этого начала. Но въ такомъ случаѣ и эти гипотезы обязательны для каждаго историка. Напротивъ, тамъ, гдѣ исторія начинается, такъ сказать, во время исторіи, мы въ правѣ, мы должны ожидать отъ историка твердыхъ положительныхъ фактовъ въ основѣ его исторіи. Это должно сказать особенно по отношенію къ исторіи христіанской церкви, получившей свое начало въ такое время, когда давнымъ давно Греція и Римъ имѣли знаменитыхъ историковъ Геродота, Фукидида, Ливія и др., Египетъ — Монеѳо, Палестина — Іосифа Флавія, когда духъ рефлексіи, разсудочной дѣятельности и даже невѣрія и сомнѣнія (примѣръ — Пилатъ) былъ господствующимъ духомъ времени. Если теперь Бауръ сводитъ всю

исторію христіанской церкви къ психологическому проявленію вѣры въ воскресеніе Христа и оставляетъ насъ безъ указанія ея основанія въ какомъ-либо дѣйствительномъ историческомъ фактѣ, безъ самаго коренного факта христіанской исторіи; начинаетъ исторію, опустивъ самое ея *начало:* то онъ нарушаетъ самое существенное требованіе историческаго изслѣдованія, созидаетъ исторію христіанской церкви надъ пропастью, которая только въ силу какого-то волшебнаго закона противотяготѣнія стоитъ и не разбивается въ дребезги въ теченіе тысячелѣтій. Нельзя не согласиться здѣсь съ словами Ляндерера: «не было ли бы происхожденіе вѣры въ воскресшаго Христа, вѣры, на которой держится вся тяжесть всемірно-историческаго движенія христіанства, безъ соотвѣтствующаго ей факта еще большимъ, болѣе величественнымъ чудомъ, чѣмъ самое воскресеніе? Такое пониманіе христіанства, по меньшей мѣрѣ, неисторическое и неспекулятивное» *). Не можемъ не припомнить здѣсь и ранняго Баура, превосходно опровергающаго Свою же собственную позднѣйшую теорію: «какъ несомнѣнно, говорилъ нѣкогда этотъ же самый Бауръ, происхожденіе христіанской вѣры возможно было только при твердой вѣрѣ въ Воскресшаго, такъ несомнѣнно также, эта вѣра не могла утверждаться ни на какомъ другомъ основаніи, какъ на исторической истинѣ воскресенія Іисуса» **).

Б.

Если Бауръ не представляетъ намъ никакого анализа того внутренняго духовнаго процесса, посредствомъ котораго въ сознаніи учениковъ Христа возникла вѣра въ Его воскресеніе, т.-е. просто голословно отрицаетъ фактъ воскресенія Христа; то у Шенкеля мы находимъ такое неопредѣленное, темное и противорѣчивое себѣ объясненіе происхожденія вѣры въ воскресеніе, также безъ соотвѣтствующаго ей факта, что невольно припоминаются слова Апостола: *называя себя мудрыми, обезумѣли.* (Римл. 1, 22). Въ главѣ (XXIX) о воскресеніи Христа (воскресеніе называется не воскресеніемъ, но «прославленіемъ») Шенкель признаетъ три факта неоспоримыми, во-первыхъ: «на разсвѣтѣ перваго дня недѣли, слѣдовавшаго за распятіемъ, гробъ Іисуса найденъ былъ пустымъ»; затѣмъ: «ученики и еще другіе члены апостольскаго общества были убѣждены, что они еще увидятъ Іисуса

*) Landerer—Worte d. Evinnerung am f. Ch. Baur, s. 71.
**) Bengel's Archiv für Theol. Bd. II 3. s. 715.

послѣ Его распятія» и наконецъ: «явленія Іисуса послѣ Его смерти, о которыхъ разсказываютъ Евангелія, въ существенномъ не имѣли никакого другого характера, какъ тотъ самый, какой принадлежалъ также явленію Христа Павлу на пути его въ Дамаскъ» *). Павелъ, по словамъ Шенкеля, самъ представляетъ (Гал. 1, 16), свое видѣніе Христа какъ, *главнымъ образомъ*, внутреннее откровеніе Христа. Воскресшій, поэтому, есть прославленный и преобразившійся Христосъ, Господь, который есть Духъ **).

Утверждая, что никакого тѣлеснаго воскресенія Христа не было, а было только преображеніе и прославленіе Христа, духовное возстаніе Его въ сознаніи «апостоловъ и еще другихъ членовъ апостольскаго общества», Шенкель представляетъ самый процессъ этого преображенія, въ субъективномъ сознаніи перваго христіанскаго общества, въ такомъ видѣ: «общество Іисуса объяснило фактъ, что гробъ Іисуса пустъ, чудомъ божественнаго всемогущества, совершеннымъ чрезъ ангеловъ. Отсюда произошло древнѣйшее сказаніе о явленіи ангеловъ, которое опиралось еще на свидѣтельства сильно возбужденныхъ женщинъ ***); пробудились опять чувства любви, ожиданія и надежды. Женщины и здѣсь также предускорили. На мѣстѣ трупа Іисуса онѣ надѣялись увидѣть небесное явленіе; настало состояніе восхищенія— слѣдствіе глубоко потрясенной женской душевной жизни» ****). «Явленія Христа были преображеніями Его, доселѣ еще весьма темнаго, характеристическаго образа въ сердцахъ Его вѣрующихъ; Онъ показалъ Себя въ нихъ вѣчно живымъ» *****).

Въ этомъ потокѣ ничего неговорящихъ и ничего необъясняющихъ фразъ, прежде всего бросается въ глаза ложное сопричисленіе къ ряду фактовъ евангельской исторіи новѣйшихъ догадокъ отрицательной критики Евангелій, совершенно неизвѣстныхъ послѣднимъ. «Что на разсвѣтѣ перваго недѣльнаго дня, слѣдовавшаго за днемъ распятія, гробъ Христа былъ найденъ пустымъ», — это фактъ твердый, историческій (Іоанн. 20 гл. Лук. 24, 1—3 и др.). Но «что ученики и другіе члены апостольскаго общества надѣялись еще увидѣть Іисуса послѣ Его распятія» — этотъ фактъ, по меньшей мѣрѣ, сомнительнаго достоинства. Слова: *а мы было надѣялись*, *что* и пр. (Лук. 24, 21) указываютъ скорѣе на потерю надежды видѣть Іисуса послѣ

*) Charakterbild Jesu. s. 231.
**) Ib. s. 232.
***) Ib. s. 231.
****) Ib. s. 226.
*****) Ib. s. 233.

Его распятія, чѣмъ на продолженіе и развитіе этой надежды. Наконецъ, что явленія Христа послѣ Его смерти, о которыхъ говорятъ Евангелія, въ существенномъ имѣютъ одинъ и тотъ же характеръ съ явленіемъ Его Павлу на пути послѣдняго въ Дамаскъ, т.-е. по Шенкелю, съ субъективнымъ видѣніемъ Павлу Христа, это — вовсе не фактъ, но гипотеза новѣйшаго изобрѣтенія. Правда, что явленія Христа апостоламъ, непосредственно слѣдовавшія за воскресеніемъ, въ существенномъ тожественны съ явленіемъ Павлу предъ Дамаскомъ въ томъ смыслѣ, что тѣ и это явленіе — были объективно истинными, внѣшними явленіями; но не менѣе справедливо и то, что они также различались другъ отъ друга: первыя были явленіями Воскресшаго въ переходномъ состояніи Его отъ земнаго, униженнаго бытія къ небесному, славному (происходили въ промежутокъ времени отъ воскресенія до вознесенія); тогда какъ послѣднее было явленіемъ прославленнаго Христа (послѣ Его вознесенія). Что же касается до существеннаго сходства первыхъ явленій Христа ученикамъ съ явленіемъ Его Павлу предъ Дамаскомъ въ смыслѣ внутренняго, духовнаго явленія послѣднему, какъ думаетъ Шенкель, ссылаясь на Гал. 1. 16; то, не говоря уже о неправильномъ пониманіи у него словъ апостола въ Гал. 1. 16 (см. ниже), это сходство ничуть не фактъ, но простое гипотетическое мнѣніе Шенкеля и ему подобныхъ. Фактъ, согласно передаваемый всѣми евангельскими разсказами о воскресеніи, тотъ, что Христосъ по воскресеніи являлся ученикамъ внѣшнимъ видимымъ образомъ, подобно тому, какъ является предъ нами всякій намъ знакомый человѣкъ, но нѣтъ ни въ одномъ разсказѣ сужденія самого разскащика, что этотъ фактъ въ существенномъ тожественъ съ мнимо-духовнымъ внутреннимъ явленіемъ Христа Павлу предъ Дамаскомъ. Шенкель—раціоналистъ и, какъ раціоналистъ, требуетъ считать чисто историческимъ только фактъ, а не сужденіе о немъ историка, или, какъ говоритъ онъ, «зерно евангельскаго разсказа, а не скорлупу его» *). Но вотъ теперь евангельская исторія представляетъ намъ чистый фактъ тѣлеснаго воскресенія Христа, безъ всякаго сужденія о немъ, безъ всякой скорлупы, — и Шенкель не удовлетворяется этимъ простымъ зерномъ, но прибавляетъ къ нему мнимую скорлупу историческаго разсказа и только послѣднюю счи-

*) Сказавъ: что „непосредственные свидѣтели жизни Христа не имѣли здравой способности ощущенія“ (Wahrnemungsvermogens) и слѣдовательно не могли представить намъ никакого правильнаго сужденія, Шенкель говоритъ: мы не можемъ останавливаться на скорлупѣ евангельскаго разсказа, но должны (останавливаться) на зернѣ (ib. S. 165).

таетъ истинною, напротивъ первое («зерно») неистиннымъ. Не значитъ ли это противорѣчить своему собственному принципу, самому себѣ? Или въ основаніи принциповъ отрицательной критики Евангелій лежитъ еще болѣе общій принципъ, принципъ постояннаго измѣненія принциповъ по обстоятельствамъ и требованіямъ дѣла?...

Утверждая какъ фактъ: «явленія воскресшаго Христа апостоламъ въ существенномъ одного характера съ явленіемъ Павлу предъ Дамаскомъ»,—Шенкель однако вовсе не трудится объяснить намъ точнѣе характеръ послѣдняго явленія и такимъ образомъ оставляетъ насъ безъ строго опредѣленнаго понятія о характерѣ и раннихъ явленій ученикамъ. «Свое видѣніе Христа Павелъ представляетъ *главнымъ образомъ* (vorzugsweise) какъ внутреннее откровеніе Христа». Что хотѣлъ сказать этою фразою Шенкель? Трудно понять. То-ли, что по пониманію апостола, явленіе Христа предъ Дамаскомъ было хотя «главнымъ образомъ» и внутреннимъ откровеніемъ, но отчасти и внѣшнимъ явленіемъ? Но такое пониманіе, достойное Шенкеля, никакъ недостойно великаго божественнаго апостола. Оно противорѣчитъ здравому смыслу: явленіе или видѣніе Христа по обще-человѣческому здравому пониманію, могло быть или исключительно внутреннимъ или исключительно внѣшнимъ, но никакъ не тѣмъ и другимъ одновременно, хотя бы и въ разныхъ степеняхъ. Для такого пониманія явленія Христа, какъ внутренно-внѣшняго, мы не находимъ никакой аналогіи въ другихъ мѣстахъ посланій апостола, гдѣ онъ говоритъ о своихъ видѣніяхъ или явленіяхъ, какъ только или внутреннихъ, или внѣшнихъ исключительно (1 Кор. 9, 1, 15; 8, 2 Кор. 12, 1 и д.).

Впрочемъ и самъ Шенкель, повидимому, тотчасъ же отказывается отъ своего неудачнаго опредѣленія характера явленія Христа Павлу,—а вмѣстѣ съ нимъ и явленій прочимъ апостоламъ,—когда говоритъ: «Воскресшій есть прославленный и преобразившійся Христосъ, Господь, который есть Духъ» (der Herr, welcher der Geist ist). Это прямо говоритъ, что Шенкель если на словахъ объясняетъ видѣнія Христа только «главнымъ образомъ» внутренними откровеніями Его, то на самомъ дѣлѣ признаетъ исключительно внутренними; потому что *духъ плоти и костей не имѣетъ*, чтобы можно было *смотрѣть на руки и на ноги, осязать и разсматривать его* (Лук. 24, 39).

Какъ же совершился процессъ преображенія Христа въ Господа-Духа. Импульсъ къ этому преображенію данъ былъ пустымъ гробомъ. Видъ пустого гроба возбудилъ мысль о чудѣ, совершенномъ всемогуществомъ Бога при посредствѣ ангеловъ и отсюда создалъ вѣру въ

явленія ангеловъ; послѣдняя, въ свою очередь, пробудила надежду на небесное явленіе на мѣстѣ трупа самого Іисуса; изъ этой надежды возникли восхищенія, во время которыхъ и совершились преображенія, доселѣ еще темнаго, характеристическаго образа Христа въ сердцахъ Его вѣрующихъ, т.-е. Его явленія. Итакъ въ основаніи всего этого процесса, происходившаго въ душѣ учениковъ, на верху котораго появляется преобразившійся Христосъ, Господь-Духъ, вѣчно живой, указывается намъ пустой гробъ! Не величественная личность Христа, не славныя дѣла Его, не возвышенное ученіе Его послужили существеннымъ мотивомъ къ преображенію Христа въ сознаніи учениковъ, но пустой гробъ, или лучше пустота гроба, или, даже правильнѣе, просто пустота, такъ какъ гробъ очевидно здѣсь стоитъ въ случайной связи съ пустотой. Можно ли не отдать чести остроумію Шенкеля, если онъ все великое дѣло славнаго преображенія Христа въ самомъ послѣднемъ основаніи сводитъ къ пустотѣ гроба, ex nihilo производитъ plurima et maxima? Существенными моментами этого по истинѣ чудеснаго процесса, превосходящаго самое чудо воскресенія Христа служатъ — пустой гробъ, фиктивная вѣра въ чудо и явленія ангеловъ, вѣра въ небесное явленіе и состояніе восхищенія, преобразовывающее темный образъ умершаго Христа въ славный, свѣтлый, вѣчно живой, очищенный отъ всякой плоти и крови, въ чисто духовный. Все это такіе моменты, неестественная связь которыхъ—чисто механическая—очевидна.

Но Шенкелева теорія субъективнаго преображенія умершаго Христа въ сознаніи вѣрующихъ возбуждаетъ и болѣе серьезное возраженіе. Какъ смотрѣть на весь этотъ процессъ преображенія Христа внутри учениковъ: какъ на здравый и нормальный, или какъ на болѣзненный, ненормальный? Шенкель, укоряя Ренана за его «болѣзненныя галлюцинаціи» въ «Исторіи Іисуса» *), очевидно, тѣмъ самымъ признаетъ весь указываемый имъ процессъ преображенія Христа вполнѣ здравымъ, психологически-нормальнымъ. Но какимъ образомъ изъ здраваго психологическаго состоянія могло произойти нездравое явленіе — явленія Христа безъ соотвѣтствующаго имъ объекта? Или эти явленія не были даже призрачными явленіями (Visionen), но просто словесно-символическими обозначеніями апостоловъ своего субъективнаго, исключительно внутри ихъ духа совершившагося процесса преображенія Христа? Но въ такомъ случаѣ почему апостолы не даютъ никакого намека на символическій характеръ своихъ выраженій? Или,

*) Christlieb—Mod. Zweifel etc s. 527.

если эти явленія были не словесно-символическими обозначеніями духовнаго процесса преображенія въ нихъ Христа, но символическими воплощеніями самаго этого процесса, такимъ образомъ, опять внутренними субъективными видѣніями, то почему апостолы умалчиваютъ объ этомъ, вопреки обычаю говорить прямо о своихъ субъективныхъ видѣніяхъ, которыя впрочемъ были не болѣзненными галлюцинаціями, но созерцаніями, происходившими по дѣйствію въ нихъ силы Божіей, подобно видѣніямъ пророковъ (Д. Ап. 10, 9—16. 2 Кор. 12, 1—4), какъ именно о видѣніяхъ? На всѣ эти вопросы Шенкель не даетъ намъ никакого отвѣта. Если мы видимъ теперь, что апостолы изображаютъ свои видѣнія Христа, какъ внѣшнія, объективныя, между тѣмъ какъ или вовсе не было ихъ, или они были только внутренними, духовными созерцаніями Христа; то остаются только два предположенія: или апостолы обманывали другихъ, говоря о явленіяхъ Христа, или сами обманывались, страдали, какъ говоритъ Ренанъ, болѣе, нежели галлюцинаціями.

Непонятна для насъ также и необходимость воплощеній (какъ бы ни понимать ихъ) субъективнаго преображенія Христа изъ темнаго въ свѣтлый образъ Господа, Духа, вѣчно Живаго — въ образахъ Воскресшаго тѣлесно. Сами апостолы, по Шенкелю, все основаніе своей вѣры во Христа полагали въ преображеніи Его въ ихъ сознаніи въ вѣчно Живаго. Къ чему же это чисто духовное преображеніе имѣло еще виды тѣлеснаго воскресенія Христа, и почему апостолы старались именно на этихъ видахъ основать если не въ себѣ, то въ другихъ вѣру въ Христа? Вмѣсто объясненія одной загадки — происхожденія вѣры въ воскресеніе Христа безъ факта воскресенія, Шенкель ставитъ предъ нами рядъ только новыхъ и новыхъ загадокъ, одну труднѣе другой. Онъ часто жалуется въ своемъ журналѣ, что и друзья и враги упорно «не понимаютъ» его, или даже «злостно искажаютъ»,—и неудивительно. Съ одной стороны, отказываясь признать чудо, съ другой, желая избѣгнуть укора въ радикальномъ невѣріи, онъ стоитъ въ неопредѣленной срединѣ между вѣрующими и невѣрующими и, естественно, не признается своимъ ни тѣми, ни другими. Отрекшись отъ вѣры въ тѣлесное воскресеніе Христа, не признавая раціоналистической гипотезы мнимой смерти Христа и не соглашаясь съ новѣйшею визіонерною гипотезою (Visionshypotese), Шенкель въ темныхъ фразахъ старается только скрыть свое безсиліе въ рѣшеніи вопроса о воскресеніи, но не рѣшить его строго опредѣленно.

Сознаніе неопредѣленности своего взгляда на воскресеніе Христа,

повидимому, не чуждо было самому Шенкелю, когда онъ рѣшился, въ «Всеобщемъ Церковномъ Журналѣ» *), еще снова обратиться къ этому вопросу. Здѣсь мы читаемъ: «явленія Воскресшаго были реальными заявленіями (Manifestationen) Его личности жизненно и прославленно вышедшей изъ смерти». Это какъ будто указываетъ, что Шенкель признаетъ дѣйствительное тѣлесное воскресеніе Христа. Потому что какъ можетъ реально заявить личность о своемъ жизненномъ и славномъ выходѣ изъ смерти, если не въ воскресшемъ тѣлѣ. Но Шенкель не безъ умысла говоритъ только о заявленіяхъ личности, а не тѣла, потому что послѣднее, по его мнѣнію, и во время реальныхъ заявленій личности о своемъ возстаніи (какомъ)? пребывало мертвымъ. Тѣло, читаемъ мы далѣе, «оставалось въ гробѣ, или, во всякомъ случаѣ, взято изъ него не сверхъестественнымъ образомъ; только душа жизненно вышла изъ гроба, (слѣдовательно она, до сего времени, также лежала въ гробѣ)?!.. и облеклась въ новое тѣло; поелику человѣческая личная жизнь необходимо должна имѣть органъ для своихъ заявленій». Слѣдовательно Христосъ, воспользовавшись похищеніемъ Его дѣйствительнаго тѣла, принялъ на себя новое тѣло, доселѣ органически не соединенное съ Его душою или личностію и Своими заявленіями въ этомъ видѣ просто обманывалъ учениковъ, что Онъ воскресъ не только духовно, но и тѣлесно? Нѣтъ, говоритъ намъ Шенкель, тутъ не было никакого обмана. Явленія были «реальнымъ, полнымъ таинственности самооткровеніемъ личности Христа, жизненно и непреходяще вышедшей изъ смерти такъ, «что ученики получали впечатлѣніе дѣйствительнаго видѣнія Христа». Кто въ этомъ «реальномъ, таинственномъ самооткровеніи» воскресшаго Христа, безъ дѣйствительнаго Его воскресенія, можетъ видѣть какой-либо смыслъ, тотъ конечно безусловно проницательный человѣкъ. Мы же сознаемся, видимъ здѣсь не болѣе, какъ жалкое стремленіе—все утвердить, все отрицать и ничего яснаго не сказать. Если тѣло Христа лежитъ мертвымъ, то, какъ справедливо говоритъ Шраусъ, только при грубомъ злоупотребленіи библейскимъ языкомъ можно говорить еще о Воскресшемъ. (D. Halben u. d. Ganzen. S. 62, 64). И такъ, вотъ предъ нами и другой представитель новѣйшей отрицательной богословской школы, который подобно Бауру нимало не объяснилъ намъ происхожденія вѣры въ воскресеніе Христа безъ факта Его воскресенія.

---

*) Allgem kirchl. Zeitschr. 1865. 5. Heft. s. 289—304

В.

Если не по внутренней основательности, то по крайней мѣрѣ, по внѣшней здравости сужденія неизмѣримо превосходитъ Шенкелево «прославленіе» объясненіе раціоналистовъ событія—воскресенія Христова. Существенная, характеристическая черта христіанской религіи есть ея фактичность, историчность или положительность. Истины, входящія въ систему ея вѣроученія и нравственности, имѣютъ впереди себя и въ основаніи своемъ факты, исторію, божественно-данное откровеніе *). Въ этомъ состоитъ конечная фундаментальная основа нашей религіи, что она есть религія, данная человѣчеству Самимъ Богомъ, что въ основаніи каждой ея истины лежитъ фактъ твердый, историческій фактъ; но этимъ утверждается собственно и ея преимущество предъ прочими положительными, мнимо-откровенными религіями, что факты лежащіе въ основаніи ея истинъ, неоспоримо историческіе, а не миѳическіе и легендарные, какъ въ послѣднихъ. Раціонализмъ, напротивъ, ставитъ факты нашей религіи и ея религіозно-нравственное ученіе въ обратное отношеніе. Онъ признаетъ, что истины всякой религіи, если даже онѣ получаются сверхъестественнымъ путемъ **), должны имѣть свое послѣднее основаніе и свой истинный пробный камень въ умѣ человѣческомъ. Теоретическія, религіозно-нравственныя, истины должны быть, по ученію раціонализма, альфой и омегой религіи, все фактическое въ ея содержаніи должно быть признано несущественною стороною, случайною подбавкою. Для раціонализма не жизнь и ея исторія, не факты обогащаютъ насъ познаніями, служатъ источникомъ нашего религіозно-нравственнаго знанія, напротивъ, религіозно-нравственныя истины, (плодъ чистой дѣятельности нашего мышленія, или, хотя откровенія, во всякомъ случаѣ, настолько ассимилированныя нашимъ умомъ, что являются какъ бы плодомъ нашей собственной мысли), должны раскрывать истинный смыслъ историческихъ фактовъ, выяснять намъ ихъ значеніе и сущность ***). При такомъ извращенномъ отношеніи

*) „Христіанская религія, говоритъ Саккъ, по своему внутреннему зерну есть положительная религія, она имѣетъ въ себѣ и элементы натуральной религіи, но соединяетъ ихъ всѣ въ одномъ положительномъ зернѣ, въ историческомъ фактѣ, именно, въ совершенномъ Христомъ примиреніи или искупленіи (1 Іоанн. 2, 2; 2 Кор. 5, 19) и въ этой формѣ она есть абсолютная, просто совершенная религія“ (Sack—Christliche Polemik—1838, s. 170—171).

**) Sack. ib. s. 133.

***) Sack. ib. 172. „Абстрактныя мысли ума для раціонализма—самое высшее, самое важное, норма его религіозности; онъ не ищетъ для нихъ освѣщенія, онъ хочетъ имъ освѣтить все“ и проч.

фактовъ христіанской религіи къ ея ученію, если не вполнѣ страдаетъ божественное достоинство послѣдняго, то первые необходимо теряютъ весь свой сверхъестественный, божественный характеръ. Никакое чудо, въ собственномъ смыслѣ, съ точки зрѣнія раціонализма, немыслимо; все чудесное должно имѣть свое естественное происхожденіе и объясненіе *). Чудо немыслимо уже потому, что оно фактично, а не теоретично, что оно фактъ, а не истина, слѣдовательно, нимало не подтверждаетъ и не обосновываетъ истины; всѣ разсказы о чудесныхъ явленіяхъ служатъ только наглядным, такъ сказать, символическимъ выраженіемъ истины, въ существѣ же всякое чудо есть или просто естественное явленіе, окруженное ореоломъ чудесности, таинственности или даже—выдумка, изобрѣтеніе фантазіи. Воскресеніе Христа не есть выдумка, но вполнѣ естественное явленіе. Христосъ, несомнѣнно, былъ великій пророкъ Божій, сообщившій намъ вѣчныя, непреложныя истины о нашихъ религіозно-нравственныхъ обязанностяхъ къ Богу; Его ученіе довело Его до крестной смерти, но вмѣстѣ съ нею не погибло; оно ожило, возстало и продолжаетъ жить въ сознаніи Его Церкви. Эта истина вѣчнаго пребыванія Его ученія и получила символическое воплощеніе въ исторіи Его воскресенія. Что касается самаго факта воскресенія, то оно вѣрно въ томъ смыслѣ, что Христосъ, измученный крестными страданіями до потери сознанія, впавшій въ глубокій и продолжительный обморокъ, снова возсталъ и продолжалъ жить до наступленія дѣйствительной естественной смерти **). Таково раціоналистическое объясненіе чудеснаго факта воскресенія Іисуса Христа изъ мертвыхъ. Странно, что Шлейермахеръ въ своей «Жизни Іисуса» не могъ возвыситься надъ этимъ объясненіемъ и закрѣпилъ его своимъ авторитетомъ (Schleierm.—Leben Jesu, S. 443, 550 и д.). Но какъ ни важенъ вообще авто-

*) Вотъ образчики раціоналистическаго натуральнаго объясненія чудесъ. Ангелъ, съ появленіемъ котораго *осіяла слава Господня пастуховъ*,—простой оптическій обманъ; вѣроятно, это былъ слуга съ фонаремъ, посланный для отысканія женщины, необходимой для тогдашняго состоянія Маріи (т.-е. Богородицы). Превращеніе воды въ вино на бракѣ, въ Канѣ, было невинною брачною шуткою; слуги раньше позаботились о винѣ, а полусвѣтъ обманулъ общество... Хожденіе Іисуса по морю было просто хожденіемъ по краю моря или по берегу моря. Въ такомъ же родѣ и всѣ прочія объясненія со стороны раціонализма евангельскихъ чудесъ. (Beweis d. Glbus.—1866, s. 101).

**) „Между тѣмъ какъ говоритъ Вегшейдеръ, очевидцы смерти Христа считали Его умершимъ, божественнымъ Провидѣніемъ въ третій день Онъ возвратился къ жизни и послѣ того скрылся отъ нихъ и никогда болѣе не показывался“. (Institut. § 121 ср. Paulus—Bew. d. Glaubens—66, s. 101).

ритетъ Шлейермахера въ области протестантскаго богословія, однако изданіе его чтеній о «Жизни Іисуса», по сознанію самихъ протестантовъ, не принесло ему славы: «защищеніемъ старой гипотезы мнимой смерти Христа (Keim—D. geschichtl. Christus, s. 139) Шлейермахеръ только показалъ, что на его точкѣ зрѣнія нельзя продолжать — стоять».

Не будемъ спорить съ общимъ раціоналистическимъ воззрѣніемъ на отношенія фактовъ христіанской религіи къ ея догматическо-этическому ученію. Раціонализмъ думаетъ, что христіанство отличается отъ прочихъ положительныхъ (языческихъ) религій не самымъ существомъ своимъ, но только степенью, не откровеннымъ, сверхъестественнымъ происхожденіемъ своего ученія, но только чисто раціональнымъ превосходствомъ его надъ ученіемъ языческихъ религій. Положительные историческіе факты, утверждающіе ученіе христіанства и языческихъ религій, по мнѣнію раціонализма, одинаково неистинны и тамъ и здѣсь; христіанство въ существѣ своемъ есть только философская система, правда лучшая и совершеннѣйшая, — произведеніе великаго безпримѣрнаго геніальнаго мыслителя, но все же не болѣе, какъ философское ученіе, а не живое, непосредственное слово Бога. Критическій разборъ ложныхъ отношеній, въ какія ставитъ раціонализмъ христіанство къ язычеству и философіи, опираясь на ошибочное пониманіе отношеній историческихъ событій христіанской религіи къ ея ученію, можетъ и долженъ быть отдѣльнымъ предметомъ изслѣдованія и отвлекъ бы насъ далеко отъ непосредственной задачи нашего дѣла. Но если раціонализмъ безразлично ставитъ въ одинъ рядъ чудо воскресенія Іисуса Христа съ прочими чудесными фактами христіанской религіи, не замѣчая его особеннаго, преимущественнаго значенія для подтвержденія истины всего религіозно-нравственнаго ученія Христа*); то ему не достаетъ пониманія самыхъ внутреннихъ, тѣснѣйшихъ связей между собой вещей. Если бы даже всѣ чудеса, совершенныя Христомъ во время Его земной жизни, не могли служить неоспоримымъ доказательствомъ за истину Его ученія, то и въ такомъ случаѣ чудо воскресенія Христа должно составлять необходимое звѣно въ цѣпи догматическихъ истинъ христіанской религіи. «Что раціонализмъ, говоритъ Саккъ, ставитъ чудесныя дѣла Іисуса и Его воскресеніе въ одинъ рядъ, что онъ не знаетъ никакого отличія первыхъ отъ послѣдняго и не видитъ преимущества воскресенія предъ

*) „Раціонализмъ или, не отрицая воскресенія Христа, отрицаетъ его значеніе для христіанства или признаетъ значеніе воскресенія, но понимаетъ самое воскресеніе только какъ оживленіе мнимо-умершаго“ (Sack. 16. 193).

другими чудесами по отношенію къ усиленію вѣры въ слова Іисуса о Самомъ Себѣ,—въ этомъ собственно состоитъ самое грубое заблужденіе раціонализма, изъ-за котораго всякое здравое пониманіе исторіи и ея связи съ содержаніемъ словъ Іисуса о Себѣ отказываетъ ему рѣшительно въ основательности» (ib. S. 191). И дѣйствительно: въ непониманіи непосредственной, внутренней связи воскресенія Христа со всѣмъ ученіемъ христіанской религіи нельзя не видѣть самой слабой стороны раціонализма, изобличающей несостоятельность и его основныхъ, главныхъ положеній. Существенное отличіе христіанской религіи отъ всѣхъ прочихъ религій и отъ философскихъ системъ состоитъ въ томъ, что все содержаніе ея имѣетъ непосредственное отношеніе къ ея Основателю, къ лицу Іисуса Христа. Тогда какъ языческія религіи и философскія системы стоятъ въ случайной связи съ своими основателями, такъ что споръ о личномъ достоинствѣ послѣднихъ нимало не вліяетъ на вопросъ объ истинѣ ихъ ученія, христіанство все само въ себѣ есть собственно ученіе о его Основателѣ. Христосъ есть не только Основатель христіанской религіи, но и ея предметъ: исключите изъ христіанства лице Христа, и все Его ученіе потеряетъ свой смыслъ, свою истину. Безъ Христа нетолько не могло произойти христіанство, но и не можетъ существовать. Въ этомъ отношеніи Христосъ стоитъ безконечно выше даже надъ основателемъ ветхозавѣтной религіи — Моисеемъ. Моисей былъ только случайнымъ орудіемъ божественнаго откровенія, между тѣмъ какъ Христосъ есть Самъ Богъ, открывшій міру Свои вѣчныя истины, есть самое воплощеніе этихъ истинъ и самый предметъ этихъ истинъ. Значеніе чуда воскресенія Христа для всего пониманія жизни и дѣла Его, для всего догматическаго ученія о лицѣ Христа, раскрыто нами уже выше. Воскресеніе есть не только чудо, но и основной догматъ всей нашей вѣры въ Христа, безъ котораго послѣдняя разрушается сама собою. Если это справедливо, то уже никакъ нельзя утверждать, что чудо воскресенія не служитъ доказательствомъ истины христіанскаго ученія; если, напротивъ, оно именно служитъ необходимымъ доказательствомъ христіанства, какъ безусловно-истинной религіозной системы, то, на оборотъ, никакъ уже не можетъ быть мнимымъ воскресеніемъ изъ неиспытанной смерти, оживленіемъ изъ обморока.

Сама по себѣ гипотеза мнимой смерти Христа не имѣетъ никакого научнаго основанія. Противъ нея говоритъ:

1) Евангельская исторія страданій и смерти Христа, Его воскресенія и вознесенія на небо. Что Христосъ осужденъ былъ на крестную смерть и распятъ былъ на крестѣ, этого факта не оспариваютъ и раціоналисты;

они утверждаютъ только, что смертная казнь Христа не достигла цѣли. Но мыимѣемъ свидѣтелями дѣйствительной смерти Христа непосредственныхъ очевидцевъ ея, стоявшихъ въ самыхъ различныхъ отношеніяхъ къ Христу: Его учениковъ, римскихъ воиновъ, самыхъ злыхъ враговъ Христа — книжниковъ и фарисеевъ и наконецъ весь народъ іудейскій, бывшій на зрѣлищѣ крестныхъ мученій и смерти Христа. Чтобы правильно оцѣнить значеніе этихъ свидѣтелей, необходимо вспомнить, что самая строгая историческая критика указываетъ на два условія для достовѣрности всякаго историческаго событія, во первыхъ: оно должно быть засвидѣтельствовано его очевидцами и въ возможно большемъ количествѣ; во вторыхъ: оно должно быть вполнѣ согласно засвидѣтельствовано всѣми очевидцами. Но едва ли какое-либо историческое событіе давно-прошедшаго времени по этимъ двумъ условіямъ можетъ быть болѣе достовѣрно, чѣмъ фактъ смерти Іисуса Христа. Вопросъ теперь въ томъ: не были ли слишкомъ легкомысленны всѣ свидѣтели—очевидцы смерти Христа, чтобы могли имѣть авторитетъ въ нашихъ глазахъ? потому что и отсутствіе крайняго легкомыслія историческая критика ставитъ въ числѣ необходимыхъ условій достовѣрнаго свидѣтеля. Но можно ли предположить такое общее легкомысліе въ массѣ людей самыхъ разнообразныхъ ступеней образованія, различныхъ партій, даже разныхъ національностей и наконецъ разныхъ интересовъ, съ какими соединялось въ нихъ зрѣлище крестной смерти Христа? Это предположеніе, кромѣ того, прямо опровергается исторіею. Духъ критическаго анализа во всѣхъ сферахъ жизни былъ уже господствующею чертою времени Христа; проявленіе его мы видимъ даже въ римскомъ воинѣ, который для убѣжденія въ дѣйствительности смерти Христа *копьемъ пронзилъ Ему ребро и тотчасъ истекла кровь и вода*—(Іоан. 19, 34). Могутъ ли физіологи доказать намъ, что истеченіе крови и воды изъ бездыханнаго тѣла еще не служитъ вѣрнымъ признакомъ его смерти? Если бы могли, раціоналисты давно сказали бы намъ, но мы не встрѣчаемъ у нихъ никакихъ ссылокъ на физіологію. Они утверждаютъ лишь, что вопросъ о дѣйствительной смерти человѣка въ тотъ или иной данный моментъ — труднѣйшій вопросъ не только для непосвященныхъ въ медицину, но и для лучшихъ медиковъ, и можетъ быть, несмотря на общее убѣжденіе іудеевъ и римскихъ воиновъ въ дѣйствительности смерти Христа, въ тѣлѣ его таились еще искры психической жизни. Только для этого предположенія необходимо все же имѣть какія-либо основанія. Смерти Христа предшествовали нравственныя и физическія страданія Его еще до времени распятія, затѣмъ самое распятіе на крестѣ

и наконецъ мученія распятаго состоянія и въ тоже время еще болѣе жестокія нравственныя страданія отъ мысли объ одиночествѣ между Богомъ и людьми (*Боже мой, Боже мой! для чего Ты Меня оставилъ?* Мѳ. 27, 46) — все это факты, не дающіе никакого основанія къ предположенію мнимой смерти Христа и напротивъ вполнѣ оправдывающіе убѣжденіе въ ея дѣйствительности.

Но на чемъ же основывается предположеніе раціонализма мнимой смерти Христа? На предположеніи, что невозможно воскресеніе изъ дѣйствительной смерти. Но это предположеніе было бы справедливо, если бы было доказано, а не просто предполагалось бы, что воскресенія Христа не было. Такимъ образомъ первое предположеніе покоится на второмъ, второе—на первомъ, слѣдовательно оба — недоказанныя предположенія. За смертію Христа, по евангельской исторіи, слѣдовало Его воскресеніе. Воскресеніе никакъ не можетъ стоять въ противоположности мнимой смерти. Поэтому, если раціонализмъ признаетъ смерть мнимою, онъ долженъ указать намъ въ евангельской исторіи хотя какой-либо намекъ на чье бы то ни было сомнѣніе въ дѣйствительности смерти Христа и на пониманіе Его воскресенія, какъ именно простаго оживленія изъ мнимой смерти. Но никакихъ слѣдовъ такого намека въ Евангеліяхъ раціонализмъ не указываетъ и не можетъ указать. — Воскресшій Христосъ въ 40 день, въ присутствіи Своихъ учениковъ, вознесся на небо. Еслибы раціонализмъ могъ доказать намъ недѣйствительность факта вознесенія Христа, могъ бы указать мѣсто, время и свидѣтелей Его дѣйствительной (второй) смерти, мы согласились бы съ нимъ, что не было воскресенія. Но ничего подобнаго доказать и указать онъ не можетъ. Его предположеніе, что Христосъ, чрезъ нѣсколько лѣтъ послѣ Своего оживленія, померъ дѣйствитвительною смертію, есть одна пустая, ни на чемъ неоснованная догадка, фантастическая гипотеза. Раціоналисты отрицаютъ вознесеніе Христа, основываясь только на неупоминаніи объ этомъ событіи въ евангеліяхъ Матѳея и Іоанна *). Но если бы Іоаннъ не зналъ вознесенія, то могъ ли бы онъ привести въ своемъ евангеліи слова Христа: *не прикасайтесь ко Мнѣ, ибо Я еще не возшелъ къ Отцу Моему, а иди къ братьямъ Моимъ и скажи имъ: восхожу къ Отцу Моему и Отцу вашему и къ Богу Моему и Богу вашему* (Іоан. 20, 6)? Невѣроятно, чтобы евангелистъ могъ передать эти слова воскресшаго Христа Маріи, не будучи убѣжденъ въ Его вознесеніи. Что касается Матѳея, то приведенное имъ изреченіе Христа:

*) Ammon—Fortbildung d. Christenthums z. Weltreligion. 2 Auf. Th. 2. s. 15.

и се Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка (Мѳ. 28, 20), прямо указываетъ, что евангелистъ разумѣлъ его, какъ обѣщаніе Христа содѣйствовать *съ неба* своимъ ученикамъ въ ихъ трудахъ, но никакъ не на землѣ, изъ какого-либо скрытаго мѣста.

2) Свидѣтельства Самого Христа о своей смерти и воскресеніи до наступленія этихъ событій (Мѳ. 16, 21; 20, 28 и др.), и по совершеніи ихъ (Лук. 24, 46; Откр. 1, 5, 18; 2, 8) рѣшительно не мирятся съ раціоналистическою гипотезою. Изреченія Христа: *Ему должно быть убиту и въ третій день воскреснуть*, Онъ *былъ мертвъ и се, живъ во вѣки вѣковъ*, должны имѣть несомнѣнную истину для раціонализма, который признаетъ Христа геніальнѣйшимъ изъ всѣхъ людей*) Но если раціонализмъ въ данномъ случаѣ не захочетъ освободить Христа отъ мечтательности или самозаблужденія, то, вопреки своему принципу, онъ долженъ поставить геній Христа далеко ниже своего собственнаго генія,

3) Также противорѣчатъ раціонализму и свидѣтельства Ветхаго Завѣта о смерти Мессіи (Пс. 15, 9—11; Ис. 53. Зах. 12. 9). Нѣтъ нужды представлять подробныя экзегетическія доказательства, что въ указанныхъ мѣстахъ дѣйствительно говорится о смерти Мессіи, а не какого-либо другого лица (см. Christologie A. T. 1—3 Thl. Hengstenb). Для насъ достаточенъ авторитетъ Самого Христа, по словамъ котораго все случившееся съ Нимъ — страданіе, смерть и воскресеніе, есть исполненіе написаннаго о Немъ, *въ законѣ Моисеевомъ и въ пророкахъ и псалмахъ* (Лук. 24, 44). Это свидѣтельство, что смерть, какъ страданіе и воскресеніе должны были входить въ планъ всего спасительнаго дѣла Христова во исполненіе пророчествъ, должно имѣть значеніе неотразимаго доказательства за дѣйствительность смерти Христа и въ глазахъ самихъ раціоналистовъ. Христосъ для нихъ есть геніальнѣйшій изъ всѣхъ людей, слѣдовательно, Его взглядъ на отношеніе Своей смерти къ пророчествамъ о страждущемъ Мессіи не могъ быть ложнымъ, или, по крайней мѣрѣ, менѣе вѣрнымъ, чѣмъ взглядъ раціоналистовъ. Но какъ могла бы Его смерть исполнить ветхозавѣтныя пророчества, если бы она только была мнимою, но не дѣйствительною?

4) Противъ раціонализма вопіютъ кровавыя жертвы Ветхаго Завѣта. Жертвы эти, какъ и весь культъ ветхозавѣтной религіи, установлены богооткровеннымъ закономъ Моисея; онѣ служили прообразомъ той дѣйствительной и дѣйственной жертвенной смерти, которая нѣ-

*) Sack—Christl. Polemik. s. 194.

когда имѣлась быть принесена за все человѣчество Месссіею. Христосъ (Мессія) ***пришелъ не нарушить законъ или пророковъ, но исполнить*** (Мѳ. 5, 17). Слѣдовательно не пришелъ для того, чтобы просто отмѣнить или уничтожить ветхозавѣтную жертву смерти, но замѣнить ее истинною, спасительною смертію. И это Онъ исполнилъ, вознесшись на крестъ. Предъ дѣйствительною жертвенною смертію Христа исчезаетъ ея прообразъ, какъ тѣнь. Отсюда съ крестною смертію Христа уничтожается ветхозавѣтная жертва, ея значеніе, ея сила. Отсюда въ христіанской церкви нѣтъ болѣе различныхъ кровавыхъ жертвъ животныхъ, но есть только ***одна жертва Христа за грѣхи*** (Евр. 10, 12). Но какъ могла бы жертва Христова быть исполненіемъ ветхозавѣтныхъ жертвъ, какъ могла бы она отмѣнить послѣднія, если бы смерть Христа была мнимою, а не дѣйствительною? Не должны ли мы ожидать новой дѣйствительной смерти новаго, дѣйствительнаго Мессіи? Не должны ли мы возвратиться опять къ ветхозавѣтнымъ прообразовательнымъ жертвамъ крови и, оставить вѣру въ явившагося Христа; вмѣстѣ съ іудеями, жить надеждою на явленіе Его въ неизвѣстномъ будущемъ? Такъ раціонализмъ, защищая безконечное развитіе нашего религіознаго сознанія, въ тоже время требуетъ возвращенія его къ прежней, ветхозавѣтной ступени, безконечно возвышая христіанство надъ іудействомъ, въ той же мѣрѣ унижаетъ его предъ послѣднимъ. Но такова судьба всѣхъ ложныхъ направленій какъ въ научныхъ областяхъ, такъ и въ религіозной,—противорѣчіе ихъ самимъ себѣ или саморазрушеніе.

5) Раціонализмъ забываетъ значеніе смерти Христа для нашего спасенія. Если вѣра въ воскресеніе Христа служитъ основаніемъ вѣры въ Него, какъ Спасителя и Искупителя; то сама она основывается только на вѣрѣ въ дѣйствительную смерть Христа. Если не было смерти Христа, не было и воскресенія, не было побѣды жизни надъ смертію, которая ***есть возмездіе за грѣхъ***, не было уничтоженія нашего грѣха, не было нашего спасенія. Христосъ не былъ нашимъ Спасителемъ. Но въ такомъ случаѣ, въ чемъ же укажутъ намъ раціоналисты превосходство Его религіи надъ прочими религіями, въ чемъ — проявленіе Его безпримѣрнаго генія, если не въ безпримѣрномъ обманѣ, въ которомъ держитъ Онъ въ теченіе цѣлыхъ тысячелѣтій лучшую половину человѣчества?

6) Наконецъ противъ раціоналистической гипотезы говоритъ фактъ вѣры въ воскресеніе Христа Его учениковъ. Возможна ли, мыслима ли вѣра въ воскресеніе, въ могучаго Побѣдителя смерти при видѣ измученнаго, израненнаго, постепенно и тихо возвращавшагося къ жизни

и нуждавшагося, безъ сомнѣнія, въ пособіи врача, въ уходѣ ближнихъ для полнаго возстановленія силъ, какъ все это необходимо предположить при оживленіи Христа изъ мнимой смерти? Психологическую невозможность происхожденія вѣры въ воскресеніе при такихъ обстоятельствахъ превосходно показалъ Штраусъ: «въ полумертвомъ состояніи вышедшій изъ гроба, кругомъ обвязанный, нуждающійся въ медицинскихъ средствахъ, въ перевязкахъ, въ подкрѣпленіи и бережности и наконецъ, при всемъ томъ, глубоко еще страждущій, не могъ произвесть на учениковъ впечатлѣнія Побѣдителя смерти и гроба, Князя жизни, какое находимъ мы въ основаніи позднѣйшихъ Его явленій. Такое оживленіе отзывалось бы въ ученикахъ только слабымъ и притомъ въ высшей степени элегическимъ впечатлѣніемъ, но не могло бы измѣнить ихъ печали въ воодушевленіе, ихъ простого почтенія—въ обоготвореніе» *).

Послѣ всего сказаннаго противъ раціоналистической гипотезы не трудно уже устранить Шлейермахерово доказательство недѣйствительности смерти Христа. «Дѣйствительная смерть, говоритъ Шлейермахеръ, не можетъ быть констатирована до наступленія тлѣнія» **). Но 1) и въ Ветхомъ Завѣтѣ прямо предсказана была смерть Мессіи безъ тлѣнія (Пс. 15, 10); 2) Новый Завѣтъ достаточно мотивируетъ намъ этотъ фактъ (Д. Ап. 2, 31). Для цѣлей спасенія человѣчества именно нужна была смерть, но не тлѣніе; наконецъ 3) хотя тлѣніе есть дѣйствительно одинъ изъ существенныхъ признаковъ дѣйствительной смерти, но ни одинъ докторъ не скажетъ, что до наступленія разложенія тѣла нѣтъ дѣйствительной смерти.

Вотъ и еще цѣлый лагерь антагонистовъ нашей вѣры въ воскресеніе Христа. Раціоналистическая гипотеза мнимой смерти ни сама себя не оправдываетъ достаточными основаніями, ни происхожденіе вѣры учениковъ въ воскресеніе изъ мертвыхъ не объясняетъ психологически. Правда, эта гипотеза ясна и понятна, не такова, какъ объясненіе Шенкеля; но, при своей внѣшней ясности и удобопонятности, она тѣмъ очевиднѣе показываетъ свою внутреннюю несостоятельность, такъ что даже сама отрицательная критика новаго времени признаетъ ее уже устарѣлою. (Штраусъ).

Г.

Въ новѣйшее время въ области отрицательнаго богословія утвердилась, по отношенію къ нашему вопросу, такъ называемая гипотеза

*) D. Leben Jesu. s. 298.

**) Schleiermacher—Leben Jesu s. 443, 500 и д.

внутренняго или призрачнаго видѣнія (Visionshypotese). Пантеистическая гипотеза обманчиваго видѣнія, вопреки раціоналистической «мнимой смерти» Христа, признаетъ вполнѣ историчными слова церковнаго символа: вѣрую—*въ распятаго за насъ при Понтійскомъ Пилатѣ и страдавшаго и погребеннаго* и отрицаетъ, напротивъ вѣру — *и въ Воскресшаго въ третій день по писанію*. Она утверждаетъ: «Христосъ умеръ и не воскресъ; но ученики Его имѣли субъективныя видѣнія, въ которыхъ, созерцая Его, пришли къ убѣжденію, что Христосъ воскресъ и является имъ чувственно—видимо, объективно». Представителями этой гипотезы служатъ лучшіе современные отрицательные критики Евангельской исторіи — Гольстенъ, Штраусъ и Ренанъ. Основанія, приводимыя ими въ оправданіе этой гипотезы, съ перваго взгляда не могутъ не поразить своею многочисленностію и видимою основательностію даже всякаго, непоколебимо вѣрующаго въ воскресеніе Христа. Такъ какъ современная отрицательная критика остановилась на гипотезѣ обманчиваго видѣнія, какъ на самомъ послѣднемъ рѣшеніи вопроса о воскресеніи Христа, то тѣмъ болѣе получитъ силы наша вѣра въ это воскресеніе, если, при строгомъ критическомъ анализѣ, и эта само-новѣйшая гипотеза окажется несостоятельною.

Исходнымъ пунктомъ научнаго изслѣдованія защитниковъ гипотезы субъективнаго видѣнія Христа Его ученикамъ служитъ явленіе Христа Павлу предъ Дамаскомъ. Какъ вообще, по мнѣнію отрицательной критики, исторія первохристіанства можетъ быть правильно составлена только по четыремъ неоспоримо Павловымъ посланіямъ (Рим. два Коринѳ. и Гал.), такъ также только въ свидѣтельствахъ Павла мы владѣемъ ключемъ къ разрѣшенію загадки явленій воскресшаго Христа. О явленіи предъ Дамаскомъ мы находимъ три извѣстія въ Дѣяніяхъ Апостоловъ (гл. 9, 22, 26) и нѣсколько свидѣтельствъ самого ап. Павла (1 Кор. 9, 1; 15, 8; 2 Кор. 4, 6; Гал. 1, 1, 11 и т. д. 1 Тим. 1, 13 и т. д.). Такъ какъ въ трехъ извѣстіяхъ Дѣяній Апостоловъ явленіе Христа предъ Дамаскомъ представляется внѣшне чувственнымъ, объективнымъ, то защитникамъ гипотезы призрачнаго видѣнія необходимо было лишить эти извѣстія строго историческаго характера и превратить ихъ или просто въ миѳъ, или въ тенденціозную исторію, или же въ разсказъ невѣжественнаго историка, незнавшаго различія между внѣшнимъ и внутреннимъ, между субъективнымъ и объективнымъ. Такъ они и дѣлаютъ. Далѣе, имъ

*) Strausz—Leb. kritisch bearbeitet. § 138.

нужно было доказать, что свидѣтельства самого ап. Павла, несомнѣнно относящіяся къ тому же событію, о которомъ передаетъ Лука въ трехъ мѣстахъ своей книги (т. е. въ Д. Ап.) или носятъ существенно иной характеръ, отличный отъ сказаній Луки, т. е. говорятъ о событіи, именно какъ о внутреннемъ, субъективномъ, совершившемся въ духѣ самого Павла, или также обличаютъ въ свидѣтелѣ недостатокъ различія между объективными и субъективными видѣніями. Такъ поступаютъ и на этотъ разъ защитники разсматриваемой нами гипотезы: они или доказываютъ, что свидѣтельства ап. Павла, вопреки извѣстіямъ Луки, указываютъ на внутренно-субъективный характеръ явленія Христа предъ Дамаскомъ, или утверждаютъ, что и самъ Павелъ не умѣлъ строго различать между субъективными видѣніями и объективными явленіями и потому принималъ первыя за послѣднія, и отсюда исправляютъ его ошибку, измѣняя послѣднія въ первыя. На основаніи всѣхъ этихъ работъ они заключаютъ, что явленія Христа и первымъ ученикамъ Его были сами по себѣ также субъективными или визіонерными и только по самообольщенію или невѣжеству понимались апостолами какъ внѣшнія явленія.

И такъ намъ предстоитъ рѣшить слѣдующіе вопросы: можемъ ли мы въ извѣстіяхъ Луки о явленіи Христа Павлу (предъ Дамаскомъ) какъ внѣшне-чувственномъ, видѣть дѣйствительную исторію, а не, напротивъ, миѳъ, или какую-либо тенденціозную исторію, или просто исторію невѣжественнаго историка, не знавшаго различія между внѣшними и субъективными видѣніями? Далѣе, говоритъ ли ап. Павелъ о своемъ видѣніи Христа предъ Дамаскомъ, вопреки Лукѣ, какъ только о внутреннемъ, субъективномъ событіи, или, подобно Лукѣ, какъ о внѣшнемъ, объективномъ и если говоритъ въ послѣднемъ смыслѣ, то не заблуждался ли и онъ, какъ Лука, по незнанію различія между внутренними и внѣшними видѣніями? За тѣмъ, не было ли видѣніе предъ Дамаскомъ однородно съ послѣдующими видѣніями Господа Павлу? Наконецъ, были ли всѣ явленія Христа своимъ ученикамъ—съ третьяго дня по смерти по 40-й включительно—внутренними событіями, аналогичными видѣніямъ въ 2 Кор. 12 1—4; Гал. 1, 16, или дѣйствительно внѣшними явленіями, подобными явленію предъ Дамаскомъ?

Явленіе Христа ап. Павлу описывается въ книгѣ Д. Ап., какъ мы сказали, въ трехъ мѣстахъ, въ гл. 9, 22 и 26. Во всѣхъ трехъ извѣстіяхъ вполнѣ согласно говорится: 1) о фанатически-враждебномъ отношеніи Павла, до событія предъ Дамаскомъ, къ послѣдователямъ

Христа (9, 1; 22, 4; 11); 2) о мѣстѣ и времени событія (9, 3; 22, 5; 26, 12); 3) о чудесныхъ частнѣйшихъ его обстоятельствахъ и ихъ объективной реальности—о внезапномъ свѣтѣ съ неба, паденіи Павла на землю и разговорѣ его съ Христомъ (9, 3 и т. д. 22, 6; 26, 13); 4) о слѣдствіяхъ чудеснаго событія,—объ ослѣпленіи Павла, о путешествіи его въ Дамаскъ, о крещеніи и появленіи его предъ народомъ, какъ апостола Христа (9, 8, 20; 22, 11, 15 и д. 21; 26, 16, 19 и д.).

Несмотря на такое согласіе всѣхъ трехъ извѣстій въ существенныхъ или главнѣйшихъ чертахъ, отрицательная критика старается доказать ихъ недостовѣрность или неисторичность указаніемъ ихъ взаимныхъ противорѣчій. Эти противорѣчія она находитъ въ слѣдующихъ чертахъ: 1) по 26, 14 вмѣстѣ съ Павломъ *упали на землю* и его спутники; между тѣмъ какъ по 9, 7 *людіе, шедшіе съ Павломъ, стояли*, а упалъ на землю одинъ Савлъ (ст. 4); 2) по 9, 7 спутники Савла, *слыша голосъ, никого не видали*; но по 22, 9 они *видѣли свѣтъ, но голоса, говорившаго* Савлу, *не слыхали;* 3) по 26, 16 и д., явившійся Христосъ объявляетъ Савлу часть того, что по 9, 15 Господь говоритъ позднѣе Ананіи, а по 22, 21, что говоритъ Павлу въ позднѣйшемъ видѣніи въ Іерусалимѣ и что по 22, 14, говоритъ Ананія Павлу *). Таковы противорѣчія, открытыя новѣйшею критикою въ извѣстіяхъ ап. Луки о явленіи Христа Павлу.

Признавая до времени эти противорѣчія дѣйствительно существующими въ извѣстіяхъ Луки, мы, прежде всего, не можемъ оставить безъ вниманія ихъ ничтожное значеніе по сравненію съ тѣми вполнѣ согласными во всѣхъ извѣстіяхъ чертами, какія указаны нами выше. Всѣ извѣстія представляютъ абсолютное согласіе въ главнѣйшихъ чертахъ и разнорѣчатъ лишь при описаніи второстепенныхъ обстоятельствъ. Спрашивается: можетъ ли здравая и безпристрасная критика, въ виду такого далеко неравнаго значенія согласныхъ и разнорѣчивыхъ чертъ въ извѣстіяхъ признать эти извѣстія неисторическими? Въ другихъ случаяхъ отрицательная критика весьма любитъ отрѣшаться отъ буквы Писанія, по слову апостола: *буква убиваетъ, а духъ животворитъ* (2 Кор. 3, 6); тамъ она останавливается исключительно на духѣ Писанія; между тѣмъ какъ здѣсь, по непонятной причинѣ, забываетъ духъ исторіи и не возвышается надъ ея буквою. Можно ли одобрить такое непостоянство критики, хвалящейся выдержанностію своихъ принциповъ и строго-научнымъ, безпристрастнымъ отношеніемъ къ дѣлу?

---

*) Zeller—Die Ap. Gesch. etc. 1854 S. 197.

Но согласимся, что противорѣчія въ извѣстіяхъ Луки ни мало не уступаютъ, по своему значенію, вполнѣ сходнымъ въ нихъ чертамъ. (Полнаго противорѣчія въ упомянутыхъ извѣстіяхъ, конечно, не утверждаетъ и сама отрицательная критика). Слѣдуетъ ли изъ этого съ необходимостію заключеніе: эти извѣстія не имѣютъ никакой исторической достовѣрности? Здѣсь невольно припоминаются слова отца новѣйшей библейской критики, Лессинга: «если Ливій, Полибій и Тацитъ объ одномъ и томъ же событіи, одномъ и томъ же сраженіи, объ одной и той же осадѣ разсказываютъ въ связи съ столь различными обстоятельствами, что обстоятельства у одного указываютъ пропуски у другого, то можно ли, поэтому, отрицать самое событіе, въ которомъ они согласны?.. Если теперь Ливій, Діонисій, Полибій и Тацитъ пользуются у насъ такимъ расположеніемъ, что мы не предаемъ ихъ истязанію за каждый слогъ, — почему мы не относимся такъ же къ Матѳею, Марку, Лукѣ и Іоанну»? *).

Еслибы, указываемые новѣйшими критиками, различные оттѣнки въ трехъ извѣстіяхъ были настолько существенны, что уничтожали бы достовѣрность ихъ общаго содержанія, то какъ можно было бы объяснить, что одинъ и тотъ же историкъ, описывая въ разныхъ мѣстахъ книги одно и то же событіе, столь существенно себѣ противорѣчитъ? Здравая критика, напротивъ, именно въ этихъ мнимыхъ противорѣчіяхъ,—которыя въ дѣйствительности представляютъ собой только второстепенныя варіаціи, естественныя въ устахъ самостоятельнаго историка,—найдетъ прямое доказательство истины общаго содержанія всѣхъ извѣстій Луки. Каждое извѣстіе, имѣя своимъ зерномъ одно и то же событіе, варіируетъ его литературную форму по свободному желанію историка, непосредственно узнавшаго (отъ Павла) объ разсказываемомъ имъ событіи. Предполагая отсутствіе такихъ варіацій въ извѣстіяхъ Луки, мы тѣмъ менѣе могли бы ожидать отъ отрицательной критики признаніе ихъ достовѣрности. Отрицательная критика объяснила бы согласіе въ сказаніяхъ до мельчайшихъ деталей искусственностію, тенденціозностію разсказовъ, какъ и дѣлаетъ она во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда находитъ вполнѣ согласный разсказъ во многихъ мѣстахъ Писанія о какомъ-либо чудесномъ, сверхъестественномъ фактѣ.

Но строгое, непредзанятое изслѣдованіе въ самыхъ различіяхъ извѣстій Луки находитъ нѣчто существенно единое, такъ что и съ этой стороны заключеніе критики о недостовѣрности извѣстій оказывается ложнымъ.

---

*) Tholuck—Die Glaubenswürdigkeit d. evang. Geschichte. 1838 S. 435 и д.

Первое противорѣчіе: по 9, 7 спутники Савла *стояли*, а Савлъ *упалъ на землю;* тогда такъ по 26, 14 *всѣ бывшіе съ Савломъ упали на землю*. Это самое важное противорѣчіе, какое могла указать отрицательная критика въ извѣстіяхъ Луки. Разсмотримъ его. Наши критики противопоставляютъ здѣсь *стояніе паденію*: одинъ упалъ, почувствовалъ надъ собою что-то такое, другіе, напротивъ, стояли спокойно, ничего не чувствуя. Такъ понимаютъ новые критики 9, 7; между тѣмъ 26, 14 они понимаютъ такъ, что здѣсь всѣ, и Павелъ и его спутники, представляются подъ одинаковымъ впечатлѣніемъ. При такомъ пониманіи противорѣчіе между 9, 7 и 26, 14 оказывается дѣйствительно непримиримымъ. Но острый глазъ критики не замѣтилъ въ 9, 7 рядомъ съ *стояли* другого слова — *въ оцѣпенѣніи*. Не просто стояли спутники Павла при описываемомъ событіи, но *стояли въ оцѣпенѣніи*. Это вполнѣ согласно съ выраженіемъ 22, 9 *пришли въ страхъ*. Слѣдовательно въ 9, 7 нѣтъ никакого противопоставленія собственно бодраго, спокойнаго стоянія лицъ, бывшихъ съ Павломъ и ничего не замѣчавшихъ — его паденію на землю; напротивъ, указывается общее впечатлѣніе, испытанное Павломъ и его спутниками, только первымъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ послѣдними. Дѣло идетъ о впечатлѣніи, испытанномъ отъ необычайнаго, сверхъестественнаго явленія, и это впечатлѣніе представляется общимъ всѣхъ бывшихъ съ Павломъ и самого Павла — какъ въ 9, 7 (*стояли въ оцѣпенѣніи*), такъ и въ 22, 9 (*пришли въ страхъ*) и въ 26, 14 (*упали на землю*). Значитъ, необычайное событіе всѣми было почувствовано, а это только и требовалось сказать во всѣхъ извѣстіяхъ, чтобы послѣднія были вполнѣ согласны между собою и имѣли достоинство исторіи. Различіе оказывается только въ описаніи силы ощущенія, произведеннаго необычайнымъ событіемъ на спутниковъ Павла. По 26, 14 эта сила была равна для всѣхъ безъ исключенія: *всѣ мы упали на землю;* по 9, 7 и 22, 9 сила впечатлѣнія событія на спутниковъ Павловыхъ нѣсколько уступила силѣ впечатлѣнія на Павла: *онъ упалъ на землю... люды же... стояли въ оцѣпенѣніи; я упалъ на землю... бывшіе же... пришли въ страхъ*. Но могло-ли бы такое въ высшей степени скрупулезное разногласіе заставить насъ не вѣрить въ достовѣрность факта, если бы мы встрѣтили его въ извѣстіяхъ свѣтскихъ историковъ? При такой исторической критикѣ намъ пришлось бы вычеркнуть изъ общей гражданской исторіи цѣлые періоды ея и отъ всей исторіи съ ея живыми личностями, съ ея разнообразною жизнію оставить одинъ жалкій и безжизненный остовъ. Нѣтъ сомнѣнія, что ближе бывшіе къ Павлу, во время событія, вмѣстѣ съ

нимъ *упали на землю*, между тѣмъ какъ другіе, находившіеся въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ Павла (нельзя же предположить, что-бы всѣ спутники Павла находились отъ него на одинаковомъ разстояніи), *почувствовали страхъ, стояли въ оцѣпенѣніи*,—вотъ разгадка разногласія извѣстій относительно впечатлѣнія, испытаннаго спутниками Павла во время необычайнаго событія.

Второе противорѣчіе въ извѣстіяхъ Луки, указываемое критикою, есть уже совершенно мнимое: 9, 7 *люди же... слышали голосъ, и никого не видѣли*; 22, 9, *бывшіе же со мною свѣтъ видѣли... но голоса, говорившаго мнѣ, не слыхали*. Наши критики противопоставляютъ въ этихъ стихахъ только: *слышали—не слыхали, не видѣли—видѣли* и отсюда находятъ въ нихъ непримиримое противорѣчіе. Но противопоставленіе отдѣльныхъ словъ безъ вниманія къ ихъ связи съ другими словами не рекомендуетъ ни научности, ни безпристрастія критиковъ. Въ первомъ мѣстѣ говорится: *люди слышали голосъ* — и только, т. е. голосовые звуки, но не членораздѣльную рѣчь; не слыхали и не понимали содержанія рѣчи; во второмъ: *не слыхали голоса, говорившаго мнѣ*, т. е, опять не слыхали и не понимали рѣчи, сказанной Павлу. Есть ли тутъ какое-либо противорѣчіе? Точно также по отношенію къ видѣнію первое мѣсто говоритъ: *никого не видѣли*, т. е. не видѣли Того, Кто явился Павлу, слѣдовательно не говоритъ: ничего не видѣли; второе: *видѣли свѣтъ*, слѣдовательно, видѣли нѣчто, но не видѣли Явившагося Павлу. Можно ли сказать, что и здѣсь противорѣчіе? Оба разсматриваемыя нами мѣста въ своей совокупности говорятъ: спутники Павла ощущали неопредѣленные звуки голоса Говорившаго и свѣтъ, исходившій отъ Явившагося Павлу, но ни рѣчи его Павлу не слыхали, ни лица Его, видимаго для Павла, не видали. Но это вполнѣ согласуется съ тѣмъ сообщеніемъ, что Христосъ по всѣмъ тремъ извѣстіямъ явился только Павлу, но не его спутникамъ, и самъ Христосъ говоритъ: *Я... явился тебѣ* (26, 16). Могутъ спросить здѣсь: какимъ же образомъ спутники Павла могли не видѣть Христа и не слыхать Его рѣчи, если явленіе и рѣчь Христа были внѣшне-чувственными, объективными событіями, а не субъективнымъ произведеніемъ самого Павла? Лучшаго отвѣта, нежели какой даетъ на этотъ вопросъ знаменитый историкъ Неандеръ, намъ кажется, нельзя представить: «такъ какъ это явленіе по своей природѣ не позволяетъ судить о себѣ по законамъ обыкновенныхъ земныхъ сообщеній и ощущеній, то, что Павелъ и его спутники ощущали не одно и то же, ничуть не можетъ говорить противъ объективной реальности явленія. Мы не знаемъ закона, по какому

происходятъ сообщенія изъ высшаго духовнаго міра людямъ, обитающимъ въ чувственномъ мірѣ, чтобы можно было сказать объ этомъ что-либо опредѣленное» *). Съ своей стороны, имѣя въ виду Іоанн. 12, 28—30, мы можемъ присовокупить къ этому отвѣту слѣдующее: для совершеннаго воспріятія божественнаго откровенія не достаточно голоса говорящаго, но нужно также ухо (органъ, желающій ощущенія и способный къ нему) слышащаго. Такимъ открытымъ для Бога ухомъ владѣлъ только Павелъ, между тѣмъ спутники его не владѣли.

Наконецъ, и третье противорѣчіе, указываемое отрицательною критикою въ извѣстіяхъ Луки, не представляетъ въ себѣ ничего непримиримаго. Во первыхъ, если по 9, 15 Господь говоритъ Ананіи то, что̀ по 22, 14 Ананія говоритъ Павлу, то, безъ сомнѣнія, тутъ нѣтъ никакого противорѣчія: сказанное Господомъ Ананіи послѣднимъ передается Павлу. Во вторыхъ, если по 9, 15 и 22, 15 сказанное Господомъ Павлу чрезъ Ананію въ 26, 16 и д. представляется сказаннымъ непосредственно Павлу, то нужно имѣть въ виду, что Павелъ въ 26 гл. разсказываетъ о своемъ видѣніи Господа предъ царемъ Агриппою, предъ которымъ не было нужды упоминать объ Ананіи, какъ посредствующемъ органѣ между Господомъ и Павломъ. Тамъ, напротивъ, гдѣ это требовалось, — въ рѣчи предъ іудейскимъ народомъ, — апостолъ прямо упоминаетъ *Ананію, мужа благочестиваго по закону, одобряемаго всѣми іудеями, живущими въ Дамаскѣ* (22, 12), какъ посредника между нимъ и Богомъ. Въ замѣчаніи со стороны историка, что ап. Павелъ, въ рѣчи предъ Агриппою слилъ въ одно сказанное ему непосредственно Господомъ и посредственно чрезъ Ананію, также не было нужды; такъ какъ уже въ предшествующихъ двухъ извѣстіяхъ строго раздѣлены были рѣчь Христа Павлу во время явленія и рѣчь послѣ явленія чрезъ Ананію. Остается теперь разногласіе только въ томъ, что въ 26, 27 явившемуся Христу предъ Дамаскомъ приписываются слова, сказанныя Имъ въ Іерусалимѣ во время изступленія Павла (22, 21). Но что самъ Павелъ предъ Агриппою могъ внести въ рѣчь Христа предъ Дамаскомъ нѣчто изъ откровенія, бывшаго ему въ другое время и что, слѣдовательно, это не обличаетъ референта рѣчи, Луку, въ противорѣчіи самому себѣ, призналъ послѣ и самъ Бауръ **).

Такъ всѣ противорѣчія, указанныя отрицательною критикою въ трехъ извѣстіяхъ ап. Луки о явленіи Христа Павлу предъ Дамаскомъ,

*) Neander—Gesch. d. Pflanz.... d. christl. Kirche durch d. Apostel. 1847. I p. 47. Anm. 1.

**) Christlieb ib. S. 550.

при строгомъ безпристрастномъ разсмотрѣніи, оказываются столь несущественными литературными варіаціями, что нимало не позволяютъ сомнѣваться въ достовѣрности общаго содержанія этихъ извѣстій.

Мы понимаемъ, что отрицательная критика не могла не преувеличить значенія, маловажныхъ самихъ по себѣ, различій въ трехъ извѣстіяхъ Луки, чтобы имѣть право видѣть въ нихъ не дѣйствительную исторію, но миѳическую традицію. Такъ Бауръ говоритъ: «первоначально-субъективное и чисто внутреннее событіе только постепенно превратилось въ внѣшнее» *). Но называя исторію явленія Христа предъ Дамаскомъ въ Дѣяніяхъ Ап. миѳомъ, Бауръ впадаетъ въ несомнѣнное противорѣчіе самому себѣ. Онъ укоряетъ писателя Дѣяній Ап. въ «намѣренной тенденціозности»,—говоритъ, что нельзя смотрѣть на соединеніе Павла съ Ананіею въ нашей исторіи, какъ на случайно происшедшій продуктъ миѳической традиціи, но только—какъ на свободную композицію, составленную съ извѣстнымъ намѣреніемъ; онъ объясняетъ противорѣчія въ извѣстіяхъ Луки всецѣло осмысленнымъ прагматизмомъ автора,—и вдругъ явленіе Христа признаетъ миѳическою традиціею, т.-е. поэтическою сагою, ненамѣренно и постепенно объективировавшею внутренній, духовный процессъ. Бауръ впалъ въ такое противорѣчіе самому себѣ, очевидно, недоумѣвая относительно появленія Ананіи въ исторіи обращенія Павла. Если вся эта исторія у Луки есть только миѳическая традиція, то какъ могъ выступить въ ней на сцену, и притомъ въ такой важной роли, какой-то неизвѣстный, прежде и послѣ въ исторіи первохристіанства, Ананія? Этотъ вопросъ, неразрѣшимый съ чисто миѳической точки зрѣнія на повѣствованіе объ обращеніи Павла, побудилъ Баура обратиться къ своей излюбленной идеѣ—къ противоположности въ первохристіанской церкви между христіанами изъ іудеевъ и христіанами изъ язычниковъ, между петринистами и павлинистами, и объяснить появленіе Ананіи (петриниста) въ исторіи Павла тенденціозностію историка—показать первоначальное стремленіе Павла къ соединенію съ іудейско-христіанскою партіею. Но такое объясненіе, какъ мы сказали, разрушаетъ основное воззрѣніе Баура на нашу исторію, какъ на миѳическую традицію.

Однако допустимъ, что нѣкоторая тенденціозность, т.-е. сознательность, преднамѣренность, возможна и въ миѳической традиціи, т.-е. въ чисто безсознательно образовавшейся сагѣ и спросимъ: справедливо ли само по себѣ пониманіе исторіи обращенія Павла, какъ миѳической традиціи?

---

*) Der Apostel Paulus. s. 67.

Если въ Дѣяніяхъ Апостоловъ помѣщена не истинная исторія, но миѳическая традиція о событіи предъ Дамаскомъ, то необходимо предположить, что между самымъ событіемъ и описаніемъ его подъ диктовку миѳическаго преданія находился значительный промежутокъ времени; но такое предположеніе ничѣмъ не оправдывается. По согласному свидѣтельству церковнаго преданія книга Дѣяній Ап. написана ев. Лукою, котораго Павелъ прямо называетъ своимъ другомъ и товарищемъ своего римскаго узничества (Кол. 4, 14). Если, такимъ образомъ, писатель Дѣяній Ап. находился въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ къ Павлу, если онъ даже былъ его спутникомъ въ нѣкоторыхъ путешествіяхъ (Д. Ап. гл. 10—21) и если ничего не слыхалъ отъ самого Павла о самомъ важномъ событіи въ его жизни, или если слышалъ, то откуда онъ могъ заимствовать *миѳическую* традицію? Или, можетъ быть, не Лука былъ писателемъ Дѣяній Апостоловъ? И это критика старается доказать, но до сего времени — безуспѣшно. Впрочемъ для вопроса: есть ли описанное въ Дѣяніяхъ Ап. событіе предъ Дамаскомъ дѣйствительная исторія, или миѳическая традиція, вопросъ объ авторѣ книги не имѣетъ существеннаго значенія. Если бы авторомъ Дѣяній былъ и не Лука, то, во всякомъ случаѣ, мужъ, пользовавшійся свидѣтельствомъ своихъ собственныхъ глазъ и слуха о жизни Павла до и послѣ его обращенія. Такъ, намъ кажется, слѣдуетъ заключить изъ 16, 10 и д. *(тотчасъ мы положили и пр.)*. Дѣянія Апостоловъ не говорятъ о смерти Павла; описаніе его жизни и дѣятельности прерывается въ нихъ вдругъ узничествомъ его въ Римѣ, хотя читатель съ напряженнымъ вниманіемъ желалъ бы прослѣдить всю его жизнь до самаго конца. Чѣмъ можно объяснить такой внезапный перерывъ исторіи Павла, если не тѣмъ, что кн. Дѣяній была написана еще при жизни Павла, что окончательная судьба апостола въ то время была еще не рѣшена. Какимъ же образомъ могла попасть въ незаконченную еще исторію апостола миѳическая традиція? Неоспоримо, что писатель Дѣяній есть вмѣстѣ писатель третьяго евангелія (Д. Ап. 1. 1). Можемъ ли думать, чтобъ мужъ, описавшій жизнь Христа такъ, *какъ передали то бывшіе съ самаго начала очевидцами и служителями Слова* (Лук. 1, 2 и д.), въ своихъ сообщеніяхъ о жизни Павла пользовался недостовѣрными источниками? Какъ же, повторяемъ, появилась въ его книгѣ миѳическая традиція?

Если съ одной стороны, какъ мы сейчасъ показали, для миѳической традиціи о событіи съ Павломъ предъ Дамаскомъ не доставало мѣста въ Дѣяніяхъ Апостоловъ, то, съ другой, для постепеннаго образова-

нія самой традиціи не доставало времени. Чудесная исторія обращенія Павла извѣстна была всюду послѣ того, какъ онъ сталъ христіаниномъ и Апостоломъ. Во всякомъ случаѣ эта исторія разсказывалась во всѣхъ христіанскихъ обществахъ еще при жизни апостола, такъ что апостолъ указываетъ на нее, какъ на общеизвѣстный фактъ и на ней основывалъ свой апостольскій авторитетъ. Если бы эта исторія была собственно миѳъ, то могли ли бы не указать на это многочисленные враги Павла, когда онъ ставилъ съ нею въ причинную связь свое апостольское призваніе? И притомъ, такъ какъ самъ Павелъ основывалъ на чудесномъ событіи свое апостольское достоинство; то кто же долженъ бы быть признанъ первымъ виновникомъ этого миѳа и его распространителемъ, если не самъ Павелъ? Но такое предположеніе не только противорѣчитъ понятію миѳической традиціи, но и всему характеру ап. Павла. Наконецъ, если событіе, о которомъ ведемъ рѣчь, есть миѳическая традиція, то что послужило толчкомъ къ составленію этой традиціи? Традиція о событіи предполагаетъ впереди себя самое событіе. Въ чемъ же состояло это событіе? Обращеніе Павла въ христіанство, конечно, — не миѳъ, но фактъ. Въ чемъ же укажутъ намъ достаточное основаніе для объясненія этого факта? Отрицая реальность чуднаго явленія Христа Павлу предъ Дамаскомъ, миѳическая теорія не можетъ указать намъ достаточнаго мотива для радикальнаго переворота, совершившагося въ религіозно-нравственномъ сознаніи Павла.

Какъ внутреннее противорѣчіе въ Бауровомъ пониманіи извѣстій Дѣяній о явленіи Христа Павлу, какъ тенденціозно-миѳической традиціи, такъ частнѣе и безсодержательность чисто-миѳической точки зрѣнія на эти извѣстія не скрылись отъ Гольстена, лучшаго и болѣе послѣдовательнаго ученика Баура. Поэтому, онъ признаетъ всю исторію обращенія Павла въ Дѣяніяхъ проникнутою тенденціозностію отъ начала до конца, не миѳомъ, но тенденціозною исторіею. На какомъ основаніи? На слѣдующемъ. Извѣстія Евангелія отъ Матѳея, думаетъ Гольстенъ, о явленіяхъ воскресшаго Христа стоятъ въ непримиримомъ противорѣчіи съ свидѣтельствами ап. Павла въ 1 Коринѳ. 15 гл. Между тѣмъ какъ Матѳей неоспоримо говоритъ о видѣніяхъ Христа *во плоти* (ἐν σαρκί), Павелъ разсказываетъ лишь о духовныхъ видѣніяхъ, или о созерцаніяхъ Христа въ видѣніи (ἐν ὀπτασίᾳ). Это противорѣчіе, по мнѣнію Гольстена, произошло не безъ уважительной причины. Въ Евангеліи отъ Матѳея мы имѣемъ іудейско-христіанскую традицію. Въ самомъ началѣ, во всякомъ случаѣ, до появленія

Павла въ Іерусалимѣ, христіанскія общества основывали свою вѣру въ воскресеніе умершаго на крестѣ Христа только на Его духовныхъ явленіяхъ или призрачныхъ видѣніяхъ. Но вотъ и Павелъ, ученіе котораго противорѣчило Евангелію іудействующаго христіанства и сильно оспаривало это Евангеліе, основываетъ свой апостольскій авторитетъ также на видѣніи Воскресшаго. «Это утвержденіе Павла, что и ему, какъ Кифѣ (Петру), Іакову и др., явился въ видѣніи Христосъ и ему также поручилъ апостольскую проповѣдь, и такимъ образомъ, избралъ его въ званіе апостола, должно было произвесть на первыхъ учениковъ и іудейско-христіанскія общества глубокое, потрясающее и болѣзненное впечатлѣніе. Такое впечатлѣніе производилъ не самъ по себѣ фактъ, но соединенная съ нимъ увѣренность, что Евангеліе, открытое воскресшимъ Іисусомъ Павлу, противорѣчитъ собственному ученію Іисуса при самой Его жизни. Правда, первые апостолы не могли освободиться вполнѣ отъ дѣйствія духовной и фактической силы павлиническаго Евангелія: его принципъ опирался на фактъ, признаваемый также ими божественнымъ; однако для спасенія святилища своего религіознаго сердца и совѣсти (um das Heiligthum ihres religiösen Gemüths und Gewisseus zu retten) они должны были опровергнуть Павлово Евангеліе». Но Евангеліе Павла владѣло высокою силою духа, надъ которою не могли возвыситься первые апостолы и ихъ послѣдователи; поэтому они должны были направить свои нападенія только противъ формальнаго основанія павлиническаго Евангелія. Что Павелъ, по его словамъ, имѣлъ духовное видѣніе Воскресшаго, этого отрицать было нельзя, слѣдовательно нужно было обезсилить значеніе самаго видѣнія. И вотъ въ Іерусалимѣ первоначальная традиція о чисто духовныхъ видѣніяхъ Воскресшаго превращается въ Его явленія во плоти. Въ силу такого превращенія первые апостолы получаютъ уже преимущество авторитета предъ Павломъ, имѣвшимъ просто духовное видѣніе и на немъ основывавшимъ истину своего ученія. «Но какъ іудейско-христіанская традиція вынуждена была превратить „ὤφθη Κηφᾷ“ (явился Кифѣ) въ „ἐφανερώθη ἐν σαρκί“ (открылся во плоти), такъ и павлиническая традиція должна была представить видѣніе Павла, по возможности, чувственно». (Д. Ап. 9. 22, 26)*).

Нельзя не согласиться, что при представленномъ объясненіи Гольстена тенденціозность въ исторіи явленія Христа Павлу становится вѣроятною, но только именно при этомъ объясненіи. Сама исторія Дѣяній ни одною чертою не изобличаетъ своего тенденціознаго харак-

*) Die Messiasvision d. Petrus u. d. Genesis d. Petrschen Evangeliums. s. 156 и д. Anm. cp. Zum Evangelium d. Paulus u. Petrus. s. 117 и д.

тера. Самой исторіи чужда тенденціозность; послѣдняя вносится въ нее объясненіемъ—наполненнымъ гипотетическими и вполнѣ опровержимыми представленіями — Гольстена, есть не что иное какъ тенденціозность самой критической школы, къ которой принадлежитъ Гольстенъ. Въ этомъ убѣдитъ насъ даже краткій разборъ приведеннаго объясненія.

Гольстенъ прежде всего утверждаетъ, что свидѣтельство Павла въ 1 Корѳ. 15 говоритъ о внутреннемъ, субъективномъ видѣніи Христа, между тѣмъ какъ въ Евангеліи отъ Матѳея разсказывается о внѣшнечувственныхъ явленіяхъ и что, слѣдовательно, эти два извѣстія находятся въ непримиримомъ противорѣчіи. Что, напротивъ, въ 1 Корѳ. 15 говорится о внѣшне-чувственныхъ явленіяхъ Христа, подобно свидѣтельствамъ Евангелія отъ Матѳея объ этомъ же предметѣ, и, слѣдовательно и тамъ и здѣсь свидѣтельства въ существенномъ тожественны между собою, — это мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ, при изслѣдованіи собственныхъ свидѣтельствъ Павла о своемъ видѣніи предъ Дамаскомъ. Далѣе, по мнѣнію Гольстена, первоначальная іудейско-христіанская традиція, лежавшая въ основаніи извѣстій Матѳея о явленіяхъ, знала только духовно-внутреннія видѣнія Христа, но не чувственно-внѣшнія. На чемъ же основано такое мнѣніе? Смѣло можемъ сказать: ни на чемъ, на воздухѣ. Въ самыхъ извѣстіяхъ Ев. Матѳея о явленіяхъ Христа никакой глазъ критика, не страдающій воспаленіемъ пристрастія, не можетъ открыть слѣдовъ первичной формаціи «истинно исторической традиціи», видоизмѣненной впослѣдствіи въ тенденціозную исторію. Слѣдовательно, мнѣніе Гольстена есть фантастическая гипотеза. Затѣмъ, думаетъ Гольстенъ, Павелъ въ самомъ началѣ своего появленія въ званіи апостола поставилъ себя въ враждебныя отношенія къ первымъ апостоламъ или ученикамъ Христа, и свое Евангеліе утверждалъ на развалинахъ ученія послѣднихъ. Это утвержденіе имѣетъ свой корень въ общей точкѣ зрѣнія тюбигенской критической школы на первохристіанскую церковь. Исходя изъ гегелевскаго пантеистическаго положенія: все существующее развивается въ противоположныхъ моментахъ, Бауръ и его школа не могутъ себѣ представить первохристіанской церкви безъ борьбы двухъ противоположныхъ направленій — петриническаго и павлиническаго. Отсюда тюбингенская школа раздѣляетъ всѣ книги Новаго Завѣта на петриническія, павлиническія (подлинные памятники первохристіанскаго времени) и петриническо-павлиническія, или книги средняго, примирительнаго направленія между петринизмомъ и павлинизмомъ, (неподлинныя, тенденціозныя) какова книга Дѣяній Апостоловъ.—Фактическимъ

доказательствомъ противоположныхъ партій въ первохристіанствѣ для тюбингенцевъ служитъ споръ Петра съ Павломъ по вопросу объ отношеніи христіанъ изъ іудеевъ къ христіанамъ изъ язычниковъ. Подробному опроверженію всей этой фальшивой точки зрѣнія, основанной на не менѣе ложномъ спекулятивномъ принципѣ, на первохристіанство,— здѣсь не мѣсто *). Мы можемъ сказать только, что изъ двухъ противоположныхъ направленій никакъ не могло бы произойти третье внутренно, органически соединяющее въ себѣ то и другое, что существовавшія партіи въ первохристіанствѣ,—если бы онѣ дѣйствительно были— по всѣмъ аналогіямъ въ церковной исторіи, неминуемо болѣе и болѣе укрѣплялись бы и отдѣлялись бы одна отъ другой, но не ослабѣвали бы и не соединялись бы между собою—примѣры еретическія секты въ древней церкви, и лютеране, кальвинисты и др. въ новой;—что противоположность апостольскаго ученія Павла ученію первыхъ апостоловъ вполнѣ опровергается строго научными и безпристрастными изслѣдованіями новѣйшей богословской науки **); что общества христіанъ изъ язычниковъ въ Антіохіи, Македоніи и Греціи (павлиническая партія), находились въ самыхъ дружественныхъ отношеніяхъ къ христіанамъ въ Іудеѣ (петринической партіи) (2—Корѳ. 8, 2—8);—что самъ Павелъ формально былъ признанъ апостолами въ званіи апостола язычниковъ, сохранялъ постоянное общеніе съ іерусалимскою церковью и не переставалъ пещись о ней во время нуждъ (Д. Ап. 11, 29,

*) Christlieb—ib. s. 607. См. еще прот. А. В. Горскаго: „О первоначальномъ христіанствѣ... противъ Баура“ (Чт. въ Общ. любит. дух. просвѣщ. январь 1877 года).

**) См. введ. въ новозав. кн. Св. Писанія. II п. § 7 пер. съ нѣм. Е. М.

По утвержденію тюбингенской школы, только Павелъ сообщилъ толчекъ образованію того христіанства, которое въ окончательно - выработанной формѣ существуетъ до сего времени въ церкви. Такимъ образомъ, въ глазахъ этой критики, Павелъ есть собственный и истинный основатель всемірно-историческаго христіанства. Но въ такомъ случаѣ, чѣмъ объяснить постоянное и исключительное отношеніе проповѣди ап. Павла къ лицу Христа, распятаго и воскресшаго (2 Корѳ. 4, 5, ср. Фил. 3, 7, 4; 4, 13), его полное самоуниженіе предъ Христомъ и даже предъ другими апостолами (Корѳ. 15, 8, 9)? Почему мы называемся не павліанами, но христіанами? Почему первые апостолы и ихъ послѣдователи, если они были собственно іудеями, не остались іудеями? Даже Ренанъ возстаетъ противъ такого пониманія: „такъ какъ мы знаемъ о Павлѣ, говоритъ онъ, безконечно болѣе, чѣмъ о 12 ти (апостолахъ), такъ какъ мы владѣемъ его достовѣрными сочиненіями, то и придаемъ ему значеніе перваго ранга, почти превышающее значеніе Іисуса. Но нѣтъ ничего несправедливѣе воззрѣнія, по которому Павелъ признается основателемъ христіанства. Истиннымъ основателемъ христіанства былъ Іисусъ“.

30; 12, 25 Рим. 15, 25 и д. 1 Кор. 16, 1 и д. 2 Кор. 8, 9, Гал. 2, 10). Даже печальный случай, бывшій въ Антіохіи, служитъ доказательствомъ постояннаго единомыслія между Петромъ и Павломъ, которому (единомыслію) только однажды измѣнилъ первый по слабости духа. Петръ *до прибытія нѣкоторыхъ отъ Іакова ѣлъ вмѣстѣ съ язычниками, а когда тѣ пришли, сталъ таиться и устраняться, опасаясь обрѣзанныхъ* (ст. 12). За это слабодушіе и укоряетъ его Павелъ, говоря: *если ты, будучи іудеемъ, живешь по язычески, а не по іудейски: то для чего язычниковъ принуждаешь жить по іудейски* (ст. 14). Изъ этихъ словъ видно, что Петръ прежде такъ же относился къ язычникамъ, какъ и Павелъ, и только въ данномъ случаѣ, за который укоряетъ его Павелъ, изъ человѣческой боязни предъ іудейско-христіанскою партіею Іакова, въ противорѣчіе самому себѣ, избѣгалъ общенія съ христіанами изъ язычниковъ. Что въ принципѣ Петръ и Павелъ согласно смотрѣли на равныя права въ церкви христіанъ изъ іудеевъ и христіанъ изъ язычниковъ, въ этомъ убѣждаютъ насъ Д. Ап. 11, 4, и д.; 5, 7 и д. Такъ утвержденіе Гольстена о враждебныхъ отношеніяхъ ап. Павла къ первымъ ученикамъ и о противоположности его евангелія евангелію послѣднихъ лишено всякаго научнаго основанія и особенно историческаго. Слѣдовательно, и дальнѣйшія предположенія Гольстена о намѣренномъ или тенденціозномъ измѣненіи іудейско-христіанской традиціи, чисто внутреннихъ видѣній Христа въ внѣшнія явленія въ Евангеліи отъ Матѳея и точно также о тенденціозномъ превращеніи духовнаго явленія Павлу въ внѣшнее, по образцу Матѳеевыхъ явленій, въ кн. Дѣяній Апостоловъ, не имѣютъ никакого научнаго достоинства.

Представляя всѣ, указанные въ объясненіи Гольстена, факты первохристіанской исторіи въ ихъ истинномъ, настоящемъ свѣтѣ, мы получаемъ слѣдующую картину: какъ Евангеліе отъ Матѳея, такъ и свидѣтельсто Павла въ 1 Кор. 15 равно говорятъ о внѣшне-чувственныхъ явленіяхъ воскресшаго Христа; между ап. Павломъ и первыми учениками Христа не было никакой вражды или розни; не было никакой существенной противоположности и между ихъ ученіями и не было никакихъ враждебно-противоположныхъ партій—петринической и павлинической — въ первохристіанской церкви. Слѣдовательно, ни извѣстія Евангелія отъ Матѳея, ни извѣстія Луки въ Дѣяніяхъ Апостоловъ о явленіяхъ Христа не имѣютъ въ себѣ ничего тенденціознаго, но представляютъ равно подлинную и достовѣрную исторію.

Но не могъ ли апостолъ Лука представить внутреннее видѣніе Христа Павлу предъ Дамаскомъ, какъ внѣшне-чувственное, объектив-

ное явленіе, по незнанію существеннаго различія между внутренними и внѣшними видѣніями, между собственно видѣніями и явленіями? И на этотъ вопросъ мы должны отвѣтить отрицательно. Писатель Дѣяній, безъ сомнѣнія, хорошо зналъ видѣнія въ смыслѣ божественнаго откровенія въ духѣ человѣка, если говорилъ о такомъ видѣніи Господа Ананіей (9, 10—11), самого Ананіи Навломъ (ст. 12) и наконецъ, о видѣніи Господа Павломъ—въ экстазѣ (22, 17); кромѣ того онъ повѣствуетъ о видѣніи Господа сотникомъ Корниліемъ (10, 3) о видѣніяхъ Павловыхъ въ Іоппіи (ст. 10, 11; 15, 5), въ Троадѣ (16, 9) въ крѣпости — въ Іерусалимѣ (23, 11), во время мореплаванія на дорогѣ въ Италію (27, 23). Наконецъ Лукѣ было извѣстно различіе не только между видѣніями въ духѣ (экстазѣ) и внѣ духа (явленіями), но и между ложными и истинными видѣніями въ духѣ, если онъ говорилъ, что Петръ не зналъ, *дѣйствительно ли было дѣлаемое ангеломъ, или видитъ видѣніе* (т. е. въ смыслѣ новѣйшей визіонерной гипотезы) (12, 19). Въ виду такого строго опредѣленнаго различія между объективно-внѣшними явленіями и истинными внутренними видѣніями и ложными или визіонерными видѣніями, какое находимъ въ Дѣяніяхъ Апостоловъ, можно ли допустить, чтобы писатель въ нашемъ мѣстѣ по незнанію представилъ внутреннее, духовное видѣніе, какъ внѣшне-чувственное явленіе.

Результатъ нашего изслѣдованія до настоящаго времени таковъ: три извѣстія въ кн. Дѣянія Апостоловъ, вполнѣ согласныя между собою въ главномъ и существенномъ содержаніи, различаются лишь въ самыхъ несущественныхъ чертахъ, которыя, впрочемъ, при строгомъ разсмотрѣніи, не представляютъ въ себѣ никакого противорѣчія; въ этихъ извѣстіяхъ нельзя видѣть ни соединенную съ нѣкоторою долею тенденціозности миѳическую традицію, ни чисто-тенденціозную исторію, ни исторію невѣжественнаго историка, незнакомаго съ отличіемъ внутреннихъ видѣній отъ объективныхъ, внѣшнихъ явленій, но по всѣмъ основаніямъ должно признать объективно истинную исторію о внѣшне-чувственномъ явленіи воскресшаго Христа.

Но намъ говорятъ: свидѣтельства Луки о явленіи Христа Павлу предъ Дамаскомъ не могутъ быть признаны истинными уже по тому одному, что противорѣчатъ собственнымъ свидѣтельствамъ объ этомъ событіи ап. Павла—въ его несомнѣнно подлинныхъ посланіяхъ; самъ апостолъ говоритъ не о внѣшне-чувственномъ, не только о духовномъ видѣніи Христа на дорогѣ въ Дамаскъ *).

*) Baur—ib. s. 60.

Насколько справедливо или, заранѣе можно сказать, несправедливо и это утвержденіе, покажетъ намъ теперь изслѣдованіе собственныхъ свидѣтельствъ апостола о разсматриваемомъ нами явленіи.

Свидѣтельства Павла, несомнѣнно относящіяся къ этому явленію, по признанію самой отрицательной критики, находятся въ 1 Кор. 9, 1; 15, 8 и Гдл. 1, 13 и д.

Въ первомъ мѣстѣ говорится: ***не апостолъ ли я? не видѣлъ ли я Іисуса Христа, Господа нашего?*** Здѣсь апостолъ 1) утверждаетъ, что онъ видѣлъ Христа; 2) на этомъ видѣніи основываетъ свое достоинство апостола. Что Павелъ не говоритъ здѣсь о видѣніи Христа во время земной жизни послѣдняго, объ этомъ не стоитъ и говорить долго: на такомъ видѣніи никакъ нельзя было утверждать апостольскій авторитетъ. Слѣдовательно, Павелъ разумѣетъ здѣсь видѣніе воскресшаго Христа и именно предъ Дамаскомъ, потому что только на это видѣніе онъ указываетъ, какъ на общее основаніе своего апостольскаго авторитета. Но какъ понималъ онъ самъ это видѣніе? Что значитъ его слова: ***не видѣлъ ли я*** (ἑώρακα) ***Христа?*** Критика утверждаетъ, что видѣть (ἑρᾶν) не всегда значитъ видѣніе тѣлесными глазами, внѣшнимъ, чувственнымъ образомъ, но также и визіонерное созерцаніе, и въ данномъ мѣстѣ апостолъ разумѣлъ именно послѣднее. Не можемъ не признать, что видѣть (ὁρᾶν) употребляется также и въ рѣчи о визіонерномъ видѣніи, но не можемъ согласиться, что въ нашемъ мѣстѣ апостолъ говоритъ именно о такомъ видѣніи. Здѣсь онъ говоритъ просто: ***видѣлъ***, между тѣмъ какъ въ рѣчи о духовномъ или внутреннемъ видѣніи съ ***видѣлъ*** всегда соединяются слова: ***въ видѣніи*** (Д. Ап. 9, 12; 10, 3), ***въ изступленіи*** (ст. 10, 11; 11, 5) ***въ ночи*** (16, 9 и д. 27, 23). Если бы апостолъ, разумѣя въ нашемъ мѣстѣ духовное видѣніе Христа, выразилъ, его однимъ ***видѣлъ;*** то не только простые вѣрующіе, но и сами другіе апостолы не поняли бы его выраженія. И сами критики сознаются, что въ евангеліяхъ ***видѣніе*** по отношенію къ воскресшему Христу несомнѣнно употребляется въ смыслѣ тѣлеснаго, чувственнаго видѣнія (Матѳ. 28, 9, 10; Марк. 16, 7; Лук. 24, 39; Іоан. 20, 14, 25, 29). Какимъ же образомъ, по какому праву Павелъ могъ бы употребить ту же самую форму глагола, безъ всякой оговорки, въ рѣчи о своемъ духовномъ видѣніи Христа, какою прочіе апостолы пользовались только для выраженія тѣлесно-чувственныхъ видѣній Христа? Все это даетъ основаніе думать, что апостолъ говоритъ въ нашемъ мѣстѣ, напротивъ, объ объективно-чувственномъ явленіи Христа, а не о

духовномъ видѣніи Его и, слѣдовательно, прямо подтверждаетъ извѣстія Луки объ этомъ событіи, а не опровергаетъ ихъ.

Еще болѣе убѣждаетъ насъ въ этомъ значеніе видѣнія въ нашемъ мѣстѣ для апостольскаго достоинства Павла. *Не апостолъ ли я? Не видѣлъ ли я Христа?* Достоинство апостола могло утверждаться только на дѣйствительномъ, объективно-чувственномъ видѣніи Христа. Видѣли Господа въ духѣ и другіе современники Павла: Ананія, Корнилій, Стефанъ и однако на этомъ основаніи не усвояли себѣ апостольскаго авторитета. Какъ же могъ Павелъ ссылаться на духовное созерцаніе Христа, какъ на основаніе своего апостольскаго призванія, и какъ могли признать достаточнымъ такое основаніе другіе апостолы, тѣмъ болѣе, что, по утвержденію отрицательной критики, ученіе Павла было враждебно-противоположно ученію этихъ апостоловъ? Только дѣйствительно явившійся, по воскресеніи, Христосъ уполномочилъ Своихъ учениковъ выступить на проповѣдь о Немъ предъ лицемъ всего міра; такимъ образомъ, только объективное явленіе и повелѣніе Христа могло дать право также и Павлу выступить въ міръ Его апостоломъ. Итакъ ап. Павелъ не могъ разумѣть въ 1 Кор. 9, 1 визіонернаго видѣнія Христа, но только дѣйствительное, внѣшнее явленіе воскресшаго Господа.

Также точно и въ 1 Кор. 15, 8 апостолъ говоритъ о своемъ видѣніи предъ Дамаскомъ, какъ о внѣшне-чувственномъ. *А послѣ всѣхъ явился* (ὤφθη) *и мнѣ, какъ нѣкоему извергу.* По словамъ Гольстена, ὤφθην служитъ характеристическимъ обозначеніемъ визіонернаго созерцанія: «ὤφθην въ противополость εἶδον никогда не значитъ—активное видѣніе дѣятельнаго субъекта, но пассивное — страдательнаго субъекта, предъ которымъ объектъ изъ невидимаго становится видимымъ явленіемъ *). Основаніемъ этихъ словъ служатъ 1 Макк. 6, 43; Ис. 40, 5—въ греческомъ переводѣ LXX—и Лук. 24, 34). Въ первомъ мѣстѣ, 1 Макк. 6, 43, мы читаемъ: «*Елеазаръ увидѣлъ одного изъ животныхъ, облеченнаго въ царскій панцырь и отличавшагося отъ всѣхъ животныхъ и открылось* (ὤφθη), *что на немъ* (сидитъ) Царь». Отсюда видно, что Елеазаръ, прежде всего, чувственнымъ образомъ увидѣлъ нѣчто и на основаніи этого чувственнаго видѣнія пришелъ къ заключенію, которое открыло ему царя. О визіонерномъ видѣніи, такимъ образомъ, здѣсь нѣтъ и рѣчи. Слѣдовательно, мнѣніе Гольстена, что ὤφθην никогда не служитъ обозначеніемъ объективнаго, ежедневнаго видѣнія, но всегда визіонернаго, въ 1 Макк. 6, 43 не

*) Holsten—Zur Evang. d, Paulus u. d. Petrus. s. 36.

находитъ себѣ никакого подтвержденія. Правда ὤφθην никогда не выражаетъ простого видѣнія, но всегда такое, которое сообщаетъ видящему знаніе, имѣющее для него важное значеніе; однако, само по себѣ, видѣніе можетъ имѣть и субъективную и объективную реальность, можетъ относиться и къ этому земному міру и къ области высшей, премірной *).

У пр. Исаіи 40, 5 говорится: *и явится* (ὀφθήσεται) *слава Господня и увидитъ* (ὄψεται) *всякая плоть спасеніе Господа, какъ сказалъ Господь*. Спасеніе Божіе, въ этомъ мѣстѣ, представляется слѣдствіемъ явленія славы Божіей, которая откроется людямъ посредствомъ дѣйствительнаго акта ощущенія; такимъ образомъ явленіе славы Божіей будетъ объективно-реальнымъ, такъ какъ человѣческій міръ узнаетъ его чрезъ ощущеніе. Приведенный текстъ LXX, слѣдовательно, не даетъ никакого права различать между ὤφθηναι и ὤφεσθαι (являться и видѣть), какъ характерическими обозначеніями субъективныхъ и объективныхъ видѣній. Такъ и это мѣсто не подтверждаетъ мнѣнія Гольстена.

Наконецъ у Лук. 24, 34 мы читаемъ: *Господь истинно воскресъ и явился* (ὤφθη) *Симону*. Апостолы и бывшіе съ ними говорили это двумъ Эммаусскимъ ученикамъ, не сомнѣвавшимся, что они видѣли воскресшаго Христа не въ видѣніи, но внѣшне-чувственнымъ образомъ. Вѣроятно ли, чтобы теперь прочіе апостолы подтверждали истину воскресенія Христа, основываясь лишь на визіонерномъ явленіи Христа Петру? Весь ходъ рѣчи показываетъ, что они разумѣютъ здѣсь такое же чувственное, объективное явленіе Петру, какое было и ученикамъ, шедшимъ въ Эммаусъ. Слѣдовательно, и это мѣсто нимало не подтверждаетъ, напротивъ рѣшительно опровергаетъ мнѣніе Гольстена, что подъ *явился* (ὤφθη) должно разумѣть только духовное видѣніе. Но *явился* (ὤφθη) находится не только въ рѣчи о воскресшемъ Христѣ, но и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ несомнѣнно разумѣется дѣйствительное, тѣлесное видѣніе (Д. Ап. 7, 26; Евр. 9, 28). Очевидно, что такой же смыслъ оно должно имѣть и въ извѣстіяхъ о воскресеніи Христа.

Значеніе *явился* въ 1 Кор. 15, 8 въ смыслѣ тѣлесно-чувственнаго явленія подтверждаетъ и самая *цѣль*, съ какою апостолъ указываетъ здѣсь на явленія Христа другимъ апостоламъ и ему самому. Апостолъ говоритъ о воскресеніи Христа по поводу ученія нѣкоторыхъ изъ Коринѳянъ, *что нѣтъ воскресенія мертвыхъ* (ст. 12). Воскресеніе Хри-

*) Krausz—D. Lehrev. d. Offenbarung. 1568 S. 278.

ста служитъ для него опроверженіемъ этого ученія, но самый фактъ воскресенія доказывается имъ положительно: пророчествами Ветхаго Завѣта (ст. 4), свидѣтельствами многихъ очевидцевъ воскресшаго Христа (5—8) и лжесвидѣтельствомъ противъ Бога его свидѣтелей при предположеніи недѣйствительности Христова воскресенія, (13—19).

Разсмотримъ первое доказательство. *Христосъ воскресъ въ третій день по Писанію и явился Петру, двунадцати, болѣе нежели пятистамъ въ одно время Іакову, всѣмъ апостоламъ* и наконецъ *самому Павлу*. Здѣсь прежде всего обращаетъ на себя вниманіе сопоставленіе явленія Павлу — мы уже сказали, что сама отрицательная критика разумѣетъ здѣсь явленіе предъ Дамаскомъ — съ явленіями Христа первымъ ученикамъ. Но явленія послѣднимъ, какъ мы докажемъ ниже, были несомнѣнно внѣшне-чувственными, слѣдовательно и явленіе Павлу предъ Дамаскомъ было существенно такого же рода. Далѣе, это Дамасское явленіе апостолъ называетъ самымъ послѣднимъ (*а послѣ всѣхъ*) въ ряду выше указанныхъ имъ явленій Христа. Но извѣстно, что и послѣ этого явленія духовныя видѣнія Христа были и самому Павлу (Д. Ап. 22, 17; 2 Корѳ. 12 гл.) (Д. Ап. 9, 10 и д. Откр. 1, 12 и д.). и другимъ апостоламъ. Если поэтому, явленіе предъ Дамаскомъ, поставленное въ одинъ рядъ съ прочими явленіями до вознесенія Христа, называется заключительнымъ явленіемъ этого рода, то, очевидно, апостолъ отличаетъ его отъ видѣній Христа, т. е. представляетъ какъ явленіе тѣлесное объективно-видимое. Еще: апостолъ основываетъ на воскресеніи Христа дѣйствительность всеобщаго воскресенія; но въ такомъ случаѣ первое само должно имѣть объективную дѣйствительность. Но если такъ, то указанныя апостоломъ явленія Христа (слѣдовательно и явленіе ему самому) не могли быть понимаемы имъ какъ явленія въ духовномъ видѣніи; такія явленія не могли бы быть доказательствомъ фактичности воскресенія. Во время преображенія Христа ученики удостоились сверхъестественнаго видѣнія Моисея и Иліи (Матѳ. 17, 9); но это не служило для нихъ доказательствомъ воскресенія Моисея и Иліи (Д. Ап. 26, 23; Кол. 1, 18, Откр. 1, 5; въ этихъ мѣстахъ Христосъ представляется первымъ воскресшимъ). И свои собственныя духовныя видѣнія Христа Павелъ не приводитъ въ доказательство Его воскресенія. Слѣдовательно, только дѣйствительныя, объективно-реальныя явленія Воскресшаго служили доказательствомъ фактичности воскресенія; слѣдовательно, и явленіе предъ Дамаскомъ было таковымъ, по утвержденію апостола. Наконецъ, Павелъ прямо говоритъ, что мертвые возстанутъ *въ тѣлѣ* (ст. 35 и д.), правда не въ плотскомъ,

земномъ, но въ духовномъ, преображенномъ, небесномъ, но все же въ тѣлѣ. Такъ какъ все это ученіе о всеобщемъ воскресеніи основывается на воскресеніи Христа, то, слѣдовательно, по апостолу, и Христосъ воскресъ *въ тѣлѣ*, хотя и въ преображенномъ, духовномъ. Но если Христосъ воскресъ тѣлесно, то и являлся тѣлесно; слѣдовательно, Его явленія были не визіонерными, но дѣйствительными, внѣшними событіями.

Но остроумный критикъ тюбингенской школы, Гольстенъ, даже изъ этого Павлова ученія о воскресеніи *въ тѣлѣ* заключаетъ къ визіонернымъ, а не дѣйствительнымъ явленіямъ воскресшаго Христа. Тѣло (σῶμα), думаетъ онъ, въ которомъ мертвые оживутъ при всеобщемъ воскресеніи, по апостолу, не будетъ имѣть ничего общаго съ ихъ прежнимъ, земнымъ тѣломъ (σάρξ); это будетъ всецѣло новое, небесное, свѣтлое тѣло, въ которомъ праведникъ будетъ жить безсмертно. Слѣдовательно, и воскресшее тѣло Христа не было прежнее распятое на крестѣ и положенное въ гробъ, но новое, небесное, свѣтлое тѣло. Отсюда явленія воскресшаго Христа не могли быть дѣйствительными или ощутительными для земныхъ, тѣлесныхъ глазъ учениковъ, но только визіонерными *). Аргументъ этотъ имѣетъ только призрачную или, выражаясь любимымъ словомъ нашихъ критиковъ, визіонерную силу. Апостолъ, правда, говоритъ, *что плоть и кровь не могутъ наслѣдовать царствія Божія и тлѣніе не наслѣдуетъ нетлѣнія* (ст. 50). Но слѣдуетъ ли отсюда, что новое небесное тѣло, имѣющее быть безсмертнымъ, не будетъ находиться ни въ какой связи съ прежнимъ — земнымъ, что первое будетъ всецѣло новымъ твореніемъ Бога? Въ такомъ случаѣ, къ чему же говоритъ апостолъ о воскресеніи тѣлъ? Не правильнѣе ли бы было учить о новомъ твореніи тѣлъ для умершихъ при ихъ всеобщемъ оживленіи? Здѣсь справедливо только одно изъ двухъ предположеній: или ап. Павелъ не сумѣлъ правильно выразить свою мысль, говоря о воскресеніи тѣлъ, или самъ критикъ тюбингенской школы неправильно понялъ ученіе апостола о воскресеніи. Первое предположеніе немыслимо; оно глубоко унижаетъ не только сверхъестественные дары Духа, сообщенные Павлу въ преимущественной предъ прочими апостолами мѣрѣ, но и естественныя способности его собственнаго духа. Остается возможнымъ только второе предположеніе, именно, что самъ Гольстенъ ложно понялъ ученіе апостола, и это предположеніе вполнѣ оправдывается строгимъ изслѣдованіемъ ученія Павла. Апостолъ учитъ, что

*) Beweis d. Glaubens 1872 S. 480.

новое безсмертное тѣло, хотя не будетъ имѣть въ себѣ ничего изъ плоти и крови, изъ тлѣннаго, однако будетъ находиться въ существенной зависимости отъ прежняго, земнаго тѣла; первое произойдетъ изъ послѣдняго, какъ изъ своего сѣмени, какъ его плодъ. Сѣмя, брошенное въ землю, подвергается тлѣнію, но изъ этого тлѣющаго сѣмени произрастаетъ плодъ, новое сѣмя; такъ и земное тѣло, покоясь въ землѣ, тлѣетъ, разлагается, но изъ него, въ послѣднее время, произойдетъ новое нетлѣнное тѣло. Процессъ тлѣнія земнаго тлѣнія, послужитъ источникомъ или основою жизни новаго небеснаго тѣла; не новое тѣло создастся силою Божіею на прахѣ прежняго, но прежнее, земное превратится въ новое, небесное; земное, чувственное тѣло воскреснетъ въ формѣ духовнаго, небеснаго. Особенно ясное указаніе на это чудесное измѣненіе прежняго тѣла въ новое-духовное мы находимъ въ ученіи объ измѣненіи тѣхъ, которые будутъ живы при второмъ пришествіи Христа: они не получатъ всецѣло новаго тѣла, но измѣнятъ свое *тлѣнное въ нетлѣнное*, *смертное въ безсмертное тѣло* (ст. 51 и д. 2 Кор. 5, 2. Фил. 3, 21). Но если апостолъ учитъ о воскресеніи тѣлъ, какъ только объ измѣненіи прежнихъ въ новыя, то, по его ученію, и воскресшее тѣло Христа не было абсолютно новымъ тѣломъ, но прежнимъ земнымъ, только измѣнившимся въ новое — небесное. Какъ совершился этотъ процессъ преображенія тѣла Христова, намъ неизвѣстно. Но имѣемъ ли мы право на незнаніи процесса основывать отрицаніе его дѣйствительности? Мы не знаемъ собственно, но только наблюдаемъ, видимъ и менѣе таинственные процессы измѣненія въ окружающей насъ природѣ,—превращеніе тяжелой воды отъ теплоты въ легкій паръ, чернаго камня въ прозрачное стекло, съ трудомъ ползающей куколки въ быстро летающую бабочку и проч. Но и процессъ преображенія тѣла воскресшаго Христа наблюдался Его учениками во время Его явленій, хотя и не могъ быть ими понятъ. Если всѣ тѣла умершихъ подвергаются тлѣнію и изъ этого тлѣнія возстанутъ нетлѣнныя тѣла, то земное тѣло Христа, не испытавъ тлѣнія, находилось въ процессѣ преображенія отъ момента его воскресенія до вознесенія на небо. Оно было древнее тѣло, постепенно преображавшееся въ новое, пока не одухотворилось вполнѣ и вмѣстѣ съ духомъ не вознеслось на небо. Это преображеніе земнаго тѣла Христова въ небесное, духовное, прямо подтверждаютъ евангельскія сказанія о явленіяхъ воскресшаго Христа. Ученики Христа то узнаютъ Его, то не узнаютъ; Христосъ входитъ и уходитъ сквозь запертыя двери и однако вкушаетъ пищу, имѣетъ на Своемъ тѣлѣ слѣды земныхъ страданій и пр. Все

это показываетъ, что Христосъ являлся не въ абсолютно новомъ, вновь созданномъ тѣлѣ, но въ прежнемъ, преображавшемся въ новое — пневматическое тѣло; слѣдовательно явленія Его, о которыхъ говоритъ апостолъ въ 1 Кор. 15 гл., присоединяя къ нимъ и явленіе предъ Дамаскомъ, могли быть вполнѣ дѣйствительными внѣшними событіями.

Но мы находимъ въ 1 Кор. 15, 13 и д. еще отрицательное доказательство воскресенія Христа. Фактъ воскресенія служитъ, по апостолу, основаніемъ всей христіанской истины, надежды и вѣры: *а если Христосъ не воскресъ, то проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра ваша... вы еще во грѣхахъ вашихъ. Поэтому и умершіе во Христѣ погибли.* Такъ апостолъ приписываетъ воскресенію Христа всеопредѣляющее значеніе въ дѣлѣ нашего спасенія. Но *не были ли они и прочіе апостолы лжесвидѣтелями о Богѣ, потому что свидѣтельствовали о Богѣ, что Онъ воскресилъ Христа, котораго, можетъ быть, не воскресилъ* (ст. 15)? Новые критики это именно и утверждаютъ: они говорятъ, что Павелъ, Петръ, Іаковъ, всѣ апостолы и болѣе нежели пятьсотъ братій лжесвидѣтельствали о воскресеніи Христа, и что апостолы за такое ложное свидѣтельство и претерпѣли мученія и смерть; мало того—по ихъ теоріи, только лжесвидѣтельствомъ о воскресеніи апостоламъ удалось распространить христіанство по всему міру и произвесть необычайное, всемірно-обновляющее дѣйствіе во всѣхъ сферахъ духовной жизни человѣка. Возможно ли, вѣроятно ли это? Если апостолы лжесвидѣтельствовали о воскресеніи Христа, то или сознательно — намѣренно обманывая міръ, или безсознательно—сами обманываясь въ воскресеніи Христа. Первое предположеніе признаетъ невѣроятнымъ и сама отрицательная критика (оно не мирится съ гипотезою призрачнаго видѣнія). Второе предположеніе опять возможно только подъ двумя предположеніями: или апостолы обманывались вслѣдствіе какихъ-либо ненормальныхъ, болѣзненныхъ отправленій ихъ психо-физической жизни, или невольно, повинуясь неотразимому дѣйствію воли Божіей, по которой ложное свидѣтельство должно было утвердить и распространить универсальную, возвышенную, божественно-истинную религію. Но оба эти предположенія одинаково невѣроятны. Безсознательный, основанный на ненормальныхъ функціяхъ душевной и физической жизни, обманъ не могъ лежать въ основаніи божественно-величественной проповѣди апостоловъ, не могъ утвердить христіанства съ его всеобъемлющими слѣдствіями; невольный обманъ, по волшебному, магическому дѣйствію Бога, бросаетъ недостойную, мрачную тѣнь на божественныя дѣянія въ мірѣ,

представляющую Бога, вѣчную Истину, коварнымъ іезуитомъ, для котораго цѣль освящаетъ средства. Слѣдовательно, свидѣтельство апостоловъ о явленіяхъ Христа, какъ объективно истинныхъ, не могло быть ложнымъ; отсюда и свидѣтельство Павла о явленіи Христа предъ Дамаскомъ, какъ объективномъ, внѣшнемъ событіи, безусловно вѣрно.

Третье свидѣтельство Павла о явленіи ему воскресшаго Христа мы имѣемъ въ Гал. 1, 13 и д. Здѣсь отрицательная критика, какъ будто, находитъ, наконецъ, прямое подтвержденіе своего мнѣнія, т.-е. что апостолъ понималъ свое видѣніе предъ Дамаскомъ какъ внутреннее, духовное, но не внѣшнее: *когда же* говоритъ онъ, *Богъ благоволилъ открыть во Мнѣ Сына Своего, чтобы я благовѣствовалъ Его язычникамъ* и пр. (ст. 16). Безъ всякаго сомнѣнія апостолъ говоритъ здѣсь о внутреннемъ откровеніи, подобно 2 Кор. 4, 6, и относитъ это откровеніе ко времени явленія Христа предъ Дамаскомъ (ст. 13, 14). Но слѣдуетъ ли отсюда, что онъ опровергаетъ или исправляетъ здѣсь сказанное имъ объ этомъ явленіи въ другихъ мѣстахъ своихъ посланій? Если апостолъ говоритъ въ другихъ мѣстахъ, что онъ внѣшне-чувственно видѣлъ Христа предъ Дамаскомъ, а теперь утверждаетъ, что тогда получилъ внутреннее откровеніе Бога, то, намъ кажется, достойнѣе апостола видѣть въ обоихъ этихъ свидѣтельствахъ взаимное пополненіе ихъ, но не опроверженіе одного другимъ, и не только—нравственно достойнѣе апостола, но и научно справедливѣе по отношенію къ контексту разсматриваемаго нами свидѣтельства въ Гал. 1, 13 и д. Апостолъ говоритъ, что онъ *апостолъ, избранный не человѣками и не чрезъ человѣка, но Іисусомъ Христомъ и Богомъ Отцомъ, воскресившимъ Его изъ мертвыхъ* (ст. 1) и что *Евангеліе, которое онъ благовѣствуетъ, принято имъ не отъ человѣка, но чрезъ откровеніе Іисуса Христа* (ст. 12). Для доказательства этого апостолу недостаточно было указать только на бывшее ему явленіе Христа по слѣд. основаніямъ: во-первыхъ, внѣшнее явленіе, какъ просто внѣшнее, безъ внутренняго откровенія или просвѣщенія, не могло научить Павла ничему; во-вторыхъ, первые апостолы основывали свое апостольское право и достоинство не просто на явленіи воскресшаго Христа, но и на непосредственномъ Его наставленіи. Отсюда и ап. Павелъ доказываетъ свое право апостола непосредственнымъ наставленіемъ Христа (ст. 16 и д.), внутреннимъ божественнымъ откровеніемъ, бывшимъ при внѣшнемъ явленіе Христа и не разъ повторявшимся и послѣ явленія предъ Дамаскомъ. Такъ и въ этомъ мѣстѣ апостолъ не утверждаетъ, что явленіе Христа предъ Дамаскомъ было не что иное, какъ

внутреннее откровеніе, но что вмѣстѣ съ внѣшнимъ явленіемъ Христа соединялось еще внутреннее откровеніе.

Не разумѣлъ ли апостолъ видѣнія предъ Дамаскомъ подъ *видѣніями и откровеніями Господними* во 2 Кор. 12, 1—4? Нѣтъ. Въ этомъ убѣждаютъ насъ слѣдующія основанія: въ этомъ мѣстѣ Павелъ говоритъ о такихъ откровеніяхъ, когда *слышалъ онъ неизрѣченныя слова, которыхъ человѣку нельзя пересказать;* между тѣмъ слова, сказанныя ему Христомъ предъ Дамаскомъ, передаются имъ не одинъ разъ; тамъ, въ 2 Коре. 12 гл., апостолъ говоритъ не о видѣніи имъ Самого Господа, но о божественномъ откровеніи, при которомъ онъ былъ исключительно слушателемъ; здѣсь, предъ Дамаскомъ, напротивъ онъ видитъ Господа и самъ говоритъ Ему. Тамъ онъ чувствуетъ себя *восхищеннымъ въ рай*, здѣсь видитъ сшедшаго съ неба на землю Господа. Во время восхищеній Павелъ былъ уже *человѣкомъ во Христѣ*, между тѣмъ какъ явленіемъ предъ Дамаскомъ положено было только начало его христіанской жизни. Откровенія въ 2 Кор. 12 гл. апостолъ называетъ *чрезвычайностію откровеній* (ст. 7), высшими моментами его внутренней жизни, сообщившими ему новыя силы для апостольской дѣятельности и въ то же время привнесшими *жало въ его плоть;* но ничего подобнаго нельзя было сказать о событіи предъ Дамаскомъ. Наконецъ апостолъ разсказываетъ *о видѣніяхъ и откровеніяхъ* не для подтвержденія своего апостольскаго достоинства, какъ говоритъ вездѣ о явленіи Христа предъ Дамаскомъ, но для посрамленія своихъ противниковъ *хвалою своими немощами* (ст. 9).

Такъ и свидѣтельства ап. Павла въ его собственныхъ, по признанію самой критики, несомнѣнно подлинныхъ посланіяхъ говорятъ о явленіи ему Христа предъ Дамаскомъ, какъ о внѣшнемъ, дѣйствительномъ явленіи, такимъ образомъ вполнѣ подтверждаютъ извѣстіе объ этомъ событіи Дѣяній Апостоловъ и, въ свою очередь, сами подтверждаются этими извѣстіями.

Но отрицательная критика не совѣстится обвинять и ап. Павла, какъ ап. Луку, въ неспособности различія между внутренними видѣніями и внѣшними явленіями: *). Обвиненіе рѣзкое, но неосновательное. Оно опровергается тѣмъ: 1) что уже до Павла ранніе апостолы строго отличали явленія въ видѣніи, экстазѣ или изступленіи (Д. Ап. 9, 12; 10, 3, 19; 11, 5; 16, 9; 27, 23) отъ объективно-чувственныхъ явленій; это отличіе, при частомъ обращеніи Павла съ первыми апостолами, не могло быть ему неизвѣстно. 2) Самъ Павелъ

*) Holsten—Die Christus Vision d. Ap. Paulus etc. Hilgenfeld's Zeitschrift 1861. S. 278.

хорошо отличаетъ свои внутреннія видѣнія отъ внѣшняго явленія Христа, когда о состояніи во время первыхъ выражаетъ неувѣренность, *былъ ли онъ въ тѣлѣ или внѣ тѣла*, между тѣмъ какъ при послѣднемъ вполнѣ сознаетъ самого себя.

Такъ съ экзегетической или исторической точки зрѣнія явленіе Христа Павлу на пути въ Дамаскъ несомнѣнно должно быть признано внѣшнимъ, объективно-чувственнымъ. Гипотеза субъективнаго видѣнія по отношенію къ разсматриваемому нами явленію не находитъ себѣ оправданія ни въ исторіи обращенія Павла у Луки въ Дѣяніяхъ Апостоловъ, ни въ достовѣрныхъ свидѣтельствахъ самого Павла объ этомъ событіи.

Однако новѣйшая критика не признаетъ себя обезоруженною такими свидѣтелями противъ ея гипотезы, каковы Лука и Павелъ; она аппеллируетъ къ физіологіи и психологіи и въ нихъ ищетъ опоры для своего бездоказательнаго предположенія. Зная могущественное вліяніе на умы настоящаго времени такъ называемыхъ опытныхъ наукъ, отрицательная критика разсчитываетъ, по крайней мѣрѣ, на эффектъ, стараясь разрѣшить церковно-историческій вопросъ на почвѣ физіологіи и психологіи. Не эффектно-ли въ самомъ дѣлѣ, не обаятельно-ли для слуха современнаго образованнаго человѣка, что новѣйшее богословіе вездѣ, гдѣ только можно, переноситъ догматическіе и церковно-историческіе вопросы на неизвѣстную имъ доселѣ почву—физіологическую и психологическую; что даже чудеснѣйшій изъ чудесныхъ фактовъ исторіи христіанской церкви—Воскресеніе Христа—подъ руками современныхъ богослововъ разрѣшается просто въ визіонерное видѣніе страстныхъ приверженцевъ Христа, обусловленное ненормальнымъ душевнымъ и тѣлеснымъ состояніемъ ихъ послѣ Его смерти. Не стоитъ ли простить этому либеральному богословію очевидную нелѣпость его взгляда на происхожденіе вѣры въ воскресеніе Христа — за его смѣлость, лучше сказать, дерзость, за его „*современность*?“ Но къ дѣлу.

«Визіонерное видѣніе» Христа Павлу предъ Дамаскомъ, по мнѣнію отрицательной критики, условливалось съ физіологической стороны—ненормальными отправленіями нервной системы у Павла, съ психологической — особымъ психическимъ состояніемъ Павла предъ этимъ видѣніемъ.

Разсмотримъ первую сторону. Гольстенъ, указывая на *жало въ плоти и немощи плоти* апостола (2 Кор. 12, 7; Гал. 4, 13) говоритъ: «здѣсь мы имѣемъ указаніе на тѣ болѣзненныя разрушенія

организма, происходящія вслѣдствіе разстройства (durch Aufruhr) въ кровяной и нервной жизни, которыя именно у визіонеровъ такъ часто обнаруживаютъ природу болѣзненно-эпилептическихъ случаевъ, когда, между тѣмъ какъ жизненная дѣятельность всецѣло сосредоточивается внутри, больной, какъ бы пораженный, повергается на землю и въ сильнѣйшихъ потрясеніяхъ всего организма истощаетъ свою силу *). Тоже самое говоритъ и Штраусъ. Изъ краткихъ свидѣтельствъ Павла, по его мнѣнію, несомнѣнно видно, что онъ дѣйствительно представлялъ на пути въ Дамаскъ присутствующимъ предъ собою вознесшагося Христа, считая явленіе въ полномъ смыслѣ объективнымъ; но намъ «ничто не препятствуетъ быть другого мнѣнія и разсматривать явленіе, какъ просто субъективное, какъ фактъ его внутренней душевной жизни». Потому что «съ Павломъ весьма нерѣдки были извѣстныя чрезвычайныя душевныя состоянія, и можно находить въ немъ нѣкоторые признаки нервнаго разстройства и даже болѣзненныхъ, быть можетъ, эпилептическихъ случаевъ» **).

Такъ ап. Павелъ, по утвержденію нашихъ критиковъ, былъ человѣкъ нервно-разстроенный, можетъ быть, эпилептикъ. Не хотимъ говорить, что эта мысль возмутительна для сердца вѣрующаго христіанина,—потому что наши критики могутъ только посмѣяться надъ нами и сказать намъ лаконически: «наука безпристрастна«;—не хотимъ указывать и на то, что никто и никогда изъ носителей сверхъестественнаго божественнаго откровенія не былъ человѣкомъ болѣзненнаго тѣлосложенія, предрасполагающаго къ призрачнымъ видѣніямъ, или, въ противномъ случаѣ, весь Ветхій и Новый Завѣтъ намъ пришлось бы производить отъ людей, обладавшихъ болѣзненною конструкціею тѣла,—потому что наши критики именно такое производство признаютъ строго научнымъ.—Мы хотимъ доказать, что предположеніе о болѣзненномъ состояніи тѣлесной организаціи Павла, имѣвшей въ себѣ предрасположеніе къ визіонернымъ видѣніямъ, вовсе ненаучно, — гипотеза, неоправдываемая никакими основаніями.

Если наши критики усматриваютъ въ апостолѣ слѣды нервнаго разстройства, предрасположенія къ призрачнымъ видѣніямъ, то почему же онъ не имѣлъ такихъ видѣній, когда былъ Савломъ, т.-е. до обращенія въ христіанство? Въ тѣлесной организаціи Павла-іудея мы рѣшительно не находимъ никакихъ слѣдовъ болѣзненнаго разстройства и въ исторіи его до-христіанской жизни не встрѣчаемъ никакихъ видѣній. Какъ случилось, что болѣзненное разстройство произошло

*) Die Christus-Vision etc. 200 и д.

**) Leben Jesu S. 302 и д.

только въ моментъ обращенія въ христіанство и продолжалось только въ христіанской жизни Павла? Да и вѣроятно ли, чтобы такое разстройство произошло именно въ самый высшій моментъ духовной жизни Павла, когда онъ только что почувствовалъ себя особенно сильнымъ духомъ и тѣломъ, освободившимся отъ заблужденій и познавшимъ истину? *Немощи плоти* апостола вовсе не стоятъ ни въ какой связи съ его видѣніями; *жало въ плоти* было не предварительнымъ условіемъ, но слѣдствіемъ чрезвычайнаго видѣнія, педагогически-дисциплинарнымъ средствомъ въ рукахъ Божіихъ для удержанія обильно-облагодатствованнаго апостола въ границахъ смиренія. Если бы *жало въ плоти* было дѣйствительно условіемъ, необходимымъ субстратомъ видѣній, то могъ ли бы апостолъ молить объ удаленіи его, такъ какъ вмѣстѣ съ нимъ онъ лишился бы откровенія на будущее время. Что разумѣетъ апостолъ подъ *жаломъ въ своей плоти*, этого ни положительная, ни отрицательная экзегетика до сего времени еще не рѣшила опредѣленно. Не странно ли считать тѣлеснымъ субстратомъ для субъективныхъ видѣній что-то такое неопредѣленное, вовсе намъ неизвѣстное? Визіонеры и именно той категоріи, къ которой принадлежитъ Павелъ, по словамъ новѣйшихъ критиковъ*), безъ всякаго сомнѣнія признаютъ всѣ свои призрачныя видѣнія объективно-реальными. Но какимъ образомъ Павелъ однако отличаетъ свои внутреннія видѣнія отъ объективно-реальныхъ видѣній? Если критики ссылаются на духовныя видѣнія Павла, какъ на доказательство его способности къ призрачнымъ видѣніямъ, то именно ясное и вполнѣ опредѣленное отличіе у самого Павла внутреннихъ, духовныхъ видѣній и объективно-чувственныхъ явленій служитъ доказательствомъ происхожденія первыхъ не изъ болѣзненно-разстроенной тѣлесной организаціи, но отъ дѣйствія высшей премірной силы на духъ Павла и съ другой стороны—доказательствомъ его безобманчиваго опредѣленія явленія Христа предъ Дамаскомъ, какъ объективно-чувственнаго.—Наконецъ, если ап. Павелъ былъ визіонеръ, то пусть укажутъ намъ въ немъ опредѣленные аналогичные признаки съ состояніемъ другихъ извѣстныхъ визіо-

*) Гольстенъ правда говоритъ: „внутреннія видѣнія не всегда бываютъ слѣдствіями болѣзненнаго состоянія духа, напротивъ, часто происходятъ какъ непосредственный и необходимый продуктъ совершенно здраваго душевнаго состоянія во время возбужденій мыслительной и сердечной дѣятельности, къ которымъ способны только даровитѣйшіе и сильнѣйшіе умы въ особенныхъ положеніяхъ, вызывающихъ высшее напряженіе ихъ необыкновенной силы духа“ (ib. S. 243).—Но очевидно, что Гольстенъ не относитъ ап. Павла къ ряду даровитѣйшихъ и сильнѣйшихъ умовъ, производя его видѣнія изъ болѣзненно-разстроеннаго организма.

неровъ и эпилептиковъ. Но до сего времени отрицательная критика никакой такой строгой аналогіи между Павломъ и другими визіонерами не указала и указать не можетъ *). «Павелъ, справедливо говоритъ Бейшлягъ, съ своею силою, неослабѣваемою ни отъ апостольской дѣятельности въ теченіе дня, ни отъ письмоводства во время ночи, ни отъ всѣхъ опасностей, трудовъ и страданій, вовсе не производитъ впечатлѣнія слабаго, нервно-разстроеннаго эпилептика» **).

Мы признаемъ, что въ критическомъ анализѣ у нашихъ противниковъ тѣлесной стороны Павловой природы есть частица правды, именно, что въ тѣлесной области Павла, какъ и въ душевной, отъ природы находились нѣкоторые приготовительные элементы къ будущимъ сверхъестественнымъ видѣніямъ. Апостолъ говоритъ, что *Богъ избралъ его отъ утробы его матери* (Гал. 1. 15); слѣдовательно нѣкоторыя натуральныя условія какъ въ духовной, такъ и въ тѣлесной сторонѣ его природы дѣйствительно приготовлены были для будущихъ божественныхъ откровеній. Павелъ былъ *избранный сосудъ* для божественной, благодатной силы; это избраніе, конечно, обнимало въ немъ все человѣческое существо—духъ и тѣло, потому что душевныя тѣлесныя свойства находятся въ постоянномъ взаимодѣйствіи. Какъ въ области человѣческой природы, такъ и въ области природы вообще сверхъестественное (вдохновеніе и чудо) всегда примыкаетъ къ натуральному: оно не есть дѣйствіе волшебнаго жезла, магической силы, не является разрушителемъ натуральныхъ силъ и законовъ природы, но пользуется ими, основывается на нихъ, возвышаетъ ихъ, возводитъ на высшую нормальную ступень дѣятельности ***)—и въ этомъ состоитъ характеристическое отличіе сверхъестественнаго явленія отъ магическаго, волшебнаго, демоническаго. Отсюда, если Павелъ получалъ откровенія въ формѣ видѣній, то конечно эти откровенныя видѣнія имѣли для себя необходимыя натуральныя условія какъ въ устройствѣ его физическаго организма, такъ и въ общемъ строѣ, натуральномъ складѣ его душевной жизни. Въ этомъ состояло его избраніе Богомъ *отъ утробы матери;* безъ натуральныхъ условій сверхъестественное не имѣло бы въ немъ точекъ соприкосновенія. Но если сверхъ-естественное откровеніе примыкало къ натуральнымъ даннымъ въ природѣ Павла, то отъ этого оно не те-

*) Ст. о Магамедѣ и Шведенборгѣ у Sprenger (Leben u. Lehre d. Moham. Bd. 1. S. 209, 276)—объ Іоаннѣ д'Аркъ у Hase (Neue Propheten S. 88 и д.)—объ Николаи у Müller (Physiologie Bd. II. S. 566).

**) Die Bekehrung d. Ap. Paulus—Stud. u. Crit. 1864. S. 237 и д.

***) См. Christlieb. Mod. Unglaube etc. S. 310—391.

ряетъ своего характера сверхъестественности, не становится плодомъ натуральной природы Павла. Характеристическое въ откровенныхъ видѣніяхъ—не видѣнія или форма откровенія, но содержаніе, облеченное въ эту форму: безъ содержанія не было бы и формы. Если Павелъ физически ранѣе былъ уже подготовленъ къ откровеннымъ видѣніямъ, то все-же эти видѣнія начались лишь по призваніи его къ новой жизни и дѣятельности въ христіанствѣ. Это натуральное подготовленіе состояло не въ болѣзненномъ разслабленіи нервовъ Павла, не въ эпилепсіи, на которую нѣтъ даже намековъ въ исторіи его до христіанской жизни, но просто въ необходимыхъ предварительныхъ органическихъ условіяхъ для воспріятія откровенія въ формѣ видѣній. Этимъ и объясняется ясное сознаніе у Павла во время откровенныхъ видѣній, здравое отличіе отъ реальныхъ явленій; отсюда вытекаетъ и полная достовѣрность его свидѣтельствъ о явленіи ему Христа предъ Дамаскомъ, какъ объ объективно-реальномъ, внѣшнечувственномъ явленіи.—Такъ въ тѣлесной организаціи Павла мы не находимъ никакихъ болѣзненныхъ условій къ призрачнымъ видѣніямъ, но, наоборотъ, усматриваемъ всѣ условія необходимыя для яснаго отличія объективнаго отъ субъективнаго и для воспріятія сверхъестественнаго откровенія въ формѣ внутреннихъ видѣній.

Но насъ могутъ спросить: то, что вы считаете характернымъ въ откровенныхъ видѣніяхъ — ихъ содержаніе, не есть-ли, какъ и въ натуральныхъ призрачныхъ видѣніяхъ, собственный продуктъ духа такъ называемыхъ богодухновенныхъ мужей и слѣдовательно, тѣ самые элементы въ области тѣлесной природы, которые вы называете приготовительными для божественнаго откровенія въ формѣ видѣній, не суть ли главныя производительныя причины такъ называемыхъ откровенныхъ видѣній? Законы визіонернаго воплощенія мыслей, желаній и чувствъ намъ неизвѣстны; мы не знаемъ, какимъ образомъ собственная мысль визіонера воплощается въ извѣстномъ образѣ, не знаетъ этого и самъ визіонеръ. Если мысль его направлена на религіозные предметы, то, естественно, воплощеніе ея онъ приметъ за божественное откровеніе. Кто изъ визіонеровъ, занятыхъ религіозными мыслями, не скажетъ, что неизвѣстное ему въ своемъ процессѣ образованія, воплощеніе этихъ мыслей есть божественное откровеніе? Почему же думаете, что только у ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ визіонеровъ, такъ называемыхъ носителей божественнаго откровенія, дѣло визіонернаго воплощенія той или иной мысли происходило иначе, нежели у натуральныхъ, болѣзненно-разстроенныхъ визіонеровъ? Въ натуральномъ визіонерномъ видѣніи собственное со-

держаніе внутренняго міра визіонера принимаетъ видимый образъ, представляющійся ему объективнымъ, тогда какъ въ дѣйствительности онъ — субъективный образъ; характеристическое въ этомъ видѣніи, слѣдовательно, есть именно видѣніе, какъ видѣніе, т. е. не содержаніе его, а визіонерное воплощеніе содержанія. Между тѣмъ, въ откровенномъ видѣніи признаете характеристическою чертою не самый образъ, не самую форму, но содержаніе: вы утверждаете, что и въ откровенномъ видѣніи, видѣніе, какъ видѣніе, по крайней мѣрѣ отчасти натурально, но нисколько ненатурально, а сверхъестественно его содержаніе. Что даетъ вамъ право на такое утвержденіе? Почему вы признаете, напримѣръ, видѣнія Павла откровенными, сверхъестественными? Не потому-ли просто, что Павелъ получалъ по вашему видѣнія откровенныя, сверхъестественныя, т. е. не предзанятая ли мысль или религіозная вѣра въ Павла, какъ носителя божественнаго откровенія, какъ апостола, заставляетъ васъ отличать его видѣнія отъ натуральныхъ, призрачныхъ видѣній болѣзненно-разстроенныхъ визіонеровъ, и поэтому явленіе ему Христа предъ Дамаскомъ не есть ли въ дѣйствительности его собственное, визіонерное видѣніе?

Эти вопросы заставляютъ насъ перейти къ изслѣдованію того психическаго состоянія Павла, которое, по мнѣнію отрицательной критики, вызвало въ немъ визіонерное видѣніе предъ Дамаскомъ. Откровенныя внутреннія видѣнія мы отличаемъ отъ натуральныхъ—призрачныхъ тѣмъ, что содержаніе первыхъ для насъ натурально необъяснимо. Въ натуральныхъ субъективныхъ видѣніяхъ намъ неизвѣстенъ способъ происхожденія самого призрака, т. е. процессъ призрачнаго воплощенія внутренняго состоянія визіонера; въ откровенныхъ же видѣніяхъ насъ поражаетъ самое содержаніе ихъ; оно не можетъ быть объяснено изъ натуральнаго состоянія духа богодухновеннаго человѣка, оно настолько превышаетъ границы его человѣческаго пониманія, степень его развитія, словомъ, превышаетъ его собственный міръ мыслей, желаній и чувствованій, что даже самъ получившій откровеніе нерѣдко не понимаетъ его и удивляется сообщенному ему изъ премірной области. Въ этой необъяснимости натуральнымъ путемъ содержанія откровенныхъ видѣній мы и имѣемъ самый *твердый критерій*, отличающій ихъ отъ всѣхъ натуральныхъ, болѣзненныхъ, призрачныхъ видѣній. Мы не можемъ доказывать здѣсь, что такой критерій увѣряетъ насъ въ истинно-сверхъестественномъ происхожденіи всѣхъ откровенныхъ видѣній Ветхаго и Новаго завѣта, — это завело бы насъ далеко. Но если отрицательная критика объяснитъ

намъ удовлетворительно изъ натуральнаго состоянія Павлова духа *все содержаніе* событія предъ Дамаскомъ, то мы готовы признать его субъективнымъ дѣломъ самого Павла. И сама отрицательная критика полагаетъ особенную важность не столько въ физіологическомъ, сколько въ психологическомъ объясненіи происхожденія явленія предъ Дамаскомъ, т. е. не столько въ объясненіи формы событія, сколько— его содержанія. Поэтому мы должны съ особенною внимательностію остановиться на этомъ объясненіи и подвергнуть его обстоятельному разсмотрѣнію.

Но прежде всего мы должны ясно опредѣлить себѣ и твердо помнить, чего собственно мы должны ожидать отъ этого натурально-психологическаго объясненія, какую задачу оно беретъ на себя и обязано исполнить.

Отрицательная критика отвергаетъ воскресеніе Христа; явленія воскресшаго Христа, на которыхъ утверждается наша вѣра въ Его воскресеніе, по ея мнѣнію, суть визіонерныя видѣнія. Поэтому она обязана доказать, что не реальныя явленія Христа пропзвели вѣру въ Его воскресеніе, но наоборотъ,—субъективная вѣра въ воскресеніе Христа произвела Его визіонерныя явленія. Призрачныя видѣнія воплощаютъ лишь то, что ранѣе уже находилось въ духѣ визіонера; они не сообщаютъ ему новыхъ мыслей, неизвѣстныхъ истинъ, но только выясняютъ ему собственныя его мысли, призрачно объективируютъ ихъ предъ визіонеромъ. Въ заключеніи своего изслѣдованія объ этомъ предметѣ Лотце говоритъ: «замѣчательно, что новая мудрость еще никогда не исходила изъ устъ сомнамбулистовъ, изъ сновидѣній экстатиковъ и визіонеровъ» *). И самъ Гольстенъ признаетъ, что призрачныя видѣнія только объективируютъ субъективныя данныя въ человѣкѣ, что въ нихъ не находитъ мѣста никакое расширеніе нашего реальнаго знанія внѣшняго міра, но только — воспроизведеніе уже прежде бывшихъ психическихъ продуктовъ **). Слѣдовательно, въ явленіи воскресшаго Христа предъ Дамаскомъ Павелъ имѣлъ предъ собою только призрачно-реализированнымъ свое собственное представленіе о Христѣ, какъ воскресшемъ, какъ Господѣ, съ которымъ трудно бороться. Происхожденіе этого представленія и должна объяснить, не прибѣгая къ чуду, отрицательная критика. Какъ же натурально-психически возникло, развилось и утвердилось внутри Павла убѣжденіе въ воскресеніи Христа?

Мы представимъ объясненія нашихъ критиковъ объ этомъ предметѣ

*) Medicinische Psychologie S. 489.

**) Die Chr.-Vision ... S. 246 и д.

въ восходящемъ порядкѣ ихъ научной основательности, т. е. начнемъ менѣе основательнымъ и кончимъ, повидимому, самымъ основательнымъ, какое только находимъ у нашихъ критиковъ.

а). Наиболѣе поверхностное изъ психологическихъ объясненій нашего видѣнія представляетъ намъ Ренанъ: «удаляясь отъ свѣжей крови первомученика Стефана, говоритъ онъ, Савлъ съ мучительнымъ раскаяніемъ въ сердцѣ продолжаетъ свое путешествіе и наконецъ находитъ невыносимою роль палача. Дорога по жаркому песку пустыни причинила воспаленіе глазъ; уже и безъ этого болѣзненный организмъ Савла былъ сильно потрясенъ: его схватила злокачественная лихорадка, сопровождавшаяся сильнымъ приливомъ крови къ головѣ, какъ это часто бываетъ въ тѣхъ странахъ. Въ такомъ положеніи его или ослѣпила молнія и произвела мозговое сотрясеніе, или, при переходѣ изъ свѣта въ тѣнь, усилился лихорадочный бредъ, происшедшій вслѣдствіе солнечнаго удара» *).

Что сказать противъ такого объясненія визіонернаго видѣнія Христа — мучительнымъ раскаяніемъ въ сердцѣ и отвращеніемъ къ роли палача, въ соединеніи съ воспаленіемъ глазъ, злокачественною лихорадкою, приливомъ крови къ головѣ и проч. и проч. продуктами воображенія необузданнаго фантазера Ренана? Кто сказалъ Ренану, что Павелъ шелъ въ Дамаскъ подъ впечатлѣніемъ свѣжей крови Стефана, когда ни Дѣянія Апостоловъ, ни самъ Павелъ ничего не говорятъ объ этомъ, да и едвали могли сказать, такъ какъ отъ смерти Стефана до обращенія Павла, можетъ быть, прошло около двухъ лѣтъ. Откуда черпаетъ Ренанъ свѣдѣнія о мучительномъ сердечномъ безпокойствѣ Павла и объ отвращеніи его къ роли палача по смерти Стефана, когда, напротивъ, мы читаемъ: *Савлъ же одобрялъ убіеніе его* (Д. А. 8, 1) и когда его преслѣдованія христіанъ со смерти Стефана получаютъ особенно ожесточенный характеръ (ст. 3)? Рѣчь Стефана конечно не болѣе произвела на Павла впечатлѣнія, чѣмъ и на прочихъ членовъ синедріона, о которыхъ читаемъ: *они рвались сердцами своими и скрежетали на него зубами. Закричавъ громкимъ голосомъ, затыкали уши свои, и единодушно устремились на него* (Д. Ап. 7, 54, 56). Откуда узналъ Ренанъ о глазной болѣзни, о злокачественной лихорадкѣ и пр. и пр. несчастіяхъ, постигшихъ Павла? и ужели Павелъ и его спутники не знали, что̀ такое воспаленіе глазъ, лихорадка, молнія и пр. и пр., чтобы могли считать ихъ сверхъ-естественными явленіями? Ренанъ сообщаетъ намъ, что подобное случив-

*) Die Apostel S. 207 и д.

шемуся съ Павломъ предъ Дамаскомъ привелось испытать ему самому: отчего же не случилось *съ нимъ обращеніе въ христіанство*, подобное Павлову? Вотъ что пусть объяснитъ намъ Ренанъ, если его объясненіе Павлова обращенія имѣетъ хотя малѣйшую основательность. Но безсодержательность Ренанова объясненія не скрывается даже самими врагами христіанства. «Если даже съ Винеромъ (Biblisches Realwörterbuch II S. 214), говоритъ Бауръ, переносить воззрѣніе древнихъ, т. е. язычниковъ, считавшихъ внезапный и сильный ударъ грома зловѣщимъ, на фарисея Павла, то и тогда останется невѣроятнымъ, чтобы Савлъ могъ смѣшать хотя бы страшное, но, конечно, часто повторявшееся, натуральное явленіе съ явленіемъ Христа. Если думаютъ, что онъ счелъ натуральное событіе за дѣйствіе Воскресшаго съ цѣлію его обращенія, то непонятно, какъ невѣрующій и жестокій преслѣдователь Савлъ могъ придти къ такой мысли; съ другой стороны — неразрѣшимая загадка, какъ Павелъ могъ поставить это событіе, какъ одинаковое, въ рядъ съ прочими явленіями Воскресшаго» *).

б). Но обратимся къ объясненію самого Баура нашего явленія. При разсмотрѣніи обращенія Павла съ точки зрѣнія психологіи, по увѣренію Баура, предположеніе чуда не представляется ни необходимымъ, ни возможнымъ. «Кто можетъ утверждать, что такое измѣненіе въ религіозной и духовной жизни Павла не могло произойти натуральнымъ образомъ изъ его собственнаго внутренняго? И кто можетъ сказать, что даже самый быстрый переходъ изъ одной крайности въ другую лежитъ внѣ сферы психологической возможности? Чѣмъ строже и энергичнѣе выполняется одностороннее и ограниченное направленіе, тѣмъ необходимѣе оно должно разрушиться отъ своей собственной несостоятельности; оно разбивается о самого себя, уничтожается съ возникновеніемъ пониманія его конечности и переходитъ въ противоположную крайность» **). То же самое говоритъ Бауръ и въ своей «Исторіи церкви первыхъ трехъ вѣковъ»: «что апостольская исторія разсказываетъ объ обращеніи Павла, можно разсматривать только какъ внѣшній рефлексъ внутренняго духовнаго

*) Paulus d. Apostel Jesu Christi. S. 69 и д.

Несмотря на всю силу своей фантазіи, Ренанъ при настоящемъ объясненіи не можетъ похвалиться самостоятельностію изобрѣтенія. Уже до него, почти буквально, объясняли такъ Дамаскинское видѣніе раціоналисты — Витрина, Аммонъ, Эйхгорнъ, Шрадеръ и др. (см. подробное опроверженіе раціоналистическаго объясненія въ Beweis d. Glaubens. 1872. S. 491).

**) Paulus d. Ap. Jesu Chr. S. 77 и 672.

процесса, къ объясненію котораго лучшій ключъ даетъ индивидуальность апостола, какою мы находимъ ее и въ его собственныхъ посланіяхъ» *).

Вмѣсто разрѣшенія проблеммы—обращенія Павла, вмѣсто опредѣленнаго указанія естественно-психологическихъ факторовъ, дѣйствовавшихъ при этомъ обращеніи, Бауръ указываетъ намъ только вообще на возможность перехода духовнаго настроенія изъ одного направленія въ другое. Понимаемъ ли мы теперь, какимъ образомъ произошелъ и совершился величественный кризисъ въ духѣ Павла предъ Дамаскомъ, радикально измѣнившій всю его жизнь, раздѣлившій ее на двѣ неравнимыя половины? Конечно—нѣтъ. Что вообще возможенъ переломъ въ духѣ человѣка, переходъ его изъ одной крайности въ другую, противъ этого спорить едва ли кто станетъ. Но бываетъ ли такой переходъ всегда, безъисключительно, у людей крайнихъ направленій? На это едва ли можно отвѣчать утвердительно. Бейшлагъ представляетъ нѣсколько историческихъ примѣровъ непоколебимаго упорства въ самыхъ односторонникъ направленіяхъ **); да и кто не знаетъ такихъ примѣровъ изъ собственнаго опыта? Отсюда ясно, что если Павелъ и могъ перейти изъ односторонняго фарисейскаго іудейства въ христіанство, отъ убивающей буквы къ животворному духу, то также могъ и не переходить, могъ упорствовать въ своемъ заблужденіи до смерти. Кто станетъ отрицать, что обращеніе въ христіанство можетъ совершаться и совершается натуральнымъ путемъ, т. е. безъ особеннаго знаменія съ неба, безъ чуда въ строгомъ смыслѣ слова: но кто, отсюда, можетъ отвергать, что это обращеніе при нѣкоторыхъ личностяхъ возможно было и совершалось только при посредствѣ сверхъ-естественнаго событія? Дѣйствительно ли естественно-психологическимъ путемъ совершилось обращеніе Павла,—вотъ вопросъ, который слѣдовало бы прямо рѣшить Бауру; но такого рѣшенія у него мы не встрѣчаемъ.

Въ своемъ мѣстѣ, при разсмотрѣніи дохристіанскаго состоянія Павла и изслѣдованіи болѣе подробныхъ натурально-психологическихъ объясненій его обращенія, мы увидимъ, что это обращеніе необъяснимо безъ предположенія сверхъ-естественнаго явленія или чуда. Бауръ, рекомендуя намъ, какъ самый вѣрный ключъ къ объясненію обращенія Павла, индивидуальность апостола, однако не счелъ нужнымъ ближе анализировать эту индивидуальность, чтобы можно было самымъ дѣломъ убѣдиться въ достоинствѣ реко-

*) Kirchengeschichte etc. S. 44.

**) Bekehrung d. Ap. Paulus—St. u. Kr. 1864 S. 228.

мендуемаго имъ ключа. Анализируйте намъ личность Павла такъ, чтобы можно было ясно видѣть, что его обращеніе есть не иное что, «какъ внѣшній рефлексъ его внутренняго духовнаго процесса», и мы повѣримъ, что въ вашихъ словахъ есть истина, но до того времени мы не перестанемъ видѣть въ нихъ одну фантазію, одни слова и слова. Да и самъ Бауръ на слѣдующей же страницѣ послѣ своего открытія натуральнаго ключа къ загадочному событію обращенія Павла сознается, что «никакой психологическій и діалектическій анализъ не можетъ разъяснить внутренней тайны акта, въ которомъ Богъ открылъ въ немъ (Павлѣ) Своего Сына» *). Слѣдовательно, лучшій ключъ къ объясненію внутренняго духовнаго процесса, внѣшне выразившагося въ событіи предъ Дамаскомъ, въ рукахъ самого Баура оказался не болѣе какъ мыльнымъ пузыремъ.

в) Впрочемъ мы не можемъ жаловаться на недостатокъ подробнаго анализа индивидуальности Павла, съ цѣлію натурально-психологическаго объясненія его обращенія въ христіанство,—въ «Жизни Іисуса» Штрауса и еще болѣе въ сочиненіяхъ Гольстена (Die Christus-Vision d. Ap. Paulus etc. u Z. Evangelium d. Paulus u. d. Petrus).

Вотъ что мы находимъ у Штрауса: «перенесемся въ раннее время предъ обращеніемъ Павла и представимъ себѣ то возбужденіе, въ какое должны были поставить его, ревнителя національныхъ законовъ іудейства (Гал. 1, 14), грозные успѣхи распространяющагося христіанства. Можно бы конечно думать, что изъ такихъ возбужденій сердца скорѣе въ результатѣ получится визіонерный Моисей или Илія, нежели Христосъ; но только при этомъ забывается другая сторона дѣла. Что удовлетвореніе, которое Павелъ надѣялся найти въ своей ревности къ фарисейской праведности, не могло быть продолжительнымъ, это показываетъ исходъ дѣла; но это замѣчается уже ранѣе—въ страстномъ безпокойствѣ, въ зелотской спѣшности его гоненія. При различныхъ столкновеніяхъ съ новыми вѣрующими въ Мессію Павелъ не могъ не чувствовать, что стоялъ ниже ихъ въ двоякомъ отношеніи. Фактъ, на которомъ они утверждали всю свою вѣру, отдѣлившую ихъ отъ древняго іудейства, былъ воскресеніе Іисуса. Павелъ былъ фарисей, слѣдовательно вѣрилъ въ воскресеніе, конечно, только—при концѣ дней; но что въ отдѣльномъ случаѣ, безпримѣрнымъ образомъ, воскресеніе могло послѣдовать ранѣе для святаго мужа, это съ точки зрѣнія тогдашней іудейской мысли не представлялось невозможнымъ. Павелъ, слѣдовательно, потому только

*) Kirchengeschichte etc. S. 45.

могъ удерживаться отъ вѣры въ воскресеніе Іисуса ранѣе опредѣленнаго времени. что Іисусъ не былъ для него святымъ мужемъ, напротивъ, — ложнымъ учителемъ, обманщикомъ. Но это убѣжденіе въ виду исповѣдниковъ Христа съ каждымъ днемъ должно было становиться все слабѣе и слабѣе. Вѣрующіе не только открыто говорили, были убѣждены въ своемъ возрожденіи, какъ въ своей собственной жизни, но и обнаруживали тихій миръ и спокойную радость, даже въ страданіяхъ стыдившія безпокойную ревность ихъ гонителя. Могъ ли быть ложнымъ фактъ (воскресеніе), который сообщаетъ такое спокойствіе и увѣренность? Съ одной стороны Савлъ видѣлъ новую секту, постоянно шире и шире распространяющуюся, несмотря на всѣ преслѣдованія ея, съ другой, — какъ преслѣдователь ея, ощущалъ все менѣе и менѣе внутренняго спокойствія. Нѣтъ ничего чудеснаго, если онъ въ часы безпокойства и внутренняго смятенія поставилъ себѣ вопросъ: кто же наконецъ правъ: ты или распятый Галилеянинъ? Но если разъ это случилось, то при тѣлесной и духовной особенностяхъ Павла легко могъ возникнуть экстазъ, въ которомъ, такъ страстно преслѣдуемый имъ дотолѣ, Христосъ явился во всемъ величіи, о какомъ говорили Его преслѣдователи, раскрылъ предъ нимъ всю безполезность его гоненія и приглашалъ его перейти на служеніе Себѣ» *).

Такъ какъ приведенное объясненіе Штрауса въ существенномъ сходно съ объясненіемъ Гольстена, уступая послѣднему только въ глубинѣ и силѣ анализа психическаго состоянія Павла предъ обращеніемъ его въ христіанство, то опроверженіе его мы дополнимъ при разборѣ Гольстенова объясненія. Теперь же наше опроверженіе пока слѣдующее:

Весь процессъ, происходившій въ душѣ Павла до его обращенія и вызвавшій, будто-бы, въ немъ видѣніе Христа, выдуманъ Штраусомъ a priori, безъ всякаго вниманія къ историческимъ свидѣтельствамъ о душевномъ состояніи Павла въ это время. Самъ Павелъ ничего не говоритъ о своемъ внутреннемъ безпокойствѣ отъ неудовлетворенія фарисейскою праведностію; напротивъ, прямо свидѣтельствуетъ, что онъ твердо и энергично преслѣдовалъ христіанъ безъ всякаго сомнѣнія въ правотѣ своего дѣла, ослѣпленный ревностію фарисейскаго зелота. Ужели можно относиться съ недовѣріемъ къ этому свидѣтельству? Ужели Павелъ могъ несознательно обманываться въ своемъ собственномъ сознаніи? Но такое предположеніе заключаетъ въ себѣ

*) D. Leben. Jesu—1864 S. 302 и д.

внутреннее противорѣчіе. Или Павелъ сознательно представилъ въ искаженномъ видѣ до-христіанское состояніе своего духа, сдѣлавшись христіаниномъ, чтобы тѣмъ величественнѣе, чудеснѣе казалось воздѣйствіе божественной силы на его внутреннее измѣненіе, на его переходъ изъ фарисейскаго іудейства въ христіанство? Но что же останется достовѣрнаго въ евангельской и апостольской исторіяхъ, если въ первой искаженно представлена жизнь Христа въ интересахъ произвольной вѣры въ Его воскресеніе и вытекающихъ изъ нея слѣдствій, во второй—искажается самая жизнь апостоловъ съ тѣмъ, чтобы между раннимъ и послѣдующимъ ея періодами стояло чудесное событіе, котораго въ дѣйствительности не было? Мы рѣшительно не можемъ себѣ представить болѣе ненаучнаго, безцеремоннаго, тенденціознаго отношенія критики къ историческимъ свидѣтельствамъ, какое встрѣчаемъ въ изслѣдованіяхъ невѣрующей критики книгъ Св. Писанія. Да и мыслимъ ли намѣренный обманъ въ свидѣтельствахъ Павла о своей до-христіанской жизни? Несомнѣнно, что Павелъ не могъ быть сознательнымъ лжецомъ въ своихъ свидѣтельствахъ о явленіи ему Христа; онъ могъ несознательно обманываться въ этомъ явленіи, принимая субъективное видѣніе за объективное. Но если видѣніе Христа было несознательнымъ обманомъ, то какъ могъ Павелъ сознательно исказить исторію своей ранней жизни такъ, что бы между нею и послѣдующею христіанскою жизнію чудесное событіе предъ Дамаскомъ являлось абсолютно необходимымъ посредствующимъ звѣномъ? Не указывало ли бы это, что и въ свидѣтельствахъ о явленіи Христа Павелъ сознательно ложно говоритъ о небываломъ событіи? Одно изъ двухъ: или свидѣтельство Павла о своемъ видѣніи Христа было сознательно ложно и, въ такомъ случаѣ, онъ вовсе не имѣлъ даже визіонернаго видѣнія, или его свидѣтельство было безсознательно ложно, но въ такомъ случаѣ онъ не могъ сознательно исказить исторію своей ранней, до-христіанской жизни.

Штраусъ думаетъ, что всякому переходу изъ одного направленія въ другое всегда необходимо предшествуетъ продолжительный, постепенный подготовительный процессъ. Но это — ложное мнѣніе. Не встрѣчаемъ ли мы повсюду, во всѣхъ сферахъ духовной жизни, примѣры внезапнаго измѣненія направленій подъ вліяніемъ внѣшняго случайнаго толчка, впечатлѣнія, мимолетнаго возбужденія духа? Такія измѣненія особенно часто бываютъ въ религіозной жизни человѣка. Нерѣдко одна проповѣдь, одно изрѣченіе писанія, взятое темою для проповѣди, одно чрезвычайное обстоятельство въ жизни измѣняютъ атеиста въ глубоко вѣрующаго, пантеиста—въ теиста, протестанта—

въ католика, католика—въ православнаго; часто переходъ отъ ложнаго направленія въ истинное не имѣетъ для себя ничего спеціально подготовительнаго въ человѣкѣ кромѣ общечеловѣческихъ основъ для познанія истины и однако — совершается быстро, неожиданно для самого почувствовавшаго въ себѣ душевное измѣненіе. Такой неожиданный для самого Павла переворотъ совершился въ его душѣ предъ Дамаскомъ подъ дѣйствіемъ чудесно явившагося ему, вознесшагося Христа, и мы не можемъ не признать этого переворота неожиданнымъ, потому что такимъ представляютъ его исторія жизни Павла въ Дѣяніяхъ Апостоловъ и собственныя свидѣтельства о немъ Павла. Штраусъ утверждаетъ, что переходъ Павла въ христіанство совершился постепенно, натурально, самостоятельно; но что мы будемъ дѣлать съ неоднократными свидѣтельствами апостола о томъ, что его обращеніе совершено не имманентнымъ актомъ его собственнаго духа, но высшею благодатною силою (1 Кор. 15, 8—11; Гал. 1, 15; 1 Тим. 1, 13—16)?

Однако разсмотримъ самый процессъ внутренняго измѣненія въ духѣ Павла, какъ представляетъ его Штраусъ, закончившійся визіонернымъ явленіемъ Христа. Вѣра въ воскресеніе Христа въ третій день по смерти, по словамъ Штрауса, не могла встрѣтить особеннаго препятствія въ духѣ Павла, такъ какъ онъ вѣрилъ въ всеобщее воскресеніе при концѣ времени. Напротивъ, именно вѣра въ воскресеніе только *въ концѣ времени* и должна была служить существеннымъ препятствіемъ вѣрѣ въ воскресеніе въ третій день по смерти. Воскресеніе, по фарисейскому ученію, имѣетъ быть въ послѣднее время, слѣдовательно, въ третій день по смерти оно не могло быть. Это заключеніе само собою вытекало изъ фарисейскаго ученія о воскресеніи, а Павелъ былъ фарисей. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія своей секты, Павелъ долженъ былъ прежде всего признать свидѣтелей воскресенія Христа обманщиками, лжецами. «Но Павелъ не могъ признать ихъ таковыми въ виду ихъ тихой радости и внутренняго спокойствія при перенесеніи мученій и смерти за свое свидѣтельство». Но если смерть, запечатлѣвавшая свидѣтельство христіанъ о воскресеніи ихъ Господа, дѣлала невѣроятнымъ въ нихъ сознательный обманъ, то отчего невозможно было предположеніе ихъ безсознательнаго самообольщенія? Чтобы не видѣть никакого обмана (сознательнаго или безсознательнаго) въ свидѣтельствахъ христіанскихъ мучениковъ, нужно было уже самому быть христіаниномъ, необходимо было, предварительно, внутренно убѣдиться въ истинѣ ихъ свидѣтельствъ. Но, повторяемъ, Павелъ былъ фарисей. Съ фарисейской точки зрѣнія всѣ

эти увѣренія о воскресеніи Христа лицъ, мужественно и радостно идущихъ на смерть, Павелъ долженъ былъ объяснить дѣйствіемъ сатаны. Не говорили ли фарисеи о Христѣ: *Онъ изгоняетъ бѣсовъ не иначе, какъ силою веельзевула, князя бѣсовскаго* (Мѳ. 12, 24)? Почему же не могъ также Павелъ объяснить явленія Христа Его вѣрующимъ сатанинскимъ ослѣпленіемъ? Павелъ хорошо зналъ Ветхій Завѣтъ, но здѣсь указывается, что бываютъ и фальшивыя видѣнія (Іер. 14, 14; 23, 16; Іез. 22, 28 и др.). Почему же не могли быть такими въ глазахъ Павла и явленія Христа Его ученикамъ? Отчего Павелъ не могъ возразить свидѣтелямъ Христова воскресенія подобно тому, какъ нѣкогда говорили іудеи Христу при крестѣ (Мѳ. 27, 40, 43), т. е. сказать: «если Іисусъ воскресъ и являлся вамъ, то пусть явится и мнѣ». «Но христіане отличались такими достоинствами, которыя стыдили Павла». Но, говоритъ Толюкъ, на фанатическія сердца даже добродѣтели ихъ враговъ производятъ противоположное впечатлѣніе. Доминиканецъ Лиліенштейнъ, свидѣтельствуя, что Вальденсы «boni in moribus et vita, veraces in sermone, in caritate fraterna unanimes» etc., тутъ же прибавляетъ: «но эти добродѣтели тѣмъ болѣе обнаруживаютъ хитрость діавола, старающагося ослѣпить простыхъ, чтобы они не поняли заблужденія ученія» *). «Но Павелъ видѣлъ постоянное распространеніе христіанства, несмотря на всю жестокость его преслѣдованія».—Въ рукахъ христіанскаго апологета это конечно служитъ вѣскимъ доказательствомъ божественности христіанства, но Павелъ былъ фанатикъ-фарисей; притомъ онъ видѣлъ еще небольшое христіанское общество и зналъ, что каждая новая секта въ борьбѣ съ древними поддерживается энтузіазмомъ и особенною энергіею ея первыхъ адептовъ, и что это нисколько не говоритъ за внутреннюю силу и истину секты. Вѣроятный процессъ мышленія, возбужденнаго въ душѣ Павла разными свидѣтельствами о воскресеніи Христа, съ его фарисейско-іудейской точки зрѣнія на Христа, долженъ былъ быть принципально противоположнымъ аргументаціи въ 1 Кор. 15, 12 и д. «Если Христосъ воскресъ, думалъ-бы Павелъ, то наша іудейская вѣра тщетна; мы—убійцы Мессіи, мы лжесвидѣтели о Богѣ, ибо свидѣтельствуемъ, что Онъ не воскрешалъ Христа, котораго воскресилъ. Но Христосъ не воскресъ, потому что мертвые не возстаютъ въ третій день по смерти и Богъ не могъ воскресить умершаго позорною смертію, какъ нарушителя закона и лжепророка».

г) Обратимся теперь къ Гольстенову анализу психическаго состоя-

*) Toluck. Vermischte Schriften. II S. 289.

нія Павла предъ его видѣніемъ воскресшаго Христа. «Іудейскій народъ, говоритъ онъ, присудилъ именовавшаго Себя Мессіею Іисуса къ крестной смерти, какъ лжепророка и хулителя Бога. Уже самая эта смерть, по теологически-теистическому міровоззрѣнію, служа доказательствомъ виновности Христа, успокоивала сердца народа и его предводителей относительно убіенія Христа. Но вотъ изъ этого самоуспокоенія выводитъ ихъ грозное слово: «мертвый живъ»! Жизнь была доказательствомъ мессіанства мертваго, съ нею вина крови падала на убійцъ, распявшихъ Мессію народа. Послѣдніе старались ослабить страшную силу слова увѣреніемъ, что жизнь умершаго — обманъ. Но происхожденіе общества во имя мнимо-ожившаго, общества, въ которомъ это слово ожившій, стало объективною силою его исторіи, всегда снова указывало на смерть именно Мессіи и на необычайную вину, принятую на себя виновниками его смерти. Виновники смерти, прежде всѣхъ—фарисеи, старались заглушить обвинительные голоса противъ себя преслѣдованіемъ новаго общества. Въ это движеніе вовлеченъ былъ и Павелъ. Страстность его натуры, при противорѣчіи его ортодоксально-національной вѣры вѣрѣ христіанско-мессіанской, дѣлала для него послѣднюю предметомъ самаго страстнаго интереса, практическаго—съ цѣлью ея уничтоженія, теоретическаго—съ цѣлью опроверженія. Въ противорѣчіи съ ортодоксально-національною мессіанскою вѣрою находилось содержаніе первохристіанской вѣры: Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν, распятый на крестѣ народомъ и его начальниками, какъ ложный пророкъ, Іисусъ есть истинный Мессія, возстановленъ къ жизни Богомъ и имѣетъ опять придти съ неба для устроенія царства небеснаго. Рѣшительнымъ основаніемъ невѣрія противъ вѣры въ воскресшаго Іисуса-Мессію служила Его крестная смерть, ея полное противорѣчіе ветхозавѣтной ортодоксальной мессіанской идеѣ по ортодоксально-національному пониманію Св. Писанія. Сами до-павлинические вѣрующіе (христіане) не могли разрѣшить этого противорѣчія. Правда первые апостолы смотрѣли на смерть Христа, какъ на тяжкій грѣхъ іудеевъ, но она осталась для нихъ въ внѣшней связи съ мессіанскимъ дѣломъ, дѣломъ невѣрующаго народа, но не сопровождавшимъ собою необходимо все дѣло Мессіи. Но богословіе іудейскаго теизма желало понять крестную смерть, если она была смертію Мессіи, какъ нѣчто внутреннее, какъ дѣло Самого Бога, какъ необходимый актъ Его мессіанско-спасительной воли. Это не могло быть неизвѣстно Павлу, такъ глубоко и послѣдовательно мыслившему въ рамкахъ іудейскаго духа. Вмѣстѣ съ этимъ выступалъ уже въ сознаніи Павла, хотя все-еще отрицательно, принципъ его Евангелія о

спасеніи. Но если невѣрующій умъ указывалъ на смерть, какъ на доказательство противъ мессіанства Іисуса, то вѣрующіе противопоставляли этому, только логическому, доказательству фактъ дѣйствительности, предъ которымъ должна была преклониться сама логика священной традиціи, — фактъ возстановленія Богомъ Іисуса къ новой жизни: мертво-живаго Іисуса видѣли Петръ, двѣнадцать, пятьсотъ братій, Іаковъ и опять всѣ апостолы, — рядъ доказательствъ рѣшительной важности. Если Павелъ, какъ фарисей противъ воскресенія, какъ іудей противъ видѣнія, какъ доказательства объективной жизни, не могъ возразить ничего, то, какъ невѣрующій въ фактическое доказательство возстанія Іисуса, онъ могъ опираться лишь на убѣжденіе въ сознательномъ обманѣ вѣрующихъ въ Іисуса. Но это была безсодержательная точка зрѣнія для того, кто имѣлъ некосный и неокаменѣлый духъ. Савлъ долженъ былъ упорствовать не противъ кого-либо одного и не противъ одного факта, но противъ цѣлаго ряда фактовъ и противъ твердости убѣжденія весьма многихъ, шедшихъ за свой мнимый обманъ на мученія и смерть. Такъ Павелъ долженъ былъ признать возможность оживленія Умершаго на крестѣ, и эта возможность уже должна была взволновать его духъ. Потому, что какое безпокойство для религіознаго духа въ предположеніи: «можетъ быть мертвый живетъ»! Не борется ли теперь невѣрующій въ Іисуса съ самимъ Богомъ и Его Помазанникомъ, въ котораго все-же Павелъ вѣрилъ, хотя въ другой формѣ? Душевнаго терзанія отъ такого противорѣчія духъ и сердце Павла не могли ни забыть, ни переносить безъ разрѣшенія! Не уступаетъ ли логическое доказательство *противъ* мессіанства Іисуса фактическому — *за* мессіанство Іисуса? Что Мессія долженъ былъ придти въ это время, это было вѣрою всѣхъ іудеевъ и вѣрою Павла. Но праведный Богъ можетъ даровать благодать мессіанскаго царства только праведному народу. Но народъ былъ и остается грѣшенъ. Можетъ ли онъ быть праведнымъ безъ прощенія грѣховъ? можетъ ли праведный Богъ простить безъ искупительной жертвы? Не была ли крестная смерть Іисуса этою ходатайственною кровавою жертвою? Не говорятъ ли ежедневно христіанскіе вѣрующіе, подвергаясь преслѣдованію, что Христосъ умеръ изъ-за грѣха? Не доказываютъ ли они, что эта жертвенная смерть совершилась согласно съ Писаніемъ? Не разрѣшится ли все сердечное мученіе человѣка, если вникнуть въ это доказательство, все безпокойство мыслящаго духа, если прослѣдить этотъ принципъ въ его выводахъ? Но пока это мученіе не было разрѣшено, размышляющее внутреннее начало духовной жизни Павла съ особеннымъ

напряженіемъ устремлено было къ одной цѣли—разрѣшить въ духѣ столь мучительно чувствуемыя противорѣчія его сознанія, даже увѣриться въ фактѣ жизни Умершаго на крестѣ, увидѣть Его живымъ подобно Петру, двѣнадцати и пятистамъ братій. Тогда начала дѣйствовать въ Савлѣ всѣ силы, которыя и въ другихъ случаяхъ производили въ немъ видѣнія въ духѣ. Могли ли онѣ, дѣйствуя теперь, не произвесть никакого слѣдствія»*)?

Все сказанное нами противъ Штраусова объясненія имѣетъ значеніе и противъ анализа Гольстена, т.-е. что этотъ анализъ психическаго состоянія Павла до обращенія его въ христіанство составленъ не по историческимъ даннымъ до-христіанской жизни Павла, но по предзанятой мысли—объяснить, во что бы то ни стало, обращеніе Павла натурально психологическимъ путемъ; — что естественно-психологическому происхожденію вѣры въ воскресеніе Христа непобѣдимо препятствовало въ духѣ Павла его фарисейско-іудейское убѣжденіе въ воскресеніи—только въ концѣ времени, убѣжденіе, предъ которымъ всѣ свидѣтельства о воскресеніи Христа должны были превратиться или въ сознательный или въ безсознательный обманъ, вся твердость христіанъ, вся радость ихъ при страданіяхъ и смерти должны были казаться дѣйствіемъ сатаны и наконецъ быстрота и широта распространенія христіанства — объясняться энтузіазмомъ и энергіею его первыхъ послѣдователей.

Теперь то, что мы имѣемъ сказать еще новаго противъ Гольстенова анализа, будетъ говорить также и противъ объясненія Штрауса.

Гольстенъ признаетъ, что фактъ смерти Христа самъ по себѣ служилъ достаточнымъ основаніемъ невѣрія іудеевъ въ Христа, какъ Мессію. Съ ортодоксально-національной точки зрѣнія смерть Христа представляла чистое противорѣчіе идеѣ Мессіи; слѣдовательно съ этой точки зрѣнія распятый Іисусъ, какъ не Мессія, не могъ воскреснуть. Отрицаніе воскресенія Христа покоилось, такимъ образомъ, по Гольстену, не столько на вѣрѣ въ воскресеніе вообще исключительно въ концѣ времени — хотя, мы видѣли, эта вѣра служила существеннымъ препятствіемъ вѣрѣ въ воскресеніе Христа—сколько на убѣжденіи, что Іисусъ—не Мессія. Съ этой точки зрѣнія Павелъ съ энергіею, свойственною его духу, какъ фарисей-іудей, и предпринялъ задачу разрушить христіанство въ обоихъ направленіяхъ—теоретическомъ и прак-

*) Z. Evang. d. P. u. P. S. 39 и д. Подробнѣе въ: Christus—Vision... S. 98 и д. Этотъ же взглядъ Гольстена, только популяризованный и съ нѣкоторыми чертами Ренановой фантазіи мы встрѣчаемъ у Гирцеля (Zeitstimmen. 1864).

тическомъ. Казалось бы, что онъ и будетъ стараться о выполненіи своего предпріятія, насколько позволитъ его энергія. Но, къ удивленію, по словамъ тогоже Гольстена, почти на первыхъ шагахъ своей дѣятельности Павелъ распадается на двѣ половины. Между тѣмъ какъ практически онъ все сильнѣе и сильнѣе преслѣдуетъ христіанъ, гонитъ, мучитъ, казнитъ, теоретически все болѣе и болѣе самъ становится христіаниномъ; въ практическомъ отношеніи онъ силою своей воли сохраняетъ въ себѣ духъ іудея, въ теоретическомъ—въ процессѣ мышленія — все болѣе и болѣе превращается въ христіанина. Одна уже невѣроятность такого радикальнаго раздвоенія личности Павла на двѣ половины — іудейскую и христіанскую, или соединенія въ его личности двухъ противоположныхъ элементовъ, фарисейско-іудейскихъ и христіанскихъ, дѣлаетъ анализъ Гольстена подозрительнымъ въ научномъ отношеніи.

И какъ странно Павелъ, практически преслѣдуя христіанъ, теоретически становится твердою опорою христіанства! Смерть Христа, по фарисейско-іудейскому пониманію, представляла непримиримое противорѣчіе мессіанской идеѣ. Даже сами вѣрующіе въ Христа не могли разрѣшить этого противорѣчія, не могли понять смерть, какъ внутренно-необходимый актъ въ мессіанскомъ дѣлѣ спасенія, какъ существенно-необходимый моментъ въ идеѣ Мессіи. И кто же выступаетъ теперь на дѣло этого примиренія, этого чисто христіанскаго спекулятивнаго обоснованія смерти Христа, исходя изъ самой идеи Мессіи? Гонитель христіанъ, врагъ ихъ — Павелъ! И какимъ путемъ онъ достигаетъ примиренія позорной смерти Іисуса съ идеею Мессіи? Разрѣшая противорѣчіе тѣмъ же путемъ, какимъ оно возникло! Можно ли придумать что-либо остроумнѣе, какъ изъ одного и того же начала вывести два положенія — какъ вполнѣ непримиримыя и какъ вполнѣ примиримыя? Какъ Павелъ могъ придти къ предположенію необходимости заступительной или искупительной жертвы смерти, когда фарисейско-іудейская точка зрѣнія говорила ему, что праведность или спасеніе происходитъ отъ закона? Какъ могъ онъ признать такою жертвою позорную смерть Іисуса Христа, которая была несоединима съ идеею праведности, покоющейся на законѣ? Эти вопросы въ Гольстеновомъ объясненіи остаются наразрѣшимыми загадками. Но самъ ап. Павелъ прямо говоритъ, что его *Евангеліе не есть человѣческое, ибо онъ принялъ его и научился не отъ человѣка, но чрезъ откровеніе Іисуса Христа* (Гал. 1. 11 и д.), слѣдовательно убѣдился въ истинѣ христіанства не въ спорѣ съ вѣрующими въ Христа и не собственнымъ процессомъ мышленія.

Но не только національно-мессіанская идея, не только іудейская догматика, а еще болѣе отдѣляла Павла отъ Христа фарисейская этика. Не только распятый Мессія былъ соблазномъ (σκάνδαλον) для іудеевъ, но преимущественно нравственное ученіе Христа скандализировало Его въ глазахъ фарисейскаго іудейства, признавшаго Его достойнымъ позорной казни. Іудейская ненависть ко Христу возникла не со дня Его смерти, но была причиною самой этой смерти. Такъ какъ Христосъ отвергъ фарисейскую праведность, призналъ мытарей и грѣшниковъ болѣе способными наслѣдовать царство небесное, чѣмъ фарисеевъ; такъ какъ общепризнанныхъ грѣшниковъ Онъ прощалъ, а «праведниковъ» бичевалъ всею силою слова; такъ какъ Его мораль направленная преимущественно на внутреннее, на сердце человѣка, признавала соблюденіе внѣшнихъ постановленій и церемоніальныхъ законовъ недостаточнымъ средствомъ для спасенія; то Онъ сталъ смертельнымъ врагомъ фарисеевъ. Христосъ правда не пришелъ нарушить законъ и пророковъ, но фарисеямъ чуждо было различіе между нравственными и церемоніальными законами. Напротивъ, именно въ исполненіи внѣшнихъ законовъ, по ихъ понятіямъ, и состояла праведность; отсюда ихъ вражда противъ Христа и отсюда ихъ взглядъ на Него, какъ на врага Моисея и его закона. Павелъ былъ фарисей, поэтому и онъ долженъ былъ дышать ненавистію ко Христу, какъ врагу іудейства, разрушителю его религіознаго святилища, революціонеру противъ законовъ, установленныхъ Моисеемъ (Д. Ап. 6, 14). Духъ и буква, вѣра и законъ, божественная оправданіе и собственная праведность,—вотъ гдѣ скрывалась глубокая нравственная пропасть, отдѣлявшая Павла отъ Христа. Эта противоположность, служа основаніемъ вражды фарисейскаго зелота противъ Христа — самъ Павелъ объясняетъ свое преслѣдованіе христіанъ неумѣренною ревностію къ отеческимъ преданіямъ (Гал. 1. 13 Фил. 3, 5, 9),—абсолютно препятствовала ему понимать крестную смерть Христа, какъ искупительную жертву Мессіи. Противъ всякой новой догматики, противъ всякаго новаго логическаго процесса фарисейская мораль, фарисейско-нравственный процессъ всегда стоялъ своимъ непреклоннымъ veto. Фарисей Павелъ конечно на всякій процессъ мысли, оправдывающій христіанство, долженъ былъ силою воли своей сказать себѣ: не можетъ быть, какъ казалось мнѣ нѣкоторое время, чтобы крестная смерть была искупительною жертвою, не можетъ быть, чтобы Распятый воскресъ; Онъ не могъ быть Мессіею, ибо нарушилъ законъ, училъ безнравственности, оскорблялъ религіозное чувство. Въ стра-

ствой борьбѣ между только-что возникавшею въ немъ христіанскою мыслію (если даже допустимъ таковую) и глубоко уже укоренившимся въ сердцѣ основнымъ воззрѣніемъ на нравственность, безъ сомнѣнія, перевѣсъ долженъ былъ бы оказаться на сторонѣ послѣдняго, если бы первой не помогла еще какая-либо сторонняя, сверхъестественная сила.

Но мы не указали еще на коренное заблужденіе Гольстенова объясненія и вообще всѣхъ натурально-психологическихъ объясненій обращенія Павла въ христіанство. Подъ натурально-психическимъ процессомъ, обусловливавшимъ обращеніе Павла, отрицательная критика разумѣетъ собственно интеллектуальный процессъ, движеніе мысли, измѣнившей въ концѣ концовъ фарисейскаго зелота въ христіанина и великаго апостола христіанства. По мнѣнію этой критики, религія есть не что иное, какъ философія, вѣра—логика, христіанство—одна изъ спекулятивныхъ системъ. Но нѣтъ ничего односторонняе этого взгляда на религію. Духъ человѣка далеко не исчерпывается мыслію и ея дѣятельностію: вмѣстѣ и на ряду съ нею дѣйствуютъ также силы воли и сердца и если гдѣ, то именно въ религіозной жизни, равномѣрно обнимающей всѣ силы духа, одна интеллектуальная сила недостаточна для возбужденія и поддержанія религіознаго благочестія. Никакой обширный умъ, никакая глубокомысленная философская система сами по себѣ не дѣлаютъ человѣка религіознымъ: для этого нужно еще самостоятельное дѣйствіе воли и натурально-благодатное ощущеніе Божества. Именно религія зачинается, главнѣйшимъ образомъ, не въ области ума, но въ сердцѣ, поддерживается силою воли и осмысливается и выясняется разумомъ. Не умъ производитъ религію, но онъ относится къ ней какъ уже къ данному въ человѣкѣ, выясняетъ и раскрываетъ то, что уже лежитъ въ глубинѣ человѣческаго сердца. Ожесточенное сердце, извращенное направленіе воли всегда будутъ стоять камнемъ преткновенія на пути ясному и здравому логическому требованію обращенія къ Богу. Примѣняя все сказанное объ отношеніи мысли къ волѣ и сердцу въ области религіозной жизни вообще—къ обращенію Павла, мы должны утверждать: не мысль Павла возродила его сердце и измѣнила направленіе его воли; напротивъ полное и глубокое перерожденіе всего его существа, обновленіе самаго основанія его духа, общаго чувства его жизни, сообщило его мыслямъ всецѣло новое, христіанское направленіе. *Жизнь есть свѣтъ человѣковъ; только кто снова родится, можетъ увидѣть царствіе Божіе* (Іоан. 1, 4; 3, 3). Въ чемъ собственно состояло Павлово обращеніе? Въ томъ ли только, что въ его сознаніи іудейско-мессіанская идея

измѣнилась въ христіанскую, фарисейская догматика замѣнена была христіанскою? Нѣтъ: не такъ скудно было содержаніемъ обращеніе Павла, какъ думаетъ новѣйшая отрицательная критика. Мы видимъ его вполнѣ величественнымъ, всесторонним, обнявшимъ всѣ духовныя силы Павла. Гонитель, ненавистникъ и преслѣдователь Христа превращается въ проповѣдника (логическая сторона), въ раба (нравственная) и мученика (сердечная) христіанства. Павелъ становится другимъ человѣкомъ, *новою тварію* (2 Кор. 5, 17). Не просто въ его головѣ, но и въ его сердцѣ, не просто въ мысли, но и въ чувствѣ и въ нравственномъ направленіи совершается глубокій кризисъ, возрожденіе къ новой жизни. Праведность, почивающая *на законѣ*, измѣняется въ праведность, покоющуюся *на благодати* чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, древній человѣкъ распинается и возстаетъ *новый человѣкъ, живущій вѣрою въ Сына Божія* (Гал. 2, 19 и д.). Такой всеобъемлющій переворотъ требуетъ не логическаго только, но всеобъемлющаго процесса; но если мысль, разсматриваемая сама въ себѣ, можетъ быть здравою и сильною, то воля всегда и во всѣхъ людяхъ слаба и грѣховна, и натуральное сердце само въ себѣ всегда извращено, питая любовь не къ высшему, небесному, но къ низшему, земному, чувственному; грѣховная воля и нечистое сердце помрачаютъ и ясность ума. Отсюда обращеніе Павла не столько съ интеллектуальной, сколько съ нравственной и сердечной сторонъ не могло быть плодомъ естественно-психологическаго процесса, а только слѣдствіемъ божественно-благодатнаго дѣйствія на душу Павла. Поэтому, если въ заключеніе своего анализа Гольстенъ говоритъ: «такъ дѣйствовали всѣ силы, которыя въ другихъ случаяхъ производили видѣнія въ духѣ Павла; могли ли онѣ теперь не произвесть никакого дѣйствія»? то мы именно должны сказать, что для происхожденія субъективнаго видѣнія предъ Дамаскомъ не доставало дѣятельности всѣхъ силъ и, слѣдовательно, не могло произойти и самое видѣніе. Для того, чтобы видѣть Христа, необходимо было обращеніе человѣка къ Нему не только умомъ, но и волею и сердцемъ; но воля и сердце Павла стояли на сторонѣ закона и пророковъ и изъ ихъ (воли и сердца) сильной дѣятельности, утверждавшейся на воспитаніи и привычкѣ, скорѣе долженъ былъ произойти визіонерный Моисей или Илія, нежели Христосъ. «Не было никогда такого опыта, чтобы кто-либо имѣлъ видѣніе лица, въ котораго не вѣруетъ, котораго даже ненавидитъ и преслѣдуетъ, и чтобы кто-либо въ субъективномъ видѣніи услышалъ осужденіе своей до-нынѣшней жизни и призваніе къ новой» *).

*) D. Beweis d. Glaubens. 1872. S. 505.

Невѣрующіе критики, оказываясь неспособными къ строго-научному оправданію своей теоріи натуральнаго психологическаго процесса измѣненія въ Савлѣ фарисея-іудея въ христіанина-апостола, все-же не мирятся съ нашимъ пониманіемъ обращенія Павла—вслѣдствіе личнаго явленія ему Христа—на томъ основаніи, что такое чудесное обращеніе ведетъ къ мысли о насильственномъ вторженіи сверхъестественной силы во внутреннюю духовную жизнь Павла, къ предположенію магически дѣйствующей божественной силы, пренебрегающей всѣми психологическими и нравственными законами духовнаго развитія *). Но если обращеніе Павла было дѣйствительно насильственнымъ, насколько оно не можетъ быть объяснено однимъ натуральнымъ психологическимъ процессомъ, безъ содѣйствія сверхъестественной силы, то нельзя забывать, что различіе натуръ въ мірѣ человѣческомъ ведетъ за собою и различіе сверхъестественныхъ воздѣйствій, неодинаковость отношеній благодатной силы къ духу человѣческому. Разсматривая съ этой точки зрѣнія внезапное, чудесное обращеніе Павла, мы не только не замѣчаемъ въ дѣйствіи благодати никакого пренебреженія натуральными отличіями въ природѣ Павла, напротивъ полное принаровленіе къ нимъ сверхъестественныхъ цѣлебныхъ средствъ. «Какъ благоразумный докторъ, говоритъ Беккъ, лѣчитъ каждаго больнаго, сообразуясь съ особенностями его природы, одного — слабыми и продолжительными медикаментами, другого — быстро и сильно дѣйствующими; такъ и Господь неодинаково обращается съ людьми, призываемыми къ спасенію. Быстрыя, огненныя души, какова была Павлова, требуютъ для измѣненія быстраго и сильнаго воздѣйствія, иначе вѣчно будутъ оставаться въ прежнемъ положеніи. Что производитъ на слабыя сердца легкій ударъ грома, то для такихъ душъ служитъ только возбужденіемъ осторожности на часъ и даже эти простые предостерегательные знаки, въ спокойномъ состояніи обращающіе на себя вниманіе, едва ли замѣчаются безпокойными, теряющими слухъ отъ безумной ревности, душами. Для Савла, дышавшаго угрозою и страстію къ борьбѣ, Господь посылаетъ въ его душу молнію и громъ трепета и ужаса, между тѣмъ какъ Петру, разбитому горемъ—только горестный взглядъ. Въ обращеніяхъ къ Господу мы находимъ въ извѣстномъ смыслѣ исполненіе того, что сказалъ Господь вообще: *какою мѣрою мѣрите, такою же отмѣрится и вамъ*: Павелъ приводилъ учениковъ Христа въ страхъ и уныніе; страшнымъ явленіемъ, трепетомъ и ужасомъ обращаетъ и его теперь къ Себѣ Господь. Вѣренъ и премудръ воспи-

*) Ib.—s. 465.

татель нашъ Господь, знающій каждаго изъ насъ съ его свойствами и поступающій съ каждымъ, какъ требуетъ того его особенность» *). Дѣйствительно, если бы мы прослѣдили всѣ пути, какими отдѣльные члены царства Божія приводятся къ нему, то это была бы величественная картина разнообразныхъ обнаруженій божественной психологіи и педагогики. Божественный методъ обращенія индивидуализируется всякій разъ, сообразуясь съ натуральнымъ расположеніемъ, состояніемъ духа и характера, нравственною и религіозною настроенностію и вообще со всѣмъ историческимъ ходомъ жизни отдѣльнаго человѣка. Въ этомъ смыслѣ дается каждому свое, и, такимъ образомъ, обращеніе Павла было вполнѣ сообразно съ его индивидуальностію.

Впрочемъ, какъ всякое чудо, чудесное обращеніе Павла не было абсолютно-насильственнымъ, магическимъ, при которомъ не имѣло мѣста движеніе собственной воли Павла, свободное желаніе обращенія къ Христу. Чудо явленія Христа, какъ и всякое чудо, импонирующе дѣйствовало на Павла, но не произвело насильственнаго переворота въ внутренней жизни Павла. Чудо всегда отзывается сильнымъ впечатлѣніемъ, но никогда остановкою личной свободной жизни. Какъ противъ всякаго явленія, такъ и противъ чуда всегда еще остается въ человѣкѣ сила, воспринимающая и противодѣйствующая его впечатлѣнію. Валаамъ, не смотря на поразительное чудо, остался при своихъ внутреннихъ чувствахъ; Христовы чудеса только ожесточали сердца фарисеевъ и книжниковъ. Чѣмъ энергичнѣе личность, тѣмъ возможнѣе, тѣмъ легче ея отрицательное отношеніе къ силѣ благодати. Нѣтъ сомнѣнія, что также фанатичный и энергичный Савлъ могъ бы противостоять впечатлѣнію сверхъестественнаго явленія, еслибы собственною волею не склонился къ его воспріятію. Правда онъ слышалъ: *трудно идти тебѣ противъ рожна* (Д. Ап. 9, 5), но не—невозможно; и если Павелъ говоритъ: *я не воспротивился небесному видѣнію*, то это прямо показываетъ, что онъ подчинился ему свободно, по собственному убѣжденію.

Для полнаго устраненія ложнаго предположенія отрицательной критики, будто съ чудомъ обращенія Павла произошелъ «насильственный переворотъ въ душѣ Павла, противорѣчащій психологическимъ и нравственнымъ закономъ духовнаго развитія», мы позволимъ себѣ указать на тѣ элементы въ духѣ Павла, которые дѣйствительно представляли подготовительную почву для сверхъестественныхъ благодатныхъ воз-

*) Beck. Christliche Reden. 1 Samml. 1858. S. 517.

дѣствій. Какъ въ царствѣ природы, такъ и въ царствѣ благодати не бываетъ жатвы безъ посѣва и до времени полнаго созрѣнія сѣмени. Такъ, конечно, и благодатное обращеніе къ Христу Павла было достаточно приготовлено раннимъ развитіемъ его духовной жизни не въ томъ смыслѣ, что изъ него, внутреннимъ образомъ произведено было измѣненіе фарисея въ христіанина, что излишне было при этомъ всякое благодатное содѣйствіе, но въ томъ, что въ немъ готовы были всѣ необходимые пункты, къ которымъ могло бы примкнуть и на которыхъ могло бы утвердиться благодатное воздѣйствіе. Для произведенія пламени недостаточно однихъ дровъ, но долженъ быть и огонь. Въ Савлѣ приготовлены были всѣ горючіе матеріалы и только ожидали они божественной искры. *Богъ избралъ меня*, говоритъ апостолъ, *отъ утробы матери моей и призвалъ благодатію Своею, чтобы открыть во мнѣ Сына Своего, чтобы я благовѣствовалъ Его язычникамъ* (Гал. 1, 15—16). Эта благодать, дѣйствовавшая въ Павлѣ еще какъ въ фарисеѣ и фанатикѣ и приготовлявшая его къ принятію Евангелія и распространенію благовѣстія, конечно, не сознавалась имъ раньше и только послѣ ясно открылась ему при свѣтѣ добровольнаго обращенія къ Христу.

Апостолъ говоритъ, что онъ *служилъ Богу отъ прародителей съ чистою совѣстію* (2 Тим. 1. 3). Это служеніе Богу съ чистою совѣстію, какъ плодъ благочестиваго воспитанія, какъ наслѣдственный даръ благочестивыхъ предковъ, конечно было дѣломъ божественной благодати, *избравшей Павла отъ утробы матери*. Правда, истинную праведность Павелъ видѣлъ въ законной праведности, т.-е. въ оправданіи дѣлами закона, но вѣдь и не самъ по себѣ законъ неспособенъ былъ оправдать человѣка, ибо не только въ Ветхомъ Завѣтѣ говорится: *кто исполняетъ заповѣди, тотъ живъ будетъ* (Лев. 18, 5), но и въ Новомъ Самъ Господь говоритъ: *если хочешь войти въ жизнь вѣчную, соблюди заповѣди* (Мѳ. 19, 17). Человѣкъ неспособенъ былъ оправдаться предъ закономъ самъ собою, своими натуральными силами и въ этомъ собственно и состояла недостаточность законной праведности; при чистотѣ совѣсти, при своей ревности къ оправданію дѣлами закона, Павелъ не могъ не видѣть постояннаго противорѣчія между закономъ и своимъ существомъ, между *должно быть* и *есть*, между *духовнымъ* закона и *плотскимъ* человѣка (Рим. 7, 7 и д.). Отсюда, какъ для всѣхъ іудеевъ, такъ и для Павла законъ былъ прежде всего *дѣтоводителемъ къ Христу, дабы онъ оправдался вѣрою* (Гал. 3, 24). На Павлѣ, ревнителѣ закона, самымъ наглядным образомъ исполнились слова Господа: *кто хочетъ творить волю Послав-*

шаго Меня, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю (Іоан. 7, 17).

Какъ законъ, исполняемый съ чистою совѣстію, необходимо приготовлялъ Павла къ обращенію въ христіанство, такъ также и пророки. Правда, распятый Христосъ для іудея Савла былъ соблазномъ, скандаломъ, но въ то же время Савлъ, какъ благочестивый израильтянинъ, съ нетерпѣніемъ ожидалъ Мессію, вѣрилъ въ Его явленіе. Слѣдовало только воскресшему Христу личнымъ явленіемъ разсѣять мнимый соблазнъ, и вѣра въ Него, какъ въ Христа, не могла уже встрѣтить въ Павлѣ никакого препятствія; это и случилось во время явленія Христа предъ Дамаскомъ. Нельзя, конечно, также безусловно отрицать впечатлѣнія на духъ Павла и разныхъ свидѣтельствъ со стороны послѣдователей Христа, съ тихою радостію и спокойствіемъ шедшихъ на встрѣчу смерти; но мы слишкомъ преувеличили бы значеніе этихъ свидѣтельствъ, объясняя ими все дѣло обращенія Павла въ христіанство.

Останавливаясь еще разъ на природѣ Павла, имѣя въ виду энергію его воли, силу его духа, его ревность къ закону, его ожиданіе Мессіи и въ то же время фанатическую ненависть къ Христу, какъ къ распятому, и сопоставляя все это съ исторіею чудеснаго обращенія его въ христіанство, какъ мы читаемъ ее въ Дѣяніяхъ Апостоловъ, мы видимъ въ послѣдней сколько психологически возможный, столько же педагогически мудрый и цѣлесообразный образъ божественной дѣятельности. Въ небесной славѣ является воскресшій Христосъ своему гонителю и сколько строго, столько же мягко спрашиваетъ его: *Савлъ, Савлъ! что ты гонишь Меня?* Конечно уже ранѣе Савлу приходилось слышать отъ христіанъ подобный вопросъ; но тогда Савлъ имѣлъ отвѣтъ: я гоню распятаго Христа. Но теперь, въ виду воскресшаго Христа въ небесной славѣ, онъ не могъ дать подобнаго отвѣта; онъ чувствуетъ, что его ревность преслѣдованія не есть служеніе Богу, напротивъ — злодѣйство противъ Бога, вина предъ Нимъ. Но мужъ тонкаго діалектическаго ума не удовлетворяется простымъ чувствомъ: онъ хочетъ точнѣе увѣриться, положительно знать Говорящаго ему. Онъ сказалъ: *кто Ты, Господи?* Господь же сказалъ: *Я Іисусъ, котораго ты гонишь* (Д. Ап. 9, 5). Теперь спята съ глазъ Павла, покрывавшая ихъ, пелена: Іисусъ живъ, Онъ говоритъ; слѣдовательно, справедливо, что Іисусъ распятый воскресъ, слѣдовательно, распятіе Его не есть скандалъ, но внутренно-необходимое спасительное дѣло Мессіи. Однимъ ударомъ разрушается въ его сознаніи все традиціонно-фарисейское богословіе; одинъ исходъ видитъ

теперь Павелъ для заглажденія страшной вины предъ Богомъ — въ безусловной покорности Христу, въ рабствѣ Ему, въ любви къ Нему столь же сильной, какъ сильна была прежде ненависть. И вотъ въ трепетѣ и ужасѣ говоритъ Павелъ; *Господи! что повелишь мнѣ дѣлать?* Только съ энергіею Павла можно было предложить подобный вопросъ; убѣжденный въ грѣховности своего до-нынѣшняго дѣла, онъ всецѣло отрекается отъ него, является съ энергіею новаго человѣка. И какая психологическая глубина, педагогическая мудрость и историческая истина открываются въ дальнѣйшемъ ходѣ исторіи обращенія Павла! Христосъ отсылаетъ внутренно измѣнившагося Савла въ Дамаскъ для дальнѣйшаго божественнаго просвѣщенія чрезъ посредство человѣка. Гордый фарисей превращается въ смиреннаго и послушнаго мужа, входитъ внутрь самого себя, исполняется глубокой печали, три дня не видитъ, не ѣстъ, не пьетъ и наконецъ вводится Ананіею въ христіанскую церковь. Можно-ли всю эту исторію, гдѣ дѣйствительно открывается предъ нами полное божественное знаніе Павлова духа, мудрость въ отношеніи къ нему благодатной силы и наконецъ естественность его перерожденія, вслѣдствіе сверхъестественнаго явленія Христа, можно-ли все это сравнить съ тѣмъ произвольнымъ, одностороннимъ и неестественнымъ объясненіемъ натурально-психологическаго измѣненія Павла, вызвавшаго якобы призрачное видѣніе Христа, которое представляетъ намъ новѣйшая отрицательная критика?

Такъ, ни съ исторической или экзегетической точки зрѣнія, ни съ физіолого-психологической объясненіе Павлова видѣнія Христа предъ Дамаскомъ, какъ призрачнаго, субъективнаго; мы не можемъ признать научнымъ, основательнымъ.

Если теперь объясненіе Павлова видѣнія Христа, какъ визіонернаго, не имѣетъ подъ собою никакой твердой почвы, то и дальнѣйшее заключеніе отъ него къ подобнымъ же визіонернымъ явленіямъ Христа и прочимъ апостоламъ падаетъ само собою. Исходнымъ пунктомъ своего изслѣдованія гипотеза призрачнаго видѣнія имѣетъ явленіе Христа предъ Дамаскомъ. Это явленіе, говоритъ она, было призрачнымъ, визіонернымъ, слѣдовательно, и прочія явленія Христа были существенно такого же характера. Но теперь мы видѣли, что явленіе предъ Дамаскомъ было истиннымъ, объективнымъ, слѣдовательно, не имѣемъ никакого права къ предположенію, что и другія явленія подобныя Павлову были не истинными, субъективными, визіонерными. Впрочемъ, допуская вмѣстѣ съ нашими критиками, что явленіе Христа Павлу визіонерное, мы и въ этомъ случаѣ не можемъ дѣлать заключенія къ подобному

же характеру прочихъ явленій воскресшаго Христа. Во всѣхъ объясненіяхъ у нашихъ критиковъ Павлова видѣнія, какъ можно было замѣтить, существенное значеніе приписывается свидѣтельствамъ христіанъ о воскресеніи Христа. Визіонерное явленіе Христа Павлу возможно было только при существованіи уже твердаго убѣжденія въ Его воскресеніи въ кругу Его послѣдователей, невольно перешедшаго въ душу Павла; это-то убѣжденіе, постепенно усиливаясь и укрѣпляясь въ смятенномъ духѣ Павла, будто-бы и вырвалось наконецъ наружу въ визіонерномъ явленіи воскресшаго Христа. Но какимъ же образомъ въ первыхъ апостолахъ возникло убѣжденіе въ воскресеніи Христа, котораго, конечно, не могъ внушить имъ фарисейскій зелотъ Савлъ, а между тѣмъ, по увѣренію нашихъ критиковъ, также не являлся истинно, объективно и первымъ апостоламъ воскресшій Христосъ. Очевидно, не Павлово видѣніе даетъ ключъ къ пониманію явленій воскресшаго Христа Его апостоламъ, напротивъ только явленія послѣднимъ могутъ выяснить истинный характеръ и явленія Павлу. Отрицательная критика съ своею несчастною гипотезою обманчиваго видѣнія вертится въ безвыходномъ кругу: визіонерный характеръ явленій Христа первымъ апостоламъ она основываетъ на визіонерномъ явленіи Павлу предъ Дамаскомъ, но для визіонернаго явленія Павлу она необходимо предполагаетъ визіонерныя явленія первымъ апостоламъ. Такъ, визіонерная гипотеза служитъ для нашихъ критиковъ тѣмъ же, чѣмъ колесо для бѣлки.

Визіонерныя явленія предполагаютъ въ тѣлесной области субъекта ненормальное функціированіе той или иной органической системы, вообще мѣстное или общее разстройство, болѣзненное состояніе организма. Съ психологической стороны, эти явленія суть только воплощенія того, что уже прежде находилось въ духѣ возіонера. «Привидѣнія могутъ быть только тамъ, гдѣ элементы призрачнаго явленія уже прежде находились въ духѣ визіонера» *). Болѣзненное состояніе визіонера и существованіе въ его духѣ всѣхъ необходимыхъ элементовъ для происхожденія визіонернаго образа представляютъ, такимъ образомъ, два существенныя условія безъ которыхъ не мыслимо никакое «привидѣніе», по утвержденію самихъ нашихъ критиковъ. Весь трудъ ихъ доказательствъ, что Павлово видѣніе предъ Дамаскомъ было призрачнымъ, строится именно на предположеніи этихъ двухъ условій, бывшихъ въ Павлѣ. Они указываютъ намъ на нервное разстройство Павла, на его внутреннее недовольство фарисейско-

*) Holsten. Christusvision ets. S. 81.

іудейскою праведностію, на сильное смущеніе его при вѣсти вѣрующихъ въ Христа о Его воскресеніи, на глубокій интеллектуальный духъ Павла, сумѣвшій внутренно соединить позорную смерть Христа, какъ искупительную жертву за человѣчество, съ идеею земнаго служенія Мессіи. Хотя всѣ эти указанія, мы видѣли, вполнѣ произвольны, лишены всякой научной основательности, тѣмъ не менѣе онѣ доказываютъ, что, по сознанію самой отрицательной критики, все это было необходимо для происхожденія визіонернаго явленія. Теперь какимъ же образомъ объяснитъ она бывшія до Павлова видѣнія явленія Христа, какъ призрачныя, имѣя въ виду, что эти явленія были всѣмъ ученикамъ и даже болѣе нежели пятистамъ братій. Съ физіологической стороны предполагать необходимый общій субстратъ для визіонернаго явленія въ нѣсколькихъ стахъ человѣкъ въ одинъ разъ — болѣе чѣмъ странно. «Безъ сомнѣнія, говоритъ одинъ изъ новыхъ апологетовъ, къ особеннымъ чертамъ педагогической и психологической мудрости Іисуса, принадлежитъ то, что Онъ составилъ Свой кругъ учениковъ изъ людей различныхъ свойствъ духа, темперамента и характера, что вмѣстѣ съ Іоанномъ избралъ Ѳому, вмѣстѣ съ Петромъ—Іакова. Очевидно, что эти люди, столь различныхъ духовно-физическихъ натуръ, не могли быть всѣ равно предрасположены къ «привидѣніямъ». Можно ли, напримѣръ, сказать о предположенности къ «привидѣніямъ» Ѳомы, мужа, по преимуществу жившаго интеллектуальною стороною, требующаго твердыхъ основаній для всякаго факта и столь здраваго и критическаго, что, по выраженію Толюкка, не прежде рѣшавшагося на прыжокъ чрезъ канаву, покуда не измѣритъ ее со всею точностію». *) Но если тотъ или этотъ изъ учениковъ Христа не былъ предрасположенъ къ обманчивымъ видѣніямъ, не имѣлъ для нихъ необходимаго органа, то какъ онъ могъ согласиться съ прочими визіонерами, увѣрявшими въ явленіяхъ Христа; какъ, напротивъ, онъ не постарался разувѣрить ихъ въ истинѣ этихъ явленій? Необычайное множество видѣвшихъ воскресшаго Христа служитъ рѣшительнымъ аргументомъ противъ всякой попытки объясненія Его явленій какимъ-либо болѣзненнымъ предрасположеніемъ къ «привидѣніямъ» видѣвшихъ. Для объясненія призрачныхъ видѣній въ одинъ разъ нѣсколькимъ человѣкамъ или нѣсколькимъ стамъ человѣкъ отрицательная критика указываетъ на возможный эпидимическій характеръ визіонернаго состоянія. Нельзя, конечно, отрицать, что визіонерныя состоянія обладаютъ заразитель-

*) Bew. d. Gl. 1872. S. 474.

ною силою *); только при этомъ во всѣхъ визіонерахъ необходимо предполагаются общія психологическія условія для произведенія визіонернаго образа. Во всѣхъ примѣрахъ заразительныхъ привидѣній мы видимъ, что предметъ «привидѣнія» находился уже до появленія послѣдняго въ кругу представленій зараженныхъ **). Если и допустить,—неправду,—что убѣжденіе въ воскресеніи Христа находилось въ кругу Его учениковъ, то все же не въ массѣ народа (болѣе, нежели въ 500 человѣкъ) и если даже оно перешло въ народную массу, то такъ еще недавно, что вовсе немыслима широкая зараза визіонернаго состоянія.

Но какія же психологическія условія находились въ самомъ кружкѣ учениковъ Христа для произведенія визіонерныхъ видѣній? Отрицательная критика ничего не говоритъ о внутреннемъ недовольствѣ учениковъ своею праведностію; вѣсти о воскресеніи Христа они ни отъ кого не слыхали; по своей интеллектуальной неразвитости они не могли понять смерть Христа, какъ необходимый моментъ въ идеѣ мессіанскаго дѣла спасенія; слѣдовательно, первымъ ученикамъ Христа не доставало всего того, что, по понятіямъ новѣйшей критики, служило существенною психологическою причиною происхожденія визіонернаго явленія Христа Павлу. Что же было причиною субъективныхъ видѣній Христа этимъ ученикамъ? Изъ какихъ готовыхъ элементовъ въ ихъ душѣ сложился визіонерный образъ воскресшаго Христа? Заранѣе очевидно, въ какомъ затруднительномъ положеніи находится отрицательная критика съ своею гипотезою «привидѣнія» при объясненіи явленій Христа Его первымъ апостоламъ.

Однако, какъ же она объясняетъ эти явленія? и прежде всего, что говоритъ о физіологическомъ состояніи первыхъ учениковъ? Чтобъ всѣ одинадцать учениковъ Христа страдали болѣзненнымъ «потрясеніемъ организма, происходящимъ вслѣдствіе разстройства въ кровяной и нервной системахъ, обличающаго у визіонеровъ природу болѣзненно-эпилептическихъ случаевъ», какъ критика утверждаетъ относительно Павла, — этого ни одинъ изъ критиковъ до сего времени не осмѣлился сказать, вѣроятно, изъ опасенія быть обличеннымъ въ крайней нелѣпости. Большая часть нашихъ критиковъ всю вину визіонерныхъ явленій Христа Его ученикамъ относитъ къ женщинамъ — послѣдовательницамъ Христа, которыя, обладая слабою и разстроенною природою, первыя произвели визіонернаго Христа и тѣмъ заразили всѣхъ учениковъ. Только Штраусъ думаетъ, что и

*) Hecker—üb. Visionen. S. 31.

**) S. Müller—Phantast. Gesichtserschein. S. 66. и д.

сами апостолы не свободны были отъ предрасположенія къ привидѣніямъ, ссылаясь на примѣръ ап. Павла. «Выраженіе Марка: *Онъ* (Христосъ) *явился прежде всею Маріи Магдалинѣ, изъ которой изгналъ семь бѣсовъ* (Марк. 16, 9), по увѣренію Штрауса, позволяетъ слишкомъ многое думать. Въ женщинѣ такого свойства тѣла и сердца отъ внутренняго возбужденія до «привидѣнія» былъ весьма небольшой шагъ. Но что въ мущинахъ того времени и тогдашняго характера образованія подобныя же душевныя состоянія были нерѣдки, это доказываютъ видѣнія Павла и Петра. Отсюда мы можемъ предполагать въ дни по смерти Іисуса общее настроеніе въ тѣсномъ кружкѣ Его послѣдователей, возбужденіе духовной и нервной жизни, пополнявшее частное предрасположеніе каждаго отдѣльнаго лица» *).

Что визіонерныя видѣнія женщинъ, если они были дѣйствительны, могли заразительно вліять на учениковъ Христа, противъ этого не хотимъ спорить; но никогда нельзя забывать, что для призрачныхъ видѣній визіонера какого бы то ни было пола, мужскаго или женскаго, вмѣстѣ съ физіологическими условіями, всегда необходимы и психологическія, что и женщины, какъ и мущины, должны были имѣть уже въ душѣ представленіе воскресшаго Христа, чтобы изъ него произошло визіонерное видѣніе. Этого-то чисто духовнаго образа воскресшаго Христа, какъ увидимъ ниже, женщины, подобно мужамъ—апостоламъ, и не имѣли и поэтому, при всей своей слабонервной натурѣ, не могли произвесть визіонернаго Христа; заключеніе отъ слабо-нервныхъ отдѣльныхъ натуръ апостольскаго вѣка къ подобнымъ же натурамъ всѣхъ апостоловъ, по меньшей мѣрѣ, неосновательно. Ужели отъ того, что во всѣ времена ветхозавѣтныхъ пророковъ, и въ Іудеѣ и въ язычествѣ, существовали ложные пророки, справедливо заключеніе, что и сами ветхозавѣтные пророки были лжецами? Ужели то, что въ древнемъ мірѣ, ни въ Индіи, ни въ Персіи, ни въ Китаѣ, Египтѣ и т. д., не было истиннаго богопочитанія, даетъ право на заключеніе, что и въ Іудеѣ богопочитаніе было ложно? Въ такомъ случаѣ мы не нашли бы ни въ какое время, ни въ одной странѣ, ни въ одномъ народѣ, ни въ какомъ отдѣльномъ лицѣ истиннаго знанія даже по отношенію къ какому-либо отдѣльному предмету; потому что всегда и вездѣ каждому истинному знанію нѣсколькихъ людей противостоитъ ложное—въ массахъ или большинствѣ народа. Что во времена апостольскія были мужи способные къ

*) d. Leben Jesu s. 309.

визіонернымъ видѣніямъ, это безспорно, но принадлежали ли къ категоріи такихъ мужей сами апостолы Христа, это требовалось доказать, чтобы можно было утверждать, что ихъ видѣнія Христа были визіонерными или призрачными. Были, конечно, во времена апостоловъ мужи и чуждые визіонернаго состоянія; почему же нельзя допустить, что къ числу ихъ принадлежали и апостолы и что, слѣдовательно, ихъ видѣнія воскресшаго Христа были истинными, объективными? Правда Петръ и Павелъ имѣли духовныя видѣнія, но это ничуть не говоритъ о нихъ, какъ о визіонерахъ въ смыслѣ нашихъ критиковъ: ихъ видѣнія происходили по дѣйствію сверхъестественной силы и поэтому хотя не имѣли объективной, фактической реальности, однако обладали всею реальностію истины. Возбужденіе нервной и сердечной жизни, по смерти Христа, въ тѣсномъ кружкѣ Его послѣдователей, само по себѣ не могло еще дать визіонернаго Христа.

——

Но вопросъ — въ объясненіяхъ самихъ нашихъ критиковъ происхожденія визіонерныхъ явленій воскресшаго Христа въ кругу Его первыхъ учениковъ. Мы представимъ и эти объясненія въ восходящемъ порядкѣ ихъ основательности.

1) Ренанъ такъ объясняетъ намъ происхожденіе вѣры учениковъ въ воскресеніе Христа; «Енохъ и Илія не вкусили смерти. Предполагали (іудеи) даже, что патріархи и мужи высшаго ранга, о которыхъ говоритъ Ветхій Завѣтъ, не дѣйствительно померли и что ихъ тѣла покоятся живыми въ гробахъ, въ Хевронѣ. Съ Іисусомъ должно было случиться тоже, что бываетъ со всѣми людьми, овладѣвшими вниманіемъ своихъ современниковъ. Міръ, привыкшій приписывать имъ сверхъестественныя силы, не могъ допустить, чтобы они подчинялись жестокому закону смерти. Герои не умираютъ; этотъ почтенный мужъ настолько жилъ еще въ кругу своихъ друзей, что даже и по Его смерти говорили: Онъ будетъ жить всегда. Цѣлый день послѣ положенія въ гробъ прошелъ въ этой мысли; женщины особенно награждали Іисуса въ душѣ своими нѣжными ласками; ихъ мысль ни на минуту не покидала этого вѣрнаго друга: «ахъ! вѣрно окружаютъ Его теперь Ангелы и покрываютъ свои лица Его пеленами». Маленькое христіанское общество совершило въ этотъ день истинное чудо, оно *пробудило Іисуса въ своемъ сердцѣ сильнѣйшею любовію*, какую питало къ Нему, оно рѣшило, что Іисусъ не умеръ. Любовь этихъ страстно — подвижныхъ душъ была дѣйствительно

сильнѣе чуда» *).—На основаніи этой самопроизвольно зародившейся вѣры въ воскресеніе Христа, визіонерныя явленія Его происходили, по Ренану, при слѣдующихъ обстоятельствахъ: «когда ученики находились въ общемъ собраніи, проходитъ по лицамъ собравшихся какъ бы легкій вѣтерокъ. Въ такіе рѣшительные часы тяга воздуха, дребезжащая рама, случайный шумъ опредѣляютъ вѣру (?) на цѣлыя столѣтія. Ученики слышали слово: «миръ»! Не было никакого сомнѣнія; Христосъ съ ними **).

Ренанъ, ссылаясь на вѣру учениковъ въ восхищеніе на небо живыми Еноха и Иліи, какъ на первое основаніе ихъ вѣры въ воскресеніе Христа, самъ того не замѣчаетъ, что приводитъ фактъ прямо не благопріятствовавшій произвольному зарожденію вѣры въ воскресеніе Христа. Если ученики вѣрили, что Енохъ и Илія живы, потому что, *не вкусивъ смерти*, взяты на небо; то Христосъ умершій на ихъ глазахъ, *поэтому самому*, не могъ быть признанъ ими живымъ; они знали вѣчно живыхъ, т.-е. никогда не умиравшихъ, но лишь перемѣнившихъ мѣсто своего жилища, землю — на небо, но не знали ни одного умершаго и воскресшаго. Что ученики и всѣ іудеи будто считали всѣхъ великихъ мужей—Авраама, Моисея, Давида и др. не дѣйствительно умершими, это, Богъ вѣсть, откуда почерпнулъ Ренанъ, если не изъ своей собственной фантазіи. Въ Д. Ап. Петръ напротивъ говоритъ о Давидѣ: *онъ умеръ и погребенъ, и гробъ его у насъ до сего дня* (2, 29). Во всякомъ случаѣ, повторяемъ сказанное нами раньше, что ни ученики Христа и никто изъ іудеевъ не думалъ, чтобы кто-либо изъ умершихъ дѣйствительно воскресъ до времени всеобщаго воскресенія при концѣ дней. Но въ смерти Христа всѣ были также убѣждены, какъ въ прежде бывшей Его жизни. Что любовь къ умершему при сильномъ возбужденіи нервной и сердечной жизни можетъ произвесть визіонерное явленіе умершаго, этого, конечно, отрицать нельзя; но точно также вѣрно, что это явленіе никого изъ здравомыслящихъ, не страждущихъ поврежденіемъ мозговой системы, не убѣждало въ воскресеніи горячо любимаго имъ усопшаго. Евангельскія сказанія о воскресеніи Христа прямо говорятъ, что первыя вѣсти о воскресеніи были такъ неожиданны для учениковъ Христа, что казались невѣротными (Марк. 16, 11, 13 и д.; Лук. 24, 29 и д.); могло-ли это быть, если сами ученики «въ своемъ сердцѣ пробудили Христа своего любовію къ Нему»?

---

*) Christlieb—Mod. Zweifel ets. S. 530.

**) ib. S. 531.

Но если даже возможно было, какимъ-либо образомъ, происхожденіе вѣры учениковъ въ воскресеніе Христа—безъ факта воскресенія, то эта вѣра должна была представлять воскресшаго Христа, безъ сомнѣнія, въ прежнемъ душевномъ тѣлѣ: между тѣмъ мы видимъ явленія Его въ новомъ, измѣняющемся, преображающемся тѣлѣ. Откуда возникла въ ученикахъ эта идея *прославленнаго тѣла* безъ соотвѣтствующаго ей факта? Она настолько нова въ сознаніи учениковъ, настолько чужда всѣмъ іудейскимъ представленіямъ воскресшаго человѣка, что происхожденіе ея не имѣетъ для себя никакого натуральнаго источника. При другихъ воскресеніяхъ, бывшихъ во время апостоловъ—впрочемъ по нашимъ критикамъ вовсе ихъ небыло — евангельская исторія знаетъ только возстановленіе настоящаго, земнаго тѣла, которое и послѣ воскресенія должно было снова подчиняться закону смерти; откуда же она теперь взяла, что Христосъ не только воскресъ, но и воскресъ въ новомъ небесномъ тѣлѣ, не подлежащемъ уже разрушеніямъ смерти, что своимъ воскресеніемъ Онъ навѣки побѣдилъ смерть для Себя и всего міра?—Что касается «тяги воздуха, дребезжащей рамы, случайнаго шума», какъ главныхъ производителей наиважнѣйшаго въ христіанской вѣрѣ—вѣры въ воскресеніе Христа, то конечно, Ренанъ, при всей поверхности своей мысли и страсти къ фантастическимъ воспроизведеніямъ историческихъ фактовъ, говорилъ это въ шутку; онъ, вѣроятно, хотѣлъ показать, до какихъ геркулесовыхъ столбовъ способна доходить фантазія невѣрующаго критика при отрицаніи чудесныхъ фактовъ евангельской исторіи. Не можемъ не припомнить здѣсь словъ, не помнимъ какого-то апологета: «кто отвергаетъ сверхъестественное, тотъ по необходимости впадаетъ въ противоестественное».

2) Переходимъ къ объясненію Штрауса. «Какъ явленіе ап. Павлу, говоритъ онъ, на пути въ Дамаскъ, такъ и другія явленія суть просто внутреннія событія, которыя конечно участвующимъ въ нихъ могли казаться внѣшними, чувственными ощущеніями, но нами должны пониматься какъ факты возбужденной жизни сердца, какъ привидѣнія» *). Единственно достовѣрнымъ свидѣтельствомъ о явленіяхъ Христа Штраусъ признаетъ изложенное въ 1 Коринѳ. 15 гл., которое, впрочемъ, по его мнѣнію, говоритъ только, что «воскресшій Христосъ *явился* апостоламъ, т.-е. что апостолы вѣрили, что видѣли Христа и при томъ чувственно; но какія основанія имѣли они признавать явленія *дѣйствительными* и при томъ явленіями ихъ *умершаго Учителя*,

*) Leb. Jesu. s. 304.

апостолъ не говоритъ намъ, и старался ли онъ самъ изслѣдовать это для самого себя,—можно сомнѣваться» *). «Свидѣтельствъ очевидцевъ этихъ явленій мы не имѣемъ» **).

Имѣемъ ли мы свидѣтельства очевидцевъ воскресшаго Христа, кромѣ ап. Павла, или, какъ утверждаетъ Штраусъ, не имѣемъ, это увидимъ при раскрытіи положительныхъ доказательствъ за воскресеніе Христа, которыя—ниже. Но если Штраусъ отвергаетъ объективную дѣйствительность явленій Христа потому, что Павелъ въ 1 Кор. 15 гл. не приводитъ основаній, почему ученики считали явленія дѣйствительными, то, намъ кажется, такое отрицательно-критическое отношеніе къ несомнѣнно достовѣрному свидѣтельству можетъ быть объяснено только страстію къ отрицанію всего чудеснаго, сверхъестественнаго. Обязанъ ли былъ Павелъ въ своемъ краткомъ перечнѣ явленій воскресшаго Христа, сообразуясь съ цѣлію своей рѣчи, — предусмотрѣть всѣ сомнѣнія и возраженія явившейся спустя тысячелѣтія отрицательной критики, возраженія искусственно порожденныя ея чудобоязливою и странною гипотезою привидѣній. Отсутствіе требуемыхъ Штраусомъ основаній у Павла прямо показываетъ, что послѣдній говорилъ о такихъ событіяхъ, въ объективной дѣйствительности которыхъ не сомнѣвался ни одинъ изъ его читателей.

Но какъ же Штраусъ объяснитъ намъ происхожденіе визіонерныхъ явленій Христа апостоламъ? «По обыкновеннымъ іудейскимъ понятіямъ Христосъ Своею позорною смертію на крестѣ потерялъ всякое право на признаніе Его Мессіею. Но вотъ ученики, сообразуясь съ фактомъ смерти, реформируютъ свои древне-іудейскія представленія, внося въ свое мессіанское понятіе черты страданія и насильственной смерти, какъ искупительной жертвы за грѣхи людей» ***). «Такая смерть, принятая за всѣхъ, могла быть только вступленіемъ въ мессіанскую славу, переходомъ въ новую высшую жизнь; не предсказывалъ ли Ветхій Завѣтъ о Святомъ, котораго Богъ не допуститъ до тлѣнія, о Рабѣ Божіемъ, который и по взятіи изъ земли живыхъ будетъ жить? Но теперь съ іудейской точки зрѣнія душа безъ тѣла есть пустая тѣнь» ****). «Поэтому, какимъ образомъ могло совершиться вознесеніе души Христовой къ Богу какъ не вмѣстѣ съ оживленнымъ тѣломъ? Отсюда—мысль, что Христосъ воскресъ».—Но очевидно, что для образованія такой вполнѣ *новой мысли* въ сознаніи учениковъ,

*) ib. s. 290.
**) ib. s. 291.
***) ib. s. 575.
****) ib. s. 307.

лучше сказать — для совершеннаго переворота въ ихъ сознаніи, по которому Христосъ, не смотря на Свою смерть, долженъ быть признанъ Мессіею и, потому, вѣчно живымъ по душѣ и тѣлу, требовалось времени гораздо болѣе, *нежели три дня*; отсюда если явленія Христа ученикамъ были визіонерныя, то они никакъ не могли начаться съ третьяго дня по смерти. Поэтому Штраусъ, отрицая объективную дѣйствительность всѣхъ вообще явленій Христа, долженъ былъ отвергнуть даже въ визіонерномъ смыслѣ дѣйствительность первыхъ явленій въ третій день по смерти—въ Іерусалимѣ. «Апостолъ Павелъ, единственно достовѣрный свидѣтель, думаетъ Штраусъ, говоритъ только, что *Христосъ воскресъ въ третій день*, но не говоритъ, что и явился въ третій день» *). Дѣло было такъ: «ученики Іисуса, по осужденіи Его, въ первомъ страхѣ убѣжали въ свое отечество — Галилею. Тамъ въ странѣ, гдѣ они такъ часто путешествовали съ Іисусомъ, они имѣли всѣ побужденія постоянно снова вызывать въ себѣ Его образъ» **); и здѣсь то, «извнутри, путемъ сердца, силою воображенія и возбужденной нервной жизни возстановлена была вѣра въ Іисуса какъ Мессію ***), т.-е. здѣсь начались призрачныя видѣнія воскресшаго Христа. Первыхъ явленій, описанныхъ у Матѳея, не было; они—позднѣйшія вставки въ представленіе, положенное Матѳеемъ въ основаніе своей исторіи воскресенія ****). Только позднѣе, воскресеніе перенесено было въ Іерусалимъ и на третій день, поелику смерть надъ распятымъ Мессіею только краткое время могла имѣть власть» *****). Впрочемъ не всѣ по Штраусу, явленія Христа были чисто визіонерными; «можно думать, что возбужденіе учениковъ послѣ неожиданной смерти Іисуса, ихъ воображеніе, постоянно занятое возобновленіемъ образа Іисуса, легко усматривало ихъ Учителя въ каждомъ незнакомцѣ (?!) являвшемся предъ ними при загадочныхъ обстоятельствахъ» ******).

По мнѣнію Штрауса, нельзя допустить, чтобы Христосъ провидѣлъ Свою смерть и, поэтому, чтобы могъ говорить ученикамъ о Своемъ воскресеніи; воскресеніе Христа, слѣдовательно, въ первые дни по Его смерти вовсе не было извѣстно ученикамъ. Гольстенъ утверждаетъ, что только Павелъ, по своей глубинѣ и остротѣ мысли могъ

*) ib. s. 310—311.
**) ib. s. 315—316.
***) ib. s. 318.
****) ib. s. 314.
*****) ib. s. 316.
******) ib. s. 308.

связать внутренно съ идеею Мессіи смерть Его, какъ искупительную жертву за грѣхи человѣчества; напротивъ непосредственные ученики Христа смотрѣли на нее, какъ на случайный фактъ, не требовавшійся самою идеею Мессіи. И самъ Штраусъ вполнѣ унижаетъ этихъ учениковъ предъ Павломъ, когда говоритъ, что «ихъ мечты о возстановленіи царства Израильскаго (Лук. 24, 21; Д. Ап. 1, 6) даютъ намъ слишкомъ низкое понятіе о ихъ силѣ пониманія; что они были неспособны раскрыть результаты, лежавшіе въ принципѣ ихъ Учителя; что единственно подлинное сочиненіе — Откровеніе Іоанна, производитъ на насъ печальное впечатлѣніе, какъ мало понятъ былъ Іисусъ Своими вѣрнѣйшими учениками; что уже значеніе, съ какимъ послѣ выступаетъ Павелъ, показываетъ намъ, что Іисусъ не имѣлъ средп Своихъ учениковъ преемника, способнаго возвысится до пониманія задачи—дальнѣйшаго развитія мыслей Своего Учителя въ примѣненіи къ состоянію времени» *). Какимъ же образомъ при такихъ обстоятельствахъ, при такой сравнительно низкой ступени интеллектуальнаго развитія, ученики Христа могли реформировать свои національно-мессіанскія понятія такъ, что смерть Христа вносится ими какъ необходимый моментъ въ идею Мессію? Павелъ при своемъ измѣненіи древне-національнаго представленія о Мессіи на ново-христіанское, положимъ, руководился уже твердо установившимся въ обществѣ христіанъ, защищаемымъ ихъ жизнію, убѣжденіемъ въ воскресеніи Христа. Но и при этомъ переходъ его въ христіанство былъ бы невозможенъ, если бы глубокій и острый умъ его не сумѣлъ «скандальный» фактъ смерти Христа внутренно соединить съ идеею Мессіи. Но теперь первые апостолы, послѣ смерти Христа, знаютъ только одну Его смерть, ни отъ кого не слышатъ даже о возможности Его воскресенія и при всемъ томъ легко производятъ изъ самихъ себя мысль о воскресеніи, превращаютъ ее въ фактъ, вовсе не имѣя потребной для этого глубины взгляда *во внутреннюю связь крестной смерти съ идеею мессіанскаго служенія*. Не странно ли такое внезапное возвышеніе первыхъ учениковъ надъ Павломъ, сейчасъ только такъ несправедливо унижаемыхъ предъ нимъ? Или для Штрауса и подобныхъ ему, ученики и Павелъ должны возвышаться и унижаться, какъ волны морскія, смотря по направленію вѣтра, бушующаго въ невѣрующихъ головахъ? Правда, не вполнѣ справедливо утверждаютъ наши критики, что Христосъ никогда не говорилъ Своимъ ученикамъ о Своемъ воскресеніи, но несомнѣнно, что Его пророчества объ этомъ предметѣ

*) ib. S. 276.

носили довольно общій характеръ — полусвѣтлый, полумрачный (Мѳ. 12, 39 и д.; 16, 21; 17, 9; 20, 19; Лук. 18, 33; Іоанн. 2, 19 и д.), и во всякомъ случаѣ отчетливо не понимались учениками (Лук. 18, 34; Марк. 9, 10, 32; Іоанн. 2, 21 и д).. Не зная даже ветхозавѣтныхъ пророчествъ объ этомъ предметѣ (Лук. 24, 25 и д. 44 и д. Іоанн. 20, 9), они тѣмъ менѣе могли повѣрить воскресенію Христа въ третій день, что отъ Него Самого слышали о воскресеніи мертвыхъ въ послѣдній день, что конечно было для нихъ вполнѣ понятно (Іоанн. 5, 29; 6, 39 и д. Лук. 14, 14). Штраусъ говоритъ, что ученики знали о Святомъ, котораго Богъ не допуститъ до тлѣнія (Пс. 15), о Рабѣ Божіемъ — вѣчно живомъ (Ис. гл. 41—53). Но странно, что въ настоящемъ случаѣ Штраусъ пользуется ортодоксально-экзегетическою точкой зрѣнія на Пс. 15 и Ис. 41—53; между тѣмъ какъ во всякомъ другомъ случаѣ, безъ сомнѣнія, сталъ бы на сторону отрицающихъ мессіанско-пророческій смыслъ указанныхъ мѣстъ. Всѣ собратья его по направленію въ 15 Пс. видятъ не болѣе какъ молитву объ избавленіи отъ смерти (schachat-тлѣнія переводятъ—гробъ, Гупфельдъ и д.), но не отъ тлѣнія, т.-е. не просьбу о воскресеніи, и въ Рабѣ Божіемъ видятъ или благочестивую часть народа іудейскаго (Мауреръ, Евальдъ, Кнобель) или цѣлый народъ іудейскій (Розенмюллеръ, Гитцигъ, Кестеръ) или какого-либо отдѣльнаго царя, или пророка — Осію, Езекію, Исаію, Іеремію, Кира и др. (см. у Gesenius'a Comm. II S. 170) или цѣлое сословіе пророковъ (де-Ветте, Розенмюллеръ и др., въ новое время —Шенкель), во всякомъ случаѣ—не Мессію (напротивъ—Витринга, Мартини, Штейдель, Генгстенбергъ и Умбрейтъ) *). Мы не хотимъ подобно Штраусу, вопреки своему убѣжденію, пользоваться немессіанскимъ толкованіемъ приведенныхъ мѣстъ и говорить: если дѣйствительно истинно библейскій смыслъ этихъ мѣстъ — не мессіанско-пророческій, то ученики Христа никакъ не могли основывать на нихъ свою вѣру въ воскресеніе Христа; мы соглашаемся, что въ этихъ мѣстахъ дѣйствительно говорится о Мессіи; но, по словамъ Самого Христа, ученики Его не понимали ветхозавѣтныхъ пророчествъ о Немъ (Лук. 24, 25 и д. 44 и д. Іоаннъ 20, 9), слѣдовательно, тѣмъ менѣе могли понимать и вспомнить именно разсматриваемыя нами пророчества и отнести ихъ прямо къ Христу. Традиціонно-іудейское понятіе о Мессіи, подъ вліяніемъ котораго находились ученики Христа, по словамъ самого Штрауса, противорѣчило всякому логическому соединенію смерти съ идеею Мес-

*) Hävernick—Vorlesungen üb. die Theol. d. A. T. 1848. 5. 221 и д.

сіи и поэтому препятствовало въ глазахъ учениковъ всякой мысленной возможности воскресенія Христа. — Что ученики Христа, будто, не были знакомы съ блаженствомъ и мученіемъ загробной жизни— до времени общаго воскресенія тѣлъ, это—произвольное утвержденіе Штрауса. Не ходя далеко, уже притча Христа о богатомъ и Лазарѣ (Лук. гл. 16) достаточно убѣждаетъ насъ, что съ одной стороны, во время Христа, Іудеи вовсе не безразлично смотрѣли на состояніе отшедшихъ ихъ предковъ (Авраамъ — типъ блаженствующаго праведника), съ другой—ученики, наученные своимъ Учителемъ, не могли думать, что восхожденіе Его къ Отцу само по себѣ не могло быть безъ тѣлеснаго воскресенія. Вѣра въ блаженное состояніе Авраама безъ его тѣлеснаго воскресенія давала имъ полное право думать о такомъ же состояніи и ихъ Учителя до времени воскресенія Его при концѣ дней.

Недостатокъ времени для образованія «привидѣній» отъ смерти Христа до Его явленій съ третьяго дня по смерти показываетъ всю несостоятельность Штраусовой гипотезы «привидѣнія» и, конечно, Павелъ нисколько не помогаетъ Штраусу, сказавъ, что Христосъ воскресъ въ третій день и не прибавивъ, что и являлся въ тотъ же день. Очевидно, что Павелъ въ своемъ свидѣтельствѣ о воскресеніи въ третій день implicite говоритъ и о явленіяхъ Христа въ тотъ же день: иначе какъ онъ могъ говорить о воскресеніи Господа въ третій день, если въ тотъ же день не было Его явленій? Сознательно-ложное, тенденціозное перенесеніе явленій изъ Галилеи въ Іерусалимъ и съ позднѣйшаго времени на третій день вообще немыслимо со стороны апостоловъ при предположеніи ихъ видѣній, какъ визіонерныхъ, т.-е. при предположеніи въ нихъ безсознательно-ложнаго убѣжденія въ воскресеніи Христа. Сознательно невѣрное перенесеніе явленій на болѣе раннее время, нежели они на самомъ дѣлѣ начались, показывало бы собственное сомнѣніе учениковъ въ объективной дѣйствительности своихъ видѣній и такимъ образомъ гипотеза привидѣнія должна была бы превратиться для насъ въ гипотезу обмана.—Предположеніе, что въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ ученики принимали за Христа всякаго незнакомца, являвшагося имъ при загадочныхъ обстоятельствахъ, напоминаетъ намъ устарѣвшее Бауерово объясненіе ветхозавѣтныхъ богоявленій въ патріархальное время. Какъ тамъ (въ патріархальное время) по какой-то странной маніи одни, по увѣренію Бауера, любятъ казаться всякому неизвѣстному Богомъ или ангеломъ, другіе во всякомъ неизвѣстномъ видятъ Бога или ангела, такъ точно это же явленіе находимъ мы, по объясненію Штрауса, и здѣсь въ историческое и даже, можно сказать, строго-критическое и скептическое время (примѣры: Пилатъ и Ѳома). Если

и вѣрно, что ученики Христа изъ любви къ Нему, послѣ неожиданной смерти Его, постоянно заняты были возобновленіемъ Его образа въ своемъ воображеніи, то, несомнѣнно, тоже самое бываетъ и со всѣми горячо любившими своего родственника — умершаго. Почему же мы не встрѣчаемъ подобныхъ же обмановъ въ послѣднихъ, чтобы и они во всякомъ незнакомцѣ, являющемся имъ при загадочной обстановкѣ, видѣли воскресшимъ своего умершаго родственника?

Мы прослѣдили шагъ за шагомъ Штраусово объясненіе «привидѣній» Христа первымъ апостоламъ и нашли его вполнѣ несостоятельнымъ. Недостаточность этого объясненія, повидимому, не могла скрыться и отъ самого Штрауса, такъ какъ онъ говоритъ: «чисто логическимъ путемъ, при посредствѣ ясныхъ мыслей, это (измѣненіе традиціонно-іудейской идеи Мессіи въ христіанскую) конечно не могло произойти; измѣненіе совершилось въ темной глубинѣ духа; это былъ насильственный переломъ, молнія, въ которую разрѣшился удушливый зной спертаго внутренняго» *). Если позволительно усматривать въ этихъ фразахъ какую-либо мысль, то—ту же самую, какую высказалъ и Бауръ: «никакой анализъ не можетъ проникнуть въ тотъ внутренній и духовный процессъ, посредствомъ котораго въ сознаніи учениковъ ихъ невѣріе при смерти Іисуса превратилось въ вѣру въ Его воскресеніе», т.-е. и Штраусъ, подобно Бауру, не смотря на все свое стараніе, въ концѣ концовъ *сознается въ невозможности объяснить естественно-психологическимъ путемъ происхожденіе вѣры учениковъ въ воскресеніе Христа.* «Такой переломъ, продолжаетъ онъ, невозможенъ, пока все сосредоточивается въ мышленіи; напротивъ онъ, предощущающею силою сердца, производитъ то самое, что послѣ старается просвѣтить рефлексія; онъ устанавливаетъ однимъ ударомъ, какъ данное, то, что только послѣ разсудокъ начинаетъ разработывать» **). Такимъ образомъ зародышъ вѣры въ воскресеніе Христа Штраусъ здѣсь уже полагаетъ первѣе всего не въ ясномъ разумномъ пониманіи смерти Христа, какъ необходимаго *момента* въ идеѣ мессіанскаго служенія, но просто въ темномъ предчувствіи. Но какимъ образомъ могла произойти вѣра даже въ формѣ *предчувствія*? Извѣстно, что и предчувствія человѣка стоятъ въ тѣсной связи со всею его духовною жизнію, что никакія чувства не возникаютъ и не образуются въ насъ такими, для которыхъ, какимъ бы то ни было образомъ, не даны готовые элементы.

3) Остается разсмотрѣть намъ еще Гольстеново объясненіе явле-

*) Ib. 313.

**) Ib.

ній Христа первымъ апостоламъ. Указавъ на противорѣчіе, какое видѣли ученики въ смерти Христа ихъ традиціонно-іудейской мессіанской вѣрѣ, Гольстенъ говоритъ: «но между тѣмъ какъ сердце, терзавшееся мученіемъ этого противорѣчія, еще колебалось между вѣрою въ Іисуса, сохраняя живое еще впечатлѣніе отъ Его импонирующей личности, и невѣріемъ въ Него, зародившимся подъ тяжестію этого непонятнаго факта крестной смерти -- наступаютъ видѣнія Іисуса (1 Кор. 15, 5). Эти видѣнія простымъ умозаключеніемъ возводятся въ убѣжденіе, что Умершій на крестѣ пробужденъ къ новой жизни, что воскресеніе есть божественное оправданіе Іисуса въ томъ, что Онъ есть истинный Христосъ. Такъ на основаніи видѣній Христа въ сердцѣ учениковъ опять возстановляется полная твердости вѣра въ мессіанство Іисуса и вѣрующіе, подъ обаяніемъ этой блаженной увѣренности въ воскресеніе Іисуса, легко освобождаются отъ соблазна, произведеннаго крестною смертію» *).

Вопреки основному принципу своей теоріи привидѣнія: «привидѣнія могутъ быть только тамъ, гдѣ элементы визіонернаго видѣнія уже прежде находились въ думѣ визіонера», Гольстенъ въ настоящемъ разѣ признаетъ результатомъ привидѣній то, что должно было служить ихъ производительною причиною или существеннымъ условіемъ. Видѣнія Христа привели учениковъ къ увѣренности, что Христосъ воскресъ, что Онъ есть истинный Христосъ. Но если такая увѣренность была слѣдствіемъ, а не причиною видѣній, то какіе-же элементы воплотились въ визіонерномъ явленіи Христа? Ужели мученія, противорѣчія и колебанія между вѣрою и невѣріемъ могли вызвать въ духѣ учениковъ ясный и опредѣленный образъ воскресшаго Господа? «Изъ привидѣній, говоритъ Краусъ, никогда не можетъ произойти убѣжденіе, что признаваемый мертвымъ воскресъ, но только мнѣніе, что признаваемый воскресшимъ явился тому-то» **). Слѣдовательно, *убѣжденіе* въ воскресеніи Христа было существеннымъ предварительнымъ условіемъ Его видѣній. У Гольстена, напротивъ, послѣднія происходятъ по дѣйствію какой-то непостижимой магической силы.... такимъ образомъ, опять оправдываются слова упомянутаго нами богослова: «отверган сверхъестественное, по необходимости впадаютъ въ противоестественное».

Такъ какъ все сказанное нами противъ Штраусовыхъ привидѣній Христа первымъ апостоламъ имѣетъ равное значеніе и противъ сей-

*) D. Chr.—vision d. P. etc. 1 A. s. 270; 2 A. s. 102.
**) D. Lehre v. d. Offenbarung. s. 289.

часъ приведеннаго Гольстенова объясненія, то мы не хотимъ болѣе опровергать послѣднее.

Но не можемъ не замѣтить, что всѣ наши критики въ данномъ случаѣ опускаютъ изъ вида самое главное въ явленіяхъ воскресшаго Христа Его ученикамъ, это—рѣчи Христа во время явленій (Мѳ. 28, 18 и д. Марк. 16, 15 и д. Лук. 24, 16 и д. Іоанн. 20, 21—23, 29; 21, 15; Д. Ап. 1, 7 и д.). Какъ всѣ попытки новѣйшей отрицательной критики объяснить чудесный, евангельскій образъ Христа теоріею миѳицизма разбиваются до основанія о простое положеніе: грѣховные и ограниченные люди не могутъ изобрѣсть такой безусловно величественный образъ, какъ евангельскій образъ Христа *); такъ и противъ гипотезы «привидѣнія» въ нашемъ вопросѣ болѣе всего говорятъ абсолютно—возвышенныя, невозможныя для человѣческаго изобрѣтенія, рѣчи являвшагося по воскресеніи Христа. Если мы обратимъ вниманіе только на установленіе крещенія и апостольской миссіи вмѣстѣ съ словами, имъ предшествующими и обѣщаніями, за ними слѣдующими; то можемъ ли мы допустить, чтобы ученики могли произвесть изъ самихъ себя эти величественныя мысли, столь чуждыя своимъ универсализмомъ всему тогдашнему міровоззрѣнію? Если гдѣ, такъ именно въ виду *рѣчей* воскресшаго Христа по преимуществу должно сказать: *такъ не говорилъ никогда человѣкъ*; поэтому могъ говорить ихъ только истинно, объективно являвшійся Христосъ.

---

*) Даже Руссо и Бунзенъ возстаютъ противъ теоріи миѳицизма въ примѣненіи ея къ евангельскому Христу: „мой другъ, говоритъ первый въ полномъ удивленіи предъ величественнымъ образомъ Христа, такія вещи не изобрѣтаются: никогда не могли изобрѣсть іудейскіе ученые такихъ рѣчей и такой морали. Евангеліе имѣетъ столь величественныя, столь поразительныя и вовсе неподражаемыя черты истины, что его изобрѣтатель заслуживалъ бы большаго удивленія, чѣмъ его Герой“. (Roussean—Emile L. IV. 109—111). „Если бы, говоритъ Бунзенъ, мы даже не имѣли того, чѣмъ однако владѣемъ, т. е. истиннаго преданія о лицѣ Іисуса изъ Назарета и Его трехгодичномъ общественномъ служеніі ; то одинъ взглядъ на духовное развитіе человѣчества въ послѣдніе осмнадцать вѣковъ заставилъ бы насъ предположить безпримѣрную высокую личность, какъ причину, не только какъ побужденіе, этого переворота міровоззрѣнія. Величайшее духовное измѣненіе и новое образованіе жизни указываютъ на соотвѣтствующую, слѣдовательно, еще болѣе великую, какъ первоначальную личность и здравая философія исторіи должна требовать ея какъ постулятъ. Опаснѣйшее знаменіе нашего вѣка, что въ немъ находятъ мѣсто философское изслѣдованіе и міровоззрѣніе, которыя не хотятъ знать этого отношенія причины и дѣйствія, и ставятъ истинную первопачальную личность на задній планъ“. (Gott in. d. Gesch. 3 Th. S. 13).

Страннымъ намъ кажется порядокъ, въ какомъ разсматриваетъ отрицательная критика явленія воскресшаго Христа. Прежде всего она старается доказать визіонерный характеръ самаго послѣдняго явленія Христа — ап. Павлу и отъ него дѣлаетъ заключеніе о характерѣ явленій Христа Его непосредственнымъ ученикамъ. Очевидно, что только обманчивое предположеніе бо́льшихъ данныхъ для объясненія Павлова видѣнія, какъ визіонернаго, принудило нашихъ критиковъ къ странному умозаключенію отъ характера позднѣйшаго видѣнія къ раннимъ; между тѣмъ какъ по самой природѣ гипотезы «привидѣній» требовалось бы заключеніе отъ «петриническихъ» привидѣній — какъ называетъ отрицательная критика видѣнія первымъ ученикамъ—къ «павлиническому». По теоріи привидѣнія, раннія видѣнія даютъ послѣдующимъ необходимые элементы для произведенія визіонернаго образа, но никакъ не позднѣйшія — раннимъ. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія этой теоріи, наши критики обязаны были бы посвятить особенный трудъ своего изслѣдованія явленіямъ Христа первымъ Его ученикамъ, а не явленію Павла; они, напротивъ, слишкомъ мало занимаются этими явленіями, вѣроятно, не находя въ нихъ необходимыхъ подтвержденій для своей гипотезы и тѣмъ самымъ невольно обличаютъ всю ея безсодержательность. Если визіонерное состояніе имѣетъ эпидемическій, заразительный характеръ, то, конечно, при объясненіи неоднократныхъ призрачныхъ видѣній и при томъ цѣлымъ десяткамъ и сотнямъ людей самое главное вниманіе должно быть обращено на виновника этихъ привидѣній, на перваго визіонера; «если, говоритъ Христлибъ, привидѣнія имѣютъ заразительный характеръ, то все-же кто-либо одинъ долженъ былъ положить начало привидѣніямъ, который бы увлекъ за собою и другихъ». Первое явленіе воскресшаго Христа, по свидѣтельству Евангелія отъ Марка, было Маріи (16, 9). По этому нашимъ критикамъ первѣе и преимущественнѣе всего слѣдовало бы доказать визіонерный характеръ этого явленія; между тѣмъ они занимаются имъ такъ мало, что кромѣ голословнаго увѣренія—и оно также визіонерно,—мы ничего у нихъ не находимъ. Правда и Ренанъ, и Штраусъ, и Гольстенъ приписываютъ Маріи первое значеніе въ произведеніи визіонерныхъ явленій Христа; они признаютъ даже, что первое явленіе Христа было дѣйствительно Маріи и отъ нея производятъ всю заразу привидѣній прочимъ членамъ первохристіанскаго общества; но въ тоже время говорятъ о ней какъ бы мимоходомъ, указывая въ ней только физіологическія условія необходимыя для привидѣній и вовсе умалчивая о психологическихъ, безъ которыхъ, во всякомъ случаѣ, не могъ

произойти визіонерный образъ Хрита». Въ женщинѣ, говоритъ Штраусъ, такого свойства тѣла и сердца, изъ которой изгналъ Господь семь бѣсовъ, отъ внутренняго возбужденія до привидѣнія весьма не большой шагъ» (см. в.). Но очевидно, что если послѣ исцѣленія Господомъ Марія и страдала физическимъ разстройствомъ, (съ чѣмъ мы никакъ не можемъ согласиться, потому что Маркъ, говоря объ изгнаніи изъ Маріи семи бѣсовъ, конечно, хотѣлъ указать на полное выздоровленіе ея отъ болѣзни, а не на продолженіе ея разстройства, какъ странно думаетъ Штраусъ) то и при этомъ многаго еще не доставало въ ней для образованія или происхожденія визіонернаго образа Христа. Явленіе Христа Маріи сопровождалось ея убѣжденіемъ въ воскресеніи Христа; если, поэтому, оно было призрачнымъ, то могло быть только воплощеніемъ уже ранѣе утвердившейся въ духѣ Маріи надежды на воскресеніе Христа. Но здѣсь мы опять встрѣчаемся съ тѣми же возраженіями, какія указали противъ самостоятельно-натуральнаго происхожденія этой вѣры и надежды въ головѣ Павла и первыхъ учениковъ Христа; здѣсь крестъ и смерть Христа стоятъ непобѣдимымъ препятствіемъ вѣры въ Христа какъ Мессію. «Теологи привидѣнія, говоритъ Крауссъ, предполагаютъ въ Маріи представленія и настроеніе очень естественныя въ душахъ, исполненныхъ уже надеждъ христіанскаго ученія, но вполнѣ невѣроятныя въ іудейской женщинѣ, пока еще не расширенъ былъ ограниченный кругъ ея зрѣнія или реальнымъ ощущеніемъ Воскресшаго или усвоеніемъ проповѣди о воскресеніи» *).

Правда вмѣстѣ съ физіологическимъ предрасположеніемъ къ привидѣніямъ намъ указываютъ на безграничную любовь Маріи къ Христу, какъ на существенно психологическое условіе визіонернаго явленія Христа. «О! божественная сила любви, восклицаетъ Ренанъ въ сомнительномъ пафосѣ, священный моментъ, когда страстность визіонерки подарила міру воскресшаго Господа» **)! Но повторяемъ, — для того, чтобы визіонерное явленіе Христа убѣдило Марію въ Его воскресеніи, необходимо предположить въ ней уже готовымъ вѣру въ воскресеніе и ожиданіе явленій воскресшаго Господа. «Привидѣніе можетъ быть только тамъ, гдѣ элементы визіонернаго образа уже прежде находились въ душѣ визіонера»; «не явленія Воскресшаго произвели вѣру въ Его воскресеніе, но вѣра въ воскресеніе вызвала субъективныя явленія Воскресшаго»; «изъ привидѣній никогда не могло произойти убѣжденіе въ воскресеніи Мертваго, но только мнѣ-

*) ib. s. 300.

**) Въ концѣ своей: Vie de Jésus.

ніе, что признаваемый Воскресшимъ явился тому-то». Таковы основныя положенія самой гипотезы привидѣнія, отъ которыхъ она не въ правѣ отказываться ни при какомъ частномъ объясненіи того или иного явленія Христа. Находилось ли это ожиданіе воскресенія Христа въ духѣ Маріи—вотъ вопросъ, на который должна была бы дать положительный отвѣтъ гипотеза привидѣнія, если бы она хотѣла оправдать себя; но она не даетъ и не могла дать такого отвѣта въ виду его очевидной несправедливости. Три синоптическія свидѣтельства согласно производятъ вѣру Маріи въ воскресеніе отъ того, что она, отправившись къ гробу съ намѣреніемъ помазать тѣло Христа, нашла гробъ пустымъ и услышала отъ ангела вѣсть о воскресеніи Іисуса; Маркъ разсказываетъ, что послѣ этого явился Маріи самъ Воскресшій; Іоаннъ описываетъ событіе подробнѣе, но умалчиваетъ о явленіи ангела. Признавая эти и другія различія въ разсказахъ, мы не находимъ въ нихъ однако никакихъ затрудненій, потому что нѣтъ ничего удивительнаго, если евангельскіе разсказы, согласные въ указаніи главнаго факта—явленія Христа Маріи, различаются въ описаніи второстепенныхъ, побочныхъ обстоятельствъ. По всѣмъ четыремъ Евангеліямъ, Марія, отправляясь къ гробу и на пути къ нему, имѣла одну мысль о Христѣ, что Онъ мертвъ, и нигдѣ не находимъ мы даже намека на ея надежду на воскресеніе Христа; напротивъ, ея желаніе помазать тѣло Іисуса прямо показываетъ намъ ея воззрѣніе на Іисуса, какъ на обыкновеннаго смертнаго, подлежащаго тлѣнію. Для оправданія призрачнаго характера явленія Христа Маріи наши критики должны были бы доказать, во первыхъ, что всѣ Евангелія сообщаютъ намъ вообще ложь о состояніи, въ которомъ Марія имѣла привидѣніе; во вторыхъ, что исторія о найденномъ пустомъ гробѣ выдумана и въ третьихъ, что Марія, не смотря на позорную смерть Христа, имѣла въ своей душѣ, въ своемъ кругѣ религіозныхъ идей достаточныя основанія къ предположенію воскресенія Христа. Но этихъ доказательствъ наша гипотеза не представляетъ. Замѣчательный отвѣтъ даетъ намъ Ренанъ на вопросъ о происхожденіи Маріина видѣнія Христа. «Чудо любви, говоритъ онъ, совершилось». Но какъ, какимъ образомъ? «Loin d'ici, raison impuissante! Ne va pas appliquer une froide analyse à ce chetdoeuvre de l'idealisme et de l'amour». Отвѣтъ весьма сходенъ съ слѣдующимъ: «міръ стоитъ на огромномъ слонѣ. На чемъ стоитъ слонъ? на исполинской черепахѣ. На чемъ лежитъ черепаха? Прочь отъ меня невѣжливый вопроситель; здѣсь ты долженъ умолкнуть».—

Наконецъ мы разсмотрѣли и послѣднее, самое новое объясненіе

отрицательной критики воскресенія нашего Господа, опирающееся на гипотезу привидѣнія и нашли, что и оно при всей своей претензіи на строгую научность не выдерживаетъ пробнаго камня здравой, истинно-научной критики. Аппеллируя къ собственнымъ свидѣтельствамъ ап. Павла о его видѣніи предъ Дамаскомъ и къ современнымъ физіологическимъ и психологическимъ изслѣдованіямъ визіонерныхъ явленій (Vision), наши критики вмѣсто защиты, напротивъ, находятъ въ первыхъ и послѣднихъ самое неумолимое опроверженіе своей гипотезы привидѣнія въ приложеніи ея къ явленіямъ воскресшаго Христа *).

Такъ ни Бауръ, ни Шенкель, ни раціоналисты своею теоріею мнимой смерти Христа, ни новѣйшіе критики съ своею гипотезою призрачнаго видѣнія не объясняютъ намъ достаточно происхожденія вѣры въ воскресеніе нашего Господа безъ самаго факта воскресенія. Между тѣмъ эта вѣра — не миѳъ, но фактъ христіанской церкви, проходящій чрезъ всѣ вѣка ея существованія, основной фактъ всей нашей вѣры и надежды на Христа, фундаментальный догматъ всей нашей сотиріологіи. Эта вѣра, обладая такимъ всеобъемлющимъ значеніемъ въ исторіи и догматикѣ христіанства, должна опираться на вполнѣ соотвѣтствующій ей историческій фактъ; она не могла про-

*) Богословы средняго направленія между строго-ортодоксальнымъ и положительно-враждебнымъ христіанству, по обыкновенію, и въ настоящемъ вопросѣ о воскресеніи хотятъ угодить и нашимъ и вашимъ, не хотятъ вполнѣ отрѣшиться отъ церковнаго христіанства и въ тоже время—отстать отъ движенія современнаго невѣрія. Отсюда жгучій спорный вопросъ между вѣрующими и невѣрующими о явленіяхъ воскресшаго Христа, они рѣшаютъ такъ, чтобы были и овцы цѣлы и волки сыты. Явленія Христа, по ихъ мнѣнію, были не вполнѣ объективны и не вполнѣ субъективны, но полу-объективны, полу-субъективны, или объективны и субъективны въ одно и тоже время. „Не не вѣроятно, говоритъ Ганне, что Богъ далъ силу Христу, чтобы Онъ изъ полноты полученныхъ Имъ, трансцендентальныхъ божественныхъ силъ приобрѣлъ способность, какъ Онъ ожидалъ и предсказывалъ,—явиться Своимъ ученикамъ, какъ личный Побѣдитель смерти, въ третій день, и, такимъ образомъ, извѣстными личными воздѣйствіями на ихъ внутреннее заставить ощущать Себя какъ бы въ объективныхъ явленіяхъ. Конечно эти явленія должно представлять въ апостолахъ происходящими внутренно: ученики изъ самихъ себя, изъ своего внутренняго существа изводили образъ Христа, созерцали Его во внѣшнемъ видѣ. Но эти созерцанія происходили въ нихъ не вслѣдствіе болѣзненныхъ, напряженныхъ состояній ихъ органовъ чувствъ и чувствующихъ нервъ; они были естественнымъ отраженіемъ, съ силою воздѣйствующаго на ихъ чувствующую жизнь, прославленнаго Христа.

Итакъ явленія Христа были полу-субъективны, полу-объективны. Спрашивается: не находимся ли мы при такомъ объясненіи въ болѣе невыносимомъ

изойти изъ ничего: ex nihilo nihil fit. Отрицатели воскресенія Христа не указываютъ намъ такого достаточнаго основанія для происхожденія вѣры въ воскресеніе; вѣра въ воскресеніе безъ факта воскресенія оказывается неразрѣшимою загадкою, произведеніемъ волшебной магической силы, которая во всякомъ случаѣ для всякаго здраваго историческаго воззрѣнія должна быть менѣе достовѣрною и симпатичною, чѣмъ сверхъ-естественная божественная сила, дѣйствіе Бога въ исторіи. Отсюда естественнѣе мы приходимъ къ необходимости признать чудесный фактъ воскресенія Іисуса Христа *истинно-историческимъ* и только имъ, какъ достаточнымъ основаніемъ, объяснить вѣру въ воскресеніе Христово всей христіанской церкви.

Доказательства за историческую достовѣрность воскресенія Христа. по требованію Штрауса, должны выполнить двѣ задачи: во первыхъ, должны представить прямыя и достовѣрныя свидѣтельства (очевидцевъ) за доказываемый ими фактъ и вообще удовлетворить всѣмъ требованіямъ истинно-историческихъ доказательствъ; во вторыхъ — показать, что безъ доказываемаго ими факта (воскресенія) не могутъ быть объяснены другія несомнѣнно историческія событія.

заблужденіи относительно лица Христа и всего Его дѣла, чѣмъ въ какое впадаемъ по взгляду визіонерной гипотезы? Христосъ не воскресъ, но Его „призрачныя“ явленія убѣдили апостоловъ, а за ними и всю христіанскую церковь, въ Его воскресеніи. Здѣсь вина заблужденія вся падаетъ на людей, оставляя въ сторонѣ нравственное достоинство Бога. Но вотъ намъ говорятъ: Христосъ не воскресъ, однако явленія Его, какъ бы воскресшаго, произведены были силою божественною для убѣжденія апостоловъ въ Его воскресеніи и для основанія нашей вѣры въ Него, какъ Спасителя. Здѣсь вина заблужденія апостоловъ и христіанской церкви всею своею тяжестію падаетъ уже на Самого Бога. Можетъ ли быть что-либо невыносимѣе, съ одной стороны, сознанія своего заблужденія, съ другой, безсилія разсѣять его, поелику оно произведено силою сверхъестественною, божественною? Что вѣра въ субъективныя видѣнія Христа не можетъ быть основаніемъ нашей вѣры въ Христа, какъ Сына Божія, нашего Спасителя и Искупителя, въ строго церковно догматическомъ смыслѣ, это показываютъ сами богословы—либералы, для которыхъ Христосъ въ отличіе отъ разныхъ народныхъ геніевъ есть не болѣе какъ „всеобщій геній человѣчества, одна изъ субстанцій духовнаго организма человѣчества, предназначенная Богомъ отъ вѣка среди всѣхъ человѣческихъ субстанцій—быть центральною личностію для высшей духовной области жизни“ (Hanne d. Geist. d. christ. s. 255), геній, жертвенная смерть котораго была только смертію за идею, жертвою за новые принципы жизни... Вотъ куда уводитъ насъ отъ апостольско-церковной вѣры въ Христа вѣра въ субъективныя видѣнія Его по воскресеніи, вѣрнѣе—по смерти!!

Мы вполнѣ увѣрены, что наши доказательства за фактичность воскресенія Христа безукоризненно выполнятъ обѣ эти задачи.

Прежде всего рѣчь—о свидѣтельствахъ о воскресеніи Іисуса Христа. — Что относящіяся сюда свидѣтельства какъ въ Евангеліяхъ, такъ и въ посланіяхъ ап. Павла весьма опредѣленно говорятъ, что Христосъ истинно воскресъ, противъ этого, конечно не будетъ спорить и отрицательная критика. Что эти свидѣтельства находятся въ несомнѣнно Павловыхъ посланіяхъ (напр, въ посланіяхъ къ Коринѳ.), слѣдовательно, въ посланіяхъ человѣка, жившаго въ самое время воскресенія Христа и имѣвшаго различныя средства убѣдиться въ истинѣ событія—не говоримъ уже о его собственномъ видѣніи Христа—это также признаютъ наши критики. Вопросъ теперь въ томъ: достовѣрны ли другія, т. е. евангельскія, свидѣтельства объ этомъ событіи кромѣ Павловыхъ? Штраусъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно. По его мнѣнію, всѣ наши четыре евангелія неистинны: ни одно изъ нихъ не принадлежитъ кому-либо изъ очевидцевъ жизни Іисуса. Справедливо ли это утвержденіе? Еще Бауръ порицалъ Штрауса за недостаточность предварительнаго критическаго изслѣдованія евангелій въ его «Жизни Іисуса» *). Самъ Штраусъ говоритъ, что евангельская критика въ теченіе послѣднихъ 20-ти лѣтъ находится въ ростѣ, т. е. только еще развивается, но неустановилась окончательно, не выработала себѣ неопровержимыхъ результатовъ **). Отрицаніе достовѣрности вообще евангелій есть плодъ самыхъ первыхъ трудовъ новотюбингенской школы, за которыми слѣдовали другія, болѣе и болѣе основательныя изслѣдованія и ближе согласовавшіяся съ древне-церковнымъ преданіемъ о времени написанія нашихъ евангелій. Бауръ въ первый разъ происхожденіе евангелій отъ Матѳея полагалъ между 130—134 годами, во второй—въ 115 году и, наконецъ, въ третій—между 105—110 годами. По мнѣнію Кестлина, это евангеліе въ своей большей части, по Гильгенфельду — во всемъ своемъ настоящемъ видѣ написано во всякомъ случаѣ ранѣе 80 года; наконецъ, по Гольтцману и Кейму, все оно составлено до разрушенія Іерусалима, около 66 года. Такъ критическая школа постепенно приближается къ церковному преданію. Евангеліе отъ Марка, по Кестлину, сочинено до 110 г., по Кейму—около 100, по Гильгенфельду — до 100, Фолькмару и др. между 60—80 годами, по Шенкелю, по крайней мѣрѣ, въ своемъ первоначальномъ видѣ,—между 45—68 годами. Евангеліе отъ Луки написано по Гильгенфельду до 120 г., по Кестли-

*) Christlieb—Mod. Zweifel etc. S. 582.

**) —1 XV.

ну—до 100, по Кейму—около 90, по Гольтцману, какъ и евангеліе отъ Марка, по крайней мѣрѣ—между 5—10 годами по разрушеніи Іерусалима (75—80). Наконецъ и въ вопросѣ о времени сочиненія евангелія отъ Іоанна критическая школа отъ 160 года по Р. Хр., около котораго полагалъ происхожденіе Евангелія Бауръ, возвратилась къ самому началу втораго столѣтія (по Кейму это евангеліе явилось между 110—117 годами), т. е. ко времени, когда, вѣроятно, еще жилъ ап. Іоаннъ *).

Эти послѣдніе результаты новѣйшей критики нашихъ евангелій съ очевидностью показываютъ, что мнѣніе Штрауса о неподлинности нашихъ евангелій уже устарѣло, держится еще на первыхъ незрѣлыхъ трудахъ критической школы. Изъ вышеприведенныхъ мнѣній о времени происхожденія евангелій самыя новыя изъ нихъ относятъ наши Евангелія къ апостольскому вѣку, слѣдовательно, всѣ Евангелія произошли или отъ непосредственныхъ очевидцевъ Христа или отъ людей, узнавшихъ исторію Его жизни отъ Его очевидцевъ. При такихъ условіяхъ и въ такое раннее время вовсе невѣроятно, чтобы исторія о воскресеніи Христа была искажена въ нашихъ евангеліяхъ или имѣла миѳическій характеръ. Преимущественное сомнѣніе о происхожденіи отъ очевидца Христа или даже изъ времени апостоловъ новѣйшая критика заявляетъ относительно евангелія отъ Іоанна. Но, вопервыхъ, истина свидѣтельствъ этого Евангелія о воскресеніи Христа подтверждается ихъ согласіемъ съ синоптическими извѣстіями объ этомъ событіи; во вторыхъ, за подлинность этого евангелія высказались такіе критики, какъ Шлейермахеръ, Креднеръ, Лахманъ, Евальдъ, Газе, Гауссенъ, Генгстенбергъ, Тишендорфъ, Ригенбахъ и др.; въ третьихъ, само евангеліе отъ Іоанна называетъ своего автора очевидцемъ описанныхъ имъ событій (Іоанн. 19, 35. 21, 24); наконецъ, въ четвертыхъ, вся исторія воскресенія въ этомъ евангеліи носитъ, по выраженію Христлиба, такую первоначальную свѣжесть и жизненность, что не оставляетъ никакого сомнѣнія, что авторъ былъ очевидцемъ: въ евангеліи передаются такія черты, напр. предускореніе Іоанномъ Петра на пути къ гробу Господню, его боязливое

*) См. Keim—Jesus v. Nazara, S. 50, 84, 146.

Целлеръ предполагаетъ, что потребность въ письменныхъ памятникахъ евангельской традиціи могла пробудиться только по смерти апостоловъ Christl. Mod. Zv. S. 455. Напротивъ, эта потребность могла существовать уже много ранѣе, именно—во время жизни апостоловъ; такъ какъ они не могли находиться всегда во всѣхъ христіанскихъ обществахъ, а между тѣмъ должны были строго сохранять чистоту традиціи отъ всякихъ привносокъ и искаженій.

стояніе предъ гробомъ и пр. и пр., которыя прямо указываютъ въ авторѣ само описываемое лице. Такъ всѣ евангельскія свидѣтельства о воскресеніи суть свидѣтельства, несомнѣнно, очевидцевъ событія или лицъ, близко жившихъ къ нему и, слѣдовательно, всѣ такого рода, какія требуются Штраусомъ для доказательства фактичности воскресенія. Что и свидѣтельства Дѣяній Апостоловъ объ этомъ событіи достовѣрны, это видно изъ подтвержденія ихъ безспорными посланіями Павла.

Наконецъ, мы имѣемъ свидѣтельство о воскресеніи Христа въ книгѣ, по мнѣнію самого Штрауса, принадлежащей ученику Христа, разумѣемъ Откровеніе Іоанна *). Правда Штраусъ говоритъ, что и Іоаннъ не возвышаетъ насъ надъ вѣрою лишь въ то, что Іисусъ былъ умерщвленъ, а теперь *опять* живетъ безсмертно **). Но это несправедливо. Уже противорѣчіе, какое находимъ мы въ выраженіи Штрауса, свидѣтельствуетъ о его непониманіи свидѣтельствъ откровенія. Опять могло жить тольто то, что умерло, но такимъ было конечно тѣло, но не безсмертный духъ Христа. Отсюда, если Откровеніе свидѣтельствуетъ объ оживленіи Христа, то разумѣетъ Его тѣлесное воскресеніе. Но самыя свидѣтельства Откровенія прямо говорятъ о воскресеніи Христа. По 1, 5 *Іисусъ Христосъ есть первенецъ изъ мертвыхъ;* этимъ говорится, конечно, не то, что Христосъ есть первый изъ продолжающихъ жить безсмертно — такихъ было много и до Христа—но что Онъ первый изъ мертвыхъ опять ожилъ тѣлесно, возсталъ изъ гроба, побѣдилъ смерть и сталъ источникомъ новой жизни для другихъ умершихъ. Въ 18 ст. читаемъ: *и былъ мертвъ и се живъ во вѣки вѣковъ;* здѣсь живое состояніе противополагается мертвому, какъ историческій фактъ, слѣдовательно, не иначе можетъ быть понимаемо, какъ въ смыслѣ тѣлеснаго оживленія, т. е. въ смыслѣ воскресенія тѣла. Далѣе, въ томъ же мѣстѣ читаемъ: *и имѣю ключи ада и смерти*, т. е. власть надъ смертію и царствомъ смерти; но этого не могло бы быть сказано, если бы одна часть Христа, Его тѣло, находилась во власти смерти. Такъ мы имѣемъ такія достовѣрныя свидѣтельства, особенно для Штрауса, въ Откровеніи, которыя требовались самимъ Штраусомъ и, слѣдовательно, почти выполнили первую половину задачи, указанной Штраусомъ для пашихъ доказательствъ фактичности воскресенія. Остается только разсмотрѣть, удовлетворяютъ ли наши свидѣтельства другимъ требованіямъ строго — историческихъ свидѣтельствъ? Существеннымъ не-

*) Ib. s. 276.

**) S. 289.

достаткомъ евангельскихъ свидѣтельствъ о воскресеніи Христа новѣйшая критика полагаетъ ихъ взаимное противорѣчіе. Но, во первыхъ, она забываетъ, что главное содержаніе этихъ свидѣтельствъ вполнѣ согласно въ нихъ, именно, что Христосъ воскресъ и являлся многимъ; во вторыхъ, она возводитъ на степень противорѣчій простыя различія въ описаніяхъ явленій Христа, различія вполнѣ объяснимыя и понятныя для безпристрастной исторической критики.

Противорѣчія находитъ отрицательная критика прежде всего въ изображеніяхъ порядка явленій воскресшаго Христа. По Марку 16, 9 Христосъ явился прежде всего Маріи Магдалинѣ, по Мѳ. 22, 9, ей и другой Маріи, по Павлу 1 Крѳ. 15, 5,—Кифѣ (Петру). Но всѣ эти мнимыя противорѣчія разрѣшаются тѣмъ, что ни одинъ изъ Евангелистовъ и Павелъ не находили нужнымъ перечислять въ подробности всѣ явленія Христа. Каждый изъ нихъ бралъ изъ богатой сокровищницы традиціи то или это явленіе Христа, смотря по надобности, такъ что всѣ ихъ свидѣтельства взаимно пополняютъ себя, но не противорѣчатъ. Противорѣчія суть опроверженія одного другимъ; напр. Христосъ не являлся Маріи Магдалинѣ, а явился другой Маріи, или Христа не видалъ Кифа, а видѣли только другіе ученики и наоборотъ; но такихъ дѣйствительныхъ противорѣчій въ нашихъ Евангеліяхъ мы не встрѣчаемъ. Если мы сопоставимъ всѣ евангельскія сказанія о явленіяхъ съ Павловыми свидѣтельствами, то получимъ слѣдующій рядъ явленій воскресшаго Христа: 1) Маріи Магдалинѣ, когда она во второй разъ пришла къ гробу послѣ того, какъ извѣстила Петра и Іоанна, что камень отваленъ отъ гроба и гробъ пустъ (Марк. 16, 9. Іоанн. 20, 18); 2) другимъ женамъ послѣ того какъ онѣ, услышавъ отъ ангела о воскресеніи, въ страхѣ и радости возвращались назадъ (Мѳ. 28, 9—го); 3) въ тотъ же день Петру (Лук. 24, 36—44; 1 Крѳ. 15, 5); 4) вечеромъ того же дня Эммаускимъ ученикамъ (Лук. 24, 15 и д.); 5) десяти ученикамъ безъ ап. Ѳомы (Лук. 24, 36—44; Іоанн. 20 19 и д.); 6) восемь дней спустя—всѣмъ апостоламъ съ Ѳомою (Іоанн. 20, 26 и д.); всѣ эти явленія были въ Іерусалимѣ или его окрестностяхъ. Новый рядъ явленій слѣдуетъ послѣ Пасхи въ Галилеѣ, когда богомольцы по окончаніи праздника, возвратились въ Галилею, именно 7)—на морѣ Тиверіадскомъ, въ кругу семи учениковъ (Іоанн. 12, 1 и д.); 8)—на горѣ въ Галилеѣ, въ кругу всѣхъ учениковъ (Мѳ. 28, 16 и д. Марк. 16, 15—18; Лук. 24, 45—49); сюда также принадлежитъ и явленіе пяти стамъ (1 Крѳ. 15, 6) и вѣроятно также 9) особое явленіе Іакову, брату Господню (Крѳ 15, 7); наконецъ 10) явленіе близъ

Іерусалима, въ Виѳаніи—на Елеонской горѣ, заключившееся вознесеніемъ Господа на небо (Марк. 16, 19, Лук. 24, 50 и д. Д. Ап. 1, 4—12). Въ такомъ порядкѣ, при взаимномъ пополненіи свидѣтельствъ, представляются намъ явленія Христа.

Противъ этого примирительно—пополняющаго характера нашихъ свидѣтельствъ Штраусъ указываетъ на то, что Іоаннъ, въ 21, 14, называетъ явленіе на морѣ Тиверіадскомъ третьимъ, между тѣмъ какъ оно—седьмое; но Іоаннъ въ данномъ мѣстѣ перечисляетъ только явленія Христа въ кругу Его учениковъ, какъ это видно изъ словъ: *явился ученикамъ Своимъ*. (14 ст.), которыхъ прежде было только два (пятое и шестое), слѣдовательно, явленіе на морѣ было дѣйствительно третьимъ. Но почему же, спрашиваетъ Штраусъ, Іоаннъ не сопричислилъ къ нимъ явленія предъ пятью стами, гдѣ безъ сомнѣнія были и ученики)? Потому что оно произошло позднѣе первыхъ трехъ (ст. 6.), а чтобы на морѣ явленіе ученикамъ было послѣднимъ, этого ни Іоаннъ не говоритъ, ни самъ Штраусъ не утверждаетъ *). Точно также и Павелъ въ 1 Кр̀ѳ. 15 гл. не хочетъ протокольно перечислять всѣ явленія, но только указываетъ на множество очевидцевъ воскресшаго Христа и поэтому не упоминаетъ о явленіяхъ женамъ.

Болѣе значительныя, повидимому, противорѣчія указываются отрицательною критикою въ евангельскихъ свидѣтельствахъ о времени и мѣстѣ явленій Христа. Правда всѣ Евангелисты и Павелъ согласны въ томъ, что Христосъ воскресъ въ третій день; этого согласія не отрицаетъ и Штраусъ **) Но вотъ якобы противорѣчіе: Дѣянія апостоловъ простираютъ явленія отъ 1-го по 4-й день, между тѣмъ въ евангеліи отъ Луки послѣднія рѣчи Господа (24, 45 и д.) непосредственно связываются съ Его явленіемъ ученикамъ вечеромъ воскреснаго дня такъ, что между воскресеніемъ и вознесеніемъ (когда сказана была послѣдняя рѣчь) не проходитъ даже одного дня, а для явленій въ Галилеѣ не остается никакого времени. При этомъ Христосъ у Лук. 24, 49, приказываетъ ученикамъ оставаться въ Іерусалимѣ, пока они не облекутся силою свыше; слѣдовательно, Христосъ не могъ, какъ утверждаетъ Матѳей, въ утро воскресенія предварить ихъ въ Галилеѣ ***) (Мѳ. 28. 7).

Эти мнимыя противорѣчія разрѣшаются весьма просто. Если бы мы имѣли одно свидѣтельство Луки, то конечно имѣли бы право

*) Ib. S. 299.

**) S. 313.

***) S. 293.

предположить, что Христосъ уже въ первый день по воскресеніи вознесся на небо. Но противъ такого предположенія теперь говорятъ свидѣтельства другихъ евангелистовъ. Какъ же разрѣшается противорѣчіе этимъ свидѣтельствамъ свидѣтельства Луки? Просто: всѣ евангелисты, также и Лука, весьма часто представляютъ въ непосредственной связи такія изреченія Христа, которыя по времени отдѣлены другъ отъ друга нѣсколькими недѣлями и мѣсяцами. Это же самое находимъ мы у Луки и въ передачѣ послѣднихъ наставленій Господа послѣ Его воскресенія. Евангелистъ, очевидно, кратко передалъ наиважнѣйшее изъ послѣднихъ наставленій Господа безъ всякаго отношенія къ различію времени и соединилъ въ одно цѣлое то, что не только другіе евангелисты, но и онъ самъ, при болѣе строгомъ изображеніи, передавалъ раздѣльно. Принимая—какъ мы выше сдѣлали—у Лук. 24, 35—43 или 44 за описаніе пятаго явленія, ст. 45—49 за часть сказаннаго въ Галилеѣ при осьмомъ видѣніи, мы все уясняемъ себѣ: ст. 49 содержитъ повелѣніе ученикамъ, или находившимся еще въ Галилеѣ или, можетъ быть, возвратившимся въ Іерусалимъ, — ожидать въ Іерусалимѣ обѣщаннаго Духа. Это повелѣніе по Ев. Лукѣ, такимъ образомъ, дано было не въ день воскресенія, какъ думаетъ Штраусъ, по послѣ того какъ совершилось путешествіе учениковъ въ Галилею, вмѣстѣ съ чѣмъ исчезаетъ весь слѣдъ противорѣчія Луки Матѳею 28, 7, 10.

Находятъ, далѣе, непримиримое противорѣчіе Ев. Матѳея и Марка самимъ себѣ, такъ какъ, по нимъ, съ одной стороны Христосъ является уже въ Іерусалимѣ въ утро воскреснаго дня женамъ, съ другой—по требованію ангела и самого Господа, ученики должны были идти въ Галилею, чтобы видѣть Господа. «Іисусъ, говоритъ Штраусъ, назначаетъ ученикамъ Галилею мѣстомъ, гдѣ они должны увидѣть Его; непонятно, что могло побудить Его явиться имъ въ тотъ же день въ Іерусалимѣ» *)?

Это возраженіе доказываетъ лишь безсердечность критика неспособнаго поставить себя жизненно въ среду разсматриваемыхъ имъ состояній и событій. Не замѣчаемъ ли значительнаго различія между первыми явленіями Христа въ Іерусалимѣ и около него и позднѣйшимъ въ Галилеѣ—на горѣ? Тамъ Господь является неожиданно, внезапно и опять быстро изчезаетъ; здѣсь, въ Галилеѣ, куда Христосъ нарочито собралъ все общество учениковъ и вѣрующихъ, явленіе было продолжительное. Это было главнымъ явленіемъ, когда Христосъ указалъ

*) S. 293, 313—

на Свое участіе съ Отцемъ въ міроправленіи, установилъ крещеніе, далъ повелѣніе проповѣдывать Евангеліе всему міру и обѣщалъ Свое вѣчное присутствіе съ вѣрующими. Здѣсь Онъ открылся всему обществу вѣрующихъ; въ Іерусалимѣ—только немногимъ. Зрѣлище этого величественнаго и многозначительнаго явленія естественно было перенести въ спокойную тишину Галилеи: къ этому побуждало еще и положеніе едва возникшей вѣры учениковъ въ воскресеніе, неспособной еще противостоять въ Іерусалимѣ жестокимъ преслѣдованіямъ іудейской іерархіи. Но могло ли исключить это продолжительное и торжественное явленіе, такъ сказать, бѣглыя явленія въ Іерусалимѣ? Напротивъ, эти послѣднія были приличными и даже необходимыми приготовленіями къ первому и нимало не нарушали первоначальнаго плана Христа. Не долженъ ли былъ Христосъ, по любви своей, возможно скорѣе осушить слезы вѣрующихъ и глубокое уныніе ихъ подъ впечатлѣніемъ позорной смерти Своей измѣнить въ радостную увѣренность побѣды надъ смертію? Могъ ли Онъ оставлять вѣрующихъ безъ утѣшительнаго слова изъ Своихъ собственныхъ устъ? Такимъ образомъ первыя явленія въ Іерусалимѣ и приказаніе идти въ Галилею не только не противорѣчатъ между собою, напротивъ прямо устраняютъ недоумѣніе относительно чувства Христа къ вѣрующимъ, которое было бы неизбѣжно, если бы не было явленій въ Іерусалимѣ.

Наконецъ наши критики указываютъ непримиримыя противорѣчія въ евангельскихъ изображеніяхъ тѣлесной природы воскресшаго Христа. Дѣйствительно, изъ Евангелій мы узнаемъ, что воскресшій Христосъ то позволяетъ Себя ощущать и осязать, ѣстъ, пьетъ и такимъ образомъ оказывается способнымъ къ принятію тѣлесной пищи, хотя прямо и не нуждается въ ней; то имѣетъ тѣлесность какъ бы сверхчувственную, возвышающуюся надъ всѣми матеріальными ограниченіями: Христосъ проходитъ сквозь запертыя двери и опять изчезаетъ внезапно, даже принимаетъ на Себя различные образы (Марк. 16, 12). «Какое противорѣчіе! восклицаетъ здѣсь съ тріумфомъ Штраусъ, тѣло, которое позволяетъ себя осязать, не можетъ проходить сквозь замкнутыя двери и, наоборотъ, тѣло безпрепятственно проходящее сквозь двери, не можетъ имѣть костей и внутренностей, необходимыхъ для того, чтобы переварить хлѣбъ и жареную рыбу» *).

Эти евангельскія изображенія тѣлесной природы воскресшаго Христа дѣйствительно столь полны видимыхъ противорѣчій, что — не удивляйтесь читатель—мы видимъ въ нихъ лучшее доказательство объек-

*) S. 295.

тивной истины изображеній. Въ самомъ дѣлѣ, могли ли произойти такія рѣзкія противорѣчія изъ собственной фантазіи учениковъ или первохристіанскаго общества, если только мы не хотимъ признать ихъ абсолютно-безумными? Ужели ниодинъ изъ апостоловъ, ниодинъ изъ членовъ первой церкви не могъ замѣтить этихъ дѣйствительныхъ противорѣчій въ изображеніяхъ тѣлесной природы воскресшаго Господа? Конечно многіе и тогда, до открытія Штрауса, ясно видѣли эти противорѣчія, но не исправляли ихъ по своей фантазіи потому, что такія кажущіяся противорѣчія принадлежали самой природѣ воскресшаго тѣла Христова, или, что тоже, въ такомъ противорѣчивомъ себѣ видѣ являлось предъ учениками само воскресшее тѣло Христа. Таково, по нашему мнѣнію, единственно возможное и разумное объясненіе происхожденія рѣзкихъ противорѣчій въ евангельскихъ изображеніяхъ тѣлесной природы воскресшаго Христа.

Послѣ того, какъ мы нашли, что эти противорѣчія принадлежали самой природѣ тѣла Христа, для насъ уже второстепенный вопросъ, какъ объяснить теперь эти противорѣчія въ самой природѣ Христа. Въ состояніи ли мы объяснить ихъ, или нѣтъ, достовѣрность евангельскихъ изображеній воскресшаго тѣла Христа не увеличивается и не уменьшается. Евангельскія изображенія передаютъ намъ фактъ, основываютъ его на свидѣтельствѣ внѣшняго чувства, предоставляя спекулятивному мышленію объяснить его такъ или иначе. Но мы сказали уже выше, что если въ сферѣ чисто натуральныхъ явленій многое для насъ непонятно, то тѣмъ менѣе мы можемъ понимать явленія, принадлежащія къ сверхъестественной области жизни. Воскресеніе тѣла Христова конечно было не натуральнымъ дѣломъ, поэтому и само воскресшее тѣло не было уже чисто натуральнымъ, хотя, какъ мы говорили выше, оно не могло быть чисто новосозданнымъ произведеніемъ новаго творческаго божественнаго акта. Отсюда оно то представляется подобнымъ нашему земному тѣлу, принимаетъ пищу, видится нашими глазами, осязается нашими руками, то проходитъ сквозь запертыя двери, становится невидимымъ для нашихъ глазъ. Всѣ попытки богослововъ объяснить болѣе научнымъ образомъ природу воскресшаго тѣла Христа—не болѣе, какъ попытки. Большая часть ортодоксальныхъ богослововъ протестанской церкви учатъ, что Христосъ, какъ Побѣдитель смерти, воскресъ въ преображенномъ тѣлѣ и въ такомъ являлся ученикамъ *). Мейеръ предполагаетъ, что воскресшее тѣло Христа находилось въ среднемъ состояніи между тѣломъ

*) Krabbe—Lehre v. Sünde u. Tode. S. 299—325.

до смерти и преображеніемъ его во время вознесенія *), Мартензенъ думаетъ, что Христосъ въ періодъ отъ воскресенія до вознесенія находился въ состояніи перехода и измѣненія, стоя на границѣ двухъ міровъ и потому имѣя оттискъ этого и будущаго міра **) — таково и наше предположеніе;—наконецъ Роте говоритъ: «мы находимъ только одно разрѣшеніе этихъ загадочныхъ христофаній именно въ предположеніи, что явленія Воскресшаго хотя были явленіями совершеннаго Іисуса, какъ чистаго Духа, но что въ нихъ Христосъ еще разъ принималъ на Себя, безцѣльное уже для Него Самого, прежнее матеріальное тѣло, чтобы чувственно—эмпирическимъ образомъ убѣдить Своихъ вѣрующихъ въ фактичности Своего перехода изъ смерти въ состояніе прославленія» ***)... Отъ себя въ объясненіе столь неодинаковаго характера явленій воскресшаго тѣла Христова мы можемъ сказать слѣдующее: въ воскресеніи выразилась побѣда божественнаго духа Христа надъ законами тѣлесной природы; отсюда, со времени воскресенія, волѣ Его духа безусловно покорялось тѣло: оно могло быть по волѣ духа осязаемо и по той же волѣ проходить сквозь запертыя двери. Извѣстно, что всякая матерія пориста, слѣдовательно, по природѣ въ ней не было абсолютнаго препятствія тѣлу Христа, находившемуся въ процессѣ перехода изъ душевнаго въ духовное. Что это тѣло, по основной матеріи происшедшее изъ ранняго земнаго, способно было къ принятію земной пищи (Лук. 24, 43; Д. ап. 10, 41), это тѣмъ менѣе можетъ казаться намъ страннымъ, что подобный примѣръ находимъ мы въ исторіи трехъ ангеловъ (Быт. 18, 8). Правда одухотворявшееся тѣло Христа, не переваривало пищи, какъ кощунствуетъ Штраусъ, но, конечно, какимъ-либо образомъ ассимилировало ее себѣ и вносило въ свою духовную форму жизни. Нужно имѣть въ виду, что не земная основная матерія сама въ себѣ исключаетъ возвышеніе ея до духовной формы жизни, но только нечистота, пристающая къ ней въ нашемъ падшемъ состояніи. Сама по себѣ земная тѣлесность имѣетъ назначеніе быть одухотворенною; но если таково ея назначеніе, то она имѣетъ и предрасположеніе или способность къ одухотворенію. Вотъ почему безгрѣшное тѣло Христа могло преобразиться: его чистота служила вмѣстѣ и способностію къ преображенію.

Такъ въ сказаніяхъ Евангелій о воскресеніи Христа, при строгомъ разсмотрѣніи ихъ, открываются не противорѣчія, но только различія,

*) Komment. Z. Evang. Matthäi (4 Aufl), S. 557.

**) Dogm. S. 172 Anm.

***) Theolog. Ethik (I Aufl) Bd. II S. 295.

которыя, какъ мы сказали, вполнѣ объяснимы: «они суть знаменія необычайнаго дѣйствія, произведеннаго воскресеніемъ на кругъ учениковъ». (Христлибъ). Лессингъ говоритъ: «ничего другого и не можетъ быть, если многіе свидѣтели одного и того же дѣла въ одномъ и томъ же мѣстѣ и въ одно время иначе видятъ, иначе слышатъ и, слѣдовательно, иначе разсказываютъ, потому что вниманіе каждаго настраивается иначе». Это же должно сказать и объ апостолахъ, видѣвшихъ воскресшаго Христа и свидѣтельствовавшихъ о Его явленіяхъ. «Какъ, говоритъ Лянге, въ стройномъ концертѣ голоса, повидимому, спутанно переходятъ одинъ въ другой, раздѣляются и другъ другу противорѣчатъ и однако всѣ выполняютъ одну и туже тему въ полной, возвышенной и пріятной гармоніи, такъ и здѣсь — ясно выступаетъ предъ нами одна исторія воскресенія при разнообразіи отдѣльныхъ чертъ» *).—

Смѣемъ надѣяться, что всѣмъ сказаннымъ доселѣ о свидѣтельствахъ воскресенія Іисуса Христа мы достаточно выполнили первую задачу доказательствъ фактичности воскресенія, т.-е. представили прямыя и положительныя свидѣтельства очевидцевъ воскресшаго Христа и вообще свидѣтельства, вполнѣ удовлетворяющія всѣмъ требованіямъ критики отъ историческихъ свидѣтельствъ.

Выполненіе другой задачи, поставленной Штраусомъ для нашихъ доказательствъ, т.-е. доказательство невозможности объясненія безъ факта воскресенія Христа другихъ несомнѣнно-историческихъ фактовъ, послѣ подробнаго опроверженія гипотезы привидѣнія, для насъ уже— дѣло легкаго труда.

Такими несомнѣнно историческими фактами, вполнѣ необъяснимыми безъ факта воскресенія, служатъ: 1) Вѣра учениковъ въ воскресеніе Христа, 2) Обращеніе Павла къ Христу, 3) Изчезновеніе тѣла Христова изъ гроба, 4) Явленіе Христа апостоламъ въ третій день послѣ смерти, 5) Характеръ евангельскихъ изображеній являвшагося воскресшаго Христа, 6) Скорое прекращеніе явленій и наконецъ, 7) Полное измѣненіе нравственнаго настроенія учениковъ и вообще всей духовной жизни ихъ, основанной на вѣрѣ въ воскресеніе и всѣ всемірно-историческія слѣдствія ихъ проповѣди о воскресшемъ Христѣ.

Относительно вѣры учениковъ въ воскресеніе, обращенія Павла и наконецъ явленій воскресшаго Христа въ третій день по смерти мы уже достаточно говорили при разборѣ визіонерной гипотезы, именно, что всѣ эти факты никакъ не могутъ быть объяснены безъ предпо-

*) Lang.—d. Evang nach Matth. S. 441.

ложенія дѣйствительности воскресенія Христа. Но точно также и прочіе, указанные нами, факты необъяснимы безъ этого предположенія; и во-первыхъ—изчезновеніе тѣла Христа изъ гроба. Шенкель признаетъ этотъ фактъ несомнѣнно—историческимъ, Штраусъ отвергаетъ его, но неосновательно. Онъ думаетъ: когда апостолы выступили въ міръ, въ день пятидесятницы, съ проповѣдію о Воскресшемъ, ни сами они, ни іудеи не знали уже мѣста Его погребенія и при своемъ отвращеніи къ трупамъ не легко могли рѣшиться отыскивать тѣло. «Можетъ быть, говоритъ Штраусъ, Іисусъ былъ зарытъ съ другими осужденными на позорномъ мѣстѣ и когда ученики, по прошествіи нѣкотораго времени, выступили съ проповѣдію о Его воскресеніи, то противники ихъ не могли показать Его тѣла». Эта догадка и исторически не вѣрна и сама по себѣ не основательна. Христосъ былъ погребенъ публично и честно на мѣстѣ извѣстномъ не только ученикамъ, но и іудейскимъ и римскимъ властямъ. Гробъ его былъ запечатанъ и имѣлъ при себѣ стражу; мѣсто погребенія «Царя іудейскаго» было, такимъ образомъ, извѣстно всему городу. Можно ли игнорировать такіе неоспоримые, твердо—установленные историческіе факты? Или они неистинны потому, что не мирятся съ догадкою Штрауса?... Да и вѣроятно ли само по себѣ предположеніе, будто, мѣсто погребенія тѣла Христова могло быть неизвѣстно іудеямъ и ученикамъ? Тотъ, Кого образъ постоянно носился предъ сознаніемъ учениковъ по Его смерти, могъ ли быть погребенъ въ неизвѣстномъ имъ мѣстѣ? Да если бы было и такъ, ужели никто изъ послѣдователей Христа и ниодинъ изъ его враговъ при вѣсти о Его воскресеніи не поинтересовался провѣрить этотъ фактъ отысканіемъ и осмотрѣніемъ гроба. Еслибы Христосъ не воскресъ, то иллюзію Его явленія разсѣялъ бы гробъ. Для самихъ апостоловъ пустой гробъ былъ лучшимъ доказательствомъ воскресенія Христа. Что іудеи не питали непобѣдимаго отвращенія къ трупамъ, это мы видимъ изъ примѣра женъ, шедшихъ помазать тѣло Христа. Итакъ пустой гробъ Христа для нашихъ отрицателей Его воскресенія остается неразрѣшимою загадкою. — Необъяснимъ также безъ факта воскресенія и абсолютно-неоспоримый фактъ — характеръ евангельскихъ изображеній являвшагося Христа. Еслибы эти изображенія основывались на фантастическихъ призракахъ, то, несомнѣнно, мы встрѣтили бы въ нихъ (изображеніяхъ) всецѣло иного Господа, чѣмъ какого находимъ въ дѣйствительности. Визіонерный Господь, конечно, являлся бы апостоламъ во всей небесной славѣ, какую знали іудеи (см. Дан. 7. 13—14; 10, 5—6); напротивъ мы видимъ Его въ явленіяхъ въ столь простомъ человѣ-

ческомъ видѣ, въ столь натуральномъ — насколько можно говорить здѣсь о природѣ — переходномъ состояніи отъ человѣческаго уничиженія къ божественной славѣ, что только чисто объективное отношеніе разскащиковъ къ дѣлу объясняетъ намъ характеръ такихъ изображеній.

Третій необъяснимый безъ воскресенія фактъ—скорое прекращеніе явленій Христа. На этотъ фактъ обращаетъ вниманіе Кеймъ. «Если призрачныя видѣнія, говоритъ онъ, великимъ электрическимъ ударомъ поражали цѣлые ряды, двѣнадцать и пятьсотъ братій, продолжались дни и недѣли, то психологія скорѣе можетъ допустить постоянное продолженіе импульса, развитіе взаимной заразы въ растроенныхъ тѣлахъ, чѣмъ прекращеніе, перерывъ и возвращеніе къ здравой дѣятельности силъ. Такимъ образомъ остается непонятнымъ, почему первохристіанское общество такъ быстро отрезвилось отъ своего первоначально визіонернаго состоянія — оно не хвалится продолжительными явленіями Христа, — почему христіанство не жило годы и столѣтія призраками Воскресшаго и не въ продолжительномъ только процессѣ отрезвленія отъ болѣзненной мечтательности возвратилось къ здравому состоянію.

Наконецъ необъяснимо безъ факта воскресенія—всецѣлое внутреннее измѣненіе учениковъ послѣ явленія Христа и необычайное дѣйствіе ихъ проповѣди на міръ. Какую противоположную картину представляютъ ученики до и послѣ воскресенія Христа. Съ терновымъ вѣнцомъ на главѣ они видятъ на крестѣ Того, Кто рисовался уже въ ихъ изображеніи со скипетромъ и короною. Они чувствуютъ себя объятыми сомнѣніемъ, разсѣяваются какъ овцы, потерявшія пастыря, каждый изъ нихъ занятъ думою объ обманѣ, въ какой было впали. Связь общества разрушается, потому что потеряно лице, его связывавшее, на Христа ученики болѣе не надѣются... Но вотъ они снова собираются вмѣстѣ. И какая неожиданная перемѣна картины! Ихъ глаза свѣтятся радостію и увѣренностію, ихъ сердце горитъ жаромъ надежды на божественную силу Распятаго; пламя воодушевленія дышетъ изъ ихъ устъ, они совершенно измѣняются. Прежде робкіе, отчаявавшіеся, запиравшіе на ключъ двери изъ страха предъ іудеями, теперь безбоязненно выступаютъ предъ цѣлымъ народомъ, предъ судьями и убійцами своего Учителя и проповѣдуютъ Воскресшаго съ радостію и энергіею, усиливающеюся отъ преслѣдованій; блаженная вѣра, святая ревность, сознаніе побѣды побуждаютъ ихъ переходить отъ іудеевъ къ язычникамъ, чтобы покорить весь міръ своему Господу. И новая вѣра все сильнѣе и сильнѣе укореняется, все шире

и шире распространяется среди всяческихъ препятствій; она дѣйствительно побѣждаетъ міръ Христу, обновляетъ его духовно и нравственно и воплощается въ постоянно растущей, распространяющейся по всей землѣ и уже XIX вѣковъ существующей церкви. Ужели всѣмъ этимъ необычайнымъ явленіямъ и дѣйствіямъ данъ толчекъ «привидѣніями» и нервными припадками, мечтательностію истерическихъ женщинъ и мужей? Ужели такое всемірное духовное и нравственное обновленіе могло произойти изъ заблужденія и самообольщенія? Но это было бы чудомъ изъ чудесъ, чудомъ, абсолютно-противорѣчащимъ всѣмъ законамъ человѣческаго развитія.

Наконецъ мы выполнили и другое требованіе Штрауса, т. е. представили рядъ фактовъ, несомнѣнно историческихъ и въ тоже время необъяснимыхъ безъ факта воскресенія.

Безпристрастный судъ читателя оцѣнитъ, на чьей сторонѣ болѣе научнаго основанія: на сторонѣ ли вѣры или невѣрія въ воскресеніе Христа. Но мы, не обинуясь говоримъ, что вѣра по нашему мнѣнію, стоитъ неизмѣримо выше надъ невѣріемъ по строго-научнымъ основаніямъ. Вѣра въ воскресеніе Христа основывается не только на неоспоримыхъ историческихъ данныхъ, но и на глубокихъ началахъ библейской-христіанской философіи природы и духа, на общемъ воззрѣніи на тотъ скрытый, таинственный процессъ развитія, которымъ Богъ ведетъ, по писанію, міръ къ совершенству. Этотъ процессъ необходимо простирается и на тѣлесный міръ. Побѣда Бога надъ всѣми силами грѣха и смерти была бы несовершенною, если бы и тѣло не было освобождено изъ пасти смерти и не перешло въ состояніе прославленія, предназначенное ему изначала; и оно, какъ и весь земной тѣлесный міръ вообще, имѣетъ назначеніе быть всецѣло проникнутымъ духомъ, быть прославленнымъ (Рим. 2, 21—23; Фил. 3, 21; 2 Кор. 4, 10 и др.). Но съ чего бы иначе могъ начаться этотъ мірообновляющій процессъ, какъ не съ воскресенія того тѣла, надъ которымъ смерть не имѣла никакой силы, безгрѣшнаго тѣла Христа, втораго Адама, въ которомъ всѣ должны ожить (1 Кор. 15, 29 и д.). Въ воскресеніи Христа сдѣланъ починъ мірового совершенства; какъ въ подземномъ мірѣ Христосъ Своимъ воскресеніемъ разрушилъ оковы духовной смерти, такъ въ земной тѣлесной области—физическую смертную силу. Въ воскресшемъ Христѣ мы имѣемъ источникъ безсмертной жизненной силы для всего міра. Эта сила сообщается намъ теперь въ Словѣ Божіемъ и таинствахъ и, такимъ образомъ, воздѣйствуя на обновленіе нашей грѣховной природы, ближайшимъ образомъ усвояемая духовною стороною нашей природы, полагаетъ

задатки воскресенія тѣлъ и внутри нашей природы (Рим. 8, 11). Въ отдѣльныхъ случаяхъ мы замѣчаемъ проявленіе этой силы въ видимомъ мірѣ — въ чудесныхъ исцѣленіяхъ отъ болѣзней, въ чудесныхъ оживленіяхъ умершихъ, въ нетлѣніи тѣлъ святыхъ. Въ концѣ дней, при всеобщемъ воскресеніи, могущественнымъ актомъ Христа, имѣющимъ обнять собой весь міръ, возстановить новое небо и новую землю, этотъ величественный, постепенно прогрессирующійся процессъ мірообновленія, получитъ свою полную законченность. Такъ справедливо говоритъ Эттингеръ «тѣлесность есть конецъ путей Бога».

Оканчивая свое изслѣдованіе, не можемъ не напомнить читателямъ сказаннаго нами въ его началѣ. Отрицатели тѣлеснаго воскресенія Христа хвалятся абсолютнымъ превосходствомъ своихъ принциповъ— раціоналистическаго или пантеистическаго надъ христіанскимъ—теистическимъ. Они, утверждаютъ, что всѣ таинственныя и сверхъестественныя для христіанскаго міровоззрѣнія явленія легко и естественно укладываются въ рамки ихъ спекулятивнаго пониманія природы и исторіи, что подъ точкою зрѣнія ихъ спекуляціи ничего не остается загадочнаго, ничего необъяснимаго, все представляется естественнымъ и попятнымъ. Но вотъ мы видѣли, что одинъ изъ главнѣйшихъ фактовъ нашей исторіи, до сего времени отзывающійся неослабною жизненною силою на всемъ ходѣ нашей духовной жизни— *воскресеніе Христа*, остается для раціонализма и пантеизма неразрѣшимою загадкою, такъ что для объясненія его раціоналисты и пантеисты принуждены прибѣгать къ самымъ произвольнымъ и невѣроятнымъ гипотезамъ и защищать ихъ предположеніемъ такихъ чудовищныхъ чудесъ, предъ которыми христіанскія чудеса представляются микроскопическими. Отрицая сверхъестественное, они сами вдаются въ противоестественное. Насколько же справедливо ихъ увѣреніе, что основные принцины ихъ спекуляціи далеко оставили позади себя христіанское міровоззрѣніе?..

Христіанство, Церковь и Православіе въ ихъ взаимоотношеніи.

ВВЕДЕНІЕ.

Всеопредѣляющее значеніе религіи въ жизни человѣчества. Безграничность благотворнаго вліянія Христіанства на жизнь народовъ подъ условіемъ ею храненія въ неповрежденно-богооткровенномъ видѣ. Лживые провозвѣстники мнимо-истиннаго христіанства вне Церкви и безразличнаго достоинства разныхъ церквей, существующихъ въ христіанскомъ мірѣ.

Одинъ изъ извѣстныхъ представителей христіанской апологетики на Западѣ, Лютардтъ, раскрывая значеніе религіи для жизни человѣческой во всѣхъ высшихъ сферахъ ея проявленій, говоритъ: «религія есть материнское лоно, изъ котораго вышла вся духовная жизнь человѣчества; вся высшая культура человѣческаго рода есть дочь религіи». И, намъ думается, противъ непререкаемой истины этихъ словъ едвали ли кто рѣшится возражать. Даже Прудонъ *), человѣкъ далеко не нѣжнаго чувства и глубокой почтительности по отношенію къ религіи, вынужденъ былъ сказать: «удивительно, какъ скоро мы уходимъ въ глубину древности въ исторіи народовъ, мы наталкиваемся на религію». Очевидно, этими словами онъ невольно признаетъ, что религія—краеугольный камень, на которомъ зиждется вся исторія народовъ. Дѣйствительно, религіей опредѣляется все историческое развитіе народовъ: въ ней, какъ въ сѣмени, скрываются всѣ зачатки ихъ роста, ихъ вѣковой жизненности и дѣятельности, предназначенной имъ Провидѣніемъ во всемірной исторіи человѣчества. Отсюда изучить, какъ должно, религію извѣстнаго народа, ознакомиться съ ея существеннымъ содержаніемъ, съ ея основными идеями и требованіями, значитъ сразу составить себѣ цѣльное,

*) Франц. соціалистъ.

ясное и правильное понятіе о всей исторической жизни этого народа, объ общемъ направленіи его умственнаго и нравственнаго развитія, естественномъ, необходимомъ и неизбѣжномъ происхожденіи изъ одного кореннаго источника всѣхъ главнѣйшихъ формъ историческаго состоянія этого народа—семейной, экономической и государственной. При такомъ всеопредѣляющемъ значеніи религіи для жизни каждаго народа, нужно ли говорить, что все достоинство того или иного народа среди другихъ, его значеніе въ общечеловѣческомъ движеніи по пути прогресса, его мѣсто во всемірной исторіи культуры человѣчества, всецѣло зависитъ отъ той религіи, которую онъ исповѣдуетъ, отъ ея внутренняго содержанія, отъ богатства и цѣнности ея идей—догматическихъ или метафизическихъ и этическихъ, входящихъ въ кругъ ея систеты? Если это справедливо, то мы, не вдаваясь въ разсмотрѣніе содержанія какихъ-либо религій, считаемъ себя въ правѣ высказать слѣдующее общее положеніе: въ религіяхъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ собственному разуму человѣческому, — будетъ ли то разумъ личный, индивидуальный, или коллективный, — каковы религіи язычества, по самому существу ихъ, какъ въ произведеніяхъ ограниченнаго духа, заключаются и задатки или начала всего вообще развитія народовъ также ограниченные; напротивъ, въ религіи непосредственнаго откровенія отъ самого Бога или сверхъестественнаго происхожденія, и особенно въ послѣдней, заключительной формѣ божественнаго откровенія, каково Христіанство, находятся неисчерпаемые источники безостановочнаго, неограниченнаго развитія духовныхъ силъ народа, если онъ только твердо стоитъ въ своей жизни на началахъ христіанства.

Но понятно, что такою чудно-могучею, неистощимою благо—и плодотворною силой воздѣйствія на духъ народовъ христіанство обладаетъ лишь въ томъ случаѣ, когда оно напаяетъ сердца и умы людей чистыми струями своего божественнаго источника, не смѣшанными съ вымыслами слабаго и заблуждающагося человѣческаго разума, когда его глаголы живота вѣчнаго сохраняются въ вѣрѣ и исповѣданіи народовъ въ томъ первоначальномъ видѣ, въ которомъ они открыты міру самимъ *Начальникомъ* нашей вѣры и распространены въ мірѣ просвѣщенными и руководимыми Духомъ Божіимъ Его апостолами. Въ этомъ именно признаніи безусловной важности Христіанства для жизни народовъ *исключительно въ его подлинно-богооткровенномъ, неповрежденномъ видѣ* и скрывается, по нашему мнѣнію, настоящій и глубочайшій смыслъ празднества, установленнаго нашей Церковію подъ именемъ «Торжества Православія» въ

память побѣды Православія надъ разными заблужденіями ложной человѣческой мудрости, отъ времени до времени старавшимися вторгнуться въ нѣдра Церкви подъ видомъ истиннаго ученія Господа и Его апостоловъ и осужденными на вселенскихъ соборахъ, какъ ложь, какъ ереси. Установленіемъ такого празднества православная Церковь даетъ ясно разумѣть своимъ чадамъ, что не всякое ученіе, самовольно выдающее себя за ученіе богооткровеннаго Христіанства есть дѣйствительно таково, а лишь то несомнѣнно-истинное Христіанство, то-есть открытое Христомъ и насажденное въ мірѣ Его апостолами, которое сохраняется и проповѣдуется Церковію, или цѣлымъ богоустановленнымъ обществомъ вѣрующихъ во Христа; и далѣе—не всякое общество христіанъ, провозглашающее себя церковію, есть безспорно и истинно христіанская Церковь, а лишь то, которое, ведя свое установленіе отъ самого Христа и апостоловъ, въ совершенно чистомъ, не искаженномъ видѣ сохраняетъ ученіе Господа и Его апостоловъ, безусловно-правильно вѣруетъ и исповѣдуетъ христіанскую вѣру, и такимъ образомъ со всею справедливостію можетъ усвоить себѣ наименованіе Церкви правовѣрующей или православной.

Къ сожалѣнію, какъ это ни для кого не тайна, въ настоящее время среди насъ встрѣчается очень многіе, не отрекающіеся прямо и формально отъ имени православныхъ христіанъ, однако съ гордымъ презрѣніемъ относящіеся къ ученію православной Церкви, не обращающіе никакого вниманія на ея материнскій увѣщательный голосъ. Они думаютъ—и стараются всячески уловить въ сѣти своего ученія и другихъ, младенствующихъ разумомъ,—что не только можно быть истиннымъ христіаниномъ, не принадлежа къ Церкви Христовой, но непремѣнно и должно отречься отъ всякаго подчиненія авторитету Церкви, отъ всякой зависимости отъ нея, чтобы быть истинно-вѣрующимъ во Христа. Освобождая себя и другихъ отъ повиновенія Церкви, они тѣмъ съ большею ревностью проповѣдуютъ о безусловномъ подчиненіи Христу и Его непосредственному ученію, якобы искаженному церковнымъ ученіемъ или отодвинутому на задній планъ «собственнымъ измышленіемъ» (?) церкви. Отсюда, съ ихъ точки зрѣнія, возможность истинной вѣры во Христа открывается лишь тѣмъ, кто самъ лично, *свободно и самостоятельно* черпаетъ ученіе христіанской вѣры изъ Новаго Завѣта и понимаетъ и воспринимаетъ его въ свое сердце и проводитъ въ своей жизни такъ, какъ объясняетъ ему это ученіе его *собственный разумъ*. Другіе не возставая рѣшительно, съ непримиримой враждой, противъ принадлежности къ Церкви каждаго изъ насъ, относятся индифферентно къ вопросу

объ отличительныхъ особенностяхъ и сравнительно достоинствѣ разныхъ христіанскихъ обществъ, болѣе или менѣе разногласящихъ между собой и однако съ одинаковыми претензіями на quasi-законное основаніе именующихъ себя церквами. Люди этой категоріи полагаютъ, что для душевнаго спасенія человѣка не имѣетъ *существеннаго значенія, къ какой бы изъ христіанскихъ церквей онъ ни принадлежалъ*; такъ какъ, съ одной стороны, всѣ онѣ, будто бы, въ главныхъ и основныхъ положеніяхъ своего ученія согласны между собой и различаются только во второстепенныхъ чертахъ своихъ исповѣданій, а съ другой — ни одна изъ нихъ яко бы не сохраняетъ въ себѣ безусловно-истиннаго христіанства, въ его всецѣлой первоначальной чистотѣ и совершенствѣ, а всѣ владѣютъ только относительной истиной христіанской вѣры и притомъ такъ, что одна изъ нихъ раскрываетъ христіанскую вѣру преимущественно съ одной стороны, другая — съ другой, третья — съ третьей и т. д.

Такъ разсуждаетъ разумъ человѣческій, взимающійся на разумъ Божій, раболѣпствующій предъ стихіями міра сего, а не подчинающійся Христу; но не такъ говоритъ истинная мудрость того же разума, опирающаяся на правильное разумѣніе ученія Господа и Его апостоловъ, на духъ и преданія вселенской Церкви Христовой, съ непрерывностью продолжающей свое существованіе отъ ея основанія до нашихъ дней.

Истинно-вѣрующій во Христа не тотъ, кто имѣетъ единственно, такъ сказать, свою личную вѣру, не полагающую его ни въ какую органическую связь съ другими христіанами, и вѣруетъ такъ, какъ внушаетъ ему его собственный разумъ, а тотъ, кто подчиняется въ своей вѣрѣ *ученію богоустановленнаго общества вѣрующихъ*, то-есть Церкви, кто тѣсно, неразрывно примыкаетъ къ Церкви Христовой, къ этому *Тѣлу Господа*, какъ ея живой членъ; и истинно-христіанская Церковь не самочинно составленное общество христіанъ, а лишь то, которое *непрерывно идетъ чрезъ всѣ вѣка*, будучи основано непосредственно Христомъ и апостолами, и право исповѣдуетъ христіанскую вѣру. Таково ученіе всего Новаго Завѣта и всей Церкви Христовой во всѣ времена ея исторіи.

Итакъ, *истинное Христіанство имѣетъ мѣсто только въ Церкви и немыслимо внѣ ея;* это — первое положеніе, которое мы намѣрены раскрыть и обосновать.

I.

Истинное Христіанство и Церковь нераздѣльны по своему происхожденію и существу: доказательства изъ ученія Господа и апостоловъ и изъ началъ разума.

Какъ, несомнѣнно, христіанская вѣра въ своемъ существенномъ содержаніи открыта міру Богочеловѣкомъ Христомъ, такъ, также вѣрно, и Церковь христіанская основана въ мірѣ Самимъ же Господомъ. Вѣра христіанская и Церковь не только одновремены по своему происхожденію, но и не раздѣльны по своему существу: уже въ самыхъ первыхъ рѣчахъ своей общественной проповѣди Господь указываетъ, что на началахъ своего новаго ученія Онъ пришелъ основать на землѣ новое *царство* Божіе: *пришелъ Іисусъ въ Галилею, проповѣдуя Евангеліе царства Божія и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствіе Божіе: покайтесь и вѣруйте во Евангеліе* (Марка 1, 14, 15). И изъ всего дальнѣйшаго служенія Господа міру мы видимъ, что *идея царства Божія* составляетъ средоточный пунктъ всего Его ученія, Его дѣла, Его жизни; осуществленіе ея — цѣль Его призванія на землѣ. Своимъ ученіемъ, Своимъ дѣломъ Господь сводитъ царство Божіе съ неба на землю. Что же это за царство, которое Христосъ пришелъ основать, утвердить и распространить на землѣ? Заключительную форму его составляетъ, конечно, вѣчное блаженство праведниковъ въ общеніи съ Богомъ по кончинѣ этого міра — царство славы; но начальную или переходную и именно земную форму его мы не можемъ ни въ чемъ иномъ видѣть, какъ только *царствѣ Благодати* или *Церкви христіанской*, гдѣ дѣйствительно господствуетъ, царствуетъ благодать Божія, открывшаяся всѣмъ людямъ по совершеніи спасенія ихъ всею земною дѣятельностію нашего Господа, Христа. И изъ евангельской исторіи мы положительно усматриваемъ, что начало основанія христіанской Церкви прямо совпадаетъ съ началомъ общественной проповѣди Христа. На самыхъ первыхъ шагахъ своего служенія міру Господь не ограничивается однимъ раскрытіемъ ученія предъ тѣми или иными слушателями, а тутъ же собираетъ около себя опредѣленный, хотя и очень небольшой, кружокъ постоянныхъ спутниковъ, безотлучныхъ слушателей Его проповѣди и свидѣтелей Его чудесныхъ дѣлъ, образуетъ *малое стадо*, являясь во главѣ его пастыремъ, кладетъ первые камни въ основу зданія, предназначеннаго къ вѣчному непоколебимому существованію до окончанія этого міра. Этотъ первоначальный кружокъ

послѣдователей Христа и былъ тѣмъ *зерномъ*, изъ котораго Царству Божію на землѣ предопредѣлено было разростись въ величественное дерево, скрывающее въ своихъ вѣтвяхъ многочисленныхъ птицъ (Матѳ. 13, 31). Предрекая своему ученію и вообще всему дѣлу своему—Новому Завѣту между Богомъ и людьми, устанавливаемому на изліяніи пречистой крови Своей во искупленіе людей отъ ихъ грѣховъ—вѣчно незыблемое продолженіе въ мірѣ, до самого конца его, до преобразованія его въ новый, высшій міръ (Матѳ. 24, 35; Іоан. 12, 32), Господь въ то же время предуказываетъ и неразрушимость Церкви до завершенія временъ (Матѳ. 16, 18). Далѣе, Церкви, какъ именно *цѣлому обществу* вѣрующихъ, а не каждому изъ христіанъ порознь, Христосъ ввѣряетъ и охраненіе въ чистотѣ и неврежденности Своего ученія; такъ какъ ей только, а не кому-либо изъ христіанъ лично, предоставляетъ право суда и наказанія надъ отдѣльными вѣрующими, какъ скоро они впадаютъ въ заблужденія и упорно коснѣютъ въ нихъ или погрязаютъ въ какихъ-либо тяжкихъ и низкихъ порокахъ (Матѳ 18, 17). Съ Церковью также, какъ съ обществомъ вѣрующихъ, Господь обѣщаетъ пребывать лично, хотя и невидимо, даже и по вознесеніи Своемъ на небо, *во всѣ дни до скончанія вѣка* (Матѳ. 28, 20) и ей же именно, въ смыслѣ совокупности всѣхъ христіанъ, въ видахъ продолженія и довершенія дѣла Его на землѣ, ради распространенія христіанской вѣры во всѣхъ концахъ земли и съ цѣлію выраженія главнѣйшихъ христіанскихъ истинъ въ точныхъ и опредѣленныхъ положеніяхъ — въ догматахъ — и благоустроенія всего внѣшняго состоянія Церкви по отношенію къ богослуженію и управленію въ ней, Господь даетъ обѣщаніе ниспослать отъ Отца иного Утѣшителя вмѣсто Себя, Духа Святаго, Духа истины, имѣющаго научить всему, чего апостолы при жизни Господа на землѣ не могли еще вмѣстить (Іоанна 16, 13). Наканунѣ своихъ страданій, въ первосвященнической молитвѣ своей, Господь ходатайствуетъ предъ Отцомъ главнымъ образомъ о томъ, чтобы увѣровавшіе въ Него, ставшіе Его послѣдователями, всегда и неизмѣнно сохраняли между собой единеніе въ мысли и чувствѣ, въ вѣрѣ и любви, то-есть являлп собой единое и нераздѣльное общество, или Церковь: *Отче святый! Соблюди ихъ* (апостоловъ) *во имя Твое... чтобы они были едино, какъ и мы* (Іоан. 17, 11); *не о нихъ же только молю, но и о вѣрующихъ въ Меня по слову ихъ: да будутъ всѣ едино* (Іоанна 17, 20. 21). Отсюда высшимъ идеальнымъ состояніемъ христіанства, послѣднимъ предѣломъ его торжества на землѣ, Господь прямо провозглашаетъ соединеніе всѣхъ вѣрующихъ въ Него въ одно нераз-

дѣльное общество, какъ бываетъ съ объединеніемъ овецъ въ одномъ стадѣ подъ управленіемъ одного пастыря, то-есть соединеніе всѣхъ христіанъ въ одну *всемірную Церковь* подъ главенствомъ единаго общаго Спасителя, Христа (Іоанна 10, 16).

Послѣ Господа и апостолы, вѣрные завѣтамъ Своего божественнаго Учителя, также не иначе представляютъ себѣ истинно-вѣрующихъ, какъ неразрывно связанными между собой, составляющими одно общество, или Церковь. Церковь, по ихъ ученію, есть не просто случайно составившійся аггрегатъ (собраніе) людей вслѣдствіе общности почитанія одного и того же лица или единства вѣры и убѣжденій, воспринятыхъ въ школѣ одного и того же учителя; но и внутренно необходимое, органически зародившееся и развивающееся общество вѣрующихъ въ Христа, стоящее въ неразрывной связи съ цѣлымъ ходомъ откровенія, насажденія и распространенія на землѣ христіанской вѣры. Такую нераздѣльность связи между вѣрующими во Христа, необходимость жизни христіанъ именно въ образѣ Церкви апостолы выражаютъ съ необычайною наглядностію въ названіи Церкви *Тѣломъ* Христовымъ, а Христа — *главою* совокупности вѣрующихъ, какъ Его Тѣла (1 Кор. 12, 27. Кол. 1, 18). Если еще они именуютъ Господа *Спасителемъ тѣла*, то есть не каждаго христіанина отдѣльно или лично, самого по себѣ, а лишь настолько, насколько каждый христіанинъ входитъ какъ живой членъ въ составъ Тѣла Христова—Церкви, то этимъ опять указываютъ на ненормальность состоянія христіанина внѣ Церкви, на несвойственность ему даже имени христіанина, какъ скоро онъ не находится въ союзѣ съ Церковью. Не менѣе выразительный образъ Церкви для уясненія безусловно-необходимой принадлежности къ ней всѣхъ христіанъ встрѣчается въ посланіяхъ апостоловъ еще въ другомъ наименованіи Церкви—*зданіемъ*, въ которомъ всѣ христіане, какъ составныя части одного и того же строенія, только прочно слагаясь между собой вѣрой, могутъ постепенно возрастать *въ святой храмъ* Господній, *устрояться въ жилище Божіе Духомъ* (Еф. 2, 20. 21), преуспѣвать и возвышаться въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго совершенствованія. И, наконецъ, апостолъ Павелъ прямо учитъ, что именно только тѣло Христово, то-есть Церковь, всѣ христіане совокупно, а не каждый порознь, имѣетъ предназначеніемъ осуществленіе конечной цѣли всей исторической жизни христіанства въ мірѣ,—возрастаніе вѣрующихъ *въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова* (Еф. 4, 13). Отсюда понятно, что апостолы настоятельно убѣждаютъ христіанъ, умоляютъ ихъ стараться *сохранять единство духа въ союзѣ мира* (Еф. 4, 3)

и отнюдь не позволять себѣ какого-нибудь раздора, несогласія, нарушенія взаимоподчиненности или взаимопомощи, подобно тому какъ въ организмѣ всѣ члепы безусловно обязаны помогать другъ другу, исполняя каждый свое назначеніе на благо жизни всего тѣла: *страдаетъ ли одинъ членъ, страдаютъ съ нимъ всѣ члены; славится ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены, и вы тѣло Христово, а порознь члены* (1 Кор. 12, 26. 27). Такъ, по ученію слова Божія, истинно христіанская вѣра немыслима внѣ Церкви; она находится въ Церкви, какъ своемъ вмѣстилищѣ или хранилищѣ, въ которомъ и пребываетъ и должна пребывать въ цѣлости и неповрежденности. Поэтому, совершенно справедливо св. Ириней называетъ Церковь «сокровищницей, въ которую апостолы положили все, что относится къ истинѣ; она есть дверь жизни». Какъ будто для нашего времени говоритъ Оригенъ съ обычною ему убѣдительностію: «не должно слушать тѣхъ, кто говоритъ: вотъ здѣсь Христосъ, но указываютъ Его не въ Церкви, которая исполнена истиннаго свѣта и есть столпъ и утвержденіе истины и въ которой одной только всякое пришествіе Сына Человѣческаго, глаголющаго всѣмъ людямъ: *се Азъ съ вами есть во вся дни до скончанія вѣка*» (еп. Макарія. Введеніе въ прав. Богословіе стр. 302).

Соединеніе христіанъ въ одно общество или историческое существованіе ихъ въ видѣ Церкви, кромѣ прямого ученія объ этомъ Слова Божія, требуется также: а) самымъ назначеніемъ христіанства въ мірѣ; б) основной идеей христіанской вѣры и в) тѣми главнѣйшими условіями, при которыхъ только и возможно живое усвоеніе вѣрующими, ихъ сознаніемъ и сердцемъ, началъ христіанства и подъ воздѣйствіемъ сихъ началъ постепенное усовершенствованіе ихъ духа.

Христіанство открыто міру въ качествѣ высшаго, небеснаго свѣта, предназначеннаго распространить свои лучи далѣе и далѣе до послѣднихъ предѣловъ земли и свѣтить людямъ до конца существованія міра. Оно назначено быть *всемірнымъ*, стать достояніемъ всего рода человѣческаго, и *вѣчнымъ*, воспитывать собой родъ человѣческій до окончанія его земной исторіи. Ясно, что оно можетъ исполнить свое назначеніе только при томъ существенномъ условіи, если ввѣряется не отдѣльнымъ людямъ, не имѣющимъ между собой духовной связи, не каждому изъ христіанъ самому по себѣ, а обществу вѣрующихъ, соединенныхъ между собой обязательными требованіями неразрывности, духовнаго единенія въ вѣрѣ и убѣжденіяхъ. Отдѣльныя лица умираютъ, уступая свое мѣсто другимъ, и только общество, постоянно

обновляясь въ своихъ членахъ, теряя однихъ и пріобрѣтая на ихъ мѣсто другихъ, можетъ существовать цѣлые вѣка, пребывать безсмертнымъ. Поэтому только при существованіи строго организованнаго общества можетъ сохраняться въ цѣлости и неизмѣнности и христіанская вѣра до скончанія вѣковъ, передаваясь отъ старшихъ поколѣній къ младшимъ, отъ предковъ къ потомкамъ. Въ этомъ именно смыслѣ, по слову апостола, то-есть только какъ вѣчно живое общество вѣрующихъ, Церковь и можетъ быть *столпомъ и утвержденіемъ истины* (1 Тим. 3, 15), неразрушимой носительницей и хранительницей истинно-христіанской вѣры.

Не менѣе настоятельно требуется существованіе Церкви, какъ мѣста храненія христіанской вѣры, самой сущностью или основной, центральной идеей христіанства. Такой идеей, безъ сомнѣнія, должна быть признана *любовь*. Любовь подвигла Бога Отца послать Сына Своего Единороднаго въ міръ, чтобы міръ не погибъ. Любовь къ роду человѣческому руководила Сыномъ Божіимъ при Его пришествіи на землю и принесеніи Себя въ жертву за грѣхи человѣчества. На безконечной любви Бога къ людямъ и на отвѣтственной любви человѣческой къ Богу основанъ весь Новый Завѣтъ. Христосъ какъ общій предметъ любви христіанъ, является средоточнымъ пунктомъ, центромъ, въ которомъ сходятся чувства, влеченія и привязанности всѣхъ христіанъ, а чрезъ Него, слѣдовательно, и сами они соединяются или должны соединяться въ общемъ, взаимномъ чувствѣ любви. Какъ радіусы круга, сходясь въ одной общей точкѣ, неизбѣжно вступаютъ чрезъ то въ связь между собой, какъ вѣтви дерева соединяются между собой посредствомъ одного и того же ствола, такъ Христосъ необходимо и неизбѣжно соединяетъ Собой, какъ общимъ центромъ, посредствомъ любви къ Нему всѣхъ христіанъ, и ихъ самихъ общею взаимною любовію: *Я есмь лоза*, говоритъ Господь христіанамъ, *а вы вѣтви* (Іоанна 15, 5). Любовь христіанъ другъ къ другу ради любви къ Господу должна быть до такой степени сильна, неизмѣнна и неотложна, что Словомъ Божіимъ полагается въ основу всей жизни христіанина и провозглашается самымъ характеристическимъ признакомъ его вѣрѣ во Христа: *потому узнаютъ всѣ, что вы мои ученики, если будете имѣть любовь между собой* (Іоан. 13, 35). Все указанное значеніе любви въ христіанствѣ, очевидно, требуетъ отъ христіанъ жизненнаго проявленія этого чувства въ опредѣленномъ, строго-организованномъ союзѣ ихъ между собой, то-есть требуетъ, чтобы они обнаруживали и осуществляли въ своей жизни начала христіанской вѣры, составляя между собой Церковь.

Наконецъ, коренныя условія духовнаго развитія или преуспѣянія человѣка подъ воздѣйствіемъ религіозныхъ началъ вообще и христіанскихъ въ частности требуютъ также соединенія христіанъ въ одно общество или въ Церковь. Послѣдователи каждой религіи вообще соединяются между собой въ одну общину, образуютъ своего рода духовный союзъ или церковь для того, чтобы при различіи духовныхъ силъ и способностей имѣли возможность оказывать взаимную помощь,—болѣе мощные поддерживали бы слабѣйшихъ какъ въ пониманіи или усвоеніи разумомъ ученія вѣры, такъ и въ осуществленіи самою жизнію ея нравственныхъ требованій. Такая же взаимопомощь только въ несравненно-высшей мѣрѣ требуется и отъ христіанъ въ цѣляхъ ихъ духовнаго усовершенствованія на началахъ ихъ богооткровенной вѣры. Здѣсь отвлеченныя или догматическія истины и нравственныя правила—сверхъестественнаго происхожденія и потому требуютъ для уясненія ихъ человѣческому сознанію не только естественной помощи со стороны болѣе духовно-зрѣлыхъ менѣе развитымъ умственно и для проведенія ихъ въ жизнь — примѣра отъ высоко-поднявшихся по лѣстницѣ нравственнаго совершенства стоящимъ на низшихъ ея ступеняхъ, но и благодатныхъ или сверхъестественныхъ даровъ, которые обыкновенно сообщаются людямъ въ разныхъ видахъ и въ разныхъ степеняхъ и которые поэтому самому дѣлаютъ существенно необходимою для христіанъ взаимопомощь, соединеніе ихъ въ одно общество, въ Церковь, въ цѣляхъ взаимной поддержки на пути духовнаго усовершенствованія. Въ виду неодинаковыхъ даровъ, посылаемыхъ Богомъ разнымъ христіанамъ *(всѣ ли апостолы? всѣ ли пророки? всѣ ли учители? всѣ ли чудотворцы? всѣ ли имѣютъ дары исцѣленій?* (1 Кор. 12, 39, 40), апостолъ и сравниваетъ христіанъ съ разными членами организма, исполняющими въ немъ различныя обязанности и отсюда требуетъ отъ христіанъ, чтобы они, оставивъ всякіе споры и несогласія, съ такою же ревностью и усердіемъ помогали другъ другу въ дѣлѣ спасенія, т.-е. составляли между собой одно цѣлое, одну живую Церковь, съ какою по самой природѣ своей содѣйствуютъ другъ другу члены организма въ интересахъ ихъ общаго здоровья и жизни: *не можетъ глазъ сказать рукѣ: ты мнѣ не надобна, или также голова ногамъ: вы мнѣ не нужны... страдаетъ ли одинъ членъ, страдаютъ съ нимъ всѣ члены; славится ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены. И вы тѣло Христово, а порознь члены* (1 Кор. 12, 21. 26, 27). Изъ этихъ словъ видно, что какъ члены тѣла не могутъ жить порознь другъ отъ друга, такъ и христіане лишь въ соединеніи между собой, составляя собой Церковь,

являются истинно вѣрующими во Христа, истинно живущими во Христѣ и слѣдовательно преуспѣвающими на пути ко спасенію.

Но можетъ быть христіане уже въ силу *своей вѣры* во Христа и составляютъ между собой общество или Церковь, видимую для Бога, хотя и невидимую для людей? Можетъ быть такая именно Церковь и разумѣется въ словѣ Божіемъ вездѣ, гдѣ говорится о Церкви, и вовсе не требуется Писаніемъ соединенія христіанъ въ видимо и внѣшне-организованное общество, съ опредѣленными церковными законами, администраціей и т. д.? Но какое же можетъ быть общество людей, существъ не просто духовныхъ, но духовночувственныхъ, если они не соединены и не соединяются между собой никакими видимыми и опредѣленными связями? Говорить о союзѣ или общеніи людей, не выражающемся ни въ чемъ видимо-чувственномъ, опредѣленномъ и положительномъ, значитъ играть словами, противорѣчить самому понятію общества. Совершенно справедливо противъ такого пониманія Церкви говоритъ преосв. Хрисанѳъ: «понятіе Церкви незримой, не поддающейся никакому наблюденію равносильно отрицанію, уничтоженію идеи Церкви... Если не этотъ видимый вѣрующій человѣкъ, состоящій изъ плоти и крови, принадлежитъ къ ней, а какой-то другой, невидимый, его духъ, его сердце, отрѣшенное отъ его дѣйствительныхъ проявленій, то въ дѣйствительности уже нѣтъ того, что называется Церковію, нѣтъ ея по крайней мѣрѣ для насъ, которые живемъ и дѣйствуемъ въ этой земной, внѣшней средѣ. Мы не знаемъ даже, принадлежимъ ли мы къ ней, или нѣтъ». (Характеръ протестанства вып. I, арх. Хрисанѳа стр. 57—58).

II.

Необходимость и важность вопроса объ истинной Церкви въ виду существованія различныхъ, взаимопротиворѣчащихъ церквей. Существенныя свойства истинной церкви: а, неизмѣнное храненіе ею Христіанской Вѣры въ ея первоначальной чистотѣ и цѣлости; б) непогрѣшимое истолкованіе Христіанства для вѣрующихъ. Несомнѣнная принадлежность этихъ свойствъ единственно греко-восточной или православной церкви. Отсутствіе указанныхъ свойствъ—а) въ церкви католической, постепенно искажавшей ученіе Христово и перенесшей центръ дѣйствія Духа Божія съ церкви со вселенскихъ соборовъ на іерархію вообще и на папу главнѣйшимъ образомъ — и б) во всѣхъ протестантскихъ церквахъ, отвергшихъ преданіе и іерархію.

Если теперь несомнѣнно, что истинно-христіанская Вѣра имѣетъ мѣсто только въ Церкви и невозможна внѣ ея и истинный христіанинъ лишь тотъ, кто принадлежитъ къ Церкви въ качествѣ живого

ея члена, то становится неизбѣжнымъ далѣе рѣшеніе другого вопроса: гдѣ же находится эта истинная Церковь, право-вѣрующая и право-исповѣдующая вѣру христіанскую, или иначе—безспорно и несомнѣнно православная?

Если бы во всей вселенной существовала только одна Церковь христіанская; еслибы всѣ вѣрующіе во Христа составляли одно единомысленное и единодушное общество, то, конечно, это единое общество, эта единая Церковь Христова и составляла бы безспорно истинную Церковь; такъ какъ, будучи единственною, она, безъ сомнѣнія, владѣла бы и тѣми свойствами святости и непогрѣшимости, которыя предполагаются неотъемлемо принадлежащими Церкви уже въ самомъ обѣщаніи ей отъ Господа неодолимости и непобѣдимости ея никакими адскими силами. Но исторія и опытъ указываютъ намъ многія общества христіанъ, болѣе или менѣе разногласящія между собой въ исповѣданіи вѣры христіанской, вступающія въ споръ между собой изъ-за содержимыхъ въ нихъ разностей въ ученіи и обрядахъ и приписывающія каждое только себѣ одному достоинства истинной Церкви Христовой. При такомъ множествѣ церквей и большихъ или меньшихъ отличіяхъ ихъ одной отъ другой становится естественнымъ и притомъ весьма важнымъ вопросъ: какая же изъ этихъ церквей обладаетъ свойствами несомнѣнно истинной Церкви?

Намъ часто приходилось слышать сѣтованія свѣтскихъ лицъ на то, что богословы много разсуждаютъ о частныхъ разностяхъ въ ученіи, обрядахъ и управленіи церквей, но оставляютъ въ сторонѣ наиболѣе интересующій всѣхъ вопросъ: въ чемъ состоитъ *существенная*, коренная или *принципіальная* разность между отдѣльными, по крайней мѣрѣ, главнѣйшими церквами? И намъ кажется, что именно въ настоящій разъ*) было бы и неумѣстно и неблаговременно указывать на какія бы то ни было частныя особенности, отличающія ту или иную церковь и на разсмотрѣніи этихъ особенностей основывать сужденіе, съ одной стороны, о недостаткахъ признаваемыхъ нами неистинными церквей, съ другой — о достоинствахъ Церкви подлинно истинной. Несравненно важнѣе выставить на видъ и твердо установить *общія и коренныя начала*, на которыхъ незыблемо утверждается истинная Церковь христіанская, и тогда само собой будетъ яснымъ, какая именно изъ существующихъ въ христіанскомъ мірѣ церквей есть дѣйствительно право-вѣрующая и право-исповѣдущая, то-есть Православная.

*) Статья эта была читана на одномъ изъ мѣсячныхъ собраній Общества Любителей Дух. Просвѣщенія.

Истинная Церковь, говоря вообще, та, которая отвѣчаетъ *самой идеѣ или назначенію* Церкви. А назначеніе Церкви состоитъ въ двухъ видахъ: а) быть *вѣрной и неизмѣнной хранительницей* Христіанской Вѣры въ ея первоначальной цѣлости и чистотѣ и б) *неложной учительницей*, *непогрѣшимой истолкователь*ницей Вѣры христіанской для членовъ Церкви примѣнительно къ различнымъ потребностямъ ихъ знанія и жизни.

Итакъ, охраненіе ученія Новаго Завѣта, въ томъ видѣ, въ какомъ оно открыто Самимъ Господомъ и въ какомъ оно возвѣщено во всѣхъ концахъ земли Его Апостолами, сохраненіе этого ученія безъ убавленія изъ него и прибавленія къ нему чего-либо такого, что измѣнило бы его полноту или искажало его первоначальный видъ и смыслъ,—таковъ, утверждаемъ, первый и неподлежащій ни малѣйшему оспариванію принципіальный признакъ истинной Церкви. Это главнѣйшее начало истинной Церкви кратко, но выразительно раскрывается въ самыхъ первыхъ строкахъ извѣстнаго «Окружнаго посланія восточныхъ патріарховъ». Здѣсь высказывается въ качествѣ положенія обязательнаго къ принятію всѣми христіанами, что «священному и божественному евангельскому ученію о нашемъ искупленіи надлежитъ быть всѣмъ проповѣдуему въ той же неповрежденности и принимаему вѣрой въ той же чистотѣ, въ какой Спаситель нашъ добровольно умалившій Себя, открылъ оное божественнымъ и святымъ Своимъ ученикамъ и въ какой тѣ, свидѣтели, очевидцы и самовидцы, какъ громогласныя трубы, возвѣстили сіе ученіе всей подсолнечной». Спрашивается теперь: гдѣ же можно признать такое Христіанство, не уменьшенное и не увеличенное произволомъ человѣческимъ, а пребывающее въ своей первоначальной богооткровенной цѣлости? Едва ли погрѣшимъ, если отвѣтимъ: тамъ, гдѣ прежде всего *истинно-историческій образъ* Христа *во всей полнотѣ Его жизненныхъ чертъ*, а потомъ все также *ученіе и дѣло Его и Его Апостоловъ* сохраняются не въ однихъ письменныхъ памятникахъ, хотя бы и безусловно достовѣрныхъ—въ евангеліяхъ и посланіяхъ Апостоловъ—а въ томъ живомъ, непосредственномъ видѣ, въ какомъ они стали извѣстны міру первоначально, еще прежде всѣхъ письменъ Новаго Завѣта, въ какомъ они находились предъ современными Господу и Апостоламъ слушателями ихъ проповѣди и очевидцами всего ихъ дѣла и въ какомъ они, такъ сказать, отъ этого перваго поколѣнія вѣрующихъ во Христа съ непрерывною преемственностью стали переходить къ послѣдующимъ, отъ старшихъ къ младшимъ родамъ Церкви христіанской. Короче сказать, истинная Церковь имѣетъ пребываніе тамъ,

гдѣ христіанская Вѣра сохраняется не въ одномъ Священномъ Писаніи, но и въ не менѣе важномъ Священномъ Преданіи, пополняющемъ Писаніе. (Преданіе, конечно, разумѣемъ вѣрное, не искаженное и истинно-апостольское). Въ каждомъ обществѣ самое важное и существенное значеніе имѣетъ не письменный уставъ или правила, а духъ, воодушевившій основателей общества и составителей устава; такъ точно самое важное и въ Христіанствѣ, какъ въ его Церкви, такъ и ученіи, не буква, а духъ: *духа не угашайте* (1 Θесс. 1, 19); а этотъ общій жизнедѣятельный духъ нашей вѣры можетъ передаваться не посредствомъ письменности или книгъ, а только посредствомъ живой, непосредственной передачи его отъ разныхъ поколѣній христіанской церкви къ послѣдующимъ, тамъ, гдѣ одни вѣка христіанской церкви и одни роды вѣрующихъ во Христа, уступая мѣсто другимъ вѣкамъ и родамъ, безъ всякихъ измѣненій, свято и нерушимо передаютъ другъ другу всю полноту Христіанства, и такимъ образомъ находятся въ тѣснѣйшемъ общеніи между собой, составляя какъ бы одинъ вѣкъ, одинъ тотъ родъ христіанъ, который первый принялъ и усвоилъ себѣ христіанскую Вѣру. Извѣстно, что книги Новаго Завѣта содержатъ въ себѣ только незначительную долю *изъ всего устнаго ученія* Господа и Апостоловъ, посредствомъ котораго насаждена была христіанская Вѣра въ мірѣ и на которомъ основана была христіанская Церковь. Еще менѣе мы знаемъ изъ Священнаго Писанія о трудахъ Апостоловъ, направленныхъ *къ благоустройству Церкви*, или иначе—имѣющихъ отношеніе къ учрежденію чина богослуженія въ Церкви и опредѣленію взаимныхъ отношеній между разными членами Церкви, начальствующими и подчиненными, пастырями и пасомыми, и вообще къ упорядоченію благоповеденія въ жизни христіанъ. Если при такихъ опущеніяхъ въ Писаніи *многаго* изъ того, чему Христосъ и Апостолы учили и что дѣлали, мы откажемся отъ содержимаго въ преданіяхъ Церкви, съ непрерывною преемственностью переходящихъ отъ раннихъ христіанъ къ поздпѣйшимъ; если будемъ разрывать всякую связь съ предшествующими вѣками христіанской Церкви и отвергать сообщенные ими въ наслѣдіе намъ изначальные завѣты Христіанства и объяснять или толковать самое Писаніе по своему личному разумѣнію, а по отношенію къ богослуженію, обрядамъ и правиламъ доброй жизни христіанъ устроять церковь по своему вкусу или произволу, не справляясь съ исторіей состоянія Церкви въ первые ея вѣка; то, говоря словами Василія Великаго, мы несомнѣнно повредимъ самому евангелію и отъ проповѣди апостольской оставимъ одно пустое имя, и наша церковь будетъ уже не Цер-

ковію Христовой, а церковію самочинной, мнимо-христіанской, неистинной.

Второй принципіальный признакъ истинной Церкви Христовой состоитъ въ томъ, что въ ней *высшій и всеобщій учитель и управитель*, отъ котораго исходятъ всѣ опредѣленія и распоряженія, относящіяся какъ къ утвержденію вѣры, такъ и къ возвышенію благочестія среди вѣрующихъ, стоитъ *выше всѣхъ слабостей и погрѣшностей человѣческихъ и владѣетъ сверхчеловѣческой, божественной непогрѣшимостью.* Не переставая пребывать въ неразрывномъ союзѣ съ Церковью, какъ ея Глава, даже и по видимомъ вознесеніи Своемъ на небо, Господь въ то же время, согласно Своему обѣщанію, ниспослалъ въ міръ отъ Отца для довершенія всего Его дѣла (примиренія человѣка съ Богомъ) и для дальнѣйшаго управленія Церковію Духа Святого, третью Ѵпостась Св. Троицы. При главенствѣ Господа надъ Церковію, какъ Своимъ тѣломъ, Духъ Святый является въ Церкви Духомъ животворящимъ, оживляющимъ и проникающимъ ее, какъ истинное, живое тѣло Христово и охраняющимъ ее отъ всякой погрѣшимости. Чрезъ какое же орудіе или органъ Духъ Святый проявляетъ свое управленіе и вообще непогрѣшимость своихъ дѣйствій въ Церкви? Такъ какъ именно *цѣлой* Церкви, какъ составленному изъ разныхъ членовъ тѣлу, подъ Своимъ главенствомъ Господь обѣщалъ несокрушимость силами ада до конца міра и eo ipso въ этой несокрушимости—также непогрѣшимость ученія и вообще всѣхъ ея дѣйствій; то Духъ Святый, очевидно, охраняетъ и выражаетъ непогрѣшимость Церкви чрезъ такой органъ, посредствомъ котораго высказывается *вся Церковь*, отъ котораго слышится какъ бы слившійся во едино голосъ всѣхъ вѣрующихъ вмѣстѣ. Этимъ органомъ и служитъ, *вселенскій соборъ*, прототипомъ котораго былъ апостольскій соборъ, въ своихъ постановленіяхъ прямо признавшій не просто опредѣленія человѣческія, т.-е. присутствовавшихъ вѣрующихъ на соборѣ, но опредѣленія, состоявшіяся по изволенію Духа Святаго. «Въ древней церкви, говоритъ нашъ почтеннѣйшій церковный историкъ, о. протоіерей А. М. Иванцевъ-Платоновъ, какъ на востокѣ, такъ и на западѣ не знали никакой видимой главы; главой церкви признавали одного Христа... Высшею властію, признаваемою всею церковію, былъ вселенскій соборъ, какъ полнѣйшій выразитель вѣрованій и опредѣленій вселенской церкви, утвержденныхъ изволеніемъ Св. Духа... На ряду со всѣми другими и римскіе епископы подчинялись суду вселенскаго собора» (О римскомъ католицизмѣ и его отношеніи къ православію. ч. II, 87 стр.). Правда на соборахъ излагали

ученіе и выражали постановленія и правила для благочинія въ церковной жизни христіанъ лица, принадлежавшія къ іерархіи; но іерархи, въ особомъ дарѣ благодати, ниспосылаемомъ на нихъ чрезъ таинство священства, пріобрѣтающіе право на ученіе и управленіе въ церкви вселенской, всегда находились въ церкви вселенской въ неразрывномъ союзѣ со всѣми вѣрующими, съ своими пасомыми и въ своихъ соборныхъ ученіяхъ и вообще соборныхъ дѣяніяхъ отражали духъ, волю и воззрѣнія всей церкви, управляемой Духомъ Божіимъ. «Непогрѣшима, говоритъ преосвящ. Макарій, *вообще вся церковь* Христова, состоящая изъ пастырей и пасомыхъ», и ниже замѣчаетъ, что хотя «при раскрытіи ученія о непогрѣшимости церкви надобно имѣть въ виду преимущественно церковь учащую, однако нераздѣльно соединенную съ церковію учимою» (Введеніе въ Прав. Богосл. 299 стр. изд. 1852 г.). «У насъ — подтверждаютъ вышесказанное восточные патріархи въ своемъ «Окружномъ посланіи», очевидно, характеризуя дѣятельность іерархіи за всѣ времена церковной исторіи и за тотъ періодъ, въ который были вселенскіе соборы, — ни патріархи, ни соборы никогда не могли внести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестія у насъ есть самое тѣло церкви, т.-е. самый народъ, который всегда желаетъ сохранять вѣру свою неизмѣнною и согласно съ вѣрой отцовъ его, какъ это испытали многіе изъ папъ и латинствующихъ патріарховъ со времени раздѣленія, нисколько не успѣвшіе въ своихъ противъ нея покушеніяхъ».

Первымъ началомъ своей жизни и дѣятельности—сохраненіемъ христіанской Вѣры, открытой Господомъ и распространенной апостолами по всему міру, въ ея первоначальной цѣлости, чистотѣ и неповрежденности истинная Церковь по праву пріобрѣтаетъ себѣ названіе *апостольской;* второе начало—непогрѣшимость ученія и управленія, имѣющая свой источникъ не въ разумѣ или волѣ отдѣльнаго лица, или особаго класса изъ цѣлаго собранія вѣрующихъ, а въ разумѣ и волѣ всей Церкви вообще, выражающей себя чрезъ соборы, руководимые и вдохновляемые Духомъ Божіимъ,—даетъ Церкви всѣ основанія именоваться *каѳолическою, вселенскою*. Оба начала, дѣйствуя въ церкви совокупно и нераздѣльно, вполнѣ оправдываютъ ея наименованіе *единою святою*.

Отыскивая теперь раскрытыя нами начала истинной Церкви въ существующихъ въ настоящее время различныхъ христіанскихъ церквахъ, мы, не обинуясь, съ рѣшительной увѣренностью въ безошибочности своего утвержденія, можемъ сказать, что изъ всѣхъ современныхъ христіанскихъ обществъ, называющихъ себя церквами, достоинство истинной Церкви Христовой принадлежитъ *только Церкви*

греко-восточной, справедливо усвоившей себѣ наименованіе *Православной*, въ составъ которой входитъ и наша русская церковь.

Въ Православной Церкви мы имѣемъ *всю полноту* новозавѣтнаго божественнаго откровенія, сообщеннаго міру Самимъ Господомъ Христомъ и Его апостолами посредствомъ Писанія и Преданія, и она есть та Церковь, которая *единственно* можетъ быть названа *истиннымъ хранилищемъ* вѣры, неизмѣнно сберегающимъ ученіе, управленіе и вообще всѣ порядки, въ ихъ существенныхъ основаніяхъ, первоначальной, непосредственно апостолами насажденной, Церкви Христовой. «Наши, говорятъ восточные патріархи въ своемъ Окружномъ посланіи, святые и божественные отцы и предшественники, непрерывно преемствующіе другъ другу, начиная отъ апостоловъ и отъ поставленныхъ ими преемниковъ ихъ даже до настоящаго времени, составляя одну неразрывную цѣпь и соединяясь рука въ руку, образуютъ священную ограду, которой дверь Христосъ, гдѣ пасется вся православная паства на плодородныхъ нивахъ таинственнаго Эдема, а не на стезяхъ кривыхъ и стропотныхъ». Въ Православной Церкви *главой* всегда былъ и теперь остается *Господь Іисусъ Христосъ*, и такимъ образомъ вся церковь *во всѣхъ своихъ членахъ*, во всемъ своемъ составѣ неизмѣнно является тѣломъ Христовымъ. Въ ней высшій учитель и управитель *Духъ Божій*, воодушевляющій и проникающій Своей силой *все тѣло* Христово, всѣхъ Его членовъ, не раздѣляя непроходимою пропастью простыхъ невѣрующихъ отъ іерархіи, поэтому дѣйствующій *во всѣхъ и чрезъ всѣхъ* по неразрывной связи между ними и только имѣющій членовъ іерархіи, какъ пріемлющихъ особый даръ благодати—*пасти Церковь Господа и Бога*,—спеціальными органами или выразителями общей духовной жизни церкви, а во вселенскомъ соборѣ, сосредоточивающемъ въ себѣ цѣлостный духъ и смыслъ церкви, владѣющій высшимъ непогрѣшимымъ органомъ своей истины въ ученіи и управленіи церковію. Въ Церкви Православной нельзя указать ничего такого, чѣмъ искажался бы образъ истинной Церкви Христовой; въ ней нѣтъ такой розни, такого противоположенія между іерархіей и прочими вѣрующими, по которому первая являлась бы исключительно дѣятельною и опредѣляющею все движеніе жизни въ церкви, а вторые—безусловно-пассивною, исключительно повинующеюся частію церкви первой; нѣтъ такого абсолютно ненормальнаго, безусловно искажающаго образъ церкви явленія, по которому у церкви, какъ тѣла Христова, главой оказывался бы Христосъ не лично и не непосредственно, а чрезъ посредство одного изъ членовъ церкви, стоящаго на вершинѣ церковной іерар-

хіи и сосредоточивающаго въ себѣ всю власть, всю силу управленія всѣми прочими членами церкви и потому единственно владѣющаго свободною и самосознательною жизнію церкви и только отъ себя помѣрѣ своего произволенія изливающаго ее во всѣ прочіе члены церкви. «Въ православной церкви, говоритъ о. протоіерей Иванцовъ, признается единымъ вѣрнымъ блюстителемъ истиннаго ученія вѣры и непогрѣшимости церковной—Духъ Святый, Духъ истины; изъ людей никому не приписывается божественное свойство всевѣдѣнія и непогрѣшимости: органомъ же Духа Божія въ православной церкви признается не одинъ какой-либо или нѣкоторые изъ пастырей и учителей церкви, а вся церковь—*столпъ и утвержденіе истины*, то-есть всѣ истинно вѣрующіе, соединенные Священнымъ преданіемъ вѣры, совокупно и преемственно по устроенію Божію составляющіе единую Божію Церковь, преимущественно же вѣрно служащіе церкви—пастыри и учители, поставленные Духомъ Божіимъ пасти церковь Господа и Бога» (179 стр. ib.).

Правда со времени седьмого вселенскаго собора прошелъ цѣлый рядъ вѣковъ въ исторіи православной Церкви безъ соборовъ; но это, безъ сомнѣнія, потому, что по дѣйствію Провидѣнія не было и теперь еще не настоитъ надобности въ созваніи новаго вселенскаго собора; такъ какъ правильное состояніе церкви пока еще обезпечивается ученіемъ и постановленіями прежнихъ вселенскихъ соборовъ, на которыхъ, какъ на семи столбахъ, доселѣ незыблемо стоитъ наша Православная Церковь.

Обратимся теперь къ разсмотрѣнію другой—старѣйшей церкви въ мірѣ христіанскомъ, къ *римско-католической*.

Въ противоположность греко-восточной западная, римско-католическая церковь давно уже *начала* и съ теченіемъ времени болѣе и болѣе продолжаетъ *утрачивать* характеръ истинной церкви; такъ какъ подъ именемъ вѣковыхъ преданій, сохраняющихся отъ временъ апостольскихъ, она постепенно вносила въ систему догматовъ рядъ *новыхъ ученій*, возникавшихъ въ ней самой вслѣдствіе особыхъ историческихъ условій ея жизни и въ управленіе церкви ввела порядки, неизвѣстные исторіи древней церкви. «Со времени раздѣленія церквей, читаемъ у о. прот. Иванцова, въ западной церкви болѣе и болѣе стали распространяться противныя древности нововведенія въ ученіи вѣры, церковномъ устройствѣ и богослуженіи... Представители западной церкви, папы и духовенство, иногда ненамѣренно, по недоразумѣнію, увлекались предразсудками народными и возводили ихъ

въ церковныя вѣрованія; иногда по разсчетамъ корыстолюбія и честолюбія распространяли въ народѣ фальшивыя понятія и неправильные обычаи... Схоластики не умѣли различать между преданіями древняго вселенскаго православія и нововведеніями папства. Тѣ и другія они старались соединить въ одну стройную церковную систему. Для подкрѣпленія ученій новыхъ приводились свидѣтельства древнія въ искаженномъ видѣ или такія, которыя совсѣмъ не были извѣстны древности; вырывались отрывками и перетолковывались совершенно произвольно мѣста изъ древнихъ писателей; искажались древніе манускрипты произвольными вставками и поправками, выдумывались небывалые историческіе факты, сочинялись цѣлыя подложныя сочиненія и выдавались подъ именами извѣстныхъ учителей церкви» и т. д. (О западныхъ вѣроисповѣданіяхъ. Изд. вт. стр. 3—5) *).

Съ этими произвольными дѣйствіями католической церкви въ тѣсной связи стоитъ перенесеніе ею, такъ сказать, *центра дѣйствія Духа Божія* въ церкви со вселенскихъ соборовъ *на одинъ только іерархическій классъ* вѣрующихъ и отсюда проведеніе строго-раздѣлительной черты между іерархіей и прочими вѣрующими, между пастырями и пасомыми и постановленіе ихъ въ совершенно различныя отношенія къ управляющему церковью Духу Божію. Здѣсь не вся церковь во всей совокупности своихъ членовъ составляетъ живое тѣло Христово, въ которомъ хотя достоинство членовъ различно, (одни управляющіе, другіе управляемые, какъ это находимъ и въ православной церкви)—однако всѣ соединены между собой нераздѣльно и живутъ общею жизнію, исходящею отъ Духа Божія, а только одна іерархія, воспринимающая всѣ дары Духа Божія и уже отъ себя, по своему усмотрѣнію, удѣляющая ихъ мірянамъ; она одна—живая, дѣятельная часть церкви, а остальная масса вѣрующихъ—исключительно воспринимающая отъ первой, безусловно повинующаяся ей, не владѣющая никакою саможизненностью. Отсюда въ соборахъ ея выражается не духъ и смыслъ всей церкви, а требованія и цѣли *іерархіи,* стремящейся къ поддержанію и укрѣпленію безусловнаго властительства надъ всѣми, не принадлежащими къ ея средѣ. «Общее понятіе церкви, говоритъ о. прот. Иванцовъ, какъ богоустановленнаго союза, обнимающаго вмѣстѣ іерархію и всѣхъ истинно вѣрующихъ, у католиковъ почти исключительно слито съ понятіемъ іерар-

*) Ср. „Православіе, какъ единая въ мірѣ истинная и спасающая религія“ А. Царевскаго стр. 338. въ апр. книжкѣ Прав. Собесѣдника 1894 года, полученной нами много позднѣе по прочтеніи своей статьи въ „Обществѣ Люб. Д. Пр—ія“.

хіи—церкви учащей и правящей... Только іерархіи предоставляется сознательное и дѣятельное участіе въ жизни церковной, народъ же считается какъ бы бездушною массою и безсловеснымъ стадомъ, обязаннымъ безпрекословно довѣряться и подчиняться своимъ пастырямъ... Народу воспрещается принимать участіе въ церковныхъ дѣлахъ, разсуждать о предметахъ вѣры, даже читать священное писаніе». (О западн. вѣроисповѣд. стр. 44—5). Но и внутри самой іерархіи католической церкви дѣйствія Духа Божія, обѣщаннаго Господомъ церкви, признаются во всей полнотѣ своихъ даровъ сосредочивающимися непосредственно лишь *на одномъ лицѣ—папѣ*, отъ котораго, какъ отъ центра, и исходятъ въ разныя стороны въ видѣ радіусовъ къ прочимъ членамъ іерархіи. Отсюда папа является замѣстителемъ самого Христа на землѣ, принимаетъ на себя весь авторитетъ Христа предъ взоромъ вѣрующихъ, объявляетъ себя непогрѣшимымъ, совмѣщающимъ въ себѣ одномъ внутреннее управленіе церковью со стороны Духа Божія. «Догматъ о папѣ, говоритъ о. Иванцовъ, какъ видимой верховной и непогрѣшимой главѣ церкви, составляетъ основаніе всей римско-католической вѣроисповѣдной системы и даетъ особенный характеръ всему устройству римской церкви... Во всѣхъ другихъ своихъ мнѣніяхъ и требованіяхъ они готовы бываютъ иногда допустить всевозможныя послабленія и уступки; но догматъ о власти папской признается ими за самую основу католицизма» (85 стр. О римскихъ катол. и его отношеніи къ правосл.). И нашъ почтенный историкъ краткими, но выразительными чертами обрисовываетъ развитіе идеи папы, какъ верховнаго главы и непогрѣшимаго учителя и управителя церкви. «Папская идея, говоритъ онъ, развилась преимущественно съ XI до XIV вв., то-есть во время самаго высшаго политическаго могущества папской власти и крайняго развитія схоластики... Западные схоластическіе богословы, намѣренно прислуживавшіе папамъ, развили это ученіе, по истинѣ, можно сказать, до чудовищныхъ крайностей и странностей... Безъ папской власти, по ученію схоластиковъ, не можетъ стоять церковь, не можетъ держаться вѣра, не можетъ дѣйствовать никакая другая власть: ни государственная въ дѣлахъ мірскихъ, ни власть епископовъ и вселенскихъ соборовъ въ дѣлахъ духовныхъ; безъ признанія власти папской не можетъ спастись ни одинъ человѣкъ. Одинъ папа имѣетъ и можетъ сообщить ключъ къ разумѣнію божественной воли и божественнаго слова; онъ можетъ вводить новые догматы, постановлять новые законы въ церкви»... (91 стр. ib.). Иные богословы имѣли дерзость утверждать, что еслибы даже папы стали говорить что-либо вопреки

ясному смыслу священнаго писанія, требованіямъ совѣсти и нравственнаго чувства, свидѣтельству очевидныхъ фактовъ, и въ такомъ случаѣ нужно вѣрить болѣе папѣ (92 стр. ib.). У нѣкоторыхъ средне-вѣковыхъ писателей папа получаетъ наименованіе Dominus Deus (Господь Богъ); иные рѣшали вопросъ: кого слѣдуетъ болѣе почитать—папу или св. ангеловъ и угодниковъ Божіихъ, въ пользу папы: папу нужно почитать, какъ самого Христа... у папы и у Бога одна мысль, одна воля и одно рѣшеніе» (94—5 стр. ib.). Удивительно ли, что соотвѣтственно превознесенію или, вѣрнѣе, обоготворенію папы въ теоріи, въ ученіи, папѣ оказываются необычайныя почести на практикѣ: «при коронованіи онъ восходитъ и садится не просто на царскій тронъ, но и на самый престолъ Господа Вседержителя, гдѣ совершается безкровная жертва» (у о. Иванц. ib.). Правда, тѣ нелѣпыя крайности, изъ которыхъ развилось ученіе о папской власти въ средне-вѣковомъ схоластическомъ богословіи, съ XVI вѣка римско-католическое богословіе уже отбросило; однако существенные пункты этого ученія: папа есть глава церкви и намѣстникъ Божій на землѣ: онъ владѣетъ высокимъ свойствомъ непогрѣшимости въ дѣлахъ вѣры; его власть выше власти вселенскихъ соборовъ и безъ него не можетъ существовать Церковь,—эти пункты и доселѣ твердо держатся въ католическомъ богословіи (ib.).

Естественно и невольно спрашивается: что можетъ быть извращеннѣе такого образа церкви, гдѣ вмѣсто главы ея—Богочеловѣка стоитъ главой смертный и грѣховный человѣкъ, вмѣсто единаго, живого тѣла Христова, соединяющаго всѣхъ своихъ членовъ одною органическою связью, мы видимъ *двѣ существенно различныя* составныя части, только механически сплоченныя между собой, изъ коихъ лишь одна пользуется правомъ самодѣятельности, а на долю другой выпадаетъ исключительно воспріимчивость и повиновеніе, автоматическая дѣятельность по получаемому ею толчку отъ первой? И можетъ ли быть истинная Церковь тамъ, гдѣ *не общій* духъ и смыслъ церкви, непосредственно руководимый Духомъ Божіимъ и выражающійся въ постановленіяхъ соборовъ, управляетъ всею жизнію Церкви, а *единоличный* духъ человѣка, движимый властолюбіемъ и честолюбіемъ? Поэтому, намъ кажется, далеко небезосновательно о. прот. Иванцовъ видитъ въ идеѣ папы, какъ главы церкви, одну изъ главныхъ причинъ упадка вѣры и разлива невѣрія на западѣ: «гдѣ къ живому организму церкви приставляется бренная, гнилая голова, гнилость ея производитъ разрушительное дѣйствіе и во всемъ организмѣ. Тамъ, гдѣ личность человѣческая облекается правами и свой-

ствами авторитета божественнаго, давленіе такого авторитета становится невыносимымъ для другихъ личностей. Тамъ, гдѣ единство и порядокъ между членами общества поддерживается только рабскимъ подчиненіемъ всѣхъ одному внѣшнему авторитету,—стѣсняется свободное развитіе личностей и является естественный протестъ противъ этого авторитета... Такимъ образомъ папство не скрѣпляетъ и не объединяетъ, но разрушаетъ организмъ церковный, какъ вредный наростъ, какъ заразительная болѣзнь... (165 стр. О римск. кат.).

Не менѣе далеки отъ истиннаго образа церкви и другія западныя общества христіанъ, образовавшіяся подъ вліяніемъ вражды и ожесточенія противъ католичества и усвоившія себѣ противоположныя католицизму крайности; это—церкви, такъ-называемыя, протестантскія — лютеранская и реформатская, а равно и болѣе или менѣе сродныя имъ секты. Онѣ въ противоположность наслоенію на древне-апостольскія преданія собственныхъ измышленій іерархіи въ католичествѣ, отвергли все неоцѣнимое сокровище апостольскихъ преданій, свято сохранявшихся въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ въ Церкви вселенской; такимъ образомъ порвали связь съ живымъ и неизмѣннотожественнымъ, переходившимъ изъ вѣка въ вѣкъ, разумѣніемъ и освѣщеніемъ часто неясной буквы Писанія, и явились не церковью, возстановившею въ себѣ утраченный католичествомъ первоначальный типъ (видъ) Церкви Христовой, а лишь параллельнымъ католичеству искаженіемъ существа и характера Церкви Христовой на новый ладъ. «Главнымъ, читаемъ мы у о. Иванцова, исходнымъ пунктомъ протестанскихъ заблужденій послужило то, что протестанты отвергли всякій авторитетъ церковный въ дѣлѣ вѣры, авторитетъ преданія, учителей церкви, вселенскихъ соборовъ, оставили единственнымъ руководствомъ въ дѣлѣ вѣры свящ. Писаніе, предоставивъ всякому вѣрующему толковать его по своему личному разумѣнію». (О западн. вѣроисп. 57 стр.).—Въ протестантскихъ церквахъ выступаетъ еще другая крайность, противоположная католичеству. Если тамъ Духъ Божій непосредственно руководитъ не всею церковью вообще, а исключительно іерархіей, предоставляя прочимъ членамъ церкви одно слѣпое, безотчетное повиновеніе іерархіи, то здѣсь, наоборотъ, отрицается *всякое посредствующее значеніе іерархіи* между главой Церкви Христомъ, и прочими членами ея, всякое преимущество пастырей надъ пасомыми, неотъемлемо принадлежащее первымъ въ силу особаго дара Духа Святаго, полученнаго ими для провожденія своего служенія (Дѣян. 20, 28; Евр. 5, 4). «Другимъ началомъ, говоритъ

уже не разъ цитуемый нами историкъ, послужило то, что протестанты въ строѣ жизни церковной до крайности ослабили значеніе духовной іерархіи. Они совсѣмъ отвергли значеніе и надобность іерархіи и провозгласили ученіе о всеобщемъ священствѣ и равенствѣ всѣхъ вѣрующихъ предъ Богомъ, о правѣ всякаго вѣрующаго обращаться къ Богу лично безъ всякихъ іерархическихъ посредствъ» (їѣ. 60 стр.). Здѣсь Духъ Святый является такъ же, какъ и въ католичествѣ, дѣйствующимъ, наставляющимъ и управляющимъ не въ цѣлой церкви вообще, но въ каждомъ хрпстіанинѣ отдѣльно и непосредственно; отсюда каждый христіанинъ здѣсь является самъ для себя учителемъ и ученикомъ, пастыремъ и пасомымъ, словомъ — сосредоточивающимъ въ себѣ самомъ *всѣ* дары Духа, потребные для созиданія всего дѣла человѣческаго спасенія. «Увлекаясь противорѣчіемъ католицизму, говоритъ преосвященный Хрисанѳъ, реформаторы на мѣстѣ гнета и насилія ставятъ чистый произволъ и безграничную свободу, даютъ полный просторъ чисто личному воззрѣнію. (9 стр. Характеръ протестанства вып. 1). Отсюда всѣ члены протестантскихъ обществъ или, какъ они также называютъ свои общества, церквей, въ сущности не составляютъ одного, органически соединеннаго цѣлаго, а просто механическое собраніе личностей, изъ которыхъ каждая уже сама по себѣ является совмѣщающею въ себѣ церковь. Ложь, неистинность этихъ церквей открывается, какъ можно видѣть, изъ прямого внутренняго противорѣчія понятію о церкви того значенія, которое приписывается въ протестанствѣ каждому отдѣльному христіанину.

III.

Несостоятельность заманчивыхъ приглашеній В.л. Соловьева къ переходу въ католическую церковь: историческія разоблаченія недостатковъ католицизма. Опасныя послѣдствія увлеченія, вслѣдъ за Л. Толстымъ, протестантизмомъ. Разъясненіе недоразумѣнія относительно коренныхъ причинъ превосходства западной культуры предъ образованностію восточно православныхъ народовъ. Заключеніе. Увѣщаніе восточныхъ патріарховъ къ православнымъ христіанамъ—неизмѣнно содержать православное исповѣданіе Вѣры.

Послѣ раскрытыхъ здѣсь основаній, съ точки зрѣнія самаго понятія и существа церкви, въ пользу той мысли, что истинная Церковь Христова въ ея первоначальной чистотѣ и совершенствѣ находится лишь на востокѣ, есть Церковь Православная, а не на западѣ— въ католичествѣ или протестанствѣ, гдѣ встрѣчаемъ лишь два различно искаженныхъ образа церкви, можемъ ли мы, православные

христіане, увлекаться, если только дорожимъ богооткровенною истиной и вѣчнымъ спасеніемъ души, ложными ученіями двухъ модныхъ, выдающихся представителей нашей свѣтской современной литературы, разумѣемъ Вл. Соловьева и гр. Толстого, изъ которыхъ одинъ манитъ насъ въ ограду церкви католической, обѣщая въ ней всяческія блага намъ, и временныя, и вѣчныя, а другой желаетъ поставить насъ на путь протестантскаго раціонализма въ дѣлѣ вѣры? По мнѣнію перваго, всѣ виды зла въ мірѣ исчезнутъ сами собой, коль скоро мы отдадимъ себя во власть папы, предоставимъ ему съ безусловной свободой опредѣлять наше вѣроученіе, направлять нашу жизнь по желаемому имъ пути, руководить всѣми отношеніями нашими другъ къ другу, всѣми проявленіями нашего духа. Но исторія и опытъ настойчиво предостерегаютъ насъ отъ обольщенія необычайно заманчивыми послѣдствіями безграничнаго властительства папы надъ міромъ. Въ средніе вѣка папское владычество надъ западнымъ міромъ стояло на такой высотѣ, о какой только оно могло мечтать. И что же изъ этого вышло? Ничего кромѣ зла и бѣдствій какъ для церковной, такъ и для гражданской жизни запада *). Насильственно подчинивъ себѣ всѣ сферы жизни человѣческой, католическая церковь уклонилась отъ своего собственнаго призванія, — изъ силы духовной, нравственной превратилась въ мірскую, стихійную, измѣнила своимъ собственнымъ началамъ. Жизнь мірская съ своими собственными требованіями и стремленіями, назначенными ей Богомъ, подпала подъ такой тяжкій гнетъ, подъ которымъ замерло и окоченѣло въ ней все даже самое естественное и законное въ отношеніи къ праву жизни и развитія, и отъ этой неподвижности жизни не было пользы ни церкви, ни государствамъ. «Папство, подтвердимъ опять

*) Не можемъ отказать себѣ въ удовольствіи привести здѣсь небольшую выдержку изъ прекрасной, воодушевленно написанной публичной лекціи А. Царевскаго, процитованной нами выше: „сколько и какихъ злодѣяній не было тамъ въ католичествѣ совершено изъ-за религіи, какихъ только насилій и злоупотребленій не допущено было надъ святымъ именемъ Христіанства! Церковь мира и любви вооружается тамъ мечемъ, совершители безкровной жертвы военачальствуютъ на кровавомъ полѣ; рыцари и такъ называемые „крестоносцы“ совершаютъ возмутительныя насилія и разбойничаютъ подъ предлогомъ распространенія святой вѣры. Инквизиція, при одномъ воспоминаніи о которой содрогается душа христіанина, „во имя Христа „превзошла всякое мучительство, всякую жестокость, когда-либо виданныя землею! Іезуиты на вѣки оставили по себѣ самую позорно-печальную и заслуженно-ненавистную память. Такіе ужасы и жестокость, какъ Варѳоломеевская ночь, доселѣ остаются безпримѣрными въ исторіи человѣчества“ (стр. 341).

свои мысли авторитетными сужденіями уже цитованнаго нами почтеннаго историка, высокую идею церкви, духовное царство Божіе извратило въ стремленіяхъ создать политическое земное царство. Насколько эти стремленія отозвались на духовномъ развитіи западнаго христіанства, настолько они внесли порчу во всѣ самыя высокія его проявленія (189 стр. О римск. катол.). И неизбѣжность этой порчи, вытекающая изъ основныхъ началъ папства, о. протоіерей раскрываетъ самымъ убѣдительнымъ, до очевидности, образомъ: «если, говоритъ онъ, самъ Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ, явившійся въ міръ для спасенія людей, не призналъ нужнымъ для успѣха своей религіи и вмѣстѣ съ тѣмъ для блага людей, соединить въ своемъ лицѣ высшій религіозный и высшій земной авторитетъ, то тѣмъ болѣе нельзя этого сдѣлать кому-либо изъ послѣдователей и служителей Христа, кому-либо изъ ограниченныхъ смертныхъ людей... Человѣку, который бы взялъ на себя это, несоотвѣтствующее силамъ человѣческимъ, дѣло, могла бы угрожать опасность не только не принести пользы религіи, государству, наукѣ и т. д., но и существенно повредить всему: религію исказить, свободу науки стѣснить, отправленіямъ государственнымъ дать ненормальный ходъ, духовное смѣшать съ мірскимъ, человѣческое покрыть авторитетомъ божественнаго, божественное унизить до человѣческаго; и чрезъ то не примирить, а еще болѣе раздѣлить и поставить въ противорѣчіе религію, государство, науку и т. д. Папство въ средніе вѣка именно впало въ эту ошибку, задумавши воздвигнуть въ церкви христіанской всемірную теократическую монархію... Оно захотѣло взять въ свои руки управленіе всѣми дѣлами не только религіозными, но и государственными, подчинить себѣ науку, искусство и всякія другія сферы человѣческой жизни, дабы чрезъ всѣ сферы удобнѣе проводить на христіанъ религіозное вліяніе... И что же? Не только не приносило пользы религіи, государству, наукѣ, но и вредило всему: унижало религію, вмѣшивая ее въ нечистый водоворотъ страстей и дѣлъ человѣческихъ, задерживало естественное развитіе науки, стѣсняя ея свободу требованіями внѣшняго для нея церковнаго авторитета, нарушало правильный ходъ политической жизни, злоупотребляя религіознымъ вліяніемъ въ политическихъ дѣлахъ» (248—51 стр. ч. II. О римск. кат.). Нужно ли удивляться, что такая гибельная, тлетворная опека западныхъ государствъ со стороны католической церкви вызвала на разныхъ концахъ запада взрывъ церковной революціи, именуемой обыкновенно реформаціей... Церковь, это правда, должна стремиться *къ проникновенію своими высшими, божественными началами* жизни

государственной; но такой цѣли обязана достигать не внѣшне-насильственнымъ путемъ, а чисто нравственнымъ, посредствомъ совершенно свободнаго воспріятія и усвоенія государствомъ изъ ученія церкви глубочайшихъ основъ жизни, посредствомъ добровольнаго дѣйствованія государства въ гармоніи съ духомъ и требованіями церкви, что мы и видимъ именно *въ жизни нашего государства*, которое справедливо можетъ быть названо государствомъ *православнымъ*.

На сторону католичества или, вѣрнѣе, покорности папѣ насъ хотятъ склонить указаніемъ на мнимое исключительное соотвѣтствіе идеѣ церкви этого подчиненія всѣхъ *единой верховной личной власти* въ церкви: «единство церкви, говорятъ, составляетъ одно изъ существенныхъ свойствъ церкви, а безъ папской власти такого единства быть не можетъ: папа есть высшее средоточіе, живой символъ, живое выраженіе такого единства». Но здѣсь, справедливо говоритъ о. Иванцовъ, выражается чисто внѣшнее, матеріальное понятіе о единствѣ церковномъ, какъ только о подчиненіи всего христіанскаго міра одному внѣшнему авторитету... Между тѣмъ въ церкви Христовой, какъ въ духовномъ царствѣ Божіемъ, есть много другихъ болѣе крѣпкихъ связей. Единство духа, единство вѣры, надежды и любви, единство убѣжденій, высшихъ чаяній, основныхъ началъ христіанской жизни, основныхъ правилъ церковнаго благоустройства, единство стремленій, интересовъ и цѣлей, братское единодушіе, взаимная любовь—такое внутреннее единство само по себѣ не выше ли того наружнаго единства, которое проявляется только въ повиновеніи всѣхъ одной верховной власти? И если церкви нуженъ внѣшній символъ внутренняго единства, то развѣ вселенскій соборъ, какъ свободное выраженіе внутренняго единомышленія и единодушія въ церкви, не есть гораздо болѣе высокое выраженіе церковнаго единства, чѣмъ самая строгая централизація церковная?» (ib. 159—60). Не менѣе неосновательно указываютъ приверженцы папства и на то, будто только подчиненіемъ единой верховной власти въ церкви, т. е. папѣ, обезпечивается самостоятельность или независимость церкви отъ свѣтской власти. О какой самостоятельности церкви нужно думать, какъ существенномъ условіи ея истиннаго, нормальнаго состоянія, или какъ необходимомъ признакѣ ея истины? Безъ сомнѣнія, не о внѣшней самостоятельности можетъ быть здѣсь рѣчь; такъ какъ внѣшняя самостоятельность или зависимость церкви можетъ зависѣть отъ случайныхъ историческихъ причинъ и существу или истинѣ ея нисколько не вредитъ. Православный народъ можетъ подпасть въ политическомъ отношеніи иновѣрной власти, слѣдовательно, и самая церковь этого

народа или вѣрнѣе церковная власть—іерархія этого народа можетъ оказаться въ подчиненіи у иновѣрныхъ властей; но отсюда не слѣдуетъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ церковь теряетъ свое достоинство истинной церкви. Въ такомъ подчиненіи была у языческой власти *несомнѣнно истинная церковь христіанская въ первые вѣка* христіанства; въ такомъ же подчиненіи находится цѣлые вѣка у послѣдователей ислама греческая церковь; но это не лишаетъ ее достоинства истинной Христовой церкви. Такое достоинство она сохраняетъ, при всей внѣшней подчиненности иновѣрнымъ, *внутреннею самостоятельностью*, непоколебимою вѣрностью своему первоначальному, богоустановленному состоянію. Внутренняя самостоятельность церкви проявляется въ ея храненіи неприкосновенными своего ученія вѣры, своего внутренняго строя, своихъ нравственныхъ стремленій... «Восточная церковь въ продолженіе многихъ вѣковъ сохраняетъ свое ученіе вѣры, свой порядокъ церковный, свои нравственныя начала въ большей чистотѣ и неприкосновенности, нежели западная церковь» (О. Иванцовъ 168 стр. ч. II. ib.).

Не менѣе, если не болѣе, ложенъ и опасенъ своимъ сладкоглаголаніемъ другой проповѣдникъ нашей свѣтской литературы съ своимъ, можно сказать, противоположнымъ направленіемъ первому—гр. Толстой. Этотъ, наоборотъ, отвергаетъ всякій авторитетъ церкви, старается поставить каждаго христіанина внѣ всякаго вліянія церкви вообще, убѣждаетъ каждаго христіанина въ дѣлѣ пониманія христіанской вѣры или въ жизни по христіанскимъ правиламъ нравственности руководиться единственно своимъ собственнымъ разумомъ, словомъ—хочетъ каждаго изъ насъ обратить въ протестанство. Но что такое протестанство? Обѣщая возвести на небо, оно низвергаетъ человѣка въ бездну. Его основное начало; «каждый слушайся только своего собственнаго разума при пониманіи истинъ христіанской вѣры и осуществленіи въ жизни ея правилъ», въ своемъ послѣдовательномъ развитіи, проходя разныя ступени отрицанія—сначала всѣхъ догматовъ вѣры, превышающихъ наше ограниченное пониманіе, затѣмъ — всѣхъ сверхъестественныхъ событій священной исторіи, а потомъ—личнаго и самостоятельнаго существа Божества,—оканчиваетъ на вершинѣ своего развитія обоготвореніемъ лишь человѣка, или что тоже полнымъ атеизмомъ. «Если для католиковъ, говоритъ преосвященный Хрисанѳъ, собственно личное сознаніе не имѣло никакого значенія въ дѣлѣ вѣры, то для протестанта оно имѣло авторитетъ безграничный... На мѣсто чистаго объективизма (въ католи-

чествѣ), въ протестантизмѣ явился чистый субъективизмъ безграничный. Въ дальнѣйшемъ развитіи своемъ онъ необходимо долженъ былъ обратиться въ абсолютизмъ личнаго мышленія, которое не давало уже мѣста религіозному воззрѣнію и превращало богословіе въ философію, а христіанскую идею въ пантеизмъ или антропотеизмъ» (11 стр. Характ. прот—ва, вып. 1). «Въ философіи развитіе протестанской идеи начинается съ Декарта и Спинозы и кончается только съ Фейербахомъ (ib. 19—20); въ богословіи каждая философская система поражаетъ рядъ такъ называемыхъ неологовъ, которые вносятъ философскія теоріи въ догматику и церковную исторію. Родоначальникъ ихъ—Землеръ, а особенно сильные подвижники на этомъ поприщѣ—Бауръ и Штраусъ. Новые богословы объявили, что нѣтъ тайнъ, непостижимыхъ для разума, нѣтъ сверхъестественныхъ явленій и т. п. (ib. 20 стр.). Явились даже попытки къ образованію новой свободной церкви: они начали свою проповѣдь рѣчью о томъ, что откровенія будто-бы нѣтъ и быть не можетъ, что христіанство есть слово о любви къ человѣчеству, и въ этомъ все его значеніе» (ib. 60 стр.). Къ этому же заключительному выводу протестантизма хочетъ привести своихъ послѣдователей и нашъ свѣтскій проповѣдникъ свободнаго внѣцерковнаго исповѣданія христіанской вѣры.

Нѣтъ, не за этими непризванными учителями и лжетолкователями христіанской вѣры мы должны идти, а за тѣми богопоставленными пастырями, которые ***неизмѣнно вѣрны*** въ своемъ ученіи ***Божественному Откровенію***, сообщенному міру чрезъ верховнаго Пастыреначальника нашей вѣры, Христа и Его апостоловъ, ***пастырями православной*** христіанской Церкви. Эта именно Церковь—едина ***святая, соборная и апостольская*** и, какъ такая, безусловно-прямымъ и вѣрнымъ путемъ ведетъ христіанина въ обители Отца Небеснаго.

Повидимому, не въ пользу православія говоритъ то, что народы, принадлежащіе къ католической и протестатскимъ церквамъ, далеко опередили своимъ развитіемъ жизнь народовъ православной, грековосточной церкви. Но не говоря уже о томъ, что Провидѣнію угодно было, по неисповѣдимымъ для насъ причинамъ, поставить народы церкви восточной подъ такія тяжкія условія жизни, которыя естественно должны были задерживать ихъ нормальное духовное развитіе, главнымъ основаніемъ неравенства въ духовномъ развитіи народовъ восточной церкви по сравненію съ западными народами, принадлежащими къ церквамъ католической и протестанскимъ, служитъ глубокое различіе въ самыхъ коренныхъ началахъ развитія православныхъ народовъ, съ одной стороны, и инославныхъ западныхъ христіанъ,

съ другой. Чѣмъ глубже по своимъ основамъ коренные источники жизни, чѣмъ полнѣе и содержательнѣе жизнь въ самомъ ея зернѣ, тѣмъ медленнѣе идетъ ея развитіе. Высшіе виды растеній и животныхъ, какъ извѣстно, развиваются медленнѣе, нежели низшіе; но зато и самая жизнь первыхъ раскрывается полнѣе и разнообразнѣе и продолжается долѣе, нежели у послѣднихъ. Все, что имѣетъ небогатый запасъ жизни и развитія, быстро расцвѣтаетъ и увядаетъ. Этотъ же законъ развитія вполнѣ примѣнимъ и къ христіанскимъ церквамъ. Глубочайшія божественныя основы христіанской жизни въ католической и протестантскихъ церквахъ засорены наносомъ человѣческихъ вымысловъ, и на этихъ, искаженныхъ человѣческимъ произволомъ, основоположеніяхъ церковной жизни быстро раскрывается все то, что только могло развиться или произойти изъ нихъ. Этотъ разцвѣтъ католичества и протестантизма на первый взглядъ насъ прельщаетъ; но онъ ограниченъ, быстролетенъ и теперь уже направляется къ увяданію. «Папство, говоритъ о прот. Иванцовъ, въ средніе вѣка задавалось идеей всемірной церковной монархіи, имѣло въ виду не столько осуществленіе высшихъ цѣлей своего духовнаго призванія, сколько блестящую историческую роль — временнаго преобладанія въ мірѣ. На служеніе этой исторической роли оно старалось обратить всѣ высшія стремленія западной религіозной жизни. Очень естественно, что эти стремленія, всячески возбуждаемыя искусственными средствами и направляемыя не столько къ внутреннему укрѣпленію и совершенствованію, сколько къ внѣшнему обнаруженію, дали *на время* пышный цвѣтъ, блистательные плоды... Въ настоящее время отъ этого возбужденія остаются только слабые остатки и славныя воспоминанія» (192—3 стр. Римск. кет.). Безграничная свобода мысли въ протестантизмѣ заявила себя быстрымъ подъемомъ духа во всѣхъ сферахъ его проявленій; но этотъ подъемъ, отрѣшенный отъ своего единственно-надежнаго основанія — Божественнаго откровенія во всей его полнотѣ и неповрежденности, и покоющійся преимущественно на ограниченныхъ началахъ человѣческаго разума, скоро дошелъ до своей послѣдней точки, выше которой уже не идетъ. Въ настоящее время жизнь народовъ запада уже не повышается, а понижается; плоды образованности ихъ во многомъ отзываются горечью; и мысль и жизнь ихъ представляютъ болѣе мрака, чѣмъ свѣта *). Сами народы запада разочаровываются въ до-

*) „Самый узкій эгоизмъ, самое крайнее своекорыстіе становится единственнымъ закономъ ихъ поведенія, безчеловѣчіе и жестокость ихъ убѣжденіемъ и правиломъ дѣйствованія. И не видимъ ли мы теперь въ жизни западно-

бытыхъ ихъ историческимъ развитіемъ результатахъ; сами они недовольны порядками своей жизни, крѣпко покоющимися на лежащихъ подъ ними неправильныхъ основаніяхъ, и ищутъ и пока еще не находятъ выхода изъ своего тяжелаго положенія. Вотъ почему такъ называемый *пессимизмъ* составляетъ въ наше время господствующее міровозрѣніе настоящаго времени на западѣ. Въ православной церкви сверхъестественныя начала жизни, пребывая неизмѣнными и не закрываясь наслоеніями человѣческаго произвола, заключаютъ въ себѣ самихъ неисчерпаемый родникъ воды живой, необходимой для развитія естественныхъ силъ народовъ; но этотъ родникъ бьетъ живымъ ключемъ, дѣйствительно возвышаетъ жизнь народовъ, конечно, при благопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ ихъ исторической жизни и до времени скрываетъ въ себѣ самомъ силы при задержкахъ народнаго развитія, поставляемыхъ внѣшними случайными причинами. Сила Православія обнаружила себя *поразительною производительностью ученія и законодательства* въ первые девять вѣковъ исторіи церкви, когда церковь на своихъ соборахъ опредѣленно изложила и основные догматы вѣры и главнѣйшія правила для церковнаго управленія съ такою правильностію и вѣрностію всему духу христіанской вѣры, что въ послѣдующія времена, не смотря на распаденіе церкви на различныя и даже враждебныя одна другой части, эти постановленія соборовъ признаются во всемъ христіанскомъ мірѣ неизмѣнными основами христіанства. Съ другой стороны, и въ самой гражданской жизни православныхъ народовъ, при благопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ ихъ развитія, воздѣйствіе Православія на эту жизнь выражается въ самыхъ плодотворныхъ результатахъ. Примѣръ такого воздѣйствія представляетъ исторія русскаго народа. Развѣ не во многихъ отношеніяхъ правильнѣе, хотя быть можетъ и медленнѣе, идетъ постепенное развитіе жизни русскаго народа по сравненію съ западными народами? Развѣ замѣчаются у насъ такія ненормальности въ отношеніяхъ различныхъ классовъ народа другъ къ другу, какія находимъ на западѣ, такія бѣдствія, страданія среди блеска роскоши, такія вспышки ожесточенія и вражды низшихъ слоевъ народа противъ высшихъ среди, повидимому, свободнаго самоуправленія наро-

---

европейскаго человѣчества уже явныхъ знаменій этого страннаго порядка жизни?.. Не замѣчаемъ ли мы тамъ уже такъ быстро и такъ страшно ширящееся господство безчеловѣчія, звѣрства, жестокости, заявляющихъ себя во всѣхъ этихъ революціяхъ, крамолахъ, стачкахъ, анархистическихъ злодѣйствахъ, безмысленныхъ убійствахъ, бездымныхъ взрывахъ и т. д. и т. д.“.?! (Царевск. ib).

довъ? Но никто не можетъ сказать, что православіе произнесло уже свое послѣднее слово, что Церковь Православная проявила или открыла уже *всю полноту* своего воздѣйствія на жизнь народовъ, больше которой уже нельзя ожидать отъ нея ничего. Кто можетъ сказать, что высшій органъ ея ученія и управленія — *Вселенскій соборъ*—уже изчезъ? Онъ всегда для нея есть и будетъ! Кто поставилъ границы ея животворной дѣятельности въ мірѣ, замкнувъ эту дѣятельность въ постановленіяхъ лишь седми вселенскихъ соборовъ? И по буквѣ и по духу ученія нашей церкви для нея всегда открыта *возможность* созванія *новыхъ* вселенскихъ соборовъ, слѣдовательно возможность непрестанно новыхъ и новыхъ воздѣйствій на нашу жизнь изъ неисчерпаемыхъ началъ христіанства.

Позволимъ себѣ заключить всю нашу рѣчь о Христіанствѣ, Церкви и Православіи въ высшей степени назидательнымъ и глубоко-прочувственнымъ обращеніемъ православныхъ патріарховъ къ чадамъ православной церкви: «вѣра наша, братіе, получила начало не отъ человѣкъ и не чрезъ человѣка, но чрезъ откровеніе Іисуса Христа, которое проповѣдали апостолы, утвердили святые вселенскіе соборы, предали по преимуществу великіе и мудрые учители вселенскіе и запечатлѣли своею кровію святые мученики. Будемъ держаться исповѣдыванія, которое приняли чистымъ отъ толикихъ мужей, отвергая всякую новизну, являющуюся по внушенію діавола... Оно, (древнее исповѣданіе) будучи, уже раскрыто и запечатлѣно, не допускаетъ ни убавленія, ни прибавленія, ни другого какого-либо измѣненія и дерзающій или сдѣлать, или совѣтовать или замышлять сіе уже отвергся вѣры Христовой, уже подвергся добровольно вѣчной анаѳемѣ за хулу на Духа Святаго, какъ будто Онъ (Духъ Святый) глаголалъ не совершенно въ Писаніяхъ и на вселенскихъ соборахъ».

Къ вопросу о публичныхъ богословскихъ чтеніяхъ *).

(Запросы времени по отношенію къ православно-христіанской Апологетикѣ).

Въ послѣднее время, при общемъ сознаніи крайняго упадка религіозно-нравственной жизни во всѣхъ слояхъ нашего народа, въ лучшихъ кругахъ нашего свѣтскаго общества съ замѣтной силой пробудилось стремленіе къ религіозно-нравственному просвѣщенію. Въ этомъ стремленіи нельзя не усматривать запроса времени на усиленную дѣятельность отъ представителей религіозно-нравственнаго просвѣщенія, и на этотъ запросъ мы слышимъ уже живой откликъ въ формѣ публичныхъ богословскихъ чтеній для свѣтскаго общества, открытыхъ въ обѣихъ столицахъ нашего отечества разными лицами богословскаго образованія. Фактъ настолько отрадный, что вызываетъ желаніе дружной поддержки его всѣми истинными ревнителями подъема духовнаго просвѣщенія въ нашемъ свѣтскомъ обществѣ. Но къ кому можетъ ближе всего относиться это желаніе, какъ не къ членамъ здѣшняго Общества любителей духовнаго просвѣщенія? Поле дѣятельности, открытое собственнымъ рвеніемъ нашего свѣтскаго общества къ оживленію въ своей средѣ религіозно-нравственнаго настроенія, настолько обширно, что не два, не три и не десятокъ дѣятелей, но цѣлыя сотни ихъ найдутъ себѣ здѣсь свободное, незанятое мѣсто и сподручную работу. Вотъ почему, не смотря на состоявшееся уже открытіе у насъ, въ Москвѣ, публичныхъ богословскихъ чтеній для свѣтскаго общества извѣстнымъ кружкомъ лекторовъ, намъ кажется, были бы не излишни подобныя же чтенія для образованныхъ классовъ нашего города и отъ лица «Общества любителей духовнаго просвѣщенія».

---

*) Рѣчь, произнесенная на годичномъ собраніи „Общества любителей духовнаго просвѣщенія“ 13-го дек. 1881 г.

Впрочемъ мы должны сознаться, что мысль о благовременности и полезности указанныхъ чтеній не наша личная по своему происхожденію: она заявлена была нѣкоторыми старшими членами нашего Общества на одномъ изъ его обычныхъ мѣсячныхъ собраній и встрѣчена была сочувственно. Съ своей стороны, вполнѣ раздѣляя эту мысль и желая всемъ сердцемъ содѣйствовать ея осуществленію, мы рѣшились въ настоящемъ годичномъ собраніи нашего общества предложить просвѣщенному вниманію его членовъ свои личныя соображенія относительно постановки бубличныхъ богословскихъ чтеній въ смыслѣ наиболѣе простого и живого отвѣта на запросы, предъявляемые въ наше время свѣтскимъ обществомъ къ представителямъ духовнаго просвѣщенія.

Итакъ, какого же рода должны быть публичныя богословскія чтенія сообразно требованіямъ нашего времени? Вопросъ этотъ, очевидно, сводится къ рѣшенію другого болѣе частнаго и опредѣленнаго вопроса, именно: какими данными мы должны руководится при опредѣленіи круга предметовъ публичныхъ богословскихъ чтеній, какъ наиболѣе отвѣчающихъ насущнымъ потребностямъ современнаго свѣтскаго общества въ религіозно-нравственномъ отношеніи?

Съ перваго взгляда казалось бы, что прямѣе и вѣрнѣе всего основнымъ началомъ, опредѣляющимъ систематическое предначертаніе темъ для публичныхъ богословскихъ чтеній, долженъ быть признанъ собственный опытъ любителей духовнаго просвѣщенія, ихъ личныя непосредственныя свѣдѣнія относительно потребностей нашего свѣтскаго общества въ религіозно-нравственномъ отношенія. Но можно предположить съ увѣренностію, что при надлежащей провѣркѣ этихъ свѣдѣній, они непремѣнно оказались бы страдающими разрозненностію и быть-можетъ взаимными противорѣчіями. Ясно, что при такомъ характерѣ эти свѣдѣнія представили бы зыбкую, ненадежную почву для созиданія и упроченія на ней столь важнаго дѣла, какъ публичныя богословскія чтенія для свѣтскаго общества. Очевидно, требуется отыскать нѣчто другое, болѣе прочное и безспорное въ качествѣ исходнаго пункта для разработки темъ предполагаемыхъ богословскихъ чтеній. Такой исходной точкой нашего дѣла мы признаемъ лучше всего нашу свѣтскую современную литературу во всѣхъ родахъ ея произведеній и во всѣхъ видахъ ея изданій.

Смѣемъ думать, что никто не будетъ отрицать тотъ безспорный фактъ, что свѣтская печать нашего времени обладаетъ необычайной силой умственнаго и нравственнаго воздѣйствія на массы ея читателей. Можно съ рѣшительностію утверждать, что при всей скудости

произведеній нашей свѣтской печати по сравненію съ необъятнымъ множествомъ ежегодныхъ изданій прессы за границей, однако всѣ наши учебныя заведенія, вмѣстѣ взятыя, оказываютъ несравненно менѣе вліянія на развитіе и сформированіе въ опредѣленный образъ духа своихъ питомцевъ, нежели свѣтская литература разнообразіемъ своихъ произведеній на весь духовный складъ своихъ читателей. И это естественно и понятно. Школьное образованіе мы получаемъ чрезвычайно неравномѣрное: для разныхъ лицъ оно останавливается на разныхъ ступеняхъ и даже люди, закончившіе свое образованіе въ высшихъ заведеніяхъ, представляютъ безконечно-разнообразные оттѣнки въ своемъ умственномъ и нравственномъ развитіи. Уже это одно даетъ видѣть ограниченную мѣру вліянія школы на духовное развитіе своихъ питомцевъ, между тѣмъ какъ вліяніе литературы на своихъ читателей не ограничивается ни какимъ-либо предѣломъ времени, ни какой-либо опредѣленной ступенью ихъ духовнаго развитія. — Нужно сказать болѣе: школы вообще, не исключая и высшихъ, не сообщаютъ и по самому возрасту своихъ воспитанниковъ не могутъ сообщить никакой устойчивости и законченности развитію ихъ духа. Онѣ только закладываютъ фундаментъ, но не возводятъ самаго зданія образованія въ тѣхъ лицахъ, которыя получаютъ въ нихъ воспитаніе; онѣ сообщаютъ болѣе или менѣе живое возбужденіе, пожалуй, сильный толчекъ умственному и нравственному развитію, но самое главное движеніе этого развитія и—что всего важнѣе— опредѣленіе направленія этого развитія предоставляютъ самодѣятельности лицъ, прошедшихъ ту или иную образовательную школу. Выраженіе «самодѣятельность» мы понимаемъ здѣсь въ смыслѣ самообразованія просвѣщенной части нашего общества подъ вліяніемъ и руководствомъ школы печати или произведеній литературы; изъ послѣднихъ каждый читатель пользуется тѣми или иными по своему личному усмотрѣнію или же просто по случайному пріобрѣтенію разныхъ книжныхъ изданій. Здѣсь-то и обнаруживается вся неизмѣримость значенія современной свѣтской печати, какъ воспитательницы и образовательницы всего духовнаго склада ея читателей. Раскроемъ эту истину нѣсколько яснѣе. Общее культурное состояніе нашего отечества въ послѣднее время таково, что люди, по какимъ-либо судьбамъ вынужденные закончить свое образованіе въ среднихъ или даже низшихъ школахъ, съ какой-то болѣзненной чувствительностію сознаютъ недостатки своего образованія и ретиво заботятся о восполненіи ихъ при помощи всѣмъ доступныхъ образовательныхъ средствъ,

т.-е. при помощи произведеній печати*). Въ какомъ домѣ, въ какой семьѣ, исключая быть-можетъ чернорабочихъ семей, вы не найдете въ наше время газетъ, журналовъ и даже по временамъ капитальныхъ произведеній по естествознанію, исторіи, философіи, политикѣ и экономіи? Вотъ почему въ наше время нерѣдко встрѣчаются люди съ свидѣтельствомъ лишь *низшаго* школьнаго образованія и однако, благодаря усердной и всесторонней начитанности въ свѣтской литературѣ, настолько умственно развитые, что даже опытный взглядъ не отличитъ ихъ отъ лицъ высшаго школьнаго образованія. Прибавьте къ этому и то, что въ послѣднее время, по общему наблюденію, учащееся юношество даже въ періодъ своего образованія въ высшихъ заведеніяхъ не столько обогащается знаніемъ подъ вліяніемъ *классныхъ* професорскихъ лекцій, сколько питаетъ свой умъ такъ-сказать вольной пищей—газетными и журнальными статьями и отдѣльными книжными изданіями. Если, наконецъ, мы обратимъ вниманіе на одну изъ характерныхъ чертъ новѣйшей свѣтской литературы, на то, что въ ней самыя разнообразныя идеи высшаго рода—философскія, историческія, естественнонаучныя, политическія, экономическія и др., раскрываются въ общедоступныхъ легковоспринимаемыхъ формахъ и притомъ нерѣдко въ обстановкѣ, невольно и незамѣтно вызывающей въ читателѣ всѣ симпатіи къ ихъ существу: то легко поймемъ, съ какой полнотой и цѣльностію обнимаетъ собой всѣ силы духа читателей современная свѣтская литература всѣмъ разнообразіемъ своихъ произведеній.

При такой широтѣ и силѣ вліянія современной свѣтской печати на читающій міръ, еслибы эта печать стояла на высотѣ своего призванія, сознавала всю тяжесть нравственной отвѣтственности за свое просвѣтительное руководство читающаго ее общества и потому стремилась вести его по прямому пути къ свѣту истины и добра; то намъ, любителямъ духовнаго просвѣщенія, осталось бы только радоваться, сочувствовать и по возможности содѣйствовать ея дѣлу. Но, къ сожалѣнію, кто изъ насъ не знаетъ, что свѣтская печать нашего времени въ наибольшей своей части, по разнымъ темнымъ побужденіямъ, преслѣдуетъ цѣли, далеко уклоняющіяся отъ чистой истины и идеи совершеннаго добра? Недоказанныя предположенія разума (такъ называемыя научныя гипотезы), выдаваемыя въ видѣ безспорныхъ и

*) Сказанное здѣсь 15 лѣтъ тому назадъ въ настоящее время болѣе и болѣе находитъ себѣ подтвержденіе уже въ нѣсколькихъ изданіяхъ „программъ для высшаго самообразованія“ съ обозначеніемъ книгъ для выполненія программъ.

непреложныхъ истинъ, извращенные факты исторіи и современной жизни, лесть и потворство чувственнымъ вожделѣніямъ и страстямъ— таковы главные изъ элементовъ, изъ которыхъ слагается содержаніе преобладающей части свѣтской печати нашего времени. Результатъ ея вліянія на общество очевидный: своимъ воздѣйствіемъ на духъ читателей она не столько возвышаетъ и просвѣщаетъ его, сколько повергаетъ въ безпросвѣтную бездну заблужденій, не столько укрѣпляетъ его въ добрыхъ чувствахъ и влеченіяхъ, сколько разслабляетъ и разнуздываетъ въ животныхъ инстинктахъ и страстяхъ. Вотъ почему люди, падкіе на безразборчивое чтеніе произведеній печати, въ наше время рѣзко выдаются полнымъ отчужденіемъ отъ вѣры и вмѣстѣ съ тѣмъ поразительнымъ паденіемъ въ нравственной жизни — въ семейной и гражданской. Это дѣло нашей свѣтской печати: подъ ея воздѣйствіемъ стоятъ эти люди, и мы видимъ въ нихъ произращеніе плодовъ, посѣянныхъ усердной рукой нашей свѣтской печати. Надѣемся, что никто не истолкуетъ нашихъ словъ въ томъ смыслѣ, будто мы въ кругу свѣтской литературы безусловно отвергаемъ произведенія, способныя внушить къ себѣ глубокое уваженіе. Мы признаемъ ихъ. Но что такое эти произведенія? Капля въ морѣ: они представляютъ собой едва замѣтное меньшинство въ цѣлой необозримой массѣ злокачественныхъ продуктовъ нашей свѣтской печати. Въ общемъ (т.-е. за указанными исключеніями), свѣтская литература нашего времени ведетъ такъ-называемую культурную борьбу противъ христіанской вѣры и церкви, — борьбу въ пользу эмансипаціи нашего разума отъ авторитета богооткровеннаго закона жизни,—и, нужно сознаться, въ данномъ направленіи она трудится съ поразительной энергіей и настойчивостью, достойными подражанія въ лучшемъ дѣлѣ. Она настолько овладѣла своими читателями, что какъ бы создала изъ нихъ свой особый міръ, огражденный крѣпкой и глухой стѣной, куда не проникаетъ никакой голосъ изъ другого міра, міра христіанской церкви. Цѣлыя тысячи образованныхъ лицъ разныхъ поколѣній чередуются у насъ однѣ за другими, принадлежа только номинально къ православной христіанской церкви, не помня времени, когда они посѣщали храмъ Божій, не знакомыя ни съ церковной проповѣдью, ни съ богословской литературой и привыкшія считать религіозность болѣзненнымъ настроеніемъ духа, а обряды религіи услажденіемъ однихъ невѣждъ и ханжей. Но вотъ собралась грозная туча надъ горизонтомъ нашего отечества, грянулъ громъ, разразилась молнія и ударила въ самое сердце народа*)...

*) Здѣсь намекъ на мученическую кончину Государя Александра II.

Тутъ-то, наконецъ, въ спящемъ царствѣ, околдованномъ нашептываніями и наговорами нашей свѣтской печати, отъ грознаго голоса Божія поднялось движеніе, и многіе, воспрянувъ отъ продолжительнаго усыпленія, заговорили и запросили свѣта и жизни изъ другого міра, міра вѣры и церкви. Но тѣмъ болѣе озлобленія замѣчается въ лихорадочныхъ усиліяхъ нашей свѣтской печати охранить своихъ давнихъ плѣнниковъ отъ порыва къ свободѣ жизни, которая въ дѣйствительности тамъ, гдѣ вѣетъ Духъ Господень (2 Кор. 3, 17).

Что же надлежитъ дѣлать любителямъ духовнаго просвѣщенія въ виду крайне-враждебнаго отношенія нашей свѣтской печати къ христіанской вѣрѣ и церкви? По убѣжденію многихъ лучшихъ изъ нашихъ богослововъ свѣтская печать нашего времени въ своемъ пагубномъ вліяніи на духъ ея читателей сильна не столько внутреннею состоятельностію и убѣдительностію своихъ антихристіанскихъ воззрѣній, сколько крайней скудостью знакомства нашего свѣтскаго общества съ истинами христіанской вѣры и правилами нравственности въ духѣ нашей церкви. Отсюда они приходятъ къ простому заключенію: наиболѣе вѣрное и прочное огражденіе нашего общества отъ соблазновъ невѣрія, идущихъ со стороны печати, представляетъ близкое и подробное ознакомленіе свѣтскаго общества съ нашей православно-христіанской вѣрой по всѣмъ ея главнымъ сторонамъ: догматической, нравоучительной, канонической и обрядовой. Мы съ глубокимъ уваженіемъ относимся къ представителямъ этого мнѣнія и охотно признаемъ, что сравнительная поверхностность религіознаго просвѣщенія, общая образованнымъ слоямъ нашего общества, служитъ одной изъ причинъ ихъ увлеченія противохристіанскими воззрѣніями, господствующими въ нашей свѣтской печати. Но тѣмъ не менѣе осмѣливаемся думать, что указанное мнѣніе односторонне: оно не указываетъ *главной причины* усилившагося въ наше время невѣрія. Во-первыхъ, наше свѣтское общество, за исключеніемъ немногихъ глубоко и всесторонне-просвѣщенныхъ лицъ, никогда не отличалось серьезностію и широтой богословскаго образованія и однако никогда не падало такъ низко въ религіозно-нравственномъ отношеніи, какъ именно въ новое время. Во-вторыхъ, въ нашихъ свѣтскихъ школахъ, начиная съ низшихъ и кончая высшими, въ послѣднія десятилѣтія безъ всякаго сомнѣнія религіозное образованіе доведено до высшаго состоянія по сравненію съ когда-либо бывшимъ, и при всемъ томъ оказывается безсильнымъ въ охраненіи своихъ питомцевъ отъ охватывающаго ихъ духа невѣрія. Намъ кажется, ясно само собой, что помимо отрицательной силы — малознанія вѣры, отличающаго наше

свѣтское общество, есть сила болѣе важная—положительная, разрушительно дѣйствующая на устой религіозно-нравственныхъ воззрѣній и убѣжденій въ нашемъ свѣтскомъ обществѣ. Это, какъ мы уже выше показали, сила новѣйшей свѣтской печати, прямо враждебная христіанству и православной христіанской церкви и старательно дѣйствующая къ подрыву ихъ со всѣхъ сторонъ. На эту-то силу и необходимо направить преимущественное вниманіе любителямъ духовнаго просвѣщенія въ своихъ публичныхъ богословскихъ чтеніяхъ для свѣтскаго общества. Не даромъ же во всѣхъ христіанскихъ странахъ новаго времени, не исключая и нашей, въ общей системѣ богословскихъ наукъ получила самостоятельное мѣсто такъ-называемая «Апологетика христіанства»; не напрасно же, какъ мы видимъ, за границей въ послѣднее время болѣе и болѣе учащаются изданія въ свѣтъ всевозможныхъ апологетическихъ изслѣдованій, и отвергать насущную потребность въ подобныхъ же изданіяхъ и у насъ, въ Россіи, было бы болѣе чѣмъ странно. Теперь, когда силой самой нашей жизни пробита широкая брешь въ китайской стѣнѣ, созданной нашей свѣтской печатью и ограждавшей наше свѣтское общество отъ всякаго вліянія религіозно-нравственнаго просвѣщенія, когда само это общество, долго томившееся во мракѣ полувѣрія или невѣрія, простираетъ свой взоръ въ сторону свѣта вѣры, ищетъ у этого свѣта разсѣянія тумана всякихъ новоученыхъ бредней, опытно обличившихъ свое разлагающее дѣйствіе на нашу жизнь,—всякая медлительная дѣятельность въ потребномъ направленіи со стороны представителей духовнаго просвѣщенія была бы болѣе чѣмъ не извинительна. Весьма многіе изъ старшихъ поколѣній нашего свѣтскаго общества еще хранятъ въ своемъ сердцѣ глубокую вѣру въ Бога, Христа Спасителя и въ основанную Имъ церковь; но они утратили вліяніе по отношенію къ младшимъ поколѣніямъ, ибо безмолвствуютъ предъ безчисленными возраженіями и сомнѣніями послѣднихъ по вопросамъ вѣры, заимствованными ими изъ современной свѣтской печати. Подайте же старшимъ руку помощи въ ихъ благотворномъ вліяніи на младшихъ! Младшія поколѣнія въ свою очередь отнюдь не испорчены въ своемъ существѣ и не настолько закоснѣли въ навѣянныхъ на нихъ отъинуду предразсудкахъ противъ вѣры и церкви, чтобы потеряли всякую способность къ воспріятію истинъ, исходящихъ изъ высшей области жизни—религіозно-церковной. Мы сами были свидѣтелями живого вниманія, изумленія и удовольствія, съ которыми даже признанные красными въ средѣ учащагося юношества отнеслись къ разумной рѣчи церковнаго оратора, ясно и убѣдительно раскрывавшаго истины хри-

стіанства въ ихъ непосредственной противоположности шаткимъ положеніямъ знанія, отвергающаго христіанское міровоззрѣніе *). Очевидно, наше свѣтское общество, отъ старшихъ до младшихъ, крѣпко нуждается въ широкомъ освѣщеніи христіанско-богословскою наукою темной глуши заблужденій, въ которую далеко увела его наша свѣтская современная печать. Правду сказать: долго и мы уклонялись открытой борьбы съ невѣріемъ въ его живыхъ, современныхъ формахъ; мы изливались въ безплодныхъ жалобахъ на испорченность нашего вѣка и въ то же время оставались хладнокровными и часто даже невнимательными къ тѣмъ различнымъ средствамъ, благодаря которымъ невѣріе продолжало расти и разцвѣтать въ нашемъ отечествѣ. Теперь наконецъ стало очевиднымъ и неоспоримымъ, что пора представителямъ духовнаго просвѣщенія стать лицемъ къ лицу съ враждебной христіанству и церкви силой?

Что же именно необходимо дѣлать?

Мы должны ясно и точно обозначить себѣ всѣ тѣ открытыя литературныя средства, которыми ратуетъ противъ христіанской вѣры и церкви современная свѣтская печать, и противопоставить имъ свои надежныя орудія защиты или нападенія въ интересахъ христіанской вѣры. Говоря вообще, враждебная христіанству и церкви, наша свѣтская печать ведетъ свое разрушительное дѣло двоякаго рода средствами: вопервыхъ путемъ научнаго раскрытія идей, самымъ существомъ своимъ отвергающихъ высокія истины и нравственныя основоположенія нашей вѣры, и, во вторыхъ, путемъ предзанятаго рѣшенія церковно-практическихъ вопросовъ, направленнаго къ подрыву авторитета православной церкви, какъ господствующей въ нашемъ отечествѣ. Слѣдя до нѣкоторой степени за движеніемъ современной свѣтской печати, мы находимъ въ ней наиболѣе выдающимися въ противохристіанскомъ смыслѣ слѣдующія общія положенія, такъ или иначе раскрываемыя:

А) Отвлеченнаго или научнаго характера:

1) Въ основаніи міра и его жизни лежитъ единственно механическій принципъ, исключающій собой сверхъестественное творчество

*) Это было въ 80-хъ годахъ на годичномъ актѣ въ Петровской Земледѣльческой Академіи. Рѣчь преосвящ. Амвросія въ актовой залѣ, посвященная раскрытію мысли, что между истинными или безспорными положеніями науки и истинами вѣры, правильно понятыми, нѣтъ и не можетъ быть противорѣчія,— своимъ краснорѣчіемъ, воодушевленностію и убѣдительностію вызвала неподдѣльный восторгъ въ молодыхъ слушателяхъ, наградившихъ духовнаго оратора громкими и продолжительными рукоплесканіями.

и дѣйствіе Промысла въ мірѣ вообще и въ исторіи человѣчества въ частности.

2) Все царство органической жизни развивается только внутренно, изъ самого себя (теорія эволюціи).

3) Человѣкъ есть непосредственный продуктъ животнаго міра.

4) Психическія явленія нашей жизни непосредственно покоятся на физіологическихъ процессахъ и изъ нихъ происходятъ, а потому не имѣютъ для себя никакого самостоятельнаго начала, называемаго душой.

5) Свобода воли человѣка есть обманъ нашего самосознанія, опровергаемый какъ естествознаніемъ, такъ и собственной исторіей человѣчества.

6) Религія имѣетъ своимъ основаніемъ и источникомъ первоначально-дѣтскій методъ человѣческаго мышленія, все одухотворяющій и все необычайное обоготворяющій (теоріи Дарвина, Тэйлора, Леббока и др.).

7) Христіанство, будучи высшей формой въ области религіи вообще, предназначено уступить въ концѣ-концовъ свое мѣсто и значеніе чистой наукѣ или безрелигіозному гуманизму.

8) Основатель христіанской религіи, — несомнѣнно безпримѣрная нравственная личность, — необузданной фантазіей своихъ послѣдователей увѣнчанъ необычайной короной сверхъестественныхъ даровъ и дѣйствій и потому вся такъ-называемая евангельская исторія Христа есть не что иное, какъ сборникъ миѳовъ, не заслуживающихъ никакого вѣроятія въ глазахъ просвѣщенныхъ людей.

9) Христіанство по своимъ основнымъ религіозно-нравственнымъ идеямъ не имѣетъ никакой самостоятельности или оригинальности, представляя собой удачное, органически-цѣльное соединеніе языческихъ и іудейскихъ идей до-христіанскаго міра.

10) Нравственныя основоположенія христіанства по своему существу фантастичны и непрактичны и потому ниже и несовершеннѣе началъ утилитаризма.

11) Христіанская церковь позднѣйшихъ вѣковъ, начиная съ IV, представляетъ собой значительное уклоненіе и даже противорѣчіе первоначальному ея типу, созданному ученіемъ Христа и проповѣдью Его апостоловъ.

12) Связь церкви съ государствомъ, съ IV вѣка по настоящій включительно, всегда и вездѣ служила тормазомъ успѣховъ просвѣщенія и благосостоянія народовъ и вмѣстѣ съ симъ причиной самыхъ мрачныхъ страницъ въ исторіи европейскихъ народовъ.

13) Величайшіе и истиннѣйшіе принципы знанія и жизни прежде

всего освѣщены яркимъ свѣтомъ предъ сознаніемъ человѣчества блестящими умами философовъ и ученыхъ XVIII вѣка и въ первый разъ введены въ жизнь первой французской революціей.

14) Греко-восточная церковь и православно-вселенская — понятія не тожественныя: первой приличествуетъ названіе «византійской», какъ церкви въ своемъ родѣ такъ же односторонне выражающей вселенскій духъ церкви, какъ и церковь западно-римская.

15) Католичество и въ особенности протестантство по своему культурному значенію въ мірѣ несомнѣнно должны быть поставлены выше византійскаго православія.

Б) Практическаго характера:

1) Господствующая церковь въ нашемъ отечествѣ, такъ-называемая «православная», какъ по существу своего ученія (по конфессіональной сторонѣ), такъ и по всѣмъ проявленіямъ своей жизни въ лицѣ ея членовъ, далеко уступая старообрядчеству и въ особенности сектантству, требуетъ коренной и всесторонней реформы.

2) Церковь и государство не должны стоять ни въ какой связи между собой.

3) Русское православное духовенство тупо, лѣниво и безнравственно и потому необходима коренная реформа его на основаніи выборнаго начала.

4) Богословское образованіе въ нашихъ духовныхъ школахъ, страдая отжившимъ духомъ схоластики, не сообщаетъ развитія ни уму, ни сердцу своихъ воспитанниковъ.

5) Народныя школы должны быть совершенно изъяты изъ сферы вліянія духовенства.

Вотъ положенія, очевидно, прямо враждебныя христіанской вѣрѣ и церкви, съ разнообразнымъ раскрытіемъ которыхъ въ послѣдніе годы мы встрѣчались въ разныхъ и многочисленныхъ изданіяхъ нашей свѣтской печати. Быть-можетъ мы придали имъ болѣе опредѣленную и ясную формулу, чѣмъ какую они имѣютъ въ самой печати; но думаемъ, что не измѣнили и не исказили ихъ существа. Мы не желали ни скрывать, ни ослаблять какой-либо темной формулой указанныя положенія, разъ поставивъ себѣ задачей сгруппировать въ одно цѣлое и представить въ ясномъ свѣтѣ предъ ревнителями и любителями духовнаго просвѣщенія наличныя основоположенія анти-христіанской и анти-церковной свѣтской печати. При томъ вліяніи нашей свѣтской литературы на читающій міръ, какое указано выше, можно

себѣ представить, какое дѣйствіе производятъ въ этомъ мірѣ указанныя положенія...

Изъ этихъ положеній, намъ кажется, самъ собой вытекаетъ слѣдующій рядъ научныхъ и практическихъ темъ для публичныхъ богословскихъ чтеній, какъ наиболѣе отвѣчающихъ потребностямъ нашего времени.

Научныя темы:

1) Несостоятельность механическаго принципа въ приложеніи къ общимъ и кореннымъ вопросамъ о происхожденіи міра и его образованіи.

2) Истина бытія Божія и дѣйствія Промысла въ мірѣ.

3) Критическій анализъ предположеній и выводовъ теоріи эволюціи или саморазвитія царства органической жизни.

4) Научная несостоятельность новѣйшихъ гипотезъ о происхожденіи человѣка по сравненію съ библейскимъ ученіемъ о твореніи человѣка.

5) Душа человѣка, какъ отличная отъ тѣла субстанція.

6) Свобода воли человѣка—неотъемлемое и существенное свойство человѣческаго духа.

7) Разборъ новѣйшихъ теорій о происхожденіи религіи (Дарвина, Тэйлора и др.).

8) Истинныя, объективныя и субъективныя, основы религіи въ человѣческомъ родѣ.

9) Религія древняго міра — язычество и іудейство — въ ихъ отношеніи къ христіанству.

10) Христосъ, основатель христіанства—Богочеловѣкъ.

11) Внутренняя и внѣшняя достовѣрность евангельской исторіи Христа и неприложимость къ ней понятія «миѳа», выработаннаго современной научной миѳологіей.

12) Очеркъ системы христіанской религіи.

13) Самостоятельность христіанства или сверхъестественное происхожденіе его по содержанію.

14) Превосходство нравственныхъ основоположеній христіанской религіи предъ всѣми видами началъ утилитаризма.

15) Неизмѣнность православной церкви по ея духу и существу во всѣ вѣка ея исторіи.

16) Жизненное значеніе христіанской вѣры въ исторіи христіанскихъ народовъ вообще и въ нашей русской въ особенности.

17) Взглядъ на просвѣщеніе XVIII вѣка и французскую революцію.

18) Разъясненіе отношеній византійскихъ элементовъ въ устройствѣ православной церкви къ ея духу и существу.

19) Сравнительный взглядъ на католичество, протестантство и православіе въ ихъ отношеніи къ общей культурѣ человѣчества.

Церковно-историческія и практическія темы:

1) Церковь и государство въ ихъ взаимоотношеніяхъ.

2) Православіе, старообрядчество и сектантство въ Россіи.

3) Современное православное духовенство въ Россіи и причины враждебныхъ нападеній на него со стороны свѣтской печати.

4) Церковно-каноническій взглядъ на выборное начало въ церкви.

5) Современное богословское образованіе въ нашихъ духовныхъ школахъ.

6) Дѣятельность духовенства на поприщѣ народнаго образованія и незамѣнимость пастырей церкви въ качествѣ народныхъ законоучителей.

Обозрѣвая намѣченныя нами темы, мы, конечно, отнюдь не думаемъ придавать имъ рѣшающее значеніе въ дѣлѣ постановки публичныхъ богословскихъ чтеній, предполагаемыхъ Обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія. Мы осмѣливаемся выразить только свое личное убѣжденіе, что простой, живой и содержательной разработкой указанныхъ темъ въ публичныхъ богословскихъ чтеніяхъ мы направили бы богословскую защиту за христіанство и православную церковь, такъ-сказать, на самую суть новѣйшаго невѣрія, распространяемаго нашей свѣтской печатью, а не ходили бы кругомъ да около невѣрія, какъ дѣлается нами, вообще говоря, доселѣ.

Въ заключеніе не можемъ не привесть, въ нѣсколько измѣненной формѣ, небольшой выдержки изъ прекрасной, глубоко-продуманной передовой статьи, помѣщенной въ 49-мъ нумерѣ «Моск. Церк. Вѣдомостей»*): «Въ виду скорѣйшихъ и надежнѣйшихъ успѣховъ предполагаемыхъ Обществомъ чтеній желательно, чтобы къ участію въ нихъ привлечены были не только наличныя силы Общества, но и сторонніе богословскія силы—преподаватели среднихъ и высшихъ духовно-учебныхъ заведеній. Можно съ увѣренностію сказать, что многіе изъ этихъ преподавателей владѣютъ вполнѣ солиднымъ запасомъ знанія не только въ предѣлахъ своей спеціальности, но и другихъ наукъ, такъ или иначе соприкасающихся съ предметами ихъ спеціальности. Можно положительно сказать, что своими знаніями они въ состояніи

*) За 1881 г.

подорвать легкія по изложенію и легчайшія по содержанію произведенія анти-христіанскаго и анти-церковнаго направленія. Своимъ словомъ они въ состояніи отвлечь вниманіе общества отъ тлетворныхъ идей современныхъ и привлечь его къ благотворнымъ, чистымъ и святымъ истинамъ христіанской религіи. Могутъ сказать, что у насъ не мало хорошихъ ученыхъ журналовъ, въ которыхъ проводятся научно-богословскія знанія. Это правда. Но бѣда въ томъ, что богословская наука въ настоящее время стоитъ въ тѣни, а вслѣдствіе этого и все относящееся къ ней не обращаетъ на себя вниманія. Общественныя богословскія чтенія покажутъ свѣту богословскую науку, живущую между людьми, а не въ книгахъ только; они придадутъ жизнь и значеніе богословской наукѣ. Дай же Богъ, чтобы задуманное Обществомъ дѣло скорѣе подвинулось къ осуществленію, укрѣпилось и принесло добрые и обильные плоды церкви и отечеству»!

ВЪ ЗАЩИТУ ХРИСТІАНСКОЙ ВѢРЫ

ПРОТИВЪ НЕВѢРІЯ.

Конспективный очеркъ системы Христіанской Апологетики.

Часть вторая.

ПРОТОІЕРЕЯ

Іоанна Петропавловскаго.

МОСКВА.
Типо-Литографія И. Ефимова. Большая Якиманка, собственный домъ.
1897.

Конспективный очеркъ системы Христіанской Апологетики.

ВВЕДЕНІЕ.

а) Значеніе Апологетики въ цѣлой системѣ богословскихъ наукъ.

Христіанское богословіе во всей полнотѣ своихъ отдѣльныхъ частей называетъ себя наукой, и такимъ образомъ ставитъ себя въ одной линіи со всѣми другими науками, признаетъ себя необходимымъ и истиннымъ членомъ въ общемъ организмѣ наукъ. На чемъ же можетъ основаться его право на достоинство науки? Ближайшимъ образомъ на томъ, что въ немъ христіанская религія получаетъ строго-научную форму изложенія: разными своими сторонами специализируется по отдѣльнымъ наукамъ, въ которыхъ каждая сторона разсматривается съ извѣстною научною раздѣльностію и послѣдовательностію. Но очевидно, что еслибы богословію принадлежала только внѣшняя сторона науки, еслибы оно было научно лишь по формѣ или способу изложенія своего предмета, то не имѣло бы еще законнаго права подводить себя подъ категорію науки въ строгомъ смыслѣ слова. Строго-научная форма изложенія предмета, безъ сомнѣнія, составляетъ существенное свойство науки, необходимое условіе ея, какъ науки; но еще болѣе вѣрно, что истинно-научное достоинство «науки» зависитъ не столько отъ формы изложенія предмета, сколько отъ самаго предмета, отъ его объективной дѣйствительности, отъ его истины. Правда, существуютъ науки, имѣющія предметомъ своего изслѣдованія созданія человѣческаго вымысла, какъ, напримѣръ, миѳологію, разнообразныя художественныя произведенія, въ которыхъ главною творческою силою служитъ фантазія; въ наукахъ, занимающихся изслѣдованіемъ произведеній такого рода научный характеръ состоитъ лишь въ научномъ анализѣ этихъ произведеній, исключительно въ формально-научномъ изложеніи предмета изслѣдованія.

Но не къ этимъ наукамъ причисляетъ себя христіанское богословіе: оно не относится индифферентно къ истинѣ своего предмета, не смотритъ на христіанскую религію просто какъ на субъективный продуктъ религіознаго духа извѣстнаго времени, не изслѣдуетъ ее, подобно языческимъ религіямъ, исключительно въ интересахъ историческаго знанія, напротивъ, видитъ въ ней вѣчно живую, непреложную истину, на которой должна покоиться вся наша настоящая жизнь и отъ которой всецѣло зависитъ состояніе нашей будущей, вѣчной жизни за гробомъ; поэтому, все достоинство свое, какъ науки, христіанское богословіе полагаетъ именно въ истинѣ своего предмета при научной формѣ его изложенія. Отсюда вопросъ,—имѣетъ ли христіанское богословіе законное основаніе ставить себя въ одинъ рядъ съ другими науками, усвоять себѣ достоинство науки въ строгомъ смыслѣ слова,—зависитъ отъ вопроса; дѣйствительно ли предметъ его изслѣдованія—христіанская религія—есть не фикція или порожденіе человѣческаго воображенія, но истина? На этотъ вопросъ мы должны отвѣтить: христіанская религія есть не просто истина, подобно истинамъ человѣческаго знанія, но несомнѣнная, абсолютная истина, потому что есть непосредственное откровеніе самого Бога. Поэтому, въ виду своего предмета изслѣдованія, христіанское богословіе имѣетъ не только равное, но преимущественное предъ всѣми иными науками право на достоинство науки, можетъ быть названо наукою κατ' ἐξοχήν, наукою просто, подобно тому какъ Священное Писаніе называется библіей—книгой просто.

Но если вѣрно, что предметъ христіанскаго богословія—абсолютная истина, то, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что истина сего предмета, т. е. истина христіанской религіи, не открывается прямо и непосредственно сознанію человѣка; она должна быть подвергнута обычнымъ формамъ раціональнаго изслѣдованія и доказательствъ, чтобы могла быть сознана человѣкомъ, какъ такая. Эту задачу—раскрыть, уяснить и, такимъ образомъ, доказать истину христіанской религіи, и предназначаетъ христіанское богословіе самой первой изъ своихъ частей, такъ называемой христіанской апологетикѣ *).

*) Нельзя не замѣтить, что первенство въ ряду прочихъ богословскихъ наукъ принадлежитъ христіанской апологетикѣ только съ энциклопедической точки зрѣнія, но не методологической; потому что если по энциклопедіи богословія дѣйствительно всѣ прочія богословскія науки предполагаютъ впереди себя апологетику, какъ ихъ необходимый фундаментъ; то по методологіи она сама предполагаетъ раньше себя нѣкоторыя богословскія науки, напримѣръ экзегетику, догматику и др., какъ свой матеріалъ. (См. Baumstark-Christ. Apolog. I. B. 1872 s. 29—30).

б) Возможность строго-научнаго оправданія Христіанства, какъ истинной религіи.

Христіанская апологетика стоитъ на рубежѣ, есть пограничная наука между строго-богословскими науками, занимающимися изложеніемъ самаго содержанія христіанства въ его данномъ видѣ—въ Св. Писаніи, Преданіи и Церкви—и такъ называемыемыми свѣтскими науками, излагающими истины собственнаго человѣческаго вѣдѣнія. Цѣль ея—служить посредницей между тѣми и другими: она должна указать нити, соединяющія ихъ между собою, какъ родственные члены одной науки вообще, выяснить нашему сознанію полную гармонію между неоспоримыми свѣдѣніями нашего собственнаго разума и богооткровенными истинами христіанства, доказать, что само наше знаніе, на сколько оно истинно, и вообще все натуральное развитіе нашего духа въ его истинномъ, нормальномъ направленіи требуетъ не иной истинной религіи, какъ именно христіанства. Въ этомъ своемъ высокомъ назначеніи христіанская апологетика полагаетъ собою *прочное основаніе*, становится *истиннымъ фундаментомъ* для всей системы богословія.—

Но вопросъ теперь въ томъ: въ состояніи ли христіанская апологетика выполнить свое высокое назначеніе? Посильна ли для нея задача — доказать истину христіанской религіи, такъ какъ вообще возможны ли *строго-научныя доказательства* за христіанство, какъ абсолютно-истинную религію? Враги христіанства отвѣчаютъ на этотъ вопросъ, безъ сомнѣнія, отрицательно. Такъ Штраусъ говоритъ: «пусть вѣрующій позволитъ знающему, какъ, и на оборотъ, знающій вѣрующему, спокойно идти по своей дорогѣ; мы предоставляемъ вѣрующимъ ихъ вѣру, поэтому и они должны предоставить намъ нашу философію; много уже дѣлалось фальшивыхъ опытовъ примиренія между вѣрою и знаніемъ, но только раздѣленіе между ними можетъ имѣть мѣсто» *). Смыслъ этихъ словъ очевиденъ: по мнѣнію Штрауса, предметъ вѣры не можетъ быть предметомъ строго научнаго доказательства, или ближе — въ отношеніи къ христіанству: истина христіанства, какъ предметъ вѣры, всегда должна оставаться въ сферѣ лишь простой вѣры и никогда не можетъ быть оправдана или доказана строго-научнымъ образомъ. Но это мнѣніе ни на чемъ не основано.

*) Glaubenslehre, Bd. 1, s. 356.

Неоспоримо, что истина христіанства въ послѣдней инстанціи всегда должна покоиться въ насъ на вѣрѣ; но только преднамѣренное непониманіе истинныхъ отношеній между вѣрой и знаніемъ можетъ утверждать, что основывающееся на вѣрѣ не можетъ быть также предметомъ раціоанальнаго оправданія или обоснованія. Въ дѣйствительности, вѣра и знаніе такъ мало противоположны другъ другу, что взаимно требуются другъ другомъ: вѣра служитъ необходимымъ предположеніемъ и постояннымъ требованіемъ знанія и на оборотъ, въ интересахъ своей твердости, она сама требуетъ просвѣщенія ея разумомъ, подтвержденія знаніемъ. Для ясности дѣла раскроемъ каждое изъ этихъ положеній раздѣльно.

Вѣра есть *основаніе и принципъ*, неизбѣжное предположеніе и постоянное требованіе *всякаго знанія*. Начиная съ самаго простого, такъ сказать, элементарнаго знанія—чувственнаго познанія предметовъ, и кончая самыми высшими обобщеніями разума, образованіемъ идей, — все въ послѣднемъ основаніи утверждается на вѣрѣ. Безъ нея немыслимо знаніе ни въ какомъ отношеніи; во всякой области познанія вѣра сопровождаетъ каждое движеніе знанія: пока вѣра воодушевляетъ познающаго, продолжается развитіе, прогрессъ знанія; но какъ скоро исчезаетъ вѣра, прекращается ходъ знанія; знаніе дѣлается неподвижнымъ, теряетъ всякую энергію и даже самую возможность (потенцію) развитія. Такимъ образомъ, вѣра есть жизненный нервъ знанія, съ пресѣченіемъ котораго прекращается функція знанія. Кто ничему не вѣритъ, тотъ ничего не знаетъ; вотъ почему скептицизмъ, какъ ученіе, какъ философская система, есть противорѣчіе самому себѣ, contradictio in adjecto. Наше время признаетъ самымъ строгимъ, точнымъ знаніемъ—естествовѣдѣніе; но слѣдуетъ только присмотрѣться къ нему ближе, чтобы убѣдиться, какъ рѣдко оно обходится безъ вѣры. Но что говорить о философіи, обыкновенно противополагающей себя религіозной вѣрѣ, какъ будто она сама утверждается только на разумѣ и его знаніи? Не съ самаго ли перваго шага до послѣдняго она требуетъ вѣры и опирается на вѣру? Кичливость философіи предъ вѣрою доказываетъ лишь то, что она сама не знаетъ, на чемъ стоитъ. «Въ послѣднемъ основаніи, говоритъ Фабри, даже самое радикальное невѣріе имѣетъ съ христіанствомъ и вообще всякою положительною религіей одинъ и тотъ же принципъ знанія, — принципъ вѣры въ данные факты на основаніи первоначальнаго, непосредственнаго свидѣтельства человѣческаго духа». Если обыкновенная раціоналистическая аксіома гласитъ: «все напередъ должно быть узнано, а затѣмъ стать предметомъ вѣры»; то,

безъ сомнѣнія, истинно совершенно обратное положеніе: «все должно быть прежде предметомъ вѣры, а потомъ знанія».

Уже раскрытыя доселѣ мысли прямо показываютъ, что какъ вѣра служитъ для знанія опорою и мотивомъ, такъ и наоборотъ: *знаніе— для вѣры*. Раскроемъ однако яснѣе послѣднее положеніе. Простая вѣра, непосредственная, дѣтская довѣренность людей къ свидѣтельствамъ Христа о Себѣ и вообще къ Его ученію всегда находили въ Немъ похвалу; но неспособныхъ къ такой непосредственной вѣрѣ въ Него, Христосъ отсылалъ къ Писанію, чтобы посредствомъ изслѣдованія его (слѣдовательно посредствомъ знанія) они убѣдились, что Онъ есть истинный Мессія (Іоан. 5, 39); ап. Петръ говоритъ: *мы увѣровали и познали* (т. е. послѣ вѣры получили знаніе), *что Ты Христосъ, Сынъ Бога живаго* (Іоан. 6, 6). Изъ этихъ двухъ мѣстъ очевидно, что вѣра точно также можетъ быть просвѣщаема и укрѣпляема знаніемъ, какъ знаніе находитъ въ ней опору и мотивъ. И въ самомъ дѣлѣ: можно ли въ одно и тоже время вѣрить въ истину христіанской религіи и утверждать, что ея истина недоказуема, стоитъ выше всякихъ раціональныхъ оправданій? Вѣра по своему понятію указываетъ лишь на то, что въ предметѣ ея содержится нѣчто большее, чѣмъ сколько доступно знанію, но отнюдь не исключаетъ возможности *всякаго* познанія и раціональнаго оправданія ея предмета. Только ложная вѣра можетъ не допускать знанія и доказательства ея предмета, такъ какъ послѣдняго не существуетъ въ дѣйствительности; напротивъ, истинная вѣра не только позволяетъ, но и требуетъ знанія и доказательства ея предмета, такъ какъ послѣдній имѣетъ объективную дѣйствительность, есть истина, и слѣдовательно съ успѣхомъ его познанія сама вѣра въ него пріобрѣтаетъ большую и большую твердость. Отсюда, если Штраусъ утверждаетъ, что вѣра и знаніе не могутъ имѣть никакого примиренія между собою или, какъ онъ собственно думаетъ, истина христіанства, какъ предметъ вѣры, лежитъ внѣ области предметовъ разумнаго, строго-научнаго доказательства, то онъ, не высказываясь здѣсь ясно, признаетъ христіанство ложною религіей и поэтому также вѣру въ него обманчивою. Но прежде чѣмъ думать такъ, необходимо доказать неистину христіанства; отрицаніе возможности доказательствъ за истину христіанства, имѣющее скрытымъ основаніемъ простое невѣріе въ христіанство, предзанятое убѣжденіе въ его неистинѣ, заключаетъ въ себѣ petitio principii.

Въ христіанствѣ мы имѣемъ не натуральную религію, но сверхъестественно-откровенную, не произведеніе собственнаго человѣческаго

духа, но внѣшнее сообщеніе ему; понятно отсюда, что оно прежде всего должно быть принимаемо на вѣру, и такъ какъ сверхъестественное откровеніе, по самому понятію своему, всегда должно превосходить пониманіе человѣческаго разума, никогда не можетъ быть абсолютно исчерпано человѣческимъ разумомъ, то очевидно также, что христіанство никогда не можетъ быть переведено совершенно изъ области вѣры въ область чистаго знанія. Но все это нимало не говоритъ, что наше знаніе христіанства и вмѣстѣ съ симъ строго-научное убѣжденіе въ его истинѣ не можетъ постепенно и постоянно прогрессироваться. Возможность научнаго оправданія христіанства доказываютъ: 1) самая цѣль христіанства, какъ сверхъестественнаго откровенія Бога людямъ; 2) способность нашего разума къ познанію истины вообще и убѣжденію въ ней, какъ такой, и 3) отношеніе сверхъестественнаго откровенія Бога къ естественному—въ природѣ и въ насъ самихъ.

1) Сверхъестественное откровеніе сообщено намъ, конечно, не для того, чтобы, явившись отвнѣ, оставалось вѣчно внѣшнимъ нашему духу, но для того, чтобы внутренно усвоялось нашимъ духомъ, для того, чтобы мы, постепенно углубляясь въ его содержаніе, болѣе и болѣе убѣждались въ его истинѣ и такимъ образомъ полнѣе и полнѣе проникались его ученіемъ и имѣли въ немъ единственный принципъ нашей духовной жизни.

2) Сверхъестественное происхожденіе христіанства ручается уже за его истину; но человѣкъ владѣетъ органомъ воспріятія истины и убѣжденія въ ней, какъ такой, разумомъ; слѣдовательно, какимъ бы путемъ ни сообщалась намъ истина и откуда бы мы ни воспринимали ее, всегда можемъ найти въ своемъ собственномъ разумѣ, въ своихъ собственныхъ познаніяхъ, основанія къ признанію истины, какъ истины.

3) Въ христіанствѣ мы имѣемъ сверхъестественное откровеніе Бога. Но что составляетъ предметъ нашего собственнаго познанія? Не что иное, какъ также откровеніе Бога: міръ и мы сами—натуральное откровеніе Бога. Оба эти откровенія при своемъ значительномъ различіи, во всякомъ случаѣ, не могутъ стоять въ существенномъ противорѣчіи другъ другу. Такое противорѣчіе и невозможно само по себѣ, потому что указывало бы на внутреннюю измѣнчивость или на внутренній дуализмъ въ существѣ самого Бога и дѣлало бы безполезнымъ или безуспѣшнымъ сверхъестественное откровеніе; такъ какъ послѣднее, находясь въ рѣшительной противоположности естественному откровенію, не могло бы быть узнано и

признано человѣкомъ. Сверхъестественное откровеніе, какъ показываетъ и самое названіе его, есть не противо-естественное, но свыше-естественное; слѣдовательно, въ немъ можетъ быть не противоположность естественному откровенію, но только согласіе съ нимъ, высшее уясненіе и восполненіе послѣдняго, и если оно имѣетъ мѣсто въ исторіи естественнаго откровенія; то, очевидно, составляетъ необходимую потребность послѣдняго. Эта-то гармонія обоихъ откровеній и это требованіе естественнымъ откровеніемъ сверхъестественнаго и должны служить для насъ точкой опоры при доказательствахъ истины христіанства, какъ богооткровенной религіи. Такъ, возможность доказательствъ за христіанство и, слѣдовательно, возможность христіанской апологетики, какъ науки въ строгомъ смыслѣ слова, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Глубоко истинны слова Христлиба: «споръ въ религіозныхъ вещахъ возбуждаетъ не противоположность между вѣрой и знаніемъ, но противоположность между вѣрой и невѣріемъ, или религіознымъ знаніемъ и религіознымъ невѣжествомъ или, еще болѣе, между религіозной вѣрой и знаніемъ съ одной стороны и нерелигіозной вѣрой и нерелигіознымъ знаніемъ, съ другой» *).

в) Необходимость оправданія Христіанства въ видѣ особой науки въ ряду другихъ богословскихъ наукъ.

Въ средѣ богослововъ, конечно, никто не отвергаетъ возможности научнаго оправданія христіанства, но нѣкоторые изъ нихъ не хотятъ признать необходимости этого оправданія въ видѣ особой, спеціальной науки въ системѣ богословія. «Къ чему, говорятъ они, христіанская апологетика, какъ особая вѣтвь въ системѣ богословія? Задачу ея выполняютъ вообще всѣ богословскія науки, занимающіяся изложеніемъ самаго содержанія христіанства. Изслѣдуя содержаніе христіанства съ той или иной стороны, каждая богословская наука обязана не только изложить ее положительнымъ образомъ, т. е. въ томъ видѣ, въ какомъ мы находимъ ее въ Писаніи, Преданіи или Церкви, но и защитить или оправдать ее раціональнымъ образомъ въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ встрѣчаются нападенія на нее со стороны антирелигіознаго или антихристіанскаго мышленія. Такъ дѣйствительно и поступаютъ богословскія науки, напримѣръ, догматика при изложеніи догматовъ христіанской вѣры, нравственное богословіе при

*) Christlieb—Moderne Zweifel... S. 39.

изложеніи нравственныхъ истинъ христіанства и т. д. Но если такъ, то мы имѣемъ, помимо христіанской апологетики, въ строго-богословскихъ наукахъ, вмѣстѣ взятыхъ, какъ полное изложеніе содержанія христіанства, такъ и полную его апологію. Апологія христіанства проходитъ чрезъ всѣ богословскія науки, разсматривающія христіанство съ разныхъ его сторонъ и, такимъ образомъ, не оставляетъ никакого новаго содержанія для христіанской апологетики, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, никакого самостоятельнаго мѣста для нея въ ряду богословскихъ наукъ» *).

Это разсужденіе имѣетъ своимъ основаніемъ лишь непониманіе требованій старо-научнаго оправданія христіанства. Та апологія христіанства, отдѣльные элементы которой мы находимъ разбросанными по разнымъ богословскимъ наукамъ, занимающимся изслѣдованіемъ самаго содержанія христіанства, далеко не удовлетворяетъ этимъ требованіямъ. Во первыхъ: она въ полемической сторонѣ съ антихристіанскими направленіями мысли по необходимости допускаетъ весьма важный, наисущественный пробѣлъ, при которомъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана полною и совершенною, строго-основательною. По самой цѣли своей, другія богословскія науки, какъ, напримѣръ, догматика и нравственное богословіе, излагаютъ истины, входящія въ область ихъ изслѣдованія, въ строго-раздѣленномъ видѣ, т. е. каждую истину саму по себѣ, самостоятельно. Очевидно, что и защита христіанства въ нихъ можетъ состоять не въ чемъ иномъ, какъ только въ раціональномъ оправданіи истинъ христіанства въ ихъ отдѣльности. Но защищая истины христіанства, каждую отдѣльно, мы, безъ сомнѣнія, должны имѣть дѣло лишь съ тѣми антихристіанскими мнѣніями или ученіями, которыя прямо и непосредственно направлены къ подрыву той или другой истины, которыя выставляютъ, такъ сказать, только частныя возраженія противъ частныхъ же истинъ христіанства. Если это справедливо, то также неоспоримо, что мы оставимъ здѣсь незатронутыми тѣ общія начала или коренныя основанія противу-христіанскихъ ученій, изъ которыхъ происходятъ всѣ частныя возраженія, какъ ихъ необходимыя слѣдствія. Между тѣмъ, кто не видитъ, что именно въ этихъ-то коренныхъ основаніяхъ враждебныхъ христіанству ученій и лежитъ вся сила, весь центръ ихъ оппозиціи христіанству? Поэтому, пока остаются эти основанія неопровергнутыми, наша за-

*) Намъ не разъ приходилось слышать подобныя мысли отъ нашихъ собственныхъ богослововъ.

щита христіанства всегда будетъ страдать пробѣломъ незамѣнимымъ никакою основательною полемикою съ какими-либо отдѣльными возраженіями противъ отдѣльныхъ истинъ христіанства. Во вторыхъ: точно также и положительной сторонѣ апологіи христіанства, разбросанной разными своими частями по разнымъ богословскимъ наукамъ, не достаетъ многихъ существенныхъ элементовъ, лишающихъ ее строгой основательности. Въ какой изъ богословскихъ наукъ могутъ быть съ полною обстоятельностію разрѣшены такіе вопросы, какъ—о происхожденіи и существѣ религіи вообще, объ откровеніи по его тремъ сторонамъ — необходимости, возможности и познаваемости, объ отношеніи натуральныхъ религій къ христіанству и т. д.? Въ догматикѣ? Но всѣ эти вопросы потребуютъ отъ нея слишкомъ много работы и мѣста; поэтому, если она не захочетъ расширяться въ безконечность и отступить отъ прямой своей задачи — положительнаго изслѣдованія и изложенія христіанскихъ догматовъ, по необходимости должна одну часть апологетическихъ вопросовъ оставить безъ всякаго вниманія, а на другіе ограничиться только краткими замѣчаніями, не соотвѣтствующими ихъ важности, какъ это мы и видимъ въ христіанскихъ догматикахъ. Но такая защита, безъ сомнѣнія, никогда не поставитъ истину христіанства выше противоположныхъ ему ученій или всевозможныхъ на него нападеній со стороны послѣднихъ. Въ третьихъ: если бы даже къ тѣмъ апологетическимъ доказательствамъ за христіанство, какія находимъ въ разныхъ богословскихъ наукахъ, мы не могли присоединить ничего новаго въ защиту христіанства, если бы ими исчерпывалось все, что можно сказать въ пользу христіанства, какъ истинной религіи, то и въ этомъ случаѣ они не представляли бы еще собой строго-научной апологіи христіанства. Мы находимъ эти доказательства разсѣянными по разнымъ наукамъ, не соединенными между собой въ одну цѣльную и стройно-развитую систему; но въ такомъ видѣ они такъ же мало могутъ быть названы истинно-научною апологіей, какъ раскиданныя бревна—домомъ. Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что только наука, имѣющая *своею спеціальною задачею защиту христіанства*, въ состояніи удовлетворить всѣмъ требованіямъ строго-научнаго оправданія христіанства: отъ нея уже мы вправѣ ожидать какъ разоблаченія несостоятельности антихристіанскихъ ученій въ ихъ основныхъ предположеніяхъ, такъ и надлежащей полноты въ положительныхъ доказательствахъ за христіанство и при томъ связнаго и послѣдовательнаго (систематическаго) изложенія этихъ доказательствъ; въ такомъ видѣ она дѣйствительно будетъ служить твердымъ оплотомъ

христіанства отъ ярости волнъ современнаго невѣрія, нападающихъ на него съ разныхъ сторонъ.

г) Необходимость апологетики особенно въ настоящее время.

Если когда, то въ настоящее время въ особенности, полная система богословія должна имѣть въ ряду своихъ частей спеціальную науку защиты и оправданія христіанства. Современное невѣріе съ небывалою еще доселѣ смѣлостію утверждаетъ, что оно только держитъ въ своихъ рукахъ знамя истинно-научнаго прогресса, что въ его лишь пользу говорятъ и, будто бы, несомнѣнные выводы самыхъ точныхъ наукъ (естествознанія) и лучшія философскія системы, знаменующія собою современный прогрессъ человѣчества и само новѣйшее либеральное богословіе въ своихъ историко-критическихъ изслѣдованіяхъ процесса образованія христіанства. Тенденція современнаго невѣрія—самая радикальная: оно возстаетъ не противъ того или инаго пункта христіанской вѣры, но противъ всего ея ученія вообще; оно стремится ниспровергнуть христіанство во всемъ его содержаніи, въ его цѣломъ видѣ и даже, въ лицѣ нѣкоторыхъ представителей своихъ, уничтожить религію вообще. Вопросъ: быть или не быть христіанству и вообще какой бы то ни было религіи,— вотъ собственный, центральный вопросъ, около котораго сосредочивается вся борьба между вѣрою и невѣріемъ въ настоящее время. Ясно, что въ такой роковой борьбѣ за существованіе христіанства и религіи вообще богословіе можетъ гарантировать себѣ побѣдоносный исходъ лишь при спеціальномъ предназначеніи для этой борьбы особой части своей системы, но не всѣхъ частей по немногу. Какъ въ физическомъ организмѣ каждая жизненная функція имѣетъ для себя особый органъ, такъ и въ духовномъ организмѣ науки долженъ быть особый членъ, самостоятельная часть для выполненія задачи, спеціально не принадлежащей другимъ частямъ науки. Условія борьбы въ области мысли въ существѣ сходны съ условіями борьбы физической; если благополучный исходъ войны немыслимъ для государства, не имѣющаго у себя спеціально приготовленнаго къ ней класса воиновъ, то также и въ научной борьбѣ невозможна побѣда для системы, лишенной особой полемической части противъ враждебныхъ ей воззрѣній или ученій. Итакъ, въ интересахъ полнаго, строго-научнаго оправданія христіанства, система богословія должна отвести въ ряду своихъ частей особое мѣсто этой задачѣ, т. е. должна имѣть спеціальную науку защиты и оправданія

христіанства, какъ абсолютно истинной религіи,—христіанскую апологетику.

д) Общая задача апологетики.

Какимъ же образомъ христіанская апологетика можетъ выполнить свою задачу? какъ она можетъ оправдать или доказать истину христіанства? Отдѣльныя христіанскія истины составляютъ только отдѣльные моменты цѣлой системы христіанства; каждая изъ нихъ, какъ предполагаетъ собою всѣ другія, какъ ея основанія, такъ и сама служитъ ихъ основаніемъ. Истина христіанства обнаруживается въ полномъ свѣтѣ—лишь при разсмотрѣніи его во всей цѣлостности его моментовъ, въ совокупности всѣхъ его частей, какъ вообще вполнѣ правильное сужденіе о всякой системѣ мы можемъ составить только при оцѣнкѣ ея въ ея полномъ содержаніи. Отсюда, христіанская апологетика при раскрытіи своихъ доказательствъ должна имѣть въ виду все содержаніе христіанства; *она должна быть системою доказательствъ, направленныхъ къ показанію истины христіанства въ его цѣломъ видѣ.* Вотъ общая постановка христіанской апологетики, при какой только она въ состояніи выполнить свое назначеніе, какъ наука оправданія христіанства. Какимъ же путемъ она можетъ достигнуть своей цѣли? Какой методъ она должна избрать для развитія своей системы доказательствъ за христіанство?

е) Методъ христіанской апологетики.

Извѣстно, что нѣтъ вопроса болѣе важнаго въ наукѣ, какъ именно вопросъ о ея методѣ. Методъ есть путь, которымъ приходятъ къ познанію истины,—къ отысканію ея, если она еще не дана, или къ убѣжденію въ ней, если она уже дана. Безъ сомнѣнія легче идти къ цѣли по указанному пути, чѣмъ намѣтить самый путь; поэтому съ указаніемъ или отысканіемъ истиннаго метода науки рѣшается уже цѣлая половина задачи науки и притомъ наиболѣе трудная. Имѣетъ ли христіанская апологетика такой методъ, который бы дѣйствительно и неоспоримо приводилъ ее къ ея цѣли? Къ сожалѣнію, нужно сказать: до сего времени, нѣтъ, не имѣетъ. Ни въ одной изъ богословскихъ наукъ нельзя найти столь поразительнаго разнообразія ни въ самомъ содержаніи, ни въ порядкѣ изложенія отдѣльныхъ предметовъ изслѣдованія, какъ именно въ апологетикѣ: то, что одна апологетика ставитъ во главѣ всего своего содержанія, въ другой часто совсѣмъ не находитъ себѣ мѣста и наоборотъ,—въ послѣд-

ней трактуется о такихъ вещахъ, какъ наисущественныхъ, о которыхъ первая совершенно умалчиваетъ; или въ одной апологетикѣ извѣстная истина является основною по отношенію къ другой, между тѣмъ какъ въ другой мы встрѣчаемъ обратное отношеніе ихъ между собою и т. д. Впрочемъ, не смотря на все разнообразіе, всѣ системы апологетики могутъ быть сведены къ тремъ методамъ, по которымъ онѣ развиваются съ нѣкоторыми варіаціями. Этимъ методамъ мы даемъ названія—супранатуралистическій, идеалистическо-историческій и психологическій. Однѣ апологетическія системы имѣютъ собственною цѣлію доказать *принадлежность христіанству сверхъестественнаго происхожденія*, доказать, что христіанство есть *богооткровенная религія* и отсюда заключаютъ: слѣдовательно, оно есть истинная религія; методъ этихъ системъ и есть тотъ, который мы назвали супранатуралистическимъ; другія доказываютъ, что въ христіанствѣ мы имѣемъ *абсолютное реализированіе идеи религіи* и, поэтому, слѣдовательно: абсолютно-истинную религію; методъ этихъ апологетикъ—идеалистическо-историческій; наконецъ, третьи находятъ въ христіанствѣ *безусловно полное удовлетвореніе высшимъ стремленіямъ человѣческаго духа* и, отсюда, видятъ въ немъ абсолютно-истинную религію; въ апологетикахъ этого рода методъ—антропологическій.

Не можемъ не признать, что всѣ три указанные метода апологетики имѣютъ свои основанія какъ въ самомъ Св. Писаніи, такъ и въ святоотеческой апологетической литературѣ.

Супранатуралистическій методъ, какъ мы сказали, состоитъ въ доказательствахъ сверхъестественнаго происхожденія христіанства. Непосредственное происхожденіе христіанства отъ Бога составляетъ основное доказательство его истины въ самомъ Св. Писаніи и во всей святоотеческой апологетикѣ. Нѣтъ нужды доказать, что самъ Христосъ основывалъ истину своего ученія на авторитетѣ своего лица, какъ единороднаго Сына Божія, и что апостолы также видѣли наивѣрнѣшее ручательство истины ихъ ученія въ сверхъестественности его происхожденія. Что, наконецъ, въ патристической апологетикѣ фундаментальнымъ доказательствомъ истины христіанства служитъ также его сверхъестественное происхожденіе, въ подтвержденіе этого мы, помимо всякихъ ссылокъ на отеческія творенія, отмѣтимъ лишь тотъ фактъ, что даже философскія ученія язычниковъ въ ихъ истинныхъ элементахъ отцы и учители церкви не знали объяснить чѣмъ-либо инымъ, какъ только заимствованіемъ этихъ элементовъ изъ божественнаго, ветхозавѣтнаго откровенія. Такія объясненія мы находимъ у Климента Алекс., Тертулліана, Августина и Евсевія. —

Особенно сильными доказательствами за сверхъестественное происхожденіе христіанства апологетика супранатуралистическаго метода признаетъ ветхозавѣтныя мессіанскія пророчества, съ точностію исполнившіяся на лицѣ І. Христа, и чудеса Христа. Въ этихъ пророчествахъ и чудесахъ мы имѣемъ несомнѣнное подтвержденіе истины христіанства опять также по ученію самого Христа и Его апостоловъ и апологетики святоотеческаго періода. Какое важное доказательное значеніе по отношенію къ христіанству придается ветхозавѣтнымъ пророчествамъ о лицѣ Мессіи и Его царствѣ въ рѣчахъ самого Христа и ученіи апостоловъ, это достаточно показываютъ, напр. Лук. 24, 26, 27; Дѣян. 2, 22 и дал.; Римл. 1, 2 и др. Въ патристической апологетикѣ мессіанскія пророчества приводятся какъ непререкаемыя свидѣтельства за Христа и христіанство. «Темою, говоритъ Дрей, древнихъ защитительныхъ сочиненій противъ іудеевъ (Іустина: «Разговоръ съ Трифономъ» и Тертулліана: «противъ Іудеевъ») служитъ: «въ Іисусѣ дѣйствительно явился Мессія»—и эта мысль доказывается исполненіемъ мессіанскихъ пророчествъ на лицѣ Христа: временемъ, обстоятельствами Его явленія и пр.... Даже защищаясь предъ язычниками, апологеты христіанства не забывали указывать на исполненіе въ немъ предуказаннаго въ іудействѣ. «Эта секта (т.-е. христіанское общество), говоритъ Тертулліанъ, опирается на самыя древнія сказанія іудеевъ» *). Оригенъ называетъ фактъ предсказанія объ І. Христѣ іудейскими пророками: Моисеемъ и другими, жившими раньше и послѣ него, лучшимъ подтвержденіемъ Его дѣла **). Евсевій въ своей «Demonstratio evangelica» особенно съ 6 по 10 кн. старается показать, какъ жизнь Христова со всѣми ея подробностями, не исключая даже напр. хожденія по морю и т. п., была самымъ строгимъ образомъ предсказана въ Ветхомъ Завѣтѣ. — Не менѣе, чѣмъ ветхозавѣтныя мессіанскія пророчества, Христосъ признаетъ и Свои чудеса непререкаемыми доказательствами Его мессіанскаго достоинства и истины Его ученія. Такъ, если Онъ на вопросъ учениковъ Крестителя: *Ты ли тотъ, который долженъ придти, или ожидать намъ другаго?* отвѣчалъ: *пойдите, скажите Іоанну, что слышите и видите: слѣпые прозрѣваютъ и хромые ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ и нищіе благовѣствуютъ* (Мѳ. 11, 3 — 5), то, безъ сомнѣнія, указывалъ на свои чудеса, какъ на неопровержимыя свидѣтельства о Его истинно мессіанскомъ достоинствѣ. Въ другой разъ, при-

*) Apol. 21.

**) Contra Cels. 1. 49.

писывая Себѣ равенство съ Богомъ Отцомъ, Христосъ основываетъ его на общей, одинаковой имъ обоимъ силѣ чудотворенія: *какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ* (Іоанн. 5, 21). Здѣсь какъ-бы такъ говоритъ Господь: «Отецъ Мой съ особенною очевидностію открываетъ Себя Богомъ, началомъ всякаго бытія и источникомъ всякой жизни въ воскресеніи мертвыхъ, но и Я могу дѣлать тоже, если восхощу, поэтому Я равносиленъ Отцу, есмь также истинный Богъ». «Для апостоловъ, справедливо говоритъ Лехлеръ, воскресеніе ихъ Господа служило основнымъ камнемъ ихъ вѣры и Его δυνάμεις καὶ τέρατα καὶ σημεῖα— божественнымъ доказательствомъ Іисуса, какъ Мессіи» *). Точно также и апологетика патристическаго періода признаетъ все чудесное, совершенное ли Христомъ или надъ Христомъ, или обнаружившееся въ дальнѣйшемъ ходѣ исторіи христіанства, твердымъ ручательствомъ истины христіанства. Оригенъ, напримѣръ, называетъ собственнымъ доказательствомъ за христіанство доказательство *духа и силы* (1 Кор. 2), при чемъ подъ силою разумѣетъ исключительно чудеса. Св. Аѳанасій дѣйствительность явленія Логоса въ Христѣ подтверждаетъ прежде всего чудесами Христа, въ которыхъ Онъ показалъ Себя господиномъ природы. Наконецъ, что утвержденіе и распространеніе христіанства на землѣ, въ виду всѣхъ противодѣйствій ему со стороны іудейства и язычества, необъяснимы безъ непосредственнаго или чудеснаго содѣйствія Бога, — эта мысль проходитъ чрезъ всѣ древнія отеческія апологіи. Итакъ, супранатуралистическій методъ апологетики имѣетъ неоспоримыя основанія и въ Св. Писаніи, и въ патристической апологетической литературѣ.

Идеалистическо-историческій методъ апологетики, какъ сказано выше, выводитъ заключеніе объ истинѣ христіанства изъ показанія абсолютно-полной реализаціи въ немъ идеи религіи. Съ этою цѣлію апологетическія системы означеннаго метода исходятъ изъ воззрѣнія: всѣ отдѣльные виды религіи суть не просто продукты собственнаго духа народовъ и различныхъ особенностей ихъ жизни—бытовыхъ, соціальныхъ, культурныхъ и т. п., но произведенія также нѣкоторой общей дѣйствующей въ нихъ, объективной силы; именно, всѣ онѣ направлены къ осуществленію одной идеи религіи, представляютъ собою только различныя ступени или переходные моменты реализаціи этой идеи, и такимъ образомъ, всѣ стремятся къ одному центру, къ самоуничтоженію въ религіи, абсолютно воплощающей въ себѣ религіозную идею. Разсматривая каждую изъ отдѣльныхъ формъ религіи, апологе-

*) St. u. Kr. 1839. S. 618.

тика этого метода показываетъ, какая изъ нихъ реализируетъ собою какой именно моментъ общей идеи религіи, и наконецъ, дошедши до христіанства, находитъ въ немъ полную концентрацію всѣхъ отдѣльныхъ моментовъ идеи религіи или абсолютное ея воплощеніе.*) Самое первое основаніе въ Св. Писаніи для такого метода апологетики даетъ намъ весь Ветхій Завѣтъ съ его всемірно-историческимъ значеніемъ въ ряду другихъ дохристіанскихъ религій: онъ служитъ свѣточемъ въ темномъ лабиринтѣ безконечно разнообразныхъ и запутанныхъ религіозныхъ стремленій язычества, путеводною звѣздою, освѣщавшею истинный путь ко спасенію; въ немъ человѣчество непосредственнымъ дѣйствіемъ Бога велось, такъ сказать, по прямой линіи, сверхъестественно приготовлялось къ христіанству. Но это приготовленіе становится для насъ понятнымъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, если мы согласимся признать, что и прочія дохристіанскія религіи, не смотря на свои заблужденія, на свое криволинейное движеніе, по существу, однако, имѣли одинаковое съ Ветхимъ Завѣтомъ направленіе—стремленіе къ христіанству, что и въ нихъ заключались нѣкоторые элементы той идеи, абсолютнымъ воплощеніемъ которой служитъ христіанство. Такое не просто отрицательное, но и положительное отношеніе язычества къ христіанству даютъ видѣть слова самого Христа: *многіе пріидутъ съ востока и запада и возлягутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствѣ небесномъ* (Мѳ. 8, 11); Его похвала сотника Капернаумскаго за вѣру: *и въ израилѣ не нашелъ Я такой вѣры* (Лук. 7, 9); — Его повелѣніе ученикамъ распространять христіанство по всему міру; далѣе, слова ев. Іоанна: *свѣтъ*

*) Лехлеръ, одинъ изъ сторонниковъ этого метода апологетики, говоритъ: „свидѣтельство языческихъ религій за христіанство не можетъ состоять ни въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, что евангеліе безсознательно служило цѣлію языческой религіозности *(сего то, котораго вы, не зная, чтите, я проповѣдую вамъ*. Дѣян. 17, 23); или, выражаясь объективнѣе, въ томъ, что дохристіанскія религіи, какъ несовершенныя обнаруженія религіи, стремятся къ христіанству — совершеннѣйшей религіи и въ немъ находятъ заключительный и и успокоительный пунктъ“ (St. u. Kr. 1839. S. 644). Въ другомъ мѣстѣ мы читаемъ у него: „отдѣльныя религіи настолько отличаются одна отъ другой, насколько въ каждой изъ нихъ выступаетъ другой моментъ существенно-одной идеи религіи, какъ господствующій, какъ душа извѣстной религіи; между тѣмъ абсолютною религіей можетъ быть лишь та, въ которой всѣ эти отдѣльные моменты находятъ себѣ равное оправданіе, или которая подтверждаетъ и соединяетъ въ себѣ истинное содержаніе всѣхъ религій. Выражая эту мысль образно, мы можемъ сказать дохристіанскія религіи суть только разрозненные члены одного тѣла, единство и совершенство котораго составляетъ христіанство“. (16)..

во тьмѣ свѣтитъ и тьма не объяла его, и наконецъ, слова апостола: *язычники, неимѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ* (Римл. 2, 14); *сего-то, котораго вы не зная, чтите, я проповѣдую вамъ* (Дѣян. Ап. 17, 23). Всѣ эти мѣста неоспоримо показываютъ, что по ученію Св. Писанія, не только въ іудействѣ, но и въ язычествѣ находилось нѣкоторое положительное тяготѣніе къ христіанству, какъ абсолютному реализированію идеи религіи. Что касается свято-отеческой апологетики, то особенно въ древнѣйшихъ произведеніяхъ ея прямо указывается положительное отношеніе язычества къ христіанству. «Главнымъ доказательствомъ за христіанскую религію, говоритъ Лехлеръ, вообще у апологетовъ первыхъ вѣковъ служила гармонія христіанскаго съ лучшимъ языческимъ, и эта гармонія въ ученіи платонически-образованныхъ греческихъ учителей церкви основывалась на ихъ понятіи о Логосѣ. Логосъ, лично самостоятельный умъ или мудрость Бога, былъ для нихъ всеобщимъ органомъ откровенія, принципомъ всякаго истиннаго знанія человѣка, источникомъ точно также дохристіанской, какъ и христіанской истины. И дѣйствительно, Іустинъ мученикъ находилъ въ язычествѣ не только положительное приготовленіе къ христіанской религіи, но даже отчасти тожество съ послѣдней. «Тѣ, говоритъ онъ, которые жили съ Логосомъ (разумно)—христіане, если даже они и считались безбожными; таковы среди грековъ—Сократъ и Гераклитъ и другіе подобные имъ; среди варваровъ—Авраамъ, Ананія, Азарія, Мисаилъ и Илія и многіе другіе» *). «Если философы и законодатели когда-нибудь сказали и изобрѣли что-либо доброе, то они сдѣлали это въ той мѣрѣ, въ какой находили и созерцали Логоса. Но такъ какъ они знали Логоса несовершеннымъ образомъ, то часто впадали въ противорѣчіе себѣ» **). «Ученіе Платона не чуждо ученію Христа, но не всецѣло равно ему» ***). Какъ видно изъ приведенныхъ мѣстъ, Іустинъ весьма близко соединяетъ іудейство и язычество по ихъ приготовленному отношенію къ христіанству, насколько въ обоихъ находитъ свою мѣру (κατὰ μέρος, 2 апол.) откровенія того же Логоса, который совершенно открылся въ христіанствѣ (ὁ πᾶς λόγος, ὃς ἐστι Χριστός). Съ особенною ясностію и опредѣленностію раскрывается этотъ взглядъ на сродство язычества (собственно эллинической философіи) съ христіанствомъ у Климента Александрійскаго. Не усвояя философіи того же значенія въ хри-

*) Apolog. 1, 46.

**) Apolog. II, 10.

***) 16, 13. Οὐχ ὅτι ἀλλότρια ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ ὅτι οὐκ ἐστι πάντη ὅμοια.

стіанствѣ, какое она имѣла прежде, Климентъ, однако, порицаетъ тѣхъ, которые не хотѣли признать ея пользы для язычниковъ и думали, что «философія явилась на зло и на погибель людямъ и есть дѣло лукаваго изобрѣтателя»; «а я, говоритъ онъ, во всѣхъ этихъ книгахъ, называемыхъ Στρωματεῖς, покажу, предваряю объ этомъ, что философія нѣкоторымъ образомъ есть дѣло Провидѣнія» *). «До пришествія Господа философія была необходима грекамъ для руководства въ правдѣ; все доброе произошло отъ Бога, но иное преимущественнымъ образомъ (т.-е. непосредственно), какъ В. и Н. Завѣтъ, другое только посредственнымъ образомъ, какъ философія. Вѣроятно, самъ Господь даровалъ ее грекамъ, прежде нежели призвалъ ихъ; ибо и она также дѣтоводительствовала ко Христу, какъ законъ евреевъ» **). «Греческая философія представляетъ въ себѣ также истину, хотя темно и не всю, но по частямъ. Но хотя она не обнимаетъ всей высоты истины и не даетъ силъ къ исполненію Господнихъ заповѣдей, однако приготовляетъ путь царственному ученію, нѣкоторымъ образомъ уцѣломудриваетъ человѣка, устрояя его нравы» ***). «Эллинская философія какъ бы предочищаетъ и располагаетъ душу къ принятію вѣры» ****). Таково по Клименту значеніе философіи для до-христіанскаго языческаго міра. Говоря о единствѣ эллинической философіи съ христіанствомъ, Климентъ или приписываетъ безразлично имъ обоимъ существенный характеръ той или другого, т.-е. то христіанство подводитъ подъ категорію философіи, то эллиническую философію подъ понятіе Завѣта, или оба соединяетъ подъ однимъ высшимъ понятіемъ, подъ понятіемъ Логоса *****).—Правда, апологеты древней церкви, какъ доселѣ мы видѣли, говорятъ о положительномъ отношеніи или приготовленіи язычества къ христіанству только въ философіи, а не въ самыхъ языческихъ религіяхъ; напротивъ тотъ же Іустинъ, который находилъ въ философіяхъ Сократа, Платона и Гераклита нѣчто тожественное съ христіанствомъ, признаетъ языческія религіи внушеніемъ и продуктомъ злыхъ духовъ. Ангелы, учитъ онъ, которымъ Богъ, подчинившій все земное человѣку, предоставилъ надзирать и управлять самимъ человѣкомъ, элементами и силами поднебесными, пали и произвели такъ называемыхъ демоновъ, эти послѣдніе ввели идолослуженіе и всякое суевѣріе и вмѣстѣ съ симъ внесли

*) Str. I. 1.

**) Str. I. 5. Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὕτη Ἑλληνικόν, ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους, εἰς Χριστόν.

***) Ib. I. 16.

****) Ib. VII. 3.

*****) Strom. 1. 18; II. 2; VI. 16; VII, 17.

всякую порчу нравовъ *). Этотъ взглядъ на происхожденіе языческихъ религій можно назвать общимъ какъ восточныхъ, такъ и западныхъ отцевъ и учителей церкви и притомъ не только первыхъ вѣковъ, но и позднѣйшихъ **). При такомъ воззрѣніи на источникъ политеистическихъ религій, патристическая апологетика, по видимому, рѣшительно отказываетъ имъ въ какомъ-либо положительномъ отношеніи къ христіанству и утверждаетъ только радикальную противоположность ихъ послѣднему: какъ продуктъ или, въ нѣкоторомъ смыслѣ, откровеніе злыхъ духовъ, политеистическія религіи, очевидно, должны противостоять христіанству чисто антиподистически и не могутъ имѣть съ нимъ ни малѣйшей доли сходства; ибо, какъ говоритъ апостолъ: *что общаго у свѣта съ тьмою? Какое согласіе между Христомъ и веліаромъ* (2 Кор. 6, 14, 15). Но, вопервыхъ, производя политеистическія религіи отъ демоновъ, апологеты древней церкви имѣли при этомъ въ виду только ихъ противоположныя христіанству стороны, а не вообще цѣлое содержаніе языческихъ религій; они хотѣли объяснить въ язычествѣ именно то, чѣмъ оно враждебно было христіанству, чѣмъ служило большимъ или меньшимъ препятствіемъ къ утвержденію христіанской религіи въ мірѣ и въ чемъ обнаруживало собственно грубыя заблужденія, ложные элементы въ противоположность чистой абсолютной истинѣ христіанства. Впрочемъ, такъ какъ языческій политеизмъ долгое время держалъ въ оковахъ рабства, *во тьмѣ и сѣни смертной* (Ис. 9, 2, 3), самую главную половину человѣчества, то люди, освободившіеся отъ этихъ оковъ и изъ этой тьмы и въ упоеніи неизвѣстнымъ доселѣ чувствомъ духовной свободы

*) Apolog. II, 5.

**) Современникъ Іустина Аѳинагоръ, съ ученіемъ о демонахъ, какъ виновникахъ языческихъ религій, соединяетъ Евемеристическую точку зрѣнія на происхожденіе язычества: миѳическій міръ боговъ, по нему, есть вымыселъ, но онъ опирается съ двухъ сторонъ, снизу и сверху, на нѣчто реальное: съ одной стороны, именно, мифическія представленія боговъ основываются на человѣческихъ исторіяхъ, на сколько нѣкоторые люди, герои и благодѣтели человѣчества, какъ Геркулесъ, Эскулапъ и др. обоготворены были въ произведеніяхъ поэтовъ, съ другой, при этомъ скрыто дѣйствовали демоны, поощрявшіе людей къ почитанію мнимыхъ боговъ, поелику демоны, подобно чувственнымъ существамъ, ищутъ наслажденія въ жертвенномъ дымѣ и жертвенной крови (Leg. pr. christ. 26). О тожественности служенія богамъ съ почитаніемъ демоновъ или о происхожденіи перваго по дѣйствію послѣднихъ учатъ также: Оригенъ (Cels. III. 29, 37, IV, 32, V, 5, 46). Ѳеодоритъ (3 рѣчи), Тертулліанъ (Apolog. 22 legg), Минуцій Феликсъ (въ Октавіѣ), Евсевій,—въ соединеніи съ взглядомъ Евемера (Praep. ev. 1, 9 и д. IV. 4. V. VI. 11) и Августинъ de civ. Dei. II. 20, 29).

и свѣтомъ истины, открывшимися въ христіанствѣ, естественно, могли даже совсѣмъ опускать изъ виду весьма немногіе элементы истины въ прежде почитаемыхъ ими религіяхъ, видѣть въ нихъ только преобладающую сторону — ложную и по ней судить о всецѣломъ происхожденіи ихъ отъ злаго начала. Особенною поддержкою такого мрачнаго воззрѣнія христіанъ на происхожденіе языческихъ религій служила продолжительная и упорная борьба язычества съ христіанствомъ, въ которой каждая сторона, безъ сомнѣнія, легко впадала въ преувеличеніе недостатковъ другой. Какъ первоначальное сужденіе язычниковъ о христіанствѣ было только понятіемъ о немъ, какъ о безбожіи (ἀθεότης), такъ и первые христіане видѣли въ послѣдователяхъ языческихъ религій лишь почитателей злыхъ духовъ, поклонниковъ діавола. Каждая сторона въ жаркой полемикѣ держалась понятія о религіи только съ точки зрѣнія своей религіи, считала религіей вообще лишь свою собственную и никакъ не хотѣла подводить враждебной религіи подъ общую категорію религіи; отсюда, отъ противоположности содержанія религій, каждая изъ сторонъ заключала къ противоположности и самыхъ ихъ источниковъ. Этимъ-то и объясняется, между прочимъ, то на первый взглядъ странное явленіе, что апологеты древней церкви несравненно дружественнѣе относились къ философіи, чѣмъ къ религіямъ язычества; между тѣмъ какъ религіи, уже по тому самому, что *религіи* должны были бы казаться ближе стоящими къ христіанству, чѣмъ философія: греческая философія уже съ самаго начала своего появленія враждебно противостала народной вѣрѣ и затѣмъ все болѣе и болѣе разрушала миѳическія сказанія о богахъ; поэтому христіане видѣли въ ней свою союзницу; поэтому, быть можетъ, Іустинъ такъ высоко и ставилъ Гераклита, этого заклятаго врага Гомера и Гезіода, — Вовторыхъ, апологеты древней церкви производили изъ вліянія на человѣка злыхъ духовъ только народныя или публично установленныя миѳическія религіи съ ихъ политеистическимъ культомъ; напротивъ, субъективную религіозность, т.-е. непосредственное внутреннее благочестіе язычниковъ признавали сродною христіанству и свидѣтельницею за него. Такъ именно думали западные апологеты, обыкновенно глубже противополагавшіе язычество христіанству, чѣмъ восточные. Укажемъ здѣсь на слова Минуція Феликса въ «Октавіѣ», наилучшемъ изъ древнѣйшихъ апологетическихъ сочиненій. Послѣ того какъ Цецилій, язычникъ, сказалъ, повидимому, небезосновательную рѣчь за древнюю религію и противъ христіанъ и христіанства, Октавій въ своемъ опроверженіи старается доказать промышленіе одного Бога изъ по-

рядка и красоты въ природѣ и говоритъ между прочимъ: «и не на моей ли сторонѣ всеобщее согласіе? Я слышу, какъ народъ, простирая руки къ небу, не употребляетъ никакого другого имени, кромѣ Бога,—говоритъ: «великъ Богъ, Богъ истиненъ, если Богу угодно». Что это, — естественная ли рѣчь народа или слово вѣрующаго христіанина? И тѣ, которые хотятъ имѣть верховнымъ владыкою Юпитера, заблуждаются только относительно имени, но согласны съ нами въ единствѣ власти (монотеизмѣ), и поэты также прославляютъ единаго Отца боговъ и людей и говорятъ: «такова душа у смертнаго, какою создалъ ее Отецъ всего» *). — Въ третьихъ, очевидно, что древніе апостолы не могли остановиться на мысли—благочестивый язычникъ въ своемъ внутреннемъ религіозномъ чувствѣ обладаетъ нѣкоторою истиною, между тѣмъ объективныя религіи язычества всецѣло ложны, дѣло злыхъ духовъ: такое разсужденіе заключало бы въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Отсюда мы находимъ у нѣкоторыхъ апологетовъ хотя не довольно рѣшительное признаніе относительной истины даже и въ самихъ языческихъ религіяхъ. Наприм. Климентъ Алекс. говоритъ: «Богъ предоставилъ почитать (ἔδωκεν εἰς θρησκείαν) солнце, луну и звѣзды, и это сдѣлалъ Онъ (ἃ ἐποίησεν ὁ Θεὸς) для того, чтобы язычники не жили всецѣло безъ Бога и такимъ образомъ не погибли совершенно» **). Въ этихъ словахъ натуральная религія признается не просто допущеніемъ, но, въ нѣкоторомъ смыслѣ, установленіемъ Бога съ педагогическою цѣлію—приготовленія язычниковъ къ истинному богопочитанію.—Такъ мы видимъ, и идеалистическо-историческій методъ апологетики не лишеннымъ основаній какъ въ Св. Писаніи, такъ и въ патристической апологетикѣ.

Наконецъ методъ антропологическій или психологическій, заключающій къ истинѣ христіанства изъ анализа человѣческаго духа, изъ разсмотрѣнія его религіозныхъ потребностей и указанія абсолютнаго удовлетворенія ихъ въ христіанствѣ, есть также одинъ изъ способовъ доказательства христіанства какъ въ евангельскихъ изреченіяхъ Христа и ученіи Его апостоловъ, такъ и въ апологетикѣ отцевъ и учителей церкви. «Чтобы убѣдить, говоритъ Баумштаркъ, въ евангеліи своихъ слушателей, Христосъ и апостолы указываютъ основу его въ существующемъ въ человѣкѣ чувствѣ истины, въ которомъ оно находитъ себѣ подтвержденіе, какъ вообще всякая объективная истина ищетъ себѣ какого-либо опорнаго пункта въ насъ, чтобы

*) Октав. перев. о преоб. XVIII.
**) Str. VI. 14.

стать нашею субъективною истиною*). И дѣйствительно, не психолохическій ли способъ доказательства христіанства заключаютъ въ себѣ слова Господа: *кто отъ Бога, тотъ слышитъ слова Божіи. Вы потому не слышите, что вы не отъ Бога* (Іоан. 8, 47); *всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа моего* (Іоан. 18. 37)? На натуральное чувство истины въ подтвержденіе своего ученія ссылается также ап. Павелъ въ рѣчи къ Ареопагу (Дѣян. 17. 27—29), или указывая на подтвержденіе евангелія совѣстію (2 Кор. 4, 2; 5, 11). Въ патристической апологетикѣ никогда не было недостатка въ разныхъ видахъ доказательства за христіанство изъ собственнаго сознанія или чувства истины человѣка; но въ болѣе широкомъ видѣ раскрывается психологическое доказательство у Тертулліана въ «De testimonio animae».

Итакъ, дѣйствительно всѣ три указанные нами метода апологетики имѣютъ за себя и Св. Писаніе и святоотеческую апологетическую литературу; всѣ они, такимъ образомъ, равноправны другъ предъ другомъ. Но отсюда само собою слѣдуетъ, что ни одному изъ нихъ не можетъ принадлежать въ апологетикѣ исключительность, т.-е. ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть избранъ предпочтительно предъ другимъ, какъ собственный, настоящій методъ апологетики, руководясь которымъ она въ состояніи представить намъ полную, строго-научную систему оправданія христіанства, какъ абсолютно истинной религіи. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ различныя основанія, которыя находитъ себѣ каждый изъ нашихъ методовъ въ Священномъ Писаніи и святоотеческой апологетикѣ, существуютъ въ послѣднихъ не изолированными одно отъ другого, но органически связанными между собою, взаимно утверждающими и пополняющими себя, какъ отдѣльныя звѣнья или моменты одного общаго, раскрывающагося въ нихъ, основанія за истину христіанства. Что служитъ основаніемъ въ Св. Писаніи и патристической апологетикѣ, напримѣръ, для супранатуралистическаго метода, то внутренно и неразрывно соединено въ нихъ съ тѣмъ, что также оправдываетъ идеалистическо-историческій и антропологическій методы въ апологетикѣ. Отсюда ясно, что истинный методъ апологетики, какъ науки, гарантирующій ей совершенное выполненіе ея задачи, есть лишь тотъ, который обнимаетъ своимъ основнымъ воззрѣніемъ на христіанство всѣ существенныя и разнообразныя доказательства за христіанство, заключающіяся въ Св. Писаніи и святоотеческой апологетикѣ и раскрываетъ ихъ въ стройномъ, систематическомъ порядкѣ.

---

*) Baumstark—Christl. Apolog. 113. S. 35.

Какой же это методъ, въ которомъ методы супранатуралистическій, идеалистическо-историческій и антропологическій могутъ находиться, какъ его отдѣльные моменты, посредствомъ котораго апологетика дѣйствительно можетъ выполнить свою задачу, представить намъ вполнѣ основательную, истинно-научную систему оправданія христіанства, какъ безусловно-истинной религіи?

Ключъ къ опредѣленію истиннаго метода апологетики дается такой темой ея, которая служитъ объединяющею въ себѣ или направляющею къ себѣ, какъ къ послѣдней, цѣли все содержаніе апологетики вообще, именно темой: «христіанство есть абсолютно-истинная религія». Съ этою цѣлію слѣдуетъ только дать себѣ хотя общій, но въ тоже время ясный отчетъ, что такое религія вообще и, вмѣстѣ съ тѣмъ, что такое или въ чемъ должна состоять истинная религія, чтобы видѣть тотъ путь, который постепенно, но совершенно надежно ведетъ къ заключенію именно о христіанствѣ, какъ единственной и притомъ безусловно-истинной религіи.

Какъ бы кто ни понималъ религію, но всѣ должны согласиться, что въ ней мы имѣемъ высшій феноменъ въ исторіи человѣчества, а слѣдовательно завершительный пунктъ въ прогрессивномъ развитіи міроваго бытія вообще. До человѣка во всѣхъ областяхъ природы мы наблюдаемъ постепенный выходъ міровыхъ существъ изъ своего Первоисточника, (говоримъ конечно не въ матеріальномъ смыслѣ), прогрессивное движеніе отъ центра къ периферіи, выражающееся въ пріобрѣтеніи разными родами тварныхъ существъ большаго и большаго самочувствія и самодѣятельности; но вотъ въ человѣкѣ, наиболѣе самосознательномъ и свободномъ въ мірѣ существѣ и *именно въ его религіозномъ сознаніи*, является поворотъ отъ самой крайней периферіи опять къ центру. Такимъ образомъ здѣсь самое высшее созданіе міра опять стремится къ своему и общемірovому Первоисточнику; человѣкъ *сознаетъ* бытіе этого общаго Первоисточника всего существующаго, *чувствуетъ* въ себѣ тяготѣніе къ Нему и *желаетъ* жить принципами Его жизни, Его силами, Его духомъ, Его жизнію и только въ этой непосредственно высшей, абсолютной жизни находитъ себѣ *успокоеніе*. Отсюда религія, по самому общему опредѣленію своему, есть сознательно-свободная жизнь человѣка въ Богѣ, и, слѣдовательно, истинная религія есть истинная жизнь въ Богѣ или абсолютно-правильное начало духовной жизни человѣка, вѣрно, безобманчиво возвышающее его къ вѣчному, блаженному общенію съ Богомъ. «Христіанство есть абсолютно-высшее начало духовной жизни человѣка, истинно ведущее его къ вѣчному блажен-

ному соединенію съ Богомъ»,—вотъ, прежде всего, та тема, которую должна имѣть предметомъ своего развитія христіанская апологетика. Она опредѣляетъ собою и надлежащій методъ апологетики.

Основаніемъ мірового бытія и его развитія, т. е. постепеннаго обнаруженія въ немъ новыхъ, всегда высшихъ и высшихъ принциповъ жизни служитъ абсолютное существо—Богъ, всегда равно совершенный въ Себѣ, обладающій абсолютною полнотою жизни и силъ и поэтому способный произвесть изъ небытія бытіе. Міръ въ своемъ развитіи есть не что иное, какъ процессъ постепеннаго воплощенія вѣчной въ Богѣ идеи міра вообще и отдѣльныхъ ея моментовъ вчастности или болѣе и болѣе частныхъ идей, входящихъ въ общую міровую идею. Всматриваясь въ ходъ этого реализированія міровой идеи, мы видимъ, что въ немъ каждый низшій стадіумъ служитъ приготовленіемъ высшаго, содержитъ въ себѣ зародышъ его и поэтому, на оборотъ, каждый высшій стадіумъ является какъ бы неизбѣжнымъ результатомъ предшествующаго ему низшаго или цѣлаго ряда низшихъ, имѣвшихъ для него приготовительное значеніе. Такимъ образомъ, міръ въ своемъ развитіи представляетъ намъ строгую, реально-логическую послѣдовательность, гдѣ каждый низшій принципъ жизни есть какъ бы посылка для высшаго, и каждый высшій — необходимый выводъ изъ предшествующихъ ему низшихъ. На согласіи логики нашего мышленія съ логикою мірового развитія и основывается возможность нашего знанія послѣдняго, переводъ его изъ реальнаго бытія въ идеальное—въ нашемъ сознаніи. Отсюда вытекаетъ слѣдующій результатъ для вопроса о методѣ апологетики: мы не можемъ иначе доказать христіанства, какъ абсолютно-высшаго начала духовной жизни человѣка, какъ только путемъ послѣдовательнаго, строго логическаго выведенія изъ самой общей и основной идеи, выясняющей намъ существо самого Бога, Творца міра,—цѣлаго ряда міровыхъ идей, начиная съ самыхъ общихъ и кончая самыми частными и высшими, въ заключеніи которыхъ выступало бы христіанство, какъ завершительная идея мірового, собственно человѣческаго развитія. Это значитъ: истинный методъ апологетики, вполнѣ соотвѣтствующій ея задачѣ или способствующій строго-научному выполненію ея, есть только философскій въ строгомъ смыслѣ слова. Философско-генетическое раскрытіе идей, заключающихся христіанствомъ, какъ высшею идеей развитія человѣчества или какъ абсолютно-высшимъ принципомъ исторической жизни человѣчества, истинно возвышающимъ его къ вѣчному, блаженному общенію съ Богомъ,—таковъ путь, которымъ только можетъ придти апологетика къ со-

вершенному оправданію христіанства, какъ абсолютной религіи. Но само собою понятно, что весь путь, который должна пройти апологетика до своего заключенія о христіанствѣ, какъ абсолютной религіи, не можетъ быть исключительно абстрактнымъ; напротивъ, начиная съ самаго исходнаго пункта своего до послѣдняго, онъ долженъ быть сколько отвлеченнымъ или, какъ говорили встарину, умозрительнымъ, столько же и эмпирическимъ, т. е. опирающимся на дѣйствительную жизнь міра и исторію человѣчества.

Что христіанская апологетика можетъ быть вполнѣ научною системою оправданія христіанства, только возвысившись до «философіи христіанства» въ собственномъ смыслѣ слова, лишь представляя собою строго-послѣдовательное развитіе раскрывающихся въ міровой жизни идей, въ заключеніи которыхъ со всею логическою законностію и необходимостію является христіанство, какъ абсолютная религія,— въ этомъ убѣждаетъ насъ взглядъ на коренныя причины, съ одной стороны, постояннаго возрастанія невѣрія въ наше время во всѣхъ образованныхъ странахъ міра, съ другой—малоуспѣшности въ противодѣйствіи ему со стороны защитниковъ вѣры или слабости вліянія ихъ на общества *). Отчего, напримѣръ, отрицаніе чуда пріобрѣтаетъ все новыхъ и новыхъ приверженцевъ въ лицѣ образованныхъ и полуобразованныхъ членовъ обществъ? Если безпристрастно сравнить всѣ аргументы, представляемые апологетами *за*, съ аргументами, приводимыми *противъ* чуда, то нельзя не сказать, что первые по силѣ основательности далеко превышаютъ послѣдніе. И однако мы видимъ, что кругъ отрицателей чуда съ каждымъ днемъ растетъ и растетъ, захватываетъ собою новыхъ и новыхъ послѣдователей и именно изъ среды людей болѣе или менѣе образованныхъ. Чѣмъ объяснить такое странное и совершенно ненормальное явленіе, что люди болѣе развитаго разсудка или вмѣстѣ съ развитіемъ его, какъ будто, теряютъ способность къ правильной и безпристрастной оцѣнкѣ сравнительнаго превосходства однихъ аргументовъ предъ другими въ вопросѣ о чудѣ? Объясненіе въ этомъ случаѣ весьма простое: отрицаніе чуда въ послѣднемъ основаніи опирается не на тѣ лишь непосредственныя доказательства, какія представляютъ чудоотрицатели въ полемикѣ съ защитниками чуда, но на болѣе коренныя основанія, на фундаментальныя идеи цѣлыхъ антихристіанскихъ системъ, изъ каковыхъ идей чудоотрицаніе вытекаетъ, уже какъ логически неотразимый результатъ. Эти-то коренные принципы антихристіанскихъ

*) Нельзя отрицать, что невѣріе растетъ между прочимъ вслѣдствіе слабости противодѣйствія ему со стороны защиты вѣры.

системъ, какъ скоро они приняты и усвоены, и сообщаютъ нѣкоколебимую точку опоры убѣжденію въ невозможности, недѣйствительности и проч. чуда, хотя бы противъ этого убѣжденія приводились самыя основательныя разсужденія разсудка. Слѣдовательно, вообще мы скорѣе склонны принимать и раздѣлять то, что, хотя бы и ложное въ дѣйствительности, но со всею логическою необходимостію вытекаетъ изъ цѣлой серіи извѣстныхъ идей, обнимающихъ собою всю совокупность мірового бытія, что является необходимымъ звѣномъ въ цѣльной, строго-развитой системѣ міровоззрѣнія, нежели то, что само въ себѣ истинно и дѣйствительно, но доказывается какъ бы отрывочно, внѣ цѣльной системы міровоззрѣнія. Въ цѣльности міровоззрѣнія, въ строгой послѣдовательности и связности развитія всей полноты идей, обнимающихъ собой весь міръ, и лежитъ причина, говоря вообще, удивительной живучести и могущественнаго вліянія на умы антихристіанскихъ направленій мысли, не смотря на то, что нелѣпость ихъ, особенно въ нѣкоторыхъ частныхъ положеніяхъ, поражаетъ своею очевидностію. Всякая полно развитая система, какъ бы ни была пуста по своему внутреннему содержанію, всегда представляется чѣмъ-то величественнымъ, грандіознымъ, и своею цѣльностію, стройностію и связностію идей производитъ импонирующее вліяніе на умъ человѣка; отсюда, люди, неспособные къ самостоятельной работѣ обобщеній, при случайномъ знакомствѣ съ тою или иною системою, легко дѣлаются ея горячими приверженцами. Только разумъ, носитель идей, есть собственный органъ нашего высшаго знанія, только въ идеяхъ ума мы владѣемъ знаніемъ сущности вещей; напротивъ, разсудокъ есть исключительно формальная способность: онъ всегда находится въ безпрекословномъ служеніи разуму и по его желанію является настолько измѣнчивымъ, что всегда оказывается способнымъ какъ доказать, такъ и отвергнуть одно и тоже; отсюда всякая философская система, развитая со всею формально-логическою строгостію, послѣдовательностію и связностію, даже при своихъ ложныхъ идеяхъ, претендующихъ на раскрытіе сущности вещей, кажется чѣмъ-то болѣе жизненнымъ и реальнымъ, нежели простая механически связанная совокупность положеній, разработанныхъ по обыденнымъ формальнымъ пріемамъ разсудочнаго мышленія.

Къ сожалѣнію, нужно сказать, апологетическимъ системамъ обыкновенно недостаетъ именно того, что должно было бы составлять ихъ основную силу и оказывать неотразимое вліяніе на умы, т. е. спекулятивнаго выясненія христіанства въ высшемъ смыслѣ слова,

строго-систематическаго, истинно-генетическаго развитія ихъ идей, философіи христіанства въ строгомъ смыслѣ слова. Правда, онѣ усвоиваютъ себѣ имя «философіи христіанства» *), но это имя выражаетъ собою только ихъ признаніе необходимости быть такими, а отнюдь не служитъ дѣйствительною характеристикою ихъ содержанія. Названіе «философія христіанства» можетъ быть приложено ко всѣмъ извѣстнымъ намъ системамъ апологетики развѣ въ самомъ широкомъ смыслѣ,—въ томъ, что онѣ сначала теоретически трактуютъ о нѣкоторыхъ религіозныхъ понятіяхъ, затѣмъ примѣняютъ ихъ къ христіанству. На самомъ же дѣлѣ, въ ихъ теоретическихъ трактатахъ мы не находимъ никакого собственно философскаго осмысливанія христіанства, никакого органическаго раскрытія такихъ понятій однихъ изъ другихъ, изъ которыхъ бы можно было придти къ неотразимому убѣжденію въ абсолютномъ достоинствѣ христіанства, какъ религіи. Всѣ системы апологетики сознаютъ необходимость предварительнаго установленія общихъ философскихъ началъ, чтобы по нимъ можно было судить о достоинствѣ христіанства, но, въ тоже время, всѣ онѣ какъ бы опасаются быть слишкомъ философскими, уйти далеко въ область метафизики. Эта ложная боязнь заставляетъ ихъ философствовать, такъ сказать, слегка, дѣлать изъ себя какую-то полуфилософію: извѣстныя общія начала большею частію раскрываются въ нихъ безъ самаго основного, которое лишь подразумѣвается, и точно также въ срединѣ между этими началами всегда недостаетъ какихъ-нибудь существенныхъ, посредствующихъ звѣньевъ. Такъ почти во всѣхъ нихъ мы находимъ исходнымъ пунктотъ изслѣдованія—религію вообще (ея сущность и происхожденіе), то или иное пониманіе которой, несомнѣнно, всегда обусловливается тѣмъ или инымъ понятіемъ о Богѣ; но такъ какъ понятіе о Богѣ не раскрывается въ нихъ, а только подразумѣвается, и потому понятіе религіи не выводится изъ него съ ясною, очевидною послѣдовательностію, то послѣднее, какъ бы, повидимому, убѣдительно ни раскрывалось, всегда представляется витающимъ въ воздушномъ пространствѣ, не имѣющимъ подъ собою твердой почвы; точно также понятіе откровенія, обыкновенно раскрываемое въ системахъ апологетики лишь само по себѣ, безъ прямо выраженной зависимости его отъ общаго воззрѣнія на способъ происхожденія и процессъ развитія міра, всегда кажется лишеннымъ основной почвы. Вслѣдствіе этихъ и подобныхъ пробѣловъ въ системахъ апологетики, въ виду отсут-

*) Drey—Apologetik... s. 6.

ствія строгой генетичности въ развитіи ихъ основныхъ понятій, вслѣдствіе, однимъ словомъ, недостатка въ ихъ философіи христіанства въ высшемъ смыслѣ слова, все содержаніе ихъ носитъ на себѣ печать какой-то недоразвитости, полусеріозности, поверхностности, простой діалектической игры мыслей.

Страннымъ намъ кажется, почему до сего времени христіанская апологетика упорно отказывается подняться на высоту философіи христіанства въ высшемъ смыслѣ слова; между тѣмъ какъ только въ этомъ видѣ она можетъ стать истиннымъ оплотомъ христіанства противъ враждебныхъ нападеній на него со стороны невѣрія. Христіанское мышленіе, конечно, должно находиться въ послушаніи Христу (2 Кор. 10, 5), но это послушаніе понимаютъ неправильно, если думаютъ, что оно обязываетъ насъ только къ легкимъ раціональнымъ размышленіямъ объ истинѣ христіанстви, всѣ недостатки которыхъ необходимо восполнять простою, непосредственною вѣрою. Истинное послушаніе нашего разума разуму Христа должно быть не пассивно, но активно, т.-е. должно состоять не въ поверхностномъ разъясненіи нашему сознанію истины христіанства, но въ постоянномъ стремленіи нашего духа къ болѣе и болѣе глубокому пониманію и оправданію ея всѣми средствами нашего знанія. Духу христіанства противна слѣпая, безсознательная вѣра въ него; отсюда, если христіанская апологетика хочетъ быть дѣйствительною представительницею разумнаго убѣжденія христіанъ въ истинѣ ихъ вѣры предъ невѣрующими и иновѣрующими, она должна быть философіей христіанства въ строгомъ, высшемъ смыслѣ слова.

Что именно, согласно указанному нами методу, должно входить въ составъ апологетической системы,—это покажетъ дальнѣйшее раскрытіе самой системы апологетики *).

---

*) Находимъ нужнымъ предварить читителя: не всѣ отдѣлы нашей системы апологетики мы намѣрены раскрывать съ надлежащей полнотой, а лишь тѣ которые составляютъ особенность именно раскрываемой нами системы, остальные же, общіе по содержанію съ отдѣлами философскихъ системъ вообще, напримѣръ, доказательствъ бытія Божія, безсмертія души и проч., мы лишь намѣтимъ кратко указывая, что должно быть ихъ содержаніемъ.

I Отдѣлъ философскій.

ГЛАВА I.

О Богѣ.

Первымъ, всеопредѣляющимъ предметомъ изслѣдованія въ системѣ апологетики, какъ мы сказали, должно служить понятіе о Богѣ, или идея Бога. Въ различныхъ понятіяхъ о Богѣ лежитъ коренной источникъ различныхъ религій или религіозныхъ системъ и различныхъ философскихъ воззрѣній на религію, на ея происхожденіе и сущность, на причины распаденія религіи на разныя формы и на содержаніе истинной религіи. Всѣ антихристіанскія предположенія о разныхъ внѣшнихъ, случайныхъ, или исключительно субъективныхъ причинахъ происхожденія религіи, обусловливаемыхъ якобы низкимъ уровнемъ развитія человѣческаго духа, всѣ ложныя теоріи о происхожденіи грѣха, всѣ отрицанія чудесъ и пророчествъ въ богооткровенныхъ религіяхъ—Ветхомъ и Новомъ Завѣтахъ, всѣ попытки къ объясненію происхожденія и образованія ветхозавѣтной религіи и христіанства естественно-историческимъ путемъ духовнаго развитія человѣчества—въ послѣднемъ основаніи происходятъ изъ ложныхъ понятій о Богѣ. Понятіе о Богѣ есть, такимъ образомъ, всепроникающая душа, основной жизненный нервъ какъ всякой религіи, такъ и всякой философіи религіи. «Современный споръ, говоритъ Христлибъ, о лицѣ Христа, евангельской исторіи и о всемъ происхожденіи христіанства утверждается на извѣстныхъ основныхъ различіяхъ въ воззрѣніи на Бога. Въ основѣ всѣхъ трудовъ Штрауса, Ренана и всѣхъ подобныхъ отрицательныхъ критиковъ лежитъ небиблейское понятіе о Богѣ, которое они хотятъ ввести въ міръ,—пантеистическое. Небиблейское понятіе о Богѣ лежитъ также въ глубинѣ всѣхъ продуктовъ нынѣшней

«свободномыслящей», т.-е. отрицающей сверхъестественное, теологіи, именно—деистически-раціоналистическое. Въ существенномъ Гегелево понятіе о Богѣ привело Баура и его критическую школу къ попыткѣ вывести все происхожденіе христіанства изъ простыхъ натуральныхъ источниковъ» *). Если неправильныя пониманія христіанства, его происхожденія, отношенія къ другимъ религіямъ и его достоинства коренятся въ ложныхъ представленіяхъ Бога, то, очевидно, истинное воззрѣніе на христіанство можетъ дать намъ также лишь истинное понятіе о Богѣ или истинная идея Бога.

Какое же это понятіе и откуда оно получается?—Изъ такъ называемыхъ доказательствъ бытія Божія. Съ одной стороны эти доказательства удостовѣряютъ насъ въ несомнѣнномъ бытіи Божіемъ, съ другой — раскрываемые въ правильной послѣдовательности вносятъ каждое новую и новую черту въ понятіе о Богѣ, такъ что всѣ вмѣстѣ даютъ уже полное понятіе о Богѣ по Его основнымъ чертамъ. Такъ историческое доказательство приводитъ насъ къ признанію безобманчивости вѣры человѣчества вообще въ бытіе высшей силы, господствующей надъ міромъ и управляющей имъ; космологическое—къ бытію Бога, какъ абсолютной причины всего, самой въ себѣ самостоятельной и ни отъ чего независимой; телеологическое — къ бытію Бога, какъ абсолютно-разумнаго существа; нравственное—къ бытію Бога, какъ абсолютно-добраго существа; наконецъ, онтологическое и теологическое — къ бытію Бога, какъ абсолютнаго личнаго Духа и абсолютной личной Любви. Пріобрѣтенное путемъ доказательствъ бытія Бога понятіе о Богѣ, какъ абсолютномъ Духѣ, самосознательномъ и свободномъ, будучи основано на твердыхъ эмпирическихъ данныхъ, является прочнымъ, незыблемымъ.

Дальнѣйшій шагъ отъ понятія о Богѣ, какъ личномъ Духѣ къ конечной цѣли апологетики—оправданію абсолютной истины христіанства, представляетъ намъ ближайшее разсмотрѣніе самаго существа Бога, внутренней жизни Божества.

Богъ есть абсолютный Духъ, абсолютное самосознаніе или личность; Его бытіе и жизнь не обусловливаются ничѣмъ постороннимъ, отъ Него независимымъ: Онъ всегда есть таковъ, какой есть. Какъ же мы можемъ мыслить такую самосущую, личную жизнь абсолютнаго Существа? Въ чемъ состоитъ, да позволено будетъ такъ выразиться, процессъ Его внутренней жизни? Какимъ именно образомъ Богъ пребываетъ самобытною, всегда равною Себѣ абсолютною личностію?

*) Christlib—Moderne Zweifel am Chr. H. 1870, s. 149.

Этотъ вопросъ, съ перваго раза, можетъ показаться весьма страннымъ, такъ какъ внутренняя жизнь Бога сокрыта отъ насъ непроницаемою завѣсою и поэтому разужденія о ней, повидимому, абсолютно невозможны. Но христіанство освѣтило для нашего разума, сколько онъ вмѣстить можетъ, и эту глубочайшую тайну божественной жизни. Справедливо говоритъ преосвящ. Хрисапоъ: Ветхій Завѣтъ останавливается на идеѣ отдѣльности Божества отъ всякаго ограниченнаго бытія и премірности Бога. Внутренней жизни Существа высочайшаго онъ почти не касался... Въ чемъ проявляется, говоря по человѣчески, жизнь безпредѣльнаго Духа сама по себѣ, внѣ отношеній Его къ міру; изъ чего она слагается, выражаясь также языкомъ человѣческимъ? Можно ли и какъ это представить?... Христіанское ученіе до извѣстной степени, возможной для человѣческаго разумѣнія, уясняетъ и эту внутреннюю, сокровенную жизнь безконечнаго Существа, дѣлаетъ проницаемою для человѣческихъ взоровъ и эту завѣсу, скрывающую отъ насъ тайны внутренней, божественной жизни. (Религіи древняго міра. 3 т. стр. 337—8).

И нужно сказать, что именно отъ разрѣшенія вопроса о сокровенной самосущей жизни Божества зависитъ рѣшеніе различныхъ вопросовъ объ отношеніи Бога къ міру — о способѣ и цѣли міротворенія, о происхожденіи человѣка и его назначеніи, объ основаніи и источникѣ его религіи и т. д. Анализъ внутренней жизни Бога служитъ исходнымъ и основнымъ пунктомъ всего содержанія новѣйшихъ спекулятивныхъ системъ; въ немъ также и философія христіанства, т.-е. христіанская апологетика имѣетъ собственный ключъ къ правильному разрѣшенію всѣхъ вопросовъ, опредѣляющихъ собою въ концѣ концовъ сознательное и ясное пониманіе абсолютной истины христіанства Вопросъ о процессѣ внутренней жизни божественнаго Существа есть, конечно. наитруднѣйшій вопросъ, какой только можно себѣ представить, но данныя для правильнаго рѣшенія его находятся, во первыхъ, какъ мы сказали, въ откровенномъ ученіи о Богѣ, во вторыхъ, въ нашемъ духѣ, какъ образѣ и подобіи Божіемъ, въ третьихъ, въ исторіи религій вообще и, наконецъ, въ жизни природы какъ вообще, такъ въ ея отдѣльныхъ областяхъ, въ которыхъ такъ или иначе отражается невидимая жизнь Бога.

Въ настоящемъ случаѣ мы беремъ основною точкою опоры для сужденія о внутренней жизни Бога нашъ собственный духъ—образъ Бога. Еще Якоби говорилъ, что Богъ теоморфизировалъ человѣка, т.-е. создалъ его по своему образу, чтобы человѣкъ могъ антропоморфизировать Бога т.-е. заключать отъ себя къ своему Первообразу.

Духъ человѣка, такимъ образомъ, даетъ намъ основанія для аналогичнаго умозаключенія къ жизни абсолютнаго Духа. Но, конечно, при этомъ никогда не должно забывать специфическаго различія между человѣческимъ духомъ, какъ конечнымъ, и божественнымъ Духомъ, какъ безконечнымъ; поэтому аналогія отъ перваго къ послѣднему должна идти не по горизонтальной линіи какъ бы отъ равнаго къ равному, но по перпендикулярной — отъ низшаго къ высшему, или, какъ говоритъ Делитчъ, аналогія отъ человѣка къ Богу должна быть «анагогіей». Итакъ, въ чемъ же состоитъ процессъ внутренней божественной жизни, какимъ образомъ Богъ есть самобытный, всегда равно абсолютный личный Духъ?

Существенное свойство духа есть самопознаніе; въ этомъ свойствѣ, какъ въ корнѣ, заключаются всѣ прочія его свойства *). Самосознательную жизнь духа составляютъ три момента: бытіе духа какъ субстанціи, противоположеніе его самому себѣ, объектированіе себя предъ собою или различеніе себя, какъ субъекта, отъ себя, какъ объекта и, наконецъ, познаніе его въ противопоставленномъ объектѣ самого себя или сознаніе тожества объекта и субъекта. Эти три момента составляютъ самосознаніе, жизнь личности вообще, какъ конечной, человѣческой, такъ и безконечной, божественной. Но теперь специфическое различіе между конечнымъ и безконечнымъ духомъ заставляетъ насъ мыслить существенно отличными и отдѣльные моменты, слагающіе ихъ самосознательную, личную жизнь. Къ понятію конечнаго духа принадлежитъ, во первыхъ, что онъ тварный, креатурный, такимъ образомъ въ началѣ—простая потенція, которая только постепенно развивается въ собственный, личный, самосознательный духъ. Дѣйствительно, духъ человѣка лишь мало-по-малу дѣлается такимъ, онъ есть раскрывающійся (werdende) духъ, притомъ если не *изъ*, то *на* основѣ матеріальнаго, независимаго отъ него тѣла и подъ возбужденіями внѣшнихъ, окружающихъ его, предметовъ природы и подобныхъ ему людей. Во-вторыхъ, объектированіе конечнымъ духомъ самого себя всегда бываетъ только несовершенное, ограниченное: духъ человѣка всегда объективируетъ себя не по цѣлостности своего содержанія, но только по извѣстному своему состоянію въ данный моментъ и даже это состояніе объективируетъ лишь по одному содержанію, но не вмѣстѣ и по формѣ его бытія въ немъ, т.-е. объективно противопоставляемое имъ свое я, какъ alter ego, есть только нѣчто идеальное, мыслимое, но не обладающее истинною жизнію и

*) Cm. Jahrbücher f. Theologie. 1872, 2. H. s. 240 и дал.

надлежащею формою существованія духа—самосознаніемъ. Правда въ нравственной жизни человѣкъ объективируетъ себя даже реально, т.-е. жизненно реализируетъ себя, какъ духа, но всегда несовершенно. Въ третьихъ, посредствующею силою въ насъ сознанія тожества между духомъ, какъ субъектомъ и противоположеніемъ ему самого себя, какъ объектомъ, всегда служитъ только мысль, идея, сама въ себѣ опять нѣчто отвлеченное, безжизненное, несамосознательное.—Въ противоположность всѣмъ этимъ недостаткамъ креатурной личности, Богъ, какъ абсолютный Духъ: а) есть самобытное, всегда равное Себѣ абсолютное Существо, ничего неимѣющее въ себѣ въ потенціи, но все въ дѣйствительности и безъ посторонней помощи или безъ возбужденій отвнѣ; б) объективируетъ Себя абсолютно—совершеннымъ образомъ, т.-е. полагаетъ Себя предъ Собою не только во всей цѣлостности своего содержанія, но и въ присущей ему формѣ бытія—въ формѣ самосознанія или, что тоже, ставитъ Себя объективно не просто идеально, но и жизненно, реально, какъ истиннаго Бога предъ истиннымъ Богомъ, и в) посредствующею силою сознанія тожества полагаемаго объекта съ полагающимъ субъектомъ имѣетъ опять не простую идею или мысль, но также абсолютно—совершенную силу какъ по содержанію, такъ и по формѣ бытія, т.-е. опять истиннаго Бога. Такъ, процессъ внутренней жизни Бога, какъ абсолютнаго Духа, абсолютнаго самосознанія или личности, состоитъ во взаимоотношеніи трехъ абсолютно — совершенныхъ моментовъ Его бытія или, что тоже, жизнь абсолютнаго Духа составляютъ три абсолютныя Лица, обладающія совершеннымъ содержаніемъ и совершенною формою бытія—самосознаніемъ. Богъ есть Богъ только въ трехъ равныхъ Себѣ лицахъ. «Богъ, говоритъ Вернеръ, существуетъ въ трехъ лицахъ, изъ которыхъ каждое абсолютно, поелику въ каждомъ цѣлое божественное бытіе; каждое изъ нихъ отлично отъ другихъ, поелику одно божественное бытіе въ каждомъ заключается различнымъ образомъ; но всѣ они три составляютъ только одно абсолютное Существо, поелику во всѣхъ трехъ состоитъ одна абсолютная, божественная жизнь» *).

Точно также представляя Бога, и какъ абсолютную любовь, мы можемъ не иначе мыслить Его жизнь, какъ въ видѣ взаимо-отношенія трехъ лицъ одного существа. Любовь есть преданность другому, радость его радостію, печаль его печалію, жизнь для другого, какъ для самого себя. Абсолютная любовь Бога, очевидно, есть абсолютная само-

*) Werner—Grundlinien d. Philosophie. s. 130. 1855.

преданность другому, откровеніе въ другомъ во всей полнотѣ жизни, какъ въ другомъ Богѣ; потому что абсолютная любовь Бога можетъ относиться только къ абсолютно равному Себѣ Существу. Соединяющимъ звѣномъ любящаго и любимаго божественныхъ лицъ можетъ быть опять также только равное Имъ лице, единосущный Имъ Духъ *). Итакъ внутренняя жизнь Бога, какъ абсолютнаго Духа и абсолютной любви, есть жизнь трехъ лицъ въ одномъ существѣ. Во взаимоотношеніи этихъ лицъ мы имѣемъ единственное начало для объясненія вѣчнаго и всегда совершеннаго самосознанія Бога безъ посредства самоотличенія Его отъ чего-либо другого, внѣшняго предъ нимъ, не бога; между тѣмъ какъ человѣческое само-сознаніе зараждается и и развивается только подъ условіемъ противоположенія нашему духу (нашему я) чего-либо другого (не-я). Точно также только три лица одного существа Бога дѣлаютъ намъ понятною Его любовь къ Себѣ, не какъ абсолютный эгоизмъ, но какъ истинную, нравственную любовь. Результатомъ нашего спекулятивнаго анализа внутренней жизни Бога получаемъ слѣдующее: единственно вѣрное охраненіе нашего понятія о Богѣ, какъ личномъ абсолютномъ Существѣ, отъ всѣхъ пантеистическихъ возраженій противъ личности Бога есть только понятіе о Немъ, какъ единомъ по существу, но троичномъ въ лицахъ «Тринитарное ученіе о Богѣ, справедливо говоритъ Христлибъ, есть единственно твердая опора теизма; если существо Бога должно понимать теистически, если теистическое представленіе Бога должно быть защищено отъ атеизма, политеизма, дуализма, деизма и пантеизма, то необходимо должно быть мыслимо тринитарно. Абсолютно личный и единый Богъ есть только тріединый; какъ истинно и необходимо теистическое, такъ истинно и необходимо также тринитарное понятіе о Богѣ» **). Подтвержденіе этого понятія о Богѣ, какъ мы сказали выше, представляютъ намъ откровенное ученіе о Богѣ, какъ Отцѣ, Сынѣ и Духѣ, далѣе—нѣкоторыя темныя представленія Бога тріединымъ почти во всѣхъ религіяхъ и наконецъ отраженія божественнаго тріединства въ натуральной природѣ и притомъ тѣмъ болѣе ясныя, чѣмъ выше область природы ***).

---

*) Ст. Christlieb—Mod. Zweif. s. 304 и дал.

**) Ib. s. 302.

***) См. доказательства тріединства Бога изъ Св. Писанія, всеобщей исторіи религій и изъ жизни природы въ ея различныхъ областяхъ у Christlieb—ib. s. 256—317.

Нѣкоторую опору для тринитарнаго понятія о Богѣ представляютъ также разныя системы новой философіи. Какъ бы то ни было, но во всякомъ слу-

ГЛАВА II.

Идея міра.

Изъ понятія о Богѣ, какъ единомъ по существу и троичномъ въ лицахъ, мы получаемъ теперь истинную идею міра, т. е. правильное воззрѣніе на способъ происхожденія міра, на мотивъ и общую цѣль міротворенія. Міръ есть откровеніе Бога; въ этомъ согласны всѣ, кто только признаетъ бытіе Бога, хотя бы такъ или иначе понимали Его существо. Но въ чемъ состоитъ это откровеніе? Какимъ образомъ Богъ открывается въ мірѣ?—въ этомъ вопросѣ разногласятъ, смотря по различію понятій о Богѣ.

Деизмъ, отодвигая Бога въ безконечную даль отъ міра, раздѣляя ихъ между собою абсолютною пропастію, не даетъ никакого отвѣта на вопросъ о способѣ происхожденія міра отъ Бога и цѣли мірового бытія. Онъ только говоритъ: не было міра, существовалъ отъ вѣка одинъ Богъ; Онъ восхотѣлъ создать міръ и сотворилъ его; съ того времени міръ существуетъ удѣленными ему внутренними силами, не нуждаясь уже въ непосредственной помощи Бога. По ученію деизма, Богъ въ теченіи безконечнаго числа эоновъ находился какъ бы въ самоусыпленіи, наконецъ, однажды воспрянувъ отъ сна, поднялъ волшебный жезлъ, взмахнулъ имъ и явился міръ; послѣ этого Творецъ міра опять погрузился въ самого Себя, началъ жить самососредоточенною жизнію, самоусыпился. Подобно магометанству (между нимъ и деизмомъ дѣйствительно есть существенное сходство), соединяющему всю догматическую сторону своего ученія въ словахъ: «нѣтъ Бога кромѣ Бога, а Магометъ пророкъ Его», деизмъ провозглашаетъ: «Богъ есть Богъ, а міръ его твореніе»—и болѣе ничего. Какимъ образомъ міръ сотворенъ Богомъ и за чѣмъ онъ сотворенъ,

---

чаѣ великій философъ—Гегель называетъ понятіе тріединства Бога „якоремъ міра“ (Angel der Welt) и хотя понималъ его далеко не согласно съ христіанствомъ, однако уже тѣмъ оказалъ безсмертную заслугу, что ввелъ и навсегда упрочилъ въ философіи это понятіе, какъ необходимое условіе истиннаго пониманія Бога. Но всегда припоминается намъ, какъ скоро заходитъ рѣчь о тріединствѣ Бога, глубоко истинное, знаменательное изреченіе Шеллинга, вообще ближе стоявшаго къ христіанству въ своемъ позднѣйшемъ ученіи, чѣмъ Гегель: „не потому, что мы имѣемъ христіанство, существуетъ эта идея (тріединство Бога), но прямо наоборотъ: поелику эта идея первоначальнѣйшая изъ всѣхъ, существуетъ и христіанство“. (См. Die philosophisch—kritischen Grundsätze der Selbst voraussetzung—v, Mehring. в. 88 и 101).

какая конечная цѣль мірового бытія, въ чемъ состоитъ идея міра,— на всѣ эти вопросы деизмъ отвѣчаетъ молчаніемъ.

Пантеизмъ уничтожаетъ безконечную пропасть между Богомъ и міромъ, но соединяетъ ихъ настолько близко, что ни Богъ не является абсолютнымъ, ни міръ — креатурнымъ. Богъ, по нему, не имѣетъ отдѣльнаго, самостоятельнаго бытія отъ міра; Онъ живетъ и раскрывается именно въ мірѣ; поэтому міръ, какъ откровеніе Бога, есть жизнь и развитіе самого существа Божія. Но пока Богъ дѣлается только Богомъ, Онъ очевидно не есть еще таковъ дѣйствительно; и такъ какъ, строго говоря, никогда нельзя развиться до истинно абсолютнаго существа, потому что абсолютнымъ можно быть только сразу и всегда, а не посредствомъ развитія изъ ограниченнаго, то пантеистическій Богъ какъ всегда не есть, такъ и никогда не будетъ истинно-абсолютнымъ существомъ. Съ другой стороны, поелику міръ есть раскрытіе самаго существа Бога, то онъ не есть истинно-конечное, ограниченное существо, но конечное-безконечное, ограниченное-абсолютное, что внутренно себѣ противорѣчитъ. Кромѣ того, въ пантеистическомъ ученіи о мірѣ, какъ откровеніи Бога, трудно понять, что собственно обладаетъ истиннымъ бытіемъ — Богъ, или міръ: такъ какъ въ мірѣ раскрывается самое существо Бога или жизнь міра есть жизнь Бога, то можно думать, что истинно есть и существуетъ только одинъ Богъ, между тѣмъ какъ міръ—призракъ, обманъ нашей мысли, миражъ нашего воображенія; но, такъ какъ Богъ не имѣетъ другой жизни, кромѣ жизни въ мірѣ, жизнь Бога есть жизнь міра, то также можно сказать: нѣтъ Бога, а есть только одинъ міръ. Что мы должны признать—акосмизмъ или атеизмъ? Вотъ сцилла и харибда предъ которыми оставляетъ въ безвыходномъ положеніи нашу мысль пантеизмъ.

Истинное понятіе объ откровеніи Бога въ мірѣ — объ отношеніи существа послѣдняго къ существу Бога, о способѣ происхожденія міра отъ Бога, о мотивахъ и цѣли міротворенія, вытекаетъ само собою, какъ мы сказали, только изъ тринитарно-теистическаго понятія о Богѣ. Тринитарный теизмъ не оставляетъ, подобно деизму, неразрѣшимою загадкою происхожденіе міра отъ Бога и не сливаетъ подобно пантеизму Бога и міръ. Изъ понятія о жизни Бога, какъ процессѣ взаимодѣйствія трехъ лицъ въ одномъ существѣ, мы получаемъ правильныя заключенія о томъ а)—что собственно составляло и составляетъ отъ вѣка идеально мыслимое Богомъ существо міра или вѣчную идею міра въ Богѣ, б) въ чемъ вообще лежала для Бога возможность перевода міра изъ идеально-мыслимаго его

бытія въ реальное, т. е. возможность творенія міра; в) какіе истинные мотивы къ творенію міра находились въ Богѣ; г) какая общая цѣль этого міротворенія; д) какъ совершался процессъ міротворенія и е) наконецъ, какое участіе или отношеніе къ міротворенію принимали три лица Божества, каждое само по себѣ. Раскроемъ каждый изъ этихъ пунктовъ въ сжатыхъ чертахъ.

а) Процессъ самосознанія Бога, совершающійся во взаимодѣйствіи трехъ лицъ, имѣетъ своимъ необходимымъ послѣдствіемъ, какъ бы спутникомъ, сознаніе другого, возможнаго бытія, небожественнаго, иначе говоря, самотличіе Бога, какъ вѣчно реальнаго, абсолютнаго Существа отъ идеально-мыслимаго, возможнаго, ограниченнаго существа. Духъ человѣка, какъ креатурный и постепенно развивающійся, приходитъ къ своему самосознанію только чрезъ отличіе себя отъ независимо отъ него даннаго *не-я* и подъ вліяніемъ разнообразныхъ возбужденій со стороны этого *не-я;* но Духъ божественный, какъ абсолютный и всегда равно совершенный, не обусловливаясь въ своемъ процессѣ жизни никакимъ отличіемъ отъ другого, независимаго отъ него бытія, однако имѣетъ Своимъ необходимымъ спутникомъ отличіе Себя, какъ самосущаго, отъ другого, возможнаго бытія: мы не можемъ себѣ представить, чтобы абсолютное самосознаніе Бога ограничивалось когда-либо только сознаніемъ *Себя*, а не сознаніемъ еще возможности *не-себя*, другого; при недостаткѣ втораго момента сознанія намъ казалось бы и собственное сознаніе Бога несовершеннымъ. Итакъ, Богъ въ процессѣ абсолютнаго самосознанія необходимо долженъ отличать *Себя отъ не-себя*, Себя, какъ абсолютнаго и вѣчно реальнаго, отъ не-себя, какъ ограниченнаго, мысленно-представляемаго возможнаго бытія подъ условіемъ божественной воли. Но что же можетъ быть содержаніемъ этого не-бога, мыслимаго Богомъ отличнаго отъ Него *бытія* и сопровождающаго Его самосознаніе, какъ необходимый спутникъ? Такъ какъ Богъ — абсолютная полнота бытія, жизни и силъ и кромѣ или больше знанія самого Себя, Своего существа во всей его абсолютности не знаетъ, то, очевидно, представляемое Имъ отличное отъ Него бытіе, какъ возможное, можетъ имѣть своимъ содержаніемъ не что иное, какъ только мысленное представленіе Богомъ Своего абсолютнаго существа не-абсолютнымъ, ограниченнымъ существомъ; частнѣе говоря, представленіе Богомъ Своей безвременности и безпространственности—временнымъ и пространственнымъ, Своей всегда абсолютной полноты жизни — только постепенно раскрывающеюся изъ потенціи и всегда несовершенною; существеннаго единства Своихъ силъ при формальномъ отли-

чіи и разнообразіи ихъ — существенно отличными и разнообразными при формальномъ единствѣ ихъ; Своего вѣчнаго самосознанія и одинаково совершеннаго — открывающимся только послѣ нѣсколькихъ фазисовъ развитія безсознательной креатурной жизни на высшей ступени ея бытія и лишь постепенно развивающимся;— вотъ содержаніе того отличнаго отъ Бога, просто мыслимаго Имъ бытія, и по Его волѣ имѣвшаго возможность быть реальнымъ, которое сопровождаетъ какъ необходимый коррелятъ, какъ отраженіе или тѣнь, процессъ самосознанія Бога, совершающійся во взаимодѣйствіи Его трехъ лицъ*). Это отличное отъ Бога, мыслимое бытіе не-бога и составляло идею міра въ божественномъ Духѣ, совѣчную Его бытію.

б) Какимъ же образомъ только мыслимый Богомъ міръ получилъ силою Бога реальное бытіе? Строго говоря, это — вопросъ, составляющій послѣднюю грань нашего знанія, отвѣтъ на который находится уже за предѣлами нашего вѣдѣнія; это тайна, относительно которой мы можемъ мыслить, по апостолу, только вѣрою, однако тайна несравненно менѣе непонятная, чѣмъ превращеніе самого Бога въ міръ, какъ учитъ пантеизмъ или образованіе Богомъ міра изъ готоваго матеріала, какъ учитъ дуализмъ, или самообразованіе міра, по ученію матеріализма. Въ основаніи тайны божественнаго реализированія міровой идеи по тринитарно-теистическому ученію лежитъ достаточный принципъ—абсолютный Духъ; между тѣмъ какъ въ пантеистическихъ, дуалистическихъ и матеріалистическихъ системахъ, не владѣющихъ такимъ основаніемъ, происхожденіе міра является абсолютною тайною, чистою невозможностію, не тайною, но безсмыслицей. Для нашей мысли только одинъ духъ обладаетъ силою самополож:нія, самодѣятельнаго существованія и развитія и изъ двухъ сторонъ бытія—духовнаго и матеріальнаго, для нашего разума только духовное можетъ служить основаніемъ и причиною матеріальнаго, а не наоборотъ: матеріальное — духовнаго. Поэтому при вопросѣ о послѣдней причинѣ матеріальнаго наша мысль не успокоивается до тѣхъ поръ, пока не находитъ ея въ абсолютномъ духовномъ или въ абсолютномъ Духѣ. Но этотъ абсолютный Духъ и полагаетъ основаніе бытія міра по тринитарному теизму.

Нѣкоторое аналогичное объясненіе измѣненія силою абсолютнаго Духа мыслимаго въ реальное, или перевода идеи міра изъ сферы чистой идеальности въ область реальнаго бытія представляютъ намъ дѣйствія нашего духа. Нашъ духъ въ дѣятельности разума измѣняетъ

*) Ср. Werner-Grundlinien d. Philosophie; 3 Abth: „Kosmoteologie“.

реальное въ идеальное, дѣйствительность въ свою мысль, переноситъ первую въ область своего сознанія и наоборотъ, въ дѣятельности воли превращаетъ идеальное въ реальное, переноситъ свою идею въ область дѣйствительности, осуществляетъ, реализируетъ ее. Какъ это случается, мы не знаемъ: но фактъ перехода дѣйствительности въ идею и идеи въ дѣйствительность несомнѣненъ. Поэтому, превращеніе или перенесеніе абсолютною божественною силою міра изъ простой мыслимости его, изъ идеи въ дѣйствительное бытіе не заключаетъ въ себѣ ничего безусловно-невозможнаго или невѣроятнаго. Правда воля человѣческаго духа реализируетъ свои идеи всегда въ готовомъ, независимо отъ нея данномъ, матеріалѣ; но это потому, что человѣческій духъ ограниченъ и самъ получаетъ отъ другого бытіе и развивается только на почвѣ матеріальнаго, а не полагаетъ самого себя чисто изъ себя. Слѣдовательно, реализированіе идеи въ готовомъ матеріалѣ принадлежитъ только къ понятію ограниченной воли, креатурной, человѣческой, а не воли вообще, или воли абсолютной, самобытной, божественной. Какъ не къ понятію самосознанія вообще принадлежитъ развитіе его подъ условіемъ самоотличія *я* отъ независимо-существующаго отъ него чего-либо другого, *не—я*, но только къ понятію самосознанія ограниченнаго, тварнаго; такъ также не къ понятію воли вообще принадлежитъ реализированіе идеальнаго въ *готовомъ субстратѣ*, а только къ понятію воли ограниченной, несовершенной. Абсолютное существо, очевидно, владѣетъ абсолютною волею и слѣдовательно, абсолютною силою реализированія идеи какъ въ формальномъ, такъ въ матеріальномъ отношеніи.

Возможность божественнаго реализированія идеи міра безъ всякаго прежде даннаго матеріала, или возможность абсолютнаго творенія міра изъ ничто открывается также изъ разсмотрѣнія процесса собственной жизни Бога, какъ самоположенія или имманентнаго раскрытія Его существа въ трехъ абсолютныхъ лицахъ. Справедливо говорятъ строго-христіанскіе богословы, что только въ самоположеніи Богомъ Своего существа въ трехъ лицахъ, какъ Отца, Сына и Духа, мы имѣемъ мостъ отъ Бога къ міру или реальное объясненіе возможности божественнаго творчества міра, перевода идеи міра изъ чистой идеальности въ область дѣйствительности, постепеннаго реализированія этой идеи. Если Богъ полагаетъ Самого себя въ трехъ лицахъ — и полагаетъ дѣйствительно, абсолютно-жизненно въ каждомъ изъ трехъ лицъ и въ этомъ состоитъ процессъ Его жизни, собственная Его жизнь, то тѣмъ болѣе возможно для Него положеніе другого, слабаго отраженія Его существа, реализированіе идеи ограниченнаго бытія—

бытія міра. Такъ въ идеѣ абсолютнаго Духа, какъ полагающаго Себя внутри Своего существа въ трехъ абсолютныхъ лицахъ, мы имѣемъ достаточно-раціональный принципъ для объясненія божественнаго міротворенія изъ ничего; хотя, повторяемъ, это для насъ было и навсегда останется тайной, вполнѣ усвояемой только вѣрою.

в) Въ чемъ же состояли мотивы въ существѣ Божіемъ къ творенію міра? Такъ какъ Богъ есть всегда абсолютный Духъ, ничего не имѣющій въ Себѣ потенціальнаго, (въ возможности) подлежащаго развитію, но все актуально, (въ дѣйствительности) такъ сказать, развитымъ абсолютно и это всегда равное совершенство Бога обусловливается Его жизнію внутри самого Себя въ трехъ лицахъ; то міротвореніе не составляло какой-либо внутренней необходимости для самого Бога, не служило какимъ-либо пополненіемъ Его собственной жизни, какъ учатъ пантеисты, а есть просто свободный актъ воли Божіей, имѣющій кореннымъ мотивомъ любовь Бога къ самому Себѣ, а чрезъ то и любовь къ мыслимому Имъ креатурному бытію—міру. Любовь Бога къ самому Себѣ не эгоистична, но нравственна въ высшемъ смыслѣ слова, такъ какъ она состоитъ во взаимной любви трехъ абсолютныхъ лицъ, достойныхъ совершеннѣйшей любви ихъ другъ къ другу. Эта любовь Бога къ Себѣ возжелала бытія міра, креатурнаго существа, чтобы и въ немъ, какъ отличномъ отъ Бога бытіи, жизненно и реально обнаруживалась любовь къ Богу. Но для креатуры любовь къ Богу, преданность Ему всею жизнію и составляетъ собственную жизнь и вмѣстѣ съ тѣмъ высшее ея блаженство; поэтому, посредственнымъ образомъ, мотивомъ къ творенію міра была также любовь Бога къ міру, желаніе сообщенія ему божественнаго блаженства въ той мѣрѣ, къ какой только способно креатурное бытіе. На первый взглядъ можетъ показаться странною мыслію о любви міра къ Богу, и о блаженствѣ его въ этой любви, какъ будто весь міръ вообще обладаетъ умомъ, волею и чувствами—свойствами духа. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ міръ можетъ любить Бога и чувствовать блаженство жизни въ этой любви, когда собственно лишь человѣкъ способенъ къ любви и блаженству въ нравственномъ смыслѣ? Этотъ вопросъ заставляетъ насъ перейти къ разсмотрѣнію *цѣли* міротворенія.

г) Міръ есть космосъ, великій организмъ, въ которомъ каждая малѣйшая часть внутренно соединена со всѣми прочими, большими и малыми, и всѣ части съ каждою, какъ необходимымъ членомъ въ цѣломъ составѣ міра. Въ каждой низшей ступени міровой жизни мы видимъ необходимые приготовительные элементы для высшей, въ

каждой высшей—для болѣе высшей и т. д. Такимъ образомъ, каждый низшій стадіумъ жизни служитъ средствомъ для высшаго, какъ цѣли. Слѣдовательно, все въ ступенеобразномъ міротвореніи проникнуто единствомъ цѣли, все клонится къ произведенію самаго высшаго вида жизни, какъ полнаго выразителя міровой цѣли, какъ послѣдняго предѣла, гдѣ она достигаетъ совершеннаго осуществленія, является именно уже цѣлію, а не средствомъ для чего-либо высшаго. Этого осуществленія своей цѣли міротвореніе достигаетъ именно въ человѣкѣ: въ немъ связываются всѣ силы міра какъ бы въ одинъ узелъ; въ немъ видимое и невидимое, реальное и идеальное, натуральное и духовное міра концентрируются въ одной формѣ бытія, и такимъ образомъ, являются цѣльнымъ міромъ въ маломъ видѣ: человѣкъ есть микрокосмъ. Внутренно связанный со всею міровою жизнію, составляя концентрацію ея силъ, служа полнымъ выразителемъ міровой жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ представителемъ міра, человѣкъ въ своемъ самосознаніи отражаетъ сознаніе цѣлаго міра и въ своей любви къ Богу и соединенномъ съ ней блаженствѣ жизни — любовь къ Богу и блаженство жизни цѣлаго міра. Міръ есть откровеніе Бога, слава Бога, какъ Творца и въ тоже время сообщеніе Его благости бытію, вызванному изъ ничтожества, но это откровеніе сознается, эта слава выражается и эта благость разумно чувствуется—въ человѣкѣ и поэтому въ его знаніи, въ его прославленіи Бога и чувствѣ блаженства жизни знаетъ, прославляетъ Бога и блаженствуетъ весь міръ. Вотъ какимъ образомъ міръ любитъ Бога и вмѣстѣ съ тѣмъ самъ блаженствуетъ, въ чемъ и состоитъ цѣль міротворенія. Въ силу космической связи человѣка со всею совокупностію видимаго міра Богъ любитъ или наказываетъ въ человѣкѣ и съ человѣкомъ весь міръ, въ силу этой же связи въ человѣкѣ и съ человѣкомъ любитъ Бога и блаженствуетъ или отвращается отъ Бога и подпадаетъ мученіямъ весь міръ. *Тварь*, говоритъ апостолъ, *съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ... ибо мы знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится до нынѣ* (Римл. 8, 19 и 22).

д) Какъ же совершался самый процессъ міротворенія? Не представляя какой-либо метафизической необходимости для самого Бога, не служа никакимъ средствомъ для высшаго развитія жизни Бога, но будучи совершенно свободнымъ актомъ воли Божіей, процессъ міротворенія не есть какое-либо чисто естественное, внутреннее и послѣдовательное выступленіе новыхъ и новыхъ, болѣе и болѣе совершенныхъ принциповъ жизни изъ разъ даннаго общаго зерна или субстанціи міра; напротивъ, въ немъ для каждой высшей области міровой жизни къ существующей низшей сверхъестественно, трансцендентно, при-

соединялось новое начало, самимъ Богомъ вносился новый центръ жизни, такъ что въ каждой новой формѣ жизни, напримѣръ, въ органической по сравненію съ неорганическою, или въ животной сравнительно съ растительною, мы должны видѣть истинно-сверхъестественное дѣло Бога — чудо и, наконецъ, въ самой послѣдней формѣ міроваго бытія, въ человѣкѣ, соединяющемъ въ себѣ двѣ природы— тѣлесную и духовную — высшій творческій актъ Бога, величайшее чудо міротворенія. Это воззрѣніе на процессъ міротворенія, какъ на послѣдовательный рядъ сверхъестественныхъ, чудесныхъ актовъ воли Божіей, и выражается въ библейской исторіи міротворенія въ теченіе *отдѣльныхъ шести дней*. Такъ, появленіе каждой новой и высшей сферы жизни по сравненію съ прежнею, низшею въ процессѣ міротворенія представляло собою сверхъестественное дѣло Бога, чудо. Но отсюда слѣдуетъ и наоборотъ: разсматривая процессъ міротворенія, начиная съ самаго высшаго принципа міровой жизни — человѣка и постепенно нисходя до самаго низшаго, такъ сказать, до самаго зерна міра, въ которомъ все еще смѣшано было въ хаотическомъ безразличіи, мы должны сказать: каждый стадіумъ жизни только по сравненію съ послѣдующимъ за нимъ высшимъ представляется естественнымъ; напротивъ, сравниваемый съ предшествующимъ ему низшимъ, онъ самъ является сверхъестественнымъ актомъ и точно также низшій мы должны опять назвать сверхъестественнымъ предъ болѣе низшимъ и такъ далѣе до самаго нижайшаго, такъ что самый низшій видъ міровой жизни, существуя уже какъ естественный по сравненію со всѣми послѣдующими за нимъ высшими, въ виду происхожденія его изъ ничего, или по сравненію съ предшествующимъ ему небытіемъ, есть величайшее чудо, сверхъестественный творческій актъ Бога. Такъ, все дѣло божественнаго міротворенія есть не что иное, какъ длинная цѣпь чудесъ, внутренно связанныхъ между собою, получившихъ прочное бытіе, предназначенныхъ къ существованію до конца вѣковъ и въ этой прочности и постоянствѣ бытія представляющихся намъ уже естественными. Всѣ сверхъестественные акты творчества міра стали натуральными, потому что составили собою тѣсно связанныя звѣнья міровой жизни, образовали міровую систему, природу, но тѣмъ не менѣе, всѣ они по своему источнику суть сверхъестественныя дѣйствія, истинныя чудеса всемогущества Божія.

Эта точка зрѣнія на міротвореніе, какъ на цѣпь чудесъ, даетъ намъ непоколебимую основу для дальнѣйшихъ доказательствъ въ системѣ апологетики — возможности чудесъ въ существующемъ мірѣ и въ особенности возможности величайшаго изъ всѣхъ чудесъ въ

исторіи міра — воплощенія Сына Божія. Чудеса по самому понятію своему — сверхъестественныя явленія, дѣйствія или обнаруженія собственной силы Божіей въ извѣстномъ явленіи. Но если процессъ міротворенія есть постепенно прогрессирующійся рядъ чудесъ, то, очевидно во всей системѣ міровой жизни, во всѣхъ основныхъ принципахъ ея, во всемъ мірѣ мы имѣемъ не что иное, какъ также непосредственное дѣйствіе или обнаруженіе божественной силы: въ чудѣ непосредственно дѣйствуетъ божественная сила; міръ есть чудо; слѣдовательно и въ немъ дѣйствуетъ собственная божественная сила. Это заключеніе вытекаетъ со всею логическою строгостью изъ понятія чуда и изъ воззрѣнія на міръ, какъ на чудо.

Какъ идея міра, совѣчная Богу, есть, съ одной стороны, сознаніе въ Богѣ отличнаго отъ него бытія, съ другой—въ тоже время отраженіе божественнаго бытія въ ограниченномъ видѣ, такъ также и реализированіе этой идеи или міротвореніе есть, конечно, не абсолютное самооткровеніе Бога въ мірѣ, не жизнь самого Бога во всей ея полнотѣ, какъ учатъ пантеисты, тѣмъ не менѣе—непосредственное дѣйствіе или обнаруженіе божественной силы. Міръ есть божественное откровеніе не просто въ смыслѣ воплощенія идей ума и желаній воли Бога въ какомъ-то абсолютно чуждомъ ему субстратѣ, подобно тому какъ художникъ воплощаетъ свою идею на полнотѣ, или философъ выражаетъ свои мысли въ сочиненіи: такое откровеніе, отдѣляющее идеальную сторону міра, какъ собственно божественную, отъ натуральной, какъ не божественной, имѣло бы вѣчно противъ себя возраженіе: ex nihilo nihil sit, заградило бы Богу всякій доступъ во внутрь міровой жизни и вообще сдѣлало бы истиннымъ все, что говорятъ деисты объ отношеніи Бога къ міру и наоборотъ. Напротивъ, какъ по идеальной, такъ и реальной сторонѣ міръ есть непосредственное дѣйствіе или обнаруженіе божественной силы: идеи ума и опредѣленія воли Божіей реализируются въ мірѣ, не въ чемъ-то отдѣльномъ и самостоятельномъ отъ нихъ, но просто реализируются, т.-е. имѣютъ въ себѣ нераздѣльно реальное и идеальное; отсюда міръ по своей цѣлостности своего существа есть божественное откровеніе существа Бога въ креатурно-ограниченномъ видѣ *). Существо

*) Совершенно согласно съ нами представляетъ откровеніе Бога въ мірѣ нашъ отечественный апологетъ протоіер. о. Н. Сергіевскій: „поелику вочеловѣченіе Сына Божія неизреченно принадлежитъ къ Его существу, слѣдовательно и твореніе міра, не будучи изліяніемъ существа Божія, тѣмъ не менѣе есть божественное *воспріятіе міра въ жизнь Божію, въ единотройческую жизнь*“... „говоря о бытіи и существѣ міра, мы необходимо вращаемся въ мысли *о су-*

Бога не исчерпывается существомъ міра, но существо міра не чуждо существу Бога. На это указываетъ апостолъ, когда говоритъ: *все изъ Него, Имъ и къ Нему* (Римл. 8. 36), или когда называетъ высшій родъ міровой жизни—человѣка *родомъ Божіимъ* (Дѣян. 17, 29). Насколько міръ есть реализированіе идеи существа, отличнаго отъ существа Бога, онъ отличается отъ Бога, не есть Богъ самъ въ себѣ, но чистая креатура Бога; но насколько идея міра есть ограниченное отраженіе самой жизни Бога и насколько эта идея осуществляется непосредственною божественною силою, или въ ея реализаціи открывается вовнѣ сама божественная сила, міръ есть ограниченное откровеніе самаго существа Бога. Такимъ образомъ, міръ не есть Богъ, а отличное отъ Бога существо, креатура, но въ тоже время не есть и абсолютно-другое или новое, отдѣльное существо, нежели существо Бога. Каждымъ творческимъ актомъ вносился въ міръ трансцендентный принципъ и становился началомъ міровой жизни, природою, имманентнымъ началомъ міра; отсюда Богъ, какъ самъ въ Себѣ абсолютный Духъ, всегда трансцендентенъ по отношенію къ міру, но какъ открывшійся внѣ себя, въ ограниченномъ существѣ, въ въ мірѣ, Онъ въ тоже время всегда имманентенъ міру. Но изъ всего сказаннаго дозелѣ со всею неоспоримостію слѣдуетъ (см. подробнѣе объ этомъ ниже) какъ вообще возможность чудесъ въ сотворенномъ мірѣ, такъ и въ частности возможность воплощенія Бога въ мірѣ *).

ществъ и жизни Бога, отъ котораго всякое бытіе“ (стр. 97). Еще яснѣе: „дѣло творенія можетъ быть разсматриваемо какъ нѣкоторое дѣло *самой жизни* Божіей и потому *внутренне-соотвѣтственное* (курсивъ въ подлинникѣ) характеру этой жизни“.... „въ мірѣ изначально открылась *тріипостасная жизнь Божія*“ (курс. въ подл.); „въ міротвореніи какъ бы проявился или открылся троичный процессъ“... „твореніе міра есть свободное откровеніе *внутренней жизни* Божіей. Такимъ образомъ внутреннебожественной жизни не сама собою противостоится *внѣшнебожественная жизнь*“... (стр. 90—100). Послѣднею мыслію авторъ хочетъ сказать, что міръ не есть какое-либо невольное откровеніе Бога, но совершенно свободное Его дѣло; но для насъ важно здѣсь противопоставленіе Бога и міра, какъ *внутренне-божественной* жизни и *внѣшне-божественной жизни* (см. „Объ основн. истинахъ христіанской вѣры“. 1872).

*) Предположеніе абсолютнаго различія между существомъ Бога и существомъ міра необходимо есть дуализмъ: оно допускаетъ двѣ различныя субстанціи и, какъ мы сказали, въ текстѣ, или совсѣмъ не объясняетъ происхожденія міра отъ Бога (другой субстанціи), дѣлаетъ его логически немыслимымъ, потому что абсолютное ничто, равное о, никакою силою нельзя превратить

е) Наконецъ, участіе въ міротвореніи всѣхъ трехъ лицъ Божества представляется намъ въ такомъ видѣ. Въ жизни Бога внутри Его существа мы видѣли взаимодѣйствіе трехъ лицъ и только чрезъ это взаимодѣйствіе Богъ есть всегда и совершенно абсолютный Духъ. Міръ — креатурное откровеніе существа Бога, отсюда въ процессѣ міротворенія участвуютъ всѣ три лица Божества, какъ сами въ Себѣ всѣ составляютъ одну жизнь, одного Бога, и это участіе въ твореніи каждаго лица св. Троицы соотвѣтствуетъ характеру взаимоотношенія каждаго изъ нихъ къ

въ единицу; или ставитъ Бога только въ диміургическое, а не творческое отношеніе къ міру (какъ это для деизма дѣйствительно и есть необходимое логическое предположеніе абсолютнаго раздѣленія между Богомъ и міромъ). Кромѣ указанныхъ уже въ текстѣ основаній противъ противопоставленія Бога и міра, какъ двухъ абсолютно различныхъ субстанцій, присовокупимъ здѣсь еще слѣдующія: а) Слово Божіе говоритъ, что человѣкъ будетъ безсмертенъ не только по духу, но и по тѣлу (Іоанн. 5. 28; 1 Кор. 42 и дал.) и что не только человѣкъ вѣчно будетъ живъ по обѣимъ сторонамъ своей природы, но и вся вселенная не уничтожится безусловно, а только измѣнится, приметъ новый и лучшій видъ (Пс. 101. 27; Ис. 15, 17; 66, 22, 2 Петр. 3. 13). Но вѣчная жизнь принадлежитъ только источнику жизни, абсолютной жизни, Богу; слѣдовательно, должно быть нѣчто нечуждое Богу, что-либо сродное ему и въ самомъ мірѣ, если міръ по существу своему никогда не уничтожится, но только измѣнится и вѣчно будетъ существовать, б) Апостолъ Павелъ говоритъ: въ будущемъ царствѣ *будетъ Богъ все во всемъ*— ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Кор. 15, 28). По концу развитія міра можно судить и о началѣ его. Всякое развитіе не есть какое-либо механическое наслоеніе внѣшняго на зерно, но органическое усвоеніе зерномъ доставляемаго ему извнѣ; при помощи внѣшняго матеріала зерно развивается изъ своихъ собственныхъ силъ, по законамъ присущимъ природѣ его субстанціи. Коренною причиною той или иной формы развитія зерна всегда служитъ природа его субстанціи. Величественная пальма, краса тропическихъ странъ, при всѣхъ внѣшнихъ условіяхъ своего развитія, не могла бы быть такою, если бы уже въ самомъ сѣмени ея не заключалась потенціально все, что составляетъ ея красоту и величіе. Примѣняя эти мысли къ міру и его конечной цѣли развитія, мы должны, сказать: если въ будущемъ состояніи міра все будетъ проникнуто Богомъ, если въ немъ Богъ будетъ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, то несомнѣнно, что уже по самому началу своему, по самому зерну или субстанціи своей міръ имѣетъ въ себѣ нѣчто сродное Богу, которое въ теченіе многихъ эоновъ своего развитія и завершится совершеннымъ обнаруженіемъ Бога во всемъ міровомъ бытіи. в) Сынъ Божій, Логосъ, принялъ на Себя плоть и, не переставая быть Богомъ, сдѣлался истиннымъ человѣкомъ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου—Мѳ. 8, 20 и др.; ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς (1 Тим. 2. 6) и даже по воскресеніи изъ мертвыхъ не отрѣшился отъ тѣла, но въ немъ вознесся на небо и тамъ возсѣлъ одесную Отца (Марк. 16. 19). Но предполагая субстанцію міра абсолютно иною, нежели существо Бога, мы необходимо должны

двумъ другимъ въ собственной жизни Бога. Глубоко истинная мысль въ словахъ нашего современнаго, православнаго богослова, преосвящ. Макарія: «порядокъ и мѣра участія каждаго изъ лицъ Пресв. Троицы въ дѣлѣ творенія вполнѣ соотвѣтствуетъ ихъ личному порядку и отношенію между Собой» *). Во внутренней жизни Бога, Отецъ, Сынъ и Духъ относятся между собою, выражаясь философскимъ языкомъ, какъ тезисъ, антитезисъ и синтезисъ; поэтому и въ внѣшнемъ откровеніи Ихъ, въ міротвореніи, Отцу принадлежитъ основа или субстанція міра, причина, отъ которой произошелъ міръ, Сыну — образованіе міра, Духу — его совершеніе. На такое отношеніе лицъ Св. Троицы къ міру въ его процессѣ образованія указываетъ Писаніе, говоря, что ***одинъ Богъ Отецъ, изъ котораго все*** (ἐξ οὗ πάντα 1 Кор. 8. 6); ***все произошло чрезъ Него***, т. е. Сына (πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο Іоан. 1. 3); ***имѣемъ доступъ къ Отцу въ одномъ Духѣ*** (ἐν ἑνὶ πνεύματι Еф. 2. 18); но особенно ясно выражаетъ апостолъ способъ участія въ твореніи лицъ Св. Троицы, какъ составляющихъ одно существо Бога, въ словахъ: ***все изъ Него*** (Отца), ***Имъ*** (Сыномъ) ***и въ Немъ*** (въ Духѣ) — ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι᾽ αὐτοῦ, καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα — (Римл. 11, 36). Великій отецъ церкви (Василій Вел.) прямо опредѣляетъ разность участія лицъ Божества въ дѣлѣ міротворенія такъ: «Отецъ— первоначальная причина (προκαταρκτικὴ αἰτία) Сынъ — созидательная (δημιουργικὴ), Духъ — совершительная (τελειωτικὴ)“. — Вершину божественаго откровенія въ творчествѣ міра представляетъ намъ человѣкъ: въ немъ матеріальныя стихіи міра концетрируются какъ въ маломъ мірѣ (причина этихъ стихій принадлежитъ Отцу), принимаютъ совершеннѣйшій видъ (строеніе ихъ—дѣло Сына) и соединяются съ Духомъ, самосознаніемъ — формою бытія самого Бога (совершенство міроваго бытія принадлежитъ Духу); такимъ образомъ въ твореніи

были бы мыслить соединеніе Бога съ человѣкомъ во Христѣ или только докетически или несторіански, и за тѣмъ вознесеніе Его на небо и сѣдѣніе одесную Отца — въ чисто-духовномъ видѣ, какъ только Бога, а не духовно-тѣлесномъ, какъ Богочеловѣка. — Говоря объ откровеніи существа Бога въ мірѣ, мы отнюдь не разумѣемъ эманаціи міра изъ Бога въ болѣе или менѣе матеріалистическомъ смыслѣ; такъ какъ вообще не раздѣляемъ отвергнутаго уже современной философіей (См. T. H. Fichte-Die theistische Weltansicht. s. 21, 1873) прежняго дуалистическаго взгляда на міръ, какъ состоящій изъ двухъ субстанцій—матеріи и силы, но все признаемъ въ немъ въ существѣ силою и только модифицирующеюся прогрессивно въ каждой высшей области міровой жизни и наконецъ восходящею въ человѣкѣ до совершеннѣйшаго вида — духа.

*) „Руководство къ изученію Христ. прав. догматическаго богословія“. 1869 стр. 70. (Примѣч.).

человѣка спеціальное участіе каждаго изъ лицъ Св. Троицы въ міротвореніи достигаетъ своего завершенія. Отсюда человѣкъ есть высшій и совершеннѣйшій образъ въ земномъ мірѣ небеснаго первообраза, собственный образъ и подобіе Бога.

Представленное здѣсь раскрытіе идеи міра по ея существеннымъ сторонамъ опирается не исключительно на изложенныя нами метафизическія или логическія основанія, но и на безспорныя фактическія данныя по крайней мѣрѣ настолько, насколько по самому существу своему это идея допускаетъ возможность такого подтвержденія. Именно твердыя естественно-научныя основанія доказываютъ намъ: а) невозможность происхожденія міра вообще, въ его цѣльномъ видѣ какимъ-либо инымъ путемъ, какъ только по дѣйствію всемогущей, творческой воли Бога, т. е. доказываютъ, что и самъ дѣйствительный міръ, въ своемъ цѣломъ, по несомнѣннымъ и вѣрнѣйшимъ результатамъ естествовѣдѣнія, говоритъ о происхожденіи своемъ отъ Бога, а не о какомъ-либо самостоятельномъ и случайномъ образованіи своемъ изъ вѣчно существующей матеріи — и б) невозможность естественнаго или самостоятельнаго развитія въ мірѣ въ частности каждаго высшаго принципа міровой жизни изъ низшаго: органическаго изъ неорганическаго, животнаго — изъ растительнаго, въ особенности человѣческаго—изъ обще-животнаго *).

ГЛАВА III.

Идея или назначеніе человѣка.

Изъ идеи міра вообще сама собою вытекаетъ идея человѣка въ частности — т. е. истинное воззрѣніе на назначеніе или цѣль бытія человѣка. Внутри самаго существа Бога обсолютную жизнь Его составляютъ три лица въ своемъ взаимодѣйствіи, которыя, пользуясь философской терминологіей, мы позволимъ себѣ наименовать такъ: тезисъ, антитезисъ и синтезисъ; такъ точно и въ мірѣ и его развитіи—креатурномъ откровеніи Бога, мы находимъ сначала положеніе отличнаго отъ Бога бытія вообще, за тѣмъ противоположеніе Богу, единому и нераздѣльному въ себѣ, міроваго развитія въ опредѣленныхъ и многоразличныхъ формахъ и, наконецъ, опять возвращеніе къ обсолютному виновнику міра, стремленіе къ соединенію съ нимъ.

*) См. обстоятельное изложеніе двухъ послѣднихъ пунктовъ въ философскихъ трудахъ В. Д. Кудрявцева.

Богъ есть виновникъ міра, центръ, изъ котораго исходитъ все міровое бытіе. Первымъ творческимъ актомъ Бога положено было только вообще бытіе міра, въ которомъ всѣ зачатки будущаго раскрытія міра въ опредѣленныхъ и многоразличныхъ формахъ натуральныхъ предметовъ находились еще въ хаотической безраздѣльности. Это начальное бытіе міра, лишь по его всеобщей субстанціи, есть въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова креатурное дѣло Бога, произведеніе міра изъ ничто, единственно всемогущею силою Божіею; оно, такъ сказать, непосредственно примыкаетъ къ абсолютному основанію міра, къ Богу, составляетъ первый выступъ міра изъ центра—Бога, отъ котораго все происходитъ; въ немъ мы имѣемъ положеніе міра (тезисъ), какъ отличнаго отъ Бога бытія, но еще никакого противоположенія Богу — антитезиса, потому что въ немъ только заключены потенціально, но не находятся еще въ дѣйствительности разныя опредѣленныя формы міровыхъ существъ, ясно отличающія міръ отъ Бога.—Въ постепенномъ появленіи въ мірѣ новыхъ и новыхъ, высшихъ и высшихъ началъ жизни, хотя также непосредственно производимыхъ Богомъ (сверхъестественно), но уже всегда примыкающихъ къ существующимъ раннимъ областямъ жизни (къ естественному), мы видимъ какъ бы постепенное удаленіе міровыхъ существъ отъ своего центра—Бога, большее и большее пріобрѣтеніе ими предъ Богомъ самостоятельности, саможизненности: такъ въ неорганической природѣ предметы заявляютъ свою самостоятельность, по крайней мѣрѣ, въ томъ, что обладаютъ различными видами или формами, но только въ этомъ, а не болѣе; потому что образованіе ихъ формъ совершается химическимъ или механическимъ процессомъ, словомъ, внѣшними силами по отношенію къ предмету, а не какою-либо внутренне-жизненною силою, дѣйствующею въ немъ самомъ; въ органической — въ растительной природѣ предметы обнаруживаютъ въ себѣ уже внутреннюю организующую силу, по законамъ собственной жизни ассимилирующую самостоятельно доставляемый ей матеріалъ извнѣ. Но эти предметы заявляютъ самостную жизнь лишь внутри самихъ себя, движутся только въ своихъ молекулахъ или отдѣльныхъ частяхъ внутри своего организма, но не вовнѣ или въ цѣломъ своемъ видѣ. Съ внѣшней стороны растенія кажутся еще мертвыми, безжизненными и только постепенный ростъ ихъ, увяданіе и процвѣтаніе, даютъ намъ видѣть отличіе ихъ жизни отъ неорганическихъ предметовъ. Напротивъ, въ животномъ мірѣ мы видимъ уже самостную жизнь, движеніе внутри и внѣ; животное не только ассимилируетъ по законамъ собственной организаціи доставляемый ему

извнѣ матеріалъ, но и само отыскиваетъ его, владѣетъ силою перехода съ мѣста на мѣсто, произвольнаго выбора своей пищи и пр.— Но между тѣмъ какъ движеніе и всѣ дѣйствія животныхъ управляются инстинктомъ и, такимъ образомъ, только видимо свободны, въ сущности же натурально необходимы, въ человѣкѣ самостоятельность креатуры восходитъ на высшую и послѣднюю ступень развитія, достигаетъ свободнаго самоопредѣленія своей жизни, способности самоположенія или самообразованія по свободному рѣшенію своей воли. Съ появленіемъ человѣка въ мірѣ противоположеніе міра Богу, антитезисъ (въ смыслѣ метафизическаго отличія міра отъ Бога) доходитъ до послѣдняго предѣла, выходъ міроваго бытія изъ общаго абсолютнаго центра его — Бога въ немъ достигаетъ до крайняго периферическаго пункта, такъ какъ человѣкъ обладаетъ относительною свободою предъ Богомъ, можетъ опредѣлять себя къ тѣмъ или инымъ дѣйствіямъ, жить согласно или вопреки волѣ Божіей. Но какъ скоро доведена была до этой послѣдней ступени самостоятельная жизнь креатуры, въ мірѣ и именно въ человѣкѣ же, въ исторіи человѣчества выступаетъ синтезисъ развитія, является поворотное шествіе къ абсолютному центру, стремленіе къ соединенію съ Богомъ, къ вѣчно-блаженной жизни въ Богѣ и съ Богомъ. Человѣкъ въ своемъ духѣ обладаетъ самосознаніемъ и свободою воли, но вмѣстѣ съ самосознаніемъ въ немъ является сознаніе бытія Бога, вмѣстѣ съ свободною волею въ его совѣсти открывается воля Божія и ея законъ; онъ чувствуетъ себя неразрывно связаннымъ съ Богомъ, *родомъ Божіимъ;* только въ жизни съ Богомъ, въ исполненіи Его закона, въ постоянномъ стремленіи къ богоуподобленію онъ находитъ удовлетвореніе своихъ стремленій, чувствуетъ наслажденіе жизни, блаженство. И вотъ онъ стремится къ большему и большему развитію въ себѣ образа Божія, къ совершеннѣйшему уподобленію Богу, съ тѣмъ, чтобы достигнуть тѣснѣйшаго личнаго общенія съ Богомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчно блаженной жизни. Итакъ, мы пришли къ познанію идеи или назначенія человѣка: вѣчно-блаженная жизнь въ сообществѣ съ Богомъ, обусловливаемая свободнымъ саморазвитіемъ человѣка до совершеннаго, возможнаго его ограниченнымъ силамъ, уподобленія Богу,—вотъ въ чемъ состоитъ идея человѣка, его назначеніе или послѣдняя цѣль его бытія.

Въ этой идеѣ, какъ мы видимъ, находятся неразрывно связанными между собою двѣ стороны: а) безсмертіе человѣческой души и б) развитіе ея, какъ образа Божія, до извѣстнаго предѣла, положеннаго въ ея креатурныхъ силахъ, большее и большее уподобленіе Богу,

или то, что мы называемъ религіей. Безсмертіе человѣческой души и религія человѣка и должны теперь составить предметъ дальнѣйшаго ислѣдованія апологетики.

Что касается перваго вопроса, то мы замѣтимъ о немъ лишь слѣдующее; существующія уже доказательства безсмертія человѣческой души *), убѣждающія насъ въ неоспоримости факта нашего безсмертія находятъ себѣ значительное пополненіе въ такъ называемомъ пневматолическомъ доказательствѣ — въ доказательствѣ изъ понятія о нашей душѣ, какъ о духѣ или самосознательной и самоопредѣляющей себя личности. Раскроемъ его здѣсь въ сжатыхъ чертахъ. Духу человѣка существенно принадлежитъ самостоятельность: между тѣмъ какъ отдѣльные экземпляры животныхъ, слѣпо и безпрекословно повинуются инстинктамъ своего рода, всецѣло управляются ими въ своей жизни и, такимъ образомъ, составляютъ только несамостоятельныя части цѣлаго — своего рода, служатъ лишь преходящими моментами въ развитіи послѣдняго,—каждый человѣкъ есть самостоятельная единица въ своемъ родѣ: онъ свободно относится къ требованіямъ своего рода, можетъ слѣдовать и не слѣдовать имъ и даже жить и дѣйствовать вопреки требованіямъ своей природы; отсюда каждый человѣкъ представляетъ собою нѣчто оригинальное, своеобразное, отличное отъ другихъ людей. Весь процессъ развитія личности человѣка состоитъ именно въ самоутвержденіи ея, какъ такой, въ развитіи своей индивидуальности въ отличіе отъ другихъ лицъ и, такимъ образомъ, съ постепеннымъ развитіемъ своимъ личность человѣка не только не стремится къ разрушенію или уничтоженію себя въ общемъ родѣ человѣчества, напротивъ, болѣе и болѣе наполняется своеобразнымъ содержаніемъ жизни, такъ сказать, расширяется въ своемъ бытіи и утверждается въ своей самости. Изъ этого характера ея развитія мы по справедливости должны вывести заключеніе о вѣчномъ продолженіи ея жизни.

Далѣе, для насъ нѣтъ ничего самостоятельнѣе духа: при видѣ вѣчно измѣнчивой и преходящей жизни въ мірѣ, постоянной смѣны причинъ и дѣйствій, наша мысль, задаваясь вопросомъ о послѣдней причинѣ всего, не успокоивается до тѣхъ поръ, пока не находитъ ее въ абсолютномъ Духѣ; поэтому изъ духа вообще она производитъ и на немъ только основываетъ все міровое бытіе; одному духу приписываетъ самосущность, полноту жизни и непрекращаемость бытія; Бога она называетъ абсолютнымъ Духомъ, потому что только въ

*) См. въ трудахъ В. Д. Кудрявцева.

абсолютномъ Духѣ видитъ достаточное основаніе и причину всего существующаго. Но и человѣческая душа есть духъ, такимъ образомъ, имѣетъ форму существованія аналогичную формѣ бытія Бога и, поэтому, хотя получаетъ бытіе отъ Бога, но должна быть также безсмертна, какъ безсмертенъ самъ абсолютный Духъ—Богъ. «Если Богъ, справедливо говоритъ Вейсценборнъ, есть самъ личность, то значитъ личность вообще божественная и, слѣдовательно, непреходящая форма существованія» *),—вотъ мысль, которая должна быть послѣднимъ основаніемъ для доказательства безсмертія нашей души.

ГЛАВА IV

Религія—ея происхожденіе и сущность.

Слѣдующій вопросъ, подлежащій изслѣдованію въ системѣ нашей апологетики, есть ея центральный вопросъ, какое значеніе, впрочемъ, онъ имѣетъ, вообще во всѣхъ апологетическихъ системахъ; разумѣемъ вопросъ о религіи. Какъ все донынѣшнее развитіе нашей системы клонилось собственно къ тому, чтобы подготовить и обусловить собою правильное пониманіе и выясненіе идеи религіи, такъ именно отъ этого философскаго изслѣдованія религіи будетъ зависѣть вся возможность фактическаго доказательства христіанства, какъ единственно и абсолютно-истинной религіи. Въ составъ изслѣдованія идеи религіи для отысканія твердыхъ началъ, опредѣляющихъ собой содержаніе истинной религіи, должны войти слѣдующіе два вопроса: а) откуда происходитъ религія и въ чемъ состоитъ ея сущность (эти два вопроса не раздѣльны между собою и потому мы считаемъ ихъ какъ бы однимъ вопросомъ)? и б) при какихъ условіяхъ можетъ правильно развиваться религія?

Итакъ, откуда происходитъ религія? Въ чемъ лежитъ коренная причина ея существованія въ человѣчествѣ?

Нѣтъ нужды опровергать теоріи происхожденія религіи, господствовавшія въ прошломъ столѣтіи, но въ настоящее время потерявшія уже всякій видъ научности даже въ глазахъ антихристіанскихъ мыслителей; разумѣемъ указанія источника религіи или во внѣшнихъ случайныхъ причинахъ, въ изобрѣтеніи ея жрецами, мудрецами и законодателями, или во внутреннихъ, субъективныхъ — самаго низ-

*) Weiszenborn—Uorlesungen üb Pantheismus und Theismus. 1859 s. 227.

каго достоинства и преходящаго характера: въ чувствахъ страха и благодарности, возбуждаемыхъ разнообразными явленіями природы и въ способности антропоморфизированія мертвыхъ силъ и предметовъ природы, свойственной дѣтскому воззрѣнію человѣка на природу и ея жизнь. Всѣ эти объясненія, говоримъ, лишились уже всякаго научнаго кредита въ настоящее время. Но необходимъ подробный анализъ или раскрытіе несостоятельности односторонних объясненій религіи то изъ нашего разума, то изъ воли, то изъ чувства. Въ этихъ объясненіяхъ мы находимъ, безспорно, серіозныя попытки, достойныя внимательнаго разбора, отыскать такой корень религіи въ какой-либо изъ силъ человѣческаго духа, который бы вообще оправдывалъ истину религіи, указывалъ бы на соотвѣтствіе ей чего-то дѣйствительно внѣ насъ существующаго, какъ объекта ея содержанія и объяснялъ бы ея универсальность и высокое значеніе въ человѣчествѣ. Но вслѣдствіе своей односторонности всѣ эти объясненія ведутъ къ неправильному пониманію истиннаго содержанія религіи и вмѣстѣ съ симъ къ неправильной оцѣнкѣ достоинства христіанской религіи въ томъ ея видѣ, въ какомъ она находится de facto, въ христіанской церкви *). Здѣсь мы ограничимся только слѣдующимъ замѣчаніемъ объ этихъ объясненіяхъ.

Религія дѣйствительно обнаруживается въ разумѣ, волѣ и чувствѣ, какъ своихъ отдѣльныхъ формахъ проявленія; но первооснова или источникъ ея отнюдь не находится ни въ той, ни другой, ни третьей способности. Отношеніе религіи къ разуму, волѣ и чувству можно сравнить съ отношеніемъ жизненной силы, данной съ самымъ зерномъ дерева — къ стволу, сучьямъ и листьямъ послѣдняго. Жизнь дерева проявляется въ стволѣ, сучьяхъ и листьяхъ, но сама не обязана имъ своимъ первоначальнымъ бытіемъ; она дана была въ самомъ зернѣ дерева. Такъ точно и религія имѣетъ своими отдѣльными функціями разумъ, волю и чувство, обнаруживается и развивается въ формахъ знанія, дѣятельности и чувствованій, но сама по своему потенціальному бытію существуетъ въ нашемъ духѣ ранѣе обнаруженія дѣятельности его отдѣльныхъ высшихъ силъ. Можно сказать также, что религія находится въ томъ же самомъ отношеніи къ разуму, волѣ и чувству, въ какомъ цѣлый нашъ духъ къ окружающей его природѣ. Духъ человѣка живетъ и развивается въ силу разнообразныхъ возбужденій, производимыхъ въ немъ различными впечатлѣніями внѣшней природы; безъ этихъ впечатлѣній онъ не

*) Подробный разборъ всѣхъ означенныхъ объясненій — выше, въ 1-й части, въ статьѣ: Религія вообще...

могъ бы жить и развиваться, и однако было бы крайнимъ заблужденіемъ производить самое бытіе, такъ сказать, субстанцію духа изъ внѣшней природы, изъ матеріи, считать ее продуктомъ послѣдней. Такъ точно и религія живетъ и развивается только въ соединеніи съ разумомъ, свободною волею и высшимъ чувствомъ человѣка; она обнаруживается только въ нихъ и однако несправедливо производить самую субстанцію религіи изъ какой-либо изъ этихъ высшихъ силъ человѣка. Матеріальная природа есть опора, средство жизни и развитія нашего духа, но не производительное начало его; такъ и разумъ, воля и чувство суть опоры, функціи религіозной жизни, но не творческое начало послѣдней.

Въ чемъ же мы имѣемъ собственный, коренной источникъ религіи? Въ бытіи нашего духа вообще, въ томъ, въ чемъ состоитъ сущность нашего духа. Этотъ отвѣтъ, повидимому, крайне неопредѣленный, но онъ истинный и мы постараемся кратко выяснить его. Религія дана намъ нераздѣльно съ нашимъ духомъ. Нашъ духъ именно потому и есть духъ, имѣетъ стремленія къ сверхчувственному, премірному, что религіозенъ: религія есть жизнь нашего духа, его субстанція, его существо. Объяснимся. Духъ человѣка есть образъ Божій, такъ какъ Богъ есть Духъ (абсолютный) и человѣкъ также — духъ (ограниченный). Но этотъ образъ не былъ бы таковымъ, еслибы не имѣлъ *сознанія* бытія Бога, абсолютнаго Духа. И во всей природѣ мы видимъ откровеніе Бога — Его разума и Его воли, но природа служитъ только какъбы мертвымъ орудіемъ этого откровенія, не сознавая и не понимая виновника своего бытія; потому что не имѣетъ въ себѣ самосознанія, лишена центра самости, духовности, духа. Напротивъ, въ человѣкѣ натуральное откровеніе Бога является именно въ той формѣ бытія, какая принадлежитъ самому существу Бога. Но только потому человѣкъ и владѣетъ духомъ, что духъ его есть непосредственное сознаніе своего первообраза — абсолютнаго Духа. Абсолютный Духъ наивысшимъ образомъ отражаетъ себя въ человѣкѣ, такъ сказать, отпечатлѣваетъ себя въ ограниченномъ духѣ, но послѣдній не могъ бы быть такимъ отраженіемъ Бога, еслибы не сознавалъ того, кого онъ отраженіе, кого, какъ совершеннѣйшаго оригинала, есть несовершенная копія. Богъ сообщилъ человѣку форму своего бытія—самосознаніе и свободу воли, но этого самосознанія и этой свободы не могло бы быть, еслибы не было въ человѣкѣ сознанія бытія Бога, какъ абсолютнаго самосознанія и абсолютной свободы. Это очевидно и не требуетъ подробнаго разъясненія. Такъ, потому именно человѣческій духъ и есть духъ, образъ

абсолютнаго Первообраза, что онъ сознаетъ бытіе абсолютнаго Духа, какъ своего виновника. Въ сознаніи бытія Бога состоитъ субстанція человѣческаго духа, нервъ его жизни, его жизнь. Духъ человѣка не есть что-либо абсолютно самостоятельное и сразу данное во всей своей полнотѣ; напротивъ, онъ живетъ потому, что служитъ отраженіемъ, образомъ Бога и развивается потому, что находится подъ постояннымъ воздѣйствіемъ абсолютнаго Духа, переноситъ, воспринимаетъ въ себя жизненныя начала изъ абсолютной жизни Бога и, смотря потому, какъ воспринимаетъ въ себя божественныя впечатлѣнія, какъ сознаетъ Бога, Его разумъ и Его волю, такъ или иначе и самъ развивается, то или иное достоинство получаетъ и его собственное развитіе, какъ духа. Итакъ, религія дана въ человѣческомъ духѣ, какъ духѣ, какъ образѣ Божіемъ; она происходитъ изъ самой послѣдней глубины нашего духа, изъ внутреннѣйшаго корня его бытія, нераздѣльна съ его субстанціей: коль скоро нашъ духъ сознаетъ самого себя, онъ сознаетъ бытіе Бога, не находитъ себѣ удовлетворенія ни въ чемъ, кромѣ жизни въ Богѣ и такимъ образомъ только подъ воздѣйствіями Бога, предаваясь Его волѣ, усвояя жизненные элементы изъ жизни Бога, чувствуетъ себя спокойнымъ, истинно блаженнымъ, развивающимъ свое существо. Отсюда мы получаемъ слѣдующее понятіе о религіи: религія есть развитіе существа человѣка чрезъ воспріятіе жизненныхъ элементовъ изъ существа Бога или, что тоже, *религія есть жизнь человѣка въ жизни Божіей, преданность человѣка Богу, въ которой раскрывается собственная жизнь человѣка* *).

Изъ показаннаго нами источника религіи и представленнаго сейчасъ опредѣленія существа ея легко можно видѣть, почему именно Фейербархъ и Гегель, изъ которыхъ первый воображалъ, что въ религіи обоготворяется всегда только собственное существо человѣка, а второй, напротивъ, думалъ, что въ ней раскрывается самъ Богъ, собственное существо Бога въ конечныхъ индивидуумахъ (людяхъ), почему эти два философа, не смотря на всю грубую ложь въ ихъ объясненіяхъ источника и существа религіи, доселѣ производятъ еще столь обаятельное вліяніе на поверхностные и легковѣрные умы наружною правдоподобностію и мнимою основательностію своихъ философствованій. Дѣло въ томъ, что каждый изъ этихъ философовъ подмѣтилъ нѣкоторую вѣрную сторону въ процессѣ развитія религіи; но первый подъ вліяніемъ матеріалистическихъ началъ своей метафизики не замѣтилъ стороны

*) См. пополненіе къ этому опредѣленію существа религіи въ вышеупомянутой статьѣ: „Религія вообще“...

указанной вторымъ; второй же, исходя изъ пантеистическаго представленія Бога, опустилъ изъ вида указанный Фейербахомъ истинный элементъ въ религіи; отсюда оба они пришли къ совершенно противоположнымъ, но равно ложнымъ воззрѣніямъ на религію; между тѣмъ какъ истинный взглядъ лежитъ въ срединѣ между этими взглядами, въ соединеніи ихъ между собою и, вслѣдствіе соединенія, во взаимномъ ограниченіи ихъ другъ другомъ.

Фейербархъ училъ, что въ религіи человѣкъ относится къ самому себѣ, къ своему собственному существу, къ идеѣ самого себя, какъ къ чему-то другому, какъ бы внѣ его существующему и это свое собственное существо, идеально предносящееся предъ его взоромъ, какъ нѣчто другое, какъбы не онъ самъ, называетъ Богомъ. Дѣйствительно, въ религіозномъ отношеніи человѣка къ Богу раскрывается собственное существо человѣка, или реализируются собственная идея человѣка; но этимъ загадка религіи отнюдь не разрѣшается,—нимало не выясняется собственная и истинная сущность религіи. Фейербахъ, вслѣдствіе того, что кромѣ матеріи не зналъ никакого другаго абсолюта и самый духъ человѣка производилъ изъ матеріи, какъ ея продуктъ, конечно, могъ и долженъ былъ остановиться на своемъ разъясненіи религіи, какъ на совершеннѣйшемъ и окончательномъ. Но здравая и свободная отъ оковъ матеріализма мысль спрашиваетъ далѣе: откуда же явилось въ насъ стремленіе къ развитію нашего собственнаго существа, кто вложилъ въ насъ идею нашего бытія, словомъ, почему мы ни въ одинъ моментъ жизни не удовлетворяемся своимъ состояніемъ, но стремимся къ большему и большему, безконечному саморазвитію? Этотъ вопросъ безъ предположенія бытія *вѣчно въ себѣ абсолютнаго Существа*, вложившаго въ насъ идею нашего бытія и постоянно побуждающаго насъ къ ея осуществленію, остается навсегда неразрѣшимымъ, обращаетъ все наше развитіе, всю нашу жизнь въ абсолютную загадку, въ непонятный и странный феноменъ. Между тѣмъ, припоминая справедливыя слова философа сѣдой старины—Аристотеля: никакая потенція не является и не раскрывается сама собою, но только подъ воздѣйствіемъ того, кто содержитъ въ себѣ уже вѣчно актуально и всегда совершенно заключенное въ потенціи, мы озаряемся свѣтомъ пониманія, раскрывающаго предъ нами съ ясностію дня тайну нашего бытія: потенція нашего безконечнаго развитія никогда не могла бы явиться, еслибы на нее не воздѣйствовало всегда въ себѣ безконечное, вѣчно актуальное и совершенное, словомъ, абсолютное Существо. Отсюда слѣдуетъ: не потому, что мы стремимся къ развитію своего собствен-

наго существа, къ реализированію своей идеи, мы приходимъ къ идеѣ Бога, выносимъ изъ нашего сознанія идею насъ самихъ и представляемъ ее какъбы внѣ насъ существующею, въ самой себѣ объективною и абсолютною; но именно наоборотъ: потому-что истинно и дѣйствительно существуетъ Богъ, который и вложилъ въ насъ идею нашего бытія, и сдѣлалъ возможнымъ ея развитіе только чрезъ отношеніе къ Нему, чрезъ воспріятіе и усвоеніе нами жизненныхъ элементовъ изъ жизни Его самого, — мы въ религіозной жизни, въ знаніи Бога и исполненіи Его заповѣдей раскрываемъ свое собственное существо. Такимъ образомъ если въ религіи раскрывается наше собственное существо, то это указываетъ только на внутреннее сродство наше съ Богомъ, на то, что религія не есть что-либо внѣшнее или чуждое нашему существу, но собственная потребность его, его внутренняя жизнь и что нашъ конечный духъ можетъ развиваться лишь *подъ воздѣйствіями или впечатлѣніями* жизни безконечнаго Духа. Отсюда, въ противоположность Фейербахову понятію о религіи, какъ отношенію человѣка къ самому себѣ, къ своей идеѣ, обманчиво представляемой имъ какъ бы внѣ его существующимъ абсолютнымъ, мы должны сказать: религія есть такое *воздѣйствіе Бога на человѣка*, въ силу котораго раскрывается въ послѣднемъ собственное существо или идея человѣка.

Гегель, наблюдая неоспоримый фактъ, что въ религіи человѣческій духъ развивается чрезъ усвоеніе себѣ жизненныхъ началъ изъ жизни Бога, вслѣдствіе своей предзанятой, пантеической точки зрѣнія на божество, приходитъ къ заключенію, что религія есть не что иное, какъ раскрытіе жизни или самосознаніе самого абсолютнаго Духа чрезъ посредство конечнаго духа. Но противъ такого пониманія религіи возстаетъ и здравая метафизика и психологическое наблюденіе надъ процессомъ развитія религіи. Немыслимо метафизически, чтобы, во-первыхъ, абсолютное существо не было таковымъ отъ начала и всегда, а только постепенно становилось абсолютнымъ и притомъ самостоятельно, безъ содѣйствія собственнаго абсолютнаго, абсолютно — абсолютнаго *); во вторыхъ, чтобы не только развива-

*) Предполагая развитіе самого абсолютнаго въ насъ, мы никакъ не можемъ освободиться отъ вопроса: какая же сила содѣйствуетъ или способствуетъ его развитію? Этой силы, очевидно, не можетъ быть въ немъ самомъ, потому что абсолютное всегда раскрывающееся — всегда само въ себѣ ограничено и, слѣдовательно, не можетъ имѣть въ себѣ самомъ абсолютной силы развитія: все ограниченное несамостоятельно и развивается лишь подъ условіемъ содѣйствія безграничнаго существа; поэтому, и абсолютному — развивающемуся должна быть сообщена сила развитія извнѣ. Но отсюда слѣдуетъ,

лось, но и обманывалось въ самомъ себѣ, на переходныхъ ступеняхъ развитія своего самосознанія, какъ это думаетъ Гегель; потому что, по нему, абсолютное, не существуя въ дѣйствительности нигдѣ, какъ только въ мірѣ и особенно въ человѣкѣ, однако сознается послѣднимъ, какъ внѣ его находящееся и всегда равное себѣ, абсолютное существо *). Но еще болѣе несогласно съ Гегелевымъ пониманіемъ религіи то существенное психологическое условіе, въ силу котораго только мы и имѣемъ религію, религіозное знаніе и религіозную дѣятельность. Во всякомъ знаніи Бога и при всякой дѣятельности по Его волѣ необходимо предполагается бытіе Бога, какъ внѣ насъ существующаго. Если мы хотимъ знать Бога и исполнять Его законъ, то, конечно, знать такъ, какъ существуетъ Богъ самъ въ себѣ и исполнять немнимую, а дѣйствительную Его волю или законъ. Такимъ образомъ, наше знаніе Бога и наша дѣятельность по Богу нераздѣльно соединены съ предположеніемъ бытія Бога *въ Самомъ Себѣ*, по отношенію къ которому мы хотимъ быть только отраженіемъ Его, какъ по нашему уму, такъ и по дѣятельности. Короче: наша религіозная жизнь, вся наша религія необходимо предполагаетъ впереди себя Бога, какъ трансцендентнаго, премірнаго, независимо отъ насъ существующаго. Напротивъ, предполагая бытіе Бога лишь въ насъ самихъ и Его самораскрытіе чрезъ насъ, мы должны были бы остановиться на самыхъ первыхъ шагахъ въ религіозномъ развитіи, уничтожить въ себѣ всякій зародышъ религіи, всякій позывъ къ религіозному общенію съ Богомъ. Какое знаніе мы можемъ имѣть о Богѣ и какъ мы можемъ исполнять волю Бога, котораго въ дѣйствительности не существуетъ и который раскрывается лишь въ насъ самихъ? Къ чему, къ какому объекту мы будемъ направляться нашимъ умомъ и нашею волею, съ кѣмъ будемъ стремиться къ соединенію, когда объектъ религіи есть нашъ собственный субъектъ или продуктъ нашего субъекта? Знаніе и исполненіе воли объекта, раскрывающагося

что впереди и выше такого абсолютнаго мы всегда должны мыслить истинное абсолютное, чуждое всякаго процесса развитія, всегда въ себѣ таковое и вліяющее на развитіе перваго абсолютнаго.

*) Если въ религіозномъ сознаніи нашего духа постепенно приходитъ къ самосознанію самъ безконечный Духъ, то непонятно, почему онъ рѣшительно обманывается въ самомъ себѣ на низшихъ ступеняхъ своего сознанія, находясь только въ духѣ человѣка и однако представляя себя въ немъ, какъ существующаго внѣ человѣка; далѣе: какимъ образомъ абсолютный духъ можетъ выдти изъ этого самообмана,—сознать себя, наконецъ, именно какъ только духа, раскрывающагося въ духѣ человѣка.

однако только въ насъ самихъ—это пустой фантомъ, безсмыслица, химера. Въ такомъ знаніи и исполненіи все будетъ казаться безразлично истиннымъ и все одинаково ложнымъ: истиннымъ, потому что въ самомъ нашемъ знаніи Бога и въ самой нашей дѣятельности по Богѣ и состоитъ бытіе Бога и раскрывается самъ Богъ; все ложнымъ, потому что на самомъ дѣлѣ не существуетъ Бога и Его воли въ самихъ себѣ. Итакъ, вопреки Гегелю мы должны сказать: религія есть раскрытіе *собственнаго существа* человѣка, но только чрезъ усвоеніе имъ жизненныхъ элементовъ изъ существа Бога.

Оба ученія—Фейербаха и Гегеля, вслѣдствіе того, что каждое изъ нихъ обращаетъ вниманіе только на одну сторону религіи, опуская изъ виду другую, и первое не замѣчаетъ именно той стороны, на которое указало второе, а второе — той, которая указана первымъ, пришли къ совершенно ложнымъ опредѣленіямъ существа религіи; они собственно не имѣютъ цѣлію объяснить намъ философски, почему существуетъ религія въ томъ видѣ, въ какомъ мы находимъ ее въ исторіи всѣхъ религій, т. е. какъ сознаніе человѣкомъ высшаго абсолютнаго Существа, управляющаго всѣмъ міровымъ бытіемъ и какъ дѣятельное стремленіе человѣка, чрезъ исполненіе божественной воли, къ соединенію съ Богомъ, а чрезъ то къ вѣчно-блаженной жизни; но просто желаютъ подорвать истину всѣхъ вообще доселѣ существующихъ религій, разрушить всѣ историческія религіи, какъ чудовищный обманъ человѣчества и утвердить на ихъ мѣстѣ новую религію, изобрѣтенную ихъ единичными умами. Но конечно, скорѣе заблуждаются два философа, чѣмъ цѣлое человѣчество! Напротивъ, наше объясненіе происхожденія религіи изъ высшаго отраженія Бога въ духѣ человѣческомъ, какъ въ своемъ образѣ и вслѣдствіе этого изъ непосредственнаго сознанія образомъ своего первообраза дѣлаетъ вполнѣ понятнымъ постоянное и повсюдное раздѣленіе въ религіозномъ сознаніи человѣка между Богомъ, какъ абсолютнымъ Духомъ и человѣкомъ, какъ конечнымъ духомъ; поэтому наше объясненіе— не искуственная, но естественная и совершенно вѣрная психологическая теорія религіи.

Что религія дана намъ съ самымъ бытіемъ нашего духа, имѣетъ своей корень въ самой субстанціи его, есть его жизнь, въ этомъ убѣждаютъ насъ слѣдующія фактическія основанія, которыя мы только намѣтимъ, предоставляя подробное развитіе ихъ собственному размышленію читателя.

Во первыхъ, строго говоря, нѣтъ человѣка абсолютно безрелигіознаго. Мы всѣ имѣемъ религію въ обширномъ смыслѣ слова: атеистъ,

матеріалистъ и проч., отвергая абсолютное — Духа, признаетъ таковымъ матерію и сообразно своему убѣжденію такъ или иначе опредѣляетъ свою жизнь. Отсутствія самой идеи абсолютнаго и живого отношенія къ какому-бы то ни было абсолютному вообще ни въ одномъ человѣкѣ нельзя указать, за исключеніемъ развѣ кретиновъ, идіотовъ и т. п. Признаніе единственно вѣчною и абсолютною матеріи и соотвѣтственно этому расположеніе жизни по мотивамъ исключительно чувственнымъ, матеріальнымъ, есть только крайнее извращеніе религіознаго сознанія, каррикатура религіи, но не совершенное отсутствіе ея. Насколько внѣдрена въ насъ идея Бога, свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что нужно или слишкомъ глубоко погрязнуть въ разнообразныхъ порокахъ, уподобиться скоту, или слишкомъ долго поддаваться исключительнымъ вліяніямъ антирелигіозныхъ ученій, не знать ничего, кромѣ нихъ, чтобы заглушить въ себѣ всякое религіозное чувство въ собственномъ смыслѣ слова; но и при этомъ необходимо всегда сохранять намѣренную и твердую рѣшимость воли, чтобы не поддаваться невольнымъ возбужденіямъ религіознаго чувства при различныхъ обстоятельствахъ жизни.

Во вторыхъ, какъ по отношенію къ внѣшней, видимой природѣ наше знаніе ея силъ, законовъ, порядка, цѣлесообразности и т. д. было бы невозможно, еслибы потенція его не находилась въ самомъ нашемъ духѣ (что прямо доказываютъ животныя съ своимъ ограниченнымъ знаніемъ, вслѣдствіе ограниченности ихъ души); такъ, или даже еще болѣе, и по отношенію къ Богу мы не имѣли бы никакой идеи Его, еслибы она не была дана намъ отъ начала, съ самымъ нашимъ самосознаніемъ. «Условное какъ условное, говоритъ Ульрици, зависимое какъ зависимое, конечное какъ конечное, явленіе какъ явленіе, мы можемъ лишь тогда признать, когда уже прежде имѣемъ въ себѣ, хотя бы въ формѣ чувства, идею безусловнаго, независимаго, безконечнаго, безначальнаго». Особенно выразительно высказываетъ Шеллингъ врожденность нашего богосознанія въ словахъ: «первоначальный человѣкъ не солнце, луну и звѣзды призналъ богами, но боговъ призналъ въ солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ», т.-е. не подъ вліяніемъ видимыхъ предметовъ природы человѣкъ изобрѣлъ идею Бога, но уже существующую въ немъ идею божества воплотилъ въ видимыхъ натуральныхъ предметахъ *).

*) Это намѣченное нами основаніе непосредственности въ насъ богосознанія прекрасно въ связи съ психологическимъ разъясненіемъ нашего знанія видимой природы или знанія вообще развивается во всей брошюрѣ. Aksakoff— Die Idee der Gottheit. 1868.

Въ третьихъ: религія есть достояніе всѣхъ людей, общее свойство всякаго человѣческаго духа, между тѣмъ какъ знаніе, наука, философія, пониманіе и наслажденіе произведеніями художественнаго творчества—удѣлъ немногихъ.

Въ четвертыхъ: религія есть источникъ всей вообще человѣческой культуры, какъ уже на это указываетъ коренное единство словъ: культъ и культура, и чѣмъ выше религія, тѣмъ высшая раждается и развивается изъ нея культура. Философія какъ произошла изъ религіи, такъ и всегда примыкала къ ней, всегда выходила изъ ея началъ, развивала и усовершала ихъ, но никогда не отличалась истиннымъ творчествомъ духовнаго развитія человѣка и въ своемъ прогрессивномъ развитіи всегда обусловливалась религіознымъ прогрессомъ человѣчества. Лютардъ говоритъ: «религія есть материнское лоно, изъ котораго вышла вся духовная жизнь человѣчества; вся высшая культура человѣчества есть дочь религіи». Нужно къ этому прибавить: не только вышла культура изъ религіи, но и теперь выходитъ лишь изъ нея, религія и теперь не есть уже какая-либо мать—старуха, лишившаяся способности дѣторожденія, но вѣчно юная, вѣчно раждающая изъ себя культуру человѣчества.

Наконецъ, въ пятыхъ: религія именно въ силу непосредственности своего происхожденія изъ нашего духа, съ одной стороны — недоказуема такъ, какъ всякое наше знаніе, всякая наука или философія, съ другой, однако, несравненно болѣе прочна и непоколебима въ нашемъ духѣ, чѣмъ какое-либо наше знаніе или философія *).

Вотъ фактическія доказательства нашего мнѣнія о непосредственномъ происхожденіи религіи изъ нашего духа, какъ образа Божія.

ГЛАВА V.

Условія правильнаго развитія религіи въ первобытномъ человѣкѣ.

Переходимъ къ другому вопросу: при какихъ же условіяхъ можетъ правильно развиваться въ насъ религія?

На этотъ вопросъ мы по необходимости обязаны дать два неодинаковыхъ отвѣта и путемъ всесторонняго разрѣшенія его надѣемся

---

*) Все это подробнѣе раскрыто въ статьѣ: „Религія вообще“...

придти къ отысканію и указанію того, къ чему до сего времени направлялась вся наша система апологетики, т. е. существа и главнѣйшихъ чертъ содержанія истинной религіи.

Религія, какъ сказано, дана намъ съ нашимъ духомъ; она происходитъ изъ него, какъ духа, какъ образа Божія, непосредственно сознающаго свой Первообразъ и въ этомъ сознаніи выражающаго, такъ сказать, свою богообразность. Очевидно, что правильное развитіе религіи мыслимо лишь въ томъ случаѣ, если духъ человѣка всегда сохраняетъ свое правильное, нормальное состояніе въ томъ его видѣ, въ какомъ оно вышло изъ рукъ Творца. Именно потому, что человѣкъ созданъ былъ такъ, а не иначе, что получилъ въ творческомъ актѣ тотъ, а не иной видъ бытія, онъ и сознаетъ Бога; въ данномъ устройствѣ его, при его твореніи, лежало зерно его богосознанія, потенція его религіознаго развитія. Понятно, что этоже первоначальное состояніе нашего духа, въ какомъ онъ явился на свѣтъ и въ какомъ непосредственно соединялъ съ своимъ самосознаніемъ богосознаніе и съ чувствомъ своихъ потребностей чувство удовлетворенія ихъ только въ Богѣ, чрезъ усвоеніе себѣ жизненныхъ началъ изъ Бога, это же состояніе должно служить и первымъ, наисущественнымъ условіемъ, постояннымъ базисомъ правильнаго, прогрессивнаго развитія религіи въ теченіе всей жизни, какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлаго человѣчества. Глазъ продолжаетъ видѣть окружающіе его предметы лишь до тѣхъ поръ, пока сохраняетъ свое первоначально-данное состояніе, то самое, въ которомъ онъ съ перваго момента своей дѣятельности обнаружилъ въ себѣ способность видѣнія; слѣпцу, не смотря на неизмѣнность яркости свѣтовыхъ лучей, все и навсегда остается темнымъ, невидимымъ; пораженному какою-либо болѣзнію глазу, при сохраненіи способности видѣнія, предметы представляются уже въ иномъ видѣ, въ другой окраскѣ, нежели здоровому. Такъ точно и поврежденіе первоначальнаго, нормальнаго состоянія человѣческаго духа неизбѣжно должно отразиться ненормальностію его религіознаго развитія, уклоненіемъ отъ истиннаго направленія, даннаго ему по природѣ, положеннаго въ немъ съ самымъ началомъ его бытія. Всеобщій и неизмѣнный законъ всякаго развитія: не только внѣшніе факторы развитія должны находиться въ извѣстномъ необходимомъ отношеніи къ развивающемуся субъекту, т.-е. къ внутреннимъ силамъ его развитія, но и внутреннія силы должны сохранять свое нормальное состояніе, чтобы правильнымъ образомъ реагировать на воздѣйствія извнѣ. Этотъ законъ приложимъ и къ развитію человѣческаго духа. Итакъ *нормальное* со-

стояніе нашего духа есть *первое* и основное условіе правильности нашего религіознаго развитія.

Далѣе: въ религіи духъ человѣка, какъ образъ Бога, стремится къ совершеннѣйшему, возможному въ границахъ его креатурной природы, уподобленію своему Первообразу. Процессъ уподобленія, безъ сомнѣнія, долженъ состоять не въ чемъ ином, какъ въ постепенномъ воспріятіи и усвоеніи (ассимилированіи) духомъ человѣческимъ началъ божественной жизни, т.-е. въ знаніи Бога и Его воли и дѣятельномъ осуществленіи Его закона. Но такое усвоеніе божественнаго духомъ человѣческимъ было бы невозможно, еслибы Богъ не находился въ непосредственномъ соприкосновеніи съ духомъ человѣческимъ, еслибы Онъ не воздѣйствовалъ, не производилъ на него впечатлѣнія самъ лично и прямо, безъ всякихъ промежуточныхъ посредствъ. Духъ человѣка стремится жить жизнію Бога, Его силами, Его началами и мотивами жизни; онъ хочетъ какъ бы перенести въ себя, полнѣе и полнѣе раскрыть въ себѣ, жизнь Бога; это, очевидно, возможно лишь при прямомъ и непосредственномъ нисхожденіи божественныхъ силъ до человѣка, при постоянномъ, если можно такъ сказать, переливѣ божественной жизни въ жизнь человѣческаго духа. Ничто не можетъ открыть человѣку Бога лучше и полнѣе, нежели самъ Богъ, никто не можетъ сообщить ему истинно божественныхъ силъ и мотивовъ жизни, кромѣ опять самого же Бога. Поэтому, только подъ *личнымъ* воздѣйствіемъ самого Бога на духъ человѣческій послѣдній можетъ оставаться и преуспѣвать на правильномъ пути религіознаго развитія. Отсюда, по нашему мнѣнію, совершенно не справедливо думаютъ нѣкоторые, что, при неповрежденномъ состояніи нашего духа, человѣкъ развивался бы и продолжалъ бы развиваться правильно безъ не посредственнаго воздѣйствія на его духъ со стороны Бога, при одномъ посредственномъ откровеніи Бога въ природѣ. Духъ человѣка, предполагаютъ въ этомъ случаѣ, какъ чистый и неповрежденный духовный глазъ, ясно видѣлъ бы отраженіе Бога въ природѣ и, такимъ образомъ, при одномъ соприкосновеніи съ нею и подъ ея воздѣйствіями могъ бы прогрессироваться какъ въ истинномъ познаніи Бога, такъ и въ исполненіи Его воли. Но природа всегда—только несовершенное откровеніе Бога, а не самъ Богъ; въ ней мы видимъ раскрытіе божественныхъ идей и опредѣленій Его воли, но эти идеи и эти опредѣленія не самосущи; они раскрываются въ жизни природы, но не имѣютъ въ себѣ самосознательнаго центра, не являются какъ умъ и свободная воля духа. Поэтому даже и неповрежденный духъ человѣка, безъ непосредственнаго ощущенія имъ

личной и абсолютной жизни Бога, никогда не увидѣлъ бы въ природѣ того, чего не достаетъ ей, т.-е. Бога, какъ живаго, личнаго, абсолютнаго Духа. Природа сама по себѣ могла бы привести человѣка къ пантеистической идеѣ Бога, но не къ теистической; она остановила бы его взоръ только на самой себѣ, какъ на самооткрытіи въ ней абсолютной силы, но не возвысила бы его надъ міромъ, къ вѣчно совершенному, абсолютному Духу. Отсюда, какъ слово Божіе, такъ и ученіе древнихъ отцевъ церкви говорятъ намъ, что даже въ язычествѣ, лишенномъ сверхъестественнаго откровенія, факторами религіознаго развитія служили не просто духъ человѣка и окружающая его природа, но еще непосредственное воздѣйствіе на человѣка Логоса (см. выше). Тихое и незамѣтное, глубоко таинственное воздѣйствіе Логоса на сердце язычника всегда предохраняло его отъ абсолютнаго забвенія Бога и всецѣлаго погруженія въ міръ; поэтому хотя идея божества глубоко низводилась язычникомъ въ міръ, облекалась во всевозможныя, несоотвѣтствующія ей формы міроваго бытія, однако всегда жила въ сознаніи язычника, какъ что-то отличное отъ міра. Богъ смѣшивался язычникомъ съ міромъ и его безчисленными предметами, однако не разсѣявался, не уничтожался въ мірѣ абсолютно, но всегда отдѣлялся отъ него, какъ что-то самосущее, отличное отъ міра. Благодаря именно непосредственному воздѣйствію Логоса на духъ язычника, самыя религіозныя заблужденія послѣдняго, самый ходъ исторіи языческихъ религій велъ его къ развитію чувства жажды истиннаго богопознанія, воспитывалъ въ немъ мучительное сознаніе неудовлетворительности самоизобрѣтенныхъ имъ религій и, такимъ образомъ, приготовлялъ его къ принятію истинной религіи. Итакъ, *второй* фактъ истинно-религіознаго развитія человѣка есть непосредственное воздѣйствіе Бога на его духъ.

Вмѣстѣ съ указанными условіями правильнаго религіознаго развитія необходимо должно признавать соединеннымъ и третье—воздѣйствіе на нашъ духъ природы, какъ посредственнаго откровенія Бога. Хотя природа сама по себѣ, безъ непосредственнаго воздѣйствія на насъ Бога, не могла бы открыть намъ Бога, научить насъ истинному богопознанію и вмѣстѣ съ тѣмъ сообщить намъ правильное знаніе божественнаго закона, однако и непосредственныя воздѣйствія Бога только въ связи съ посредственными впечатлѣніями Его на насъ, чрезъ природу, могутъ вызывать, укрѣплять и развивать въ насъ истинно религіозныя отношенія къ Богу. По самой высшей сторонѣ своего существа, той, которую мы можемъ назвать собственнымъ духомъ въ отличіе отъ души, человѣкъ, безспорно, принадлежитъ къ

роду Божію, владѣетъ нѣкоторою частію божественнаго, въ силу которой и является способнымъ воспринимать непосредственныя впечатлѣнія, исходящія отъ Божества, усвоивать ихъ себѣ и, такъ сказать, реагировать на нихъ, сообразно законамъ своей жизни; но цѣльность существа человѣка состоитъ изъ духа, души и тѣла; двѣ послѣднія части принадлежатъ міру; ими человѣкъ — сынъ природы, земное существо; для нихъ онъ находитъ условія развитія въ мірѣ и въ слѣдствіе ихъ онъ привязанъ къ міру, питаетъ интересъ къ земной жизни, ощущаетъ удовольствіе земныхъ благъ. Отсюда, человѣкъ, какъ отчасти высшей, небесной природы, отчасти низшей, земной, можетъ правильно религіозно развиваться только въ гармоническомъ соединеніи разнородныхъ впечатлѣній божественнаго, исходящихъ какъ непосредственно отъ самого Бога, такъ въ тоже время посредственно чрезъ природу. Это двойственное воздѣйствіе Бога сообразно двойственности природы человѣка, непосредственное и посредственное, дѣйствительно сообщаетъ человѣку полноту объективныхъ данныхъ для правильнаго религіознаго развитія. Въ природѣ духъ человѣка находитъ, такъ сказать, подтвержденіе своихъ непосредственныхъ ощущеній Божества; при посредствѣ ея впечатлѣній онъ выработываетъ *ясную и опредѣленную форму* богосознанія; усматривая жизнь и дѣятельность Бога также въ природѣ, относя все міровое бытіе къ Богу, какъ Его виновнику, онъ всѣмъ своимъ существомъ побуждается къ высшему и высшему религіозному развитію— и духомъ, и душою, и тѣломъ.

Къ раскрытымъ доселѣ условіямъ правильнаго религіознаго развитія необходимо должно присовокупить, наконецъ, разсмотрѣніе особенныхъ, такъ сказать, индивидуальныхъ промыслительныхъ отношеній каждаго изъ лицъ Божества къ религіозной жизни человѣка. Соотвѣтственно различію лицъ внутри собственной жизни Бога, слово Божіе и отцы церкви, какъ мы видѣли выше, отличаютъ дѣятельность божественныхъ лицъ въ міротвореніи: а) какъ основополагающую, первопричинную или производительную (принадлежащую Отцу), б) какъ образующую, (принадлежащую Сыну) и, наконецъ, в) какъ завершающую (дѣятельность Духа). Это какъ бы спеціализированіе дѣятельности лицъ Пресвятой Троицы, конечно, можетъ и должно быть перенесено и на промыслительное дѣйствіе Бога въ мірѣ, въ особенности въ исторіи человѣчества и преимущественно въ исторіи его религіозной жизни. Но если такъ, то по отношенію къ исторіи человѣчества мы можемъ сказать: Богу Отцу принадлежитъ положеніе или продолженіе бытія духовъ человѣческихъ (сохраненіе бытія человѣчества),

Богу Сыну — образованіе или развитіе человѣчества (содѣйствіе развитію образа Божія въ человѣкѣ до совершеннаго уподобленія его своему Первообразу) и Богу Духу Святому — завершеніе человѣческаго бытія или утвержденіе и укрѣпленіе въ достигнутомъ имъ совершенствѣ бытія (управленіе духовною жизнію человѣчества*). Для насъ имѣетъ здѣсь особенное значеніе промыслительное отношеніе втораго лица Св. Троицы къ исторіи человѣчества. Во внутренней жизни самого Бога Отецъ созерцаетъ Себя въ Сынѣ; Сынъ есть абсолютное отраженіе невидимаго въ Себѣ Отца, абсолютный и личный объектъ абсолютнаго и личнаго субъекта, *сіяніе славы и образъ ипостаси Отца* (Евр. 1, 3); отсюда и во внѣшнемъ откровеніи Бога — въ мірѣ Сынъ служитъ ближайшимъ органомъ Бога, посредствомъ котораго творится, развивается и направляется міръ къ своей послѣдней цѣли бытія и есть тотъ самый Первообразъ, къ совершенному уподобленію которому предназначенъ стремиться человѣкъ—этотъ креатурный образъ Бога; поэтому въ Немъ именно, изъ Его непосредственныхъ воздѣйствій на духъ человѣка послѣдній и почерпаетъ жизненныя силы къ развитію въ себѣ образа Божія. При неповрежденномъ состояніи человѣка второе Лице св. Троицы, этотъ совершенный образъ невидимаго Бога Отца тихо и незамѣтно, но дѣйственно отпечатлѣвалъ Себя въ духѣ человѣческомъ, и такимъ образомъ, человѣкъ, находясь подъ Его воздѣйствіями, воспринималъ въ себя какъ бы естественные элементы изъ жизни Бога для развитія и усовершенія въ себѣ образа Божія. Это характеристическое отношеніе втораго Лица Св. Троицы къ исторіи человѣчества будетъ имѣть для насъ весьма важное значеніе при дальнѣйшемъ раскрытіи новыхъ необходимыхъ условій правильнаго религіознаго развитія человѣка послѣ его грѣхопаденія.

Итакъ собственныя и первоначальныя условія правильнаго религіознаго развитія человѣка слѣдующія три: нормальное состояніе

*) Разумѣется, мы не раздѣляемъ, но только отличаемъ дѣятельность лицъ Божества; какъ въ самомъ Богѣ три лица различны, но нераздѣльны, такъ и въ дѣятельности ихъ въ мірѣ дѣйствуетъ одинъ и тотъ же Богъ и дѣло Отца есть также дѣло Сына и Духа, дѣло Сына — дѣло Отца и Духа и т. д. Но мы отличаемъ ихъ дѣятельность въ мірѣ только по особеннымъ характеристическимъ чертамъ, изъ которыхъ и Василіемъ Великимъ приписывается въ міротвореніи одна Отцу, другая—Сыну, третья—Духу; точно также и въ сверхъестественномъ домостроительствѣ Бога дѣятельность каждаго изъ Его лицъ характеризуется особеннымъ образомъ: Отецъ посылаетъ Сына для искупленія человѣчества, Сынъ совершаетъ искупленіе, Духъ довершаетъ дѣло спасенія человѣчества

нашего духа, пребываніе его въ томъ видѣ, въ какомъ онъ вызванъ къ бытію своимъ Творцемъ, непосредственное воздѣйствіе на него Бога и именно второй Ѵпостаси Св. Троицы и воздѣйствія на него природы, какъ посредственнаго откровенія Бога.

ГЛАВА VI.

Свобода воли и грѣхопаденіе человѣка.

Въ ряду этихъ условій, очевидно, самое рѣшительное значеніе принадлежитъ самому духу человѣка, субъекту религіознаго развитія: отъ сохраненія или поврежденія его первоначальнаго состоянія, даннаго ему съ первымъ дыханіемъ его жизни, должно зависѣть сохраненіе или измѣненіе отношеній къ нему двухъ остальныхъ (субъективныхъ) факторовъ его религіознаго развитія. Это сохраненіе или поврежденіе первоначальнаго, нормальнаго состоянія человѣка находилось въ волѣ его самого: человѣкъ—образъ Божій, но Богъ есть абсолютно свободный Духъ; поэтому съ образомъ или въ образѣ Божіемъ необходимо дана была человѣку и свобода воли; отсюда исключительно его самоопредѣленію или свободному выбору принадлежало—оставаться ли въ первоначально данномъ ему состояніи и продолжать идти по предназначенному ему пути, пребывать и развиваться въ добрѣ, или уклониться отъ этого состоянія, внести въ себя новое, противо-божественное начало жизни и, такимъ образомъ, неизбѣжно произвесть переворотъ въ первоначальномъ настроеніи своего духа, повредить въ себѣ всѣ силы духа, измѣнить всю свою природу. Къ сожалѣнію, человѣкъ не устоялъ предъ искушеніями духа зла, возмнилъ быть подобнымъ Богу не путемъ постепеннаго нравственнаго самоусовершенствованія, не посредствомъ безусловнаго послушанія волѣ Божіей (естественное средство), но однимъ разомъ моментально, какъ бы магическою силою, посредствомъ вкушенія запрещеннаго плода и, такимъ образомъ, захотѣлъ уподобиться Богу прямо противоположнымъ (противоестественнымъ) путемъ—посредствомъ нарушенія закона Божія, противленія Его волѣ, дѣлаясь врагомъ Бога. Понятно, что противозаконное стремленіе къ возвышенію привело его къ противоположной цѣли — къ паденію: онъ разорвалъ первоначальную связь съ Богомъ и повредилъ всю свою природу. Отсюда, указанныя нами первоначальныя условія правильнаго религіознаго развитія человѣка потеряли свое прежнее значеніе и должны были смѣниться новыми, соотвѣтствующими новому, грѣховному состоянію человѣка.

Но прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію этихъ новыхъ условій истинной религіозной жизни человѣка, послѣ его грѣхопаденія, самый фактъ грѣхопаденія съ его послѣдствіями долженъ быть строго констатированъ.

Грѣхъ—универсальный фактъ въ человѣческомъ родѣ и происхожденіе его нельзя объяснить ни ограниченностію нашего духа (какъ это пытался Лейбницъ—въ своей теодицеѣ), ни натуральнымъ противодѣйствіемъ нашей чувственности нашему духу (какъ это думали раціоналисты, нѣсколько иначе—Кантъ и еще иначе—Шлейермахеръ), ни, наконецъ, борьбою противоположностей въ нашемъ индивидуальномъ развитіи (какъ учитъ Гегель и Его школа *), но только—собственнымъ, свободнымъ непослушаніемъ человѣка закону Божію. При нашемъ ученіи о происхожденіи грѣха вина послѣдняго нимало не падаетъ на Бога, но исключительно на человѣка, и такимъ образомъ, грѣхъ сохраняетъ всю силу грѣха, какъ истиннаго преступленія закона Божія, необходимо влекущаго за собою гнѣвъ и наказаніе Бога. — Первый грѣхъ, въ силу органическаго развитія духа вслѣдствіе того, что каждое нравственное дѣствіе человѣка оставляетъ по себѣ слѣдъ въ его душѣ, входитъ внутренно въ его духовный организмъ, неизбѣжно долженъ былъ произвесть разстройство въ первоначальномъ состояніи человѣка, котораго онъ не могъ уже возстановить снова, какъ не виновникъ своей природы («человѣкъ, говоритъ бл. Августинъ, можетъ ослѣпить себя, но возстановить зрѣніе уже не можетъ); вслѣдствіе внутренней связи духа человѣческаго съ тѣломъ, этотъ грѣхъ долженъ былъ повредить также и тѣлесную природу человѣка, внести въ нее болѣзнь и смерть и, наконецъ, вслѣдствіе неразрывной космической связи человѣка со всею видимою природою, какъ центра земнаго міра, первый грѣхъ долженъ былъ

*) Всѣ эти ложныя теоріи о происхожденіи грѣха болѣе или менѣе подробно опровергнуты въ нашей богословской литературѣ: общій ихъ недостатокъ состоитъ въ томъ, что онѣ, слагая собственную вину грѣха съ человѣка на Бога, дѣлаютъ грѣхъ не грѣхомъ въ строгомъ смыслѣ слова, но просто неизбѣжнымъ зломъ. темною стороною, необходимо сопровождающею свѣтлую въ нравственномъ развитіи человѣчества и, такимъ образомъ, усиливаясь объяснить вопреки библейскому ученію происхожденіе грѣха, приходятъ въ концѣ концовъ только къ отрицанію его, между тѣмъ какъ сами признаютъ его въ началѣ. — Что касается мистической теоріи, получившей начало еще въ дохристіанской философіи, возрожденной въ древней церкви Оригеномъ и др. и поддерживаемой въ настоящее время такъ называемыми теософами: теоріи грѣхопаденія людей еще въ домірной области жизни, то она заслуживаетъ только одного упоминанія.

отразиться также разстройствомъ первоначальной, нормальной жизни и во всей остальной природѣ — внести въ нее зло. По родовому преемству первый грѣхъ переходитъ отъ первыхъ людей ко всѣмъ людямъ, какъ наслѣдственная порча *), вмѣстѣ съ тѣмъ онъ переноситъ и вину его на всякаго человѣка **).

Но какъ ни глубоко поврежденъ былъ человѣческій духъ первымъ преступленіемъ Адама, тѣмъ не менѣе не былъ извращенъ безусловно или измѣненъ въ абсолютно злую субстанцію ***). Грѣхъ произвелъ

*) Происхожденіе душъ человѣческихъ нельзя мыслить ни чисто креаціанистически (основательныя доказательства противъ теоріи креаціанизма можно найти въ III п. „О конечныхъ причинахъ“—приб. къ твор. св. отц. 1851 г.), ни чисто традуціаналистически, но креаціоналистически и традуціоналистически вмѣстѣ (см. Philippi-Kirchliche Glaubenstetre. III Die Störung d. Gottesgemeinschaft; 1859).

**) Сколько безъискусственное, столько же вѣрное объясненіе вмѣняемости потомкамъ Адама его перваго грѣха даетъ блаж. Августинъ въ краткихъ словахъ: „omnes fuimus ille unus“, т.-е. во время преступленія Адамъ дѣйствовалъ не какъ отдѣльный человѣкъ, но какъ человѣкъ, совмѣщающій въ себѣ потенціально весь человѣческій родъ и потому, хотя лично только одинъ нарушалъ божественный законъ, но безлично всѣ люди участвовали въ его грѣхѣ. Въ Адамѣ была не только его личная природа, но и природа всего человѣчества; въ немъ находилось все человѣчество; поэтому когда онъ нарушалъ законъ, то дѣйствовало въ немъ все потенціально заключенное человѣчество, каждый человѣкъ скрывавшійся внутри его въ видѣ сѣмени; отсюда онъ палъ какъ человѣкъ вообще, какъ *цѣлый человѣческій родъ*, хотя и совершилъ это паденіе въ формѣ личнаго, индивидуальнаго преступленія. Справедливо сравниваютъ Адама съ главою, по отношенію къ которому его потомство представляется членами одного великаго тѣла. Какъ дѣло главы отзывается на всѣхъ членахъ тѣла, такъ и преступленіе Адама падаетъ виною на всѣхъ его потомковъ. Почему? Потому что, какъ въ организмѣ хотя глава совершаетъ дѣло, однако не безъ участія и не безъ побужденія прочихъ членовъ тѣла, съ которыми она тѣсно связана и которые поэтому всѣ вмѣстѣ необходимо обусловливаютъ ея желаніе; такъ и въ Адамѣ по тѣсной связи его съ своимъ потомствомъ, потенціально заключеннымъ въ немъ, паденіе происходило не безъ побужденій со стороны послѣдняго; такъ какъ, очевидно, Адамъ не могъ-бы сдѣлать того, чего не желало все, что составляло его природу, т.-е. каждый, заключенный въ немъ потенціально его потомокъ (ср. Marheineke: Die Grundlehre d. Christ. Dogm. s. 245 1 Aufl. и Tomatius: Christi Person. u. Werke 1 Bd. 2 Aufl. s. 306).

***) Это объясняется тѣмъ, что первый грѣхъ совершенъ нашими прародителями не исключительно по собственному самоопредѣленію ихъ воли къ преступленію заповѣди Божіей, но подъ вліяніемъ внѣшняго соблазна — со стороны духа зла, сатаны; поэтому, увлекаясь искушеніемъ діавола, они и въ самый моментъ преступленія находились еще не абсолютно, но только преимущественно преданными злу и, такимъ образомъ, и по совершеніи злого дѣла сохранили еще въ себѣ нѣкоторые остатки добра.

переворотъ въ натуральномъ настроеніи человѣческаго духа, но не уничтожилъ въ немъ добраго принципа жизни, а только далъ перевѣсъ злому принципу надъ добрымъ. Отсюда человѣкъ и по паденіи остался образомъ Божіимъ, но только какъ бы разбитымъ, искаженнымъ и потому уже неспособнымъ къ самодѣятельному развитію до совершеннаго уподобленія своему Первообразу. Умъ его и по паденіи не лишился сознанія бытія Бога и сохранилъ въ себѣ стремленіе къ истинному познанію Его, но задерживаемый въ своемъ парѳніи въ высь—къ Существу истинно абсолютному, тяготѣніемъ къ земному, онъ началъ останавливать свой взоръ на тѣхъ или иныхъ поразительныхъ предметахъ природы, сталъ переносить на нихъ свою идею Бога, постепенно терявшую для него свою первоначальную высоту и совершенство и такимъ образомъ болѣе и болѣе погружался въ обоготвореніе твари вмѣсто Бога (Римл. 1, 21—25); точно также и воля падшаго человѣка никогда не теряла вообще желанія добра; но, находя въ себѣ перевѣсъ надъ нимъ злыхъ страстей, она все болѣе и болѣе становилась служебнымъ орудіемъ послѣднихъ, оставляя предъ собою добро въ одной идеѣ, и чувствуя его какъ свой долгъ въ мукахъ совѣсти. Съ глубокою, богопросвѣщенною остротою взора во внутреннее состояніе падшаго человѣка апостолъ говоритъ: *не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю; желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добра, котораго хочу, не дѣлаю, а зло, котораго не хочу, дѣлаю* (Римл. 7, 15, 19). Итакъ, первоначальная связь человѣка съ Богомъ была надорвана, утончена, ослаблена, но не пресѣчена, не разорвана безусловно; грѣхопаденіе разъединило Бога и человѣка широкою пропастью, привязало человѣка къ его собственному *я*, къ эгоистическимъ интересамъ и наслажденіямъ временными, земными благами; но въ его сохранявшемся еще влеченіи къ Богу, къ развитію изъ принципа божественной воли, къ богоуподобленію, въ его постоянныхъ терзаніяхъ совѣстію послѣ каждаго преступнаго дѣла противъ закона Божія и, наконецъ, въ его предощущеніяхъ спокойствія и блаженства жизни только при неуклонномъ исполненіи воли Божіей, всегда еще скрывалась нѣкоторая нить, соединявшая его съ Богомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ всегда сохранялась въ немъ нѣкоторая возможность, какимъ-бы то ни было образомъ, возстановленія первоначальнаго нормальнаго религіознаго развитія и продолженія прогрессивнаго возвышенія къ возможно полному уподобленію Богу.

ГЛАВА VII.

Условія правильнаго религіознаго развитія человѣчества послѣ его грѣхопаденія: благодатное содѣйствіе Божіе человѣку, покоющееся на искупительной жертвѣ; воплощеніе Сына Божія въ человѣкѣ и чудеса вообще.

При какихъ же условіяхъ теперь стало возможно истинное религіозное развитіе человѣка? Факторами этого развитія, безъ сомнѣнія, и по паденіи должны оставаться тѣ же самые, какіе мы видѣли дѣйствующими до паденія, т.-е. собственныя силы человѣческаго духа, непосредственныя воздѣйствія на него самого Бога и окружающая человѣка природа, какъ посредственное откровеніе Бога. Но теперь каждый изъ этихъ факторовъ долженъ измѣниться въ характерѣ своего дѣйствія: первый долженъ получить новое внутреннее состояніе, а остальные два должны принять новыя формы отношеній къ нему, чтобы изъ ихъ общаго взаимодѣйствія происходило истинное религіозное развитіе человѣка. Сущность этого измѣненія какъ въ внутреннемъ положеніи духа человѣческаго, такъ и въ отношеніи къ нему Бога и природы въ новой истинной религіозной жизни человѣка послѣ паденія, говоря вообще, можетъ быть выражено такъ: если до паденія изъ трехъ факторовъ религіознаго развитія человѣка самое главное значеніе принадлежало его собственному духу въ томъ смыслѣ, что правильность этого развитія зависѣла отъ добровольнаго сохраненія имъ образа Божія, даннаго ему съ самымъ бытіемъ, его первоначальнаго нормальнаго состоянія, то теперь, по паденіи и произведенной имъ порчѣ человѣческаго духа, центральнымъ факторомъ истинно-религіознаго развитіи человѣка долженъ стать уже самъ Богъ; все должно зависѣть отъ Его свободнаго, *сверхъестественнаго* дѣла ради спасенія человѣка. Подробное раскрытіе этой мысли покажетъ намъ ясно, въ чемъ именно должны состоять частныя измѣненія какъ во внутреннемъ состояніи человѣческаго духа, такъ и во внѣшнихъ отношеніяхъ къ нему Бога и природы, измѣненія, составляющія теперь необходимыя условія истинной жизни человѣка въ Богѣ послѣ грѣхопаденія.

а) Въ грѣхопаденіи силы человѣческаго духа подверглись разстройству: онѣ лишились той первоначальной энергіи дѣятельности, которая должна была служить постояннымъ базисомъ и существеннымъ условіемъ правильнаго религіознаго развитія человѣка при указанныхъ выше воздѣйствіяхъ на него со стороны самого Бога и окружающей его природы. Отсюда, очевидно, послѣ паденія истинная

связь съ Богомъ (религія) стала возможна лишь при сверхъестественномъ содѣйствіи самого Бога его поврежденнымъ силамъ, при благодатномъ восполненіи высшими, небесными силами утраченной ими энергіи въ дѣлѣ постепеннаго возвышенія человѣческаго духа до предназначеннаго ему предѣла уподобленія своему Первообразу. Но, спрашивается, на чемъ можетъ основаться такая благодатная помощь Бога падшему человѣку въ его стремленіи къ достиженію предназначенной ему цѣли бытія? Очевидно, не на чемъ иномъ, какъ только на уничтоженіи вражды между человѣкомъ и Богомъ, на заглажденіи вины человѣка предъ Богомъ, словомъ, на искупленіи человѣка отъ грѣха. Богъ святъ, а человѣкъ грѣшенъ: *что сбщаю у свѣта съ тьмою* (2 Кор. 6, 14)? Сдѣлавшись преступникомъ божественнаго закона, человѣкъ сталъ другомъ сатаны и врагомъ Бога; но къ врагу можетъ имѣть мѣсто лишь гнѣвъ, кара, но не любовь (Пс. 5, 5—6). Поэтому, чтобы пріобрѣсть сверхъестественное содѣйствіе Бога въ достиженіи своей цѣли бытія, человѣкъ долженъ загладить свое противленіе Богу послушаніемъ Ему, представить Богу достойное возмездіе за свое преступленіе, короче, искупить свой грѣхъ жертвою. Величіе этой жертвы, конечно, должно соотвѣтствовать величію преступленія: по грѣху и наказаніе—таковъ неизмѣнный законъ нравственнаго возмездія. Чтобы понять всю силу перваго преступленія человѣка, необходимо глубже вникнуть въ причину и способъ его совершенія. Причиною грѣхопаденія человѣка послужила не какая-либо натуральная дисгармонія между его духомъ и плотію и вообще не какой-либо недостатокъ въ его природѣ, но единственно его собственная воля, его свободная самогрѣшимость къ противленію волѣ Божіей. Правда, на волю невиннаго человѣка воздѣйствовало искушеніе духа зла; но оно отнюдь не уничтожало натуральнаго свойства его воли — свободы, а только возбуждало волю къ свободному выбору между послушаніемъ Богу и послушаніемъ сатанѣ. Искушеніе діавола представляло человѣку лишь наилучшій поводъ къ высшему обнаруженію своего послушанія Богу, къ свободному самоукрѣпленію себя въ натурально-данномъ ему добрѣ, но не оказывало никакого подавляющаго вліянія на его свободу воли. Нужно сказать еще болѣе: такъ какъ духъ человѣка по природѣ обладалъ положительнымъ, реальнымъ направленіемъ къ добру, между тѣмъ какъ возможность зла лежала въ немъ лишь метафизически или идеально, какъ необходимое условіе его свободы и, слѣдовательно, искушеніе діавола не находило для себя въ его природѣ никакихъ благопріятныхъ условій, никакой натурально-воспріимчивой почвы; то первый человѣкъ дол-

женъ былъ даже выдержать самую энергическую борьбу съ добрыми инстинктами своей природы, съ свѣжимъ и неподкупнымъ голосомъ своей совѣсти, долженъ былъ проявить наивысшую энергію своей воли, произвесть рѣшительный *насильственный переворотъ* въ естественно-добромъ настроеніи своего духа, чтобы внять голосу сатаны и совершить богопротивное дѣло. Отсюда, преступая заповѣдь Бога, онъ въ абсолютномъ смыслѣ слова свободно противопоставлялъ свое собственное *я*, свой эгоизмъ — Богу, вмѣсто Бога полагалъ самого себя—своимъ богомъ, и такимъ образомъ ставилъ себя въ положительное враждебное отношеніе къ Богу, дѣлался истиннымъ врагомъ Бога. Теперь, если сила этого противленія Богу, сила этой вражды съ Богомъ, по закону возмездія можетъ быть уничтожена только равною силою послушанія, самопреданности, жертвы Богу, то человѣкъ долженъ представить удовлетвореніе правдѣ Божіей съ тѣмъ же чистымъ сердцемъ, въ томъ же непорочномъ состояніи духа, какое онъ отвергъ, совершая свой первый грѣхъ; словомъ, онъ долженъ быть совершеннымъ образомъ Божіимъ, чтобы его жертва своимъ нравственнымъ значеніемъ покрывала собою силу и значеніе его преступленія. Но требованіе такой жертвы, безусловно справедливое само по себѣ, выше силъ падшаго человѣка: онъ могъ пасть, но не можетъ возстановить самого себя; могъ внести въ себя зло, но безсиленъ уничтожить его. Отсюда его послушаніе Богу послѣ паденія всегда неразлучно имѣетъ съ собою и противленіе Богу; его любовь къ Богу нераздѣльна съ самолюбіемъ; его самопожертвованіе Богу всегда растворяется скрытыми въ глубинѣ души какими-либо эгоистическими цѣлями *) Отсюда его жертва Богу никогда не бываетъ абсолютно свободна, но всегда отчасти принужденна, неизбѣжна, необходима; отсюда, наконецъ, она недостаточна для заглажденія даже

*) Съ поразительною психологическою наблюдательностію авторъ писемъ „О конечныхъ причинахъ“ изображаетъ неразлучность зла даже съ высшими нравственными проявленіями нашего духа. „Зло, говоритъ онъ, въ грѣховныхъ движеніяхъ проявляется прямо и открыто, но тайно прививается ко всѣмъ добрымъ и чистымъ движеніямъ души, возмущаетъ и оскверняетъ самыя чистыя и святыя минуты нравственной жизни. За милосердіемъ, напримѣръ, самымъ искреннимъ и безкорыстнымъ слѣдуютъ тихія движенія духовнаго тщеславія. Ревность противъ пороковъ незамѣтно переходитъ въ жестокость или горделивое самоуслажденіе собственною праведностію. Въ сорадованіи счастію друга невольно ощущаются судороги зависти, почему гораздо легче сострадать страждущимъ, чѣмъ сорадоваться радующимся, но и въ самомъ состраданіи есть какая то сладость, очень подозрительная по своей чистотѣ“ (Прибавл. къ изд. Твор. св. отц. 1851 г., стр. 738).

ежедневныхъ и ежечасныхъ грѣховъ человѣка и тѣмъ болѣе для искупленія отъ перваго величайшаго преступленія его, насильственно внесшаго въ неиспорченную природу человѣка растлѣвающее начало зла. Требованіе безусловно совершенной жертвы Богу, соотвѣтствующей безусловно свободному паденію человѣка, противорѣчитъ поврежденной природѣ человѣка: именно только жертвою онъ хочетъ пріобрѣсть себѣ благодатное содѣйствіе Бога въ его стремленіи къ послѣдней цѣли своего бытія—къ богоуподобленію; слѣдовательно, если эту жертву человѣкъ долженъ принести съ полною чистотою сердца, то, очевидно, долженъ уже заранѣе имѣть въ себѣ то, что можетъ быть лишь слѣдствіемъ жертвы, долженъ уже натурально владѣть такимъ состояніемъ духа, которое можетъ быть только благодатнымъ даромъ за искупительную жертву; но такое требованіе—кругъ, изъ котораго не могутъ вывести человѣка никакія его собственныя усилія. Эту волшебную цѣпь, сплетенную человѣкомъ самому себѣ въ своемъ преступленіи и опутавшую его до невозможности самоосвобожденія, можетъ разорвать лишь Тотъ, Кому все возможно (Лук. 18, 27), Самъ Богъ.

На долю какого же лица Божества, мы можемъ мыслить, выпадаетъ эта задача освобожденія человѣка отъ первороднаго грѣха, примиренія его съ Богомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ благодатнаго возстановленія въ немъ образа Божія и дальнѣйшаго правильнаго развитія его? Если припомнимъ указанныя выше различія въ дѣйствіяхъ лицъ Божества въ процессѣ міротворенія, затѣмъ различныя промыслительныя отношенія ихъ къ сотворенному міру и въ частности къ исторіи человѣчества, то, конечно, мы должны сказать, что великое дѣло искупленія человѣка отъ грѣха можетъ быть дѣломъ только втораго Лица Св. Троицы, Сына Божія: въ Немъ именно до грѣхопаденія чистый духъ человѣка внутренно созерцалъ совершеннѣйшій образъ невидимаго Бога и абсолютный идеалъ своего совершенства и изъ Его непосредственныхъ воздѣйствій на свои силы черпалъ жизненные элементы для прогрессивнаго развитія въ себѣ образа Божія. Отсюда и по паденіи только этотъ совершеннѣйшій образъ Бога, только Сынъ Божій своимъ личнымъ воплощеніемъ въ человѣкѣ, какъ новый Адамъ, и своею свободною самопреданностію въ жертву Богу за грѣхъ людей, какъ истинный *первосвященникъ*, можетъ представить полное удовлетвореніе правдѣ Божіей за преступленія человѣка и, такимъ образомъ, уничтоживъ вражду между нимъ и Богомъ, низвесть съ неба благодатныя силы для возрожденія разстроеннаго образа Божія въ человѣкѣ и продолженія его развитія до совершеннѣйшаго уподоб-

ленія Богу. Въ абсолютной святости Сына Божія, въ Его божественной природѣ мы имѣемъ неоспоримое удостовѣреніе равенства силы Его искупительной жертвы силѣ первороднаго и послѣдующихъ грѣховъ человѣка и даже безконечнаго превосходства ея значенія предъ послѣдними, а въ Его человѣческой природѣ лежало бы для насъ наилучшее ручательство вмѣненія Его жертвы всему роду человѣческому, уничтоженіе Его жертвою всѣхъ грѣховъ человѣчества. Вмѣненіе жертвы Сына Божія падшему человѣчеству на судѣ правды Божіей имѣетъ свое основаніе, съ одной стороны, въ личной самостоятельности Сына Божія предъ Отцемъ и Духомъ, съ другой, въ Его внутренней, органической связи со всѣмъ человѣчествомъ, въ которую Онъ долженъ вступить со времени своего воплощенія въ человѣкѣ. Правда на первый взглядъ жертва Сына Божія Богу представляетъ собою, какъ будто, кругъ въ божественномъ дѣйствіи: не человѣкъ, будтобы, примиряется съ Богомъ, но Богъ съ Богомъ. Но этотъ мнимый кругъ въ сверхъестественномъ спасеніи человѣка тотчасъ исчезаетъ, коль скоро мы мыслимъ Сына Божія не просто одною изъ несамостоятельныхъ формъ проявленія Божества, или однимъ изъ безсущественныхъ видовъ Его, какъ учили антитринитаріи, но истиннымъ, самосущимъ Лицомъ, имѣющимъ свой собственный умъ и волю, свое индивидуальное самосознаніе въ отличіе отъ Отца и Духа и притомъ не только Сыномъ Божіимъ, или Богомъ, но и въ воплощеніи ставшимъ истиннымъ человѣкомъ. Уже личная самостоятельность Сына предъ Отцомъ и Духомъ внутри жизни самого божественнаго Существа, не позволяетъ намъ видѣть въ строгомъ смыслѣ кругъ въ искупительной жертвѣ Сына за человѣчество, ибо Сынъ—не Отецъ и Духъ и, слѣдовательно, Его дѣло не есть дѣло Отца и Духа и Его жертва не есть жертва тріединаго Бога Самому Себѣ. Но еще болѣе эта жертва перестаетъ быть жертвою Бога Самому Себѣ вслѣдствіе истиннаго соединенія божественной природы Сына съ человѣческою въ Его воплощеніи: Сынъ Божій приноситъ Самого Себя въ жертву за грѣхи людей, какъ Богочеловѣкъ и поэтому Его жертва есть жертва нераздѣльнаго соединенія въ Немъ божественнаго и человѣческаго началъ жизни, жертва истинно богочеловѣческая.

Вопросъ теперь лишь въ томъ: можетъ ли одно какое-либо лице быть ходатаемъ за другихъ; можетъ ли жертва Богочеловѣка быть вмѣнена роду человѣческому? Не каждый ли преступникъ долженъ отвѣчать самъ за себя, свою вину искупить своимъ наказаніемъ? Но отрицать возможность и справедливость вмѣненія жертвы одного лица

другимъ лицамъ можно лишь при поверхностномъ взглядѣ на человѣчество, какъ только на механически-сплоченную массу индивидуумовъ одного и того же рода, не имѣющихъ никакой внутренней, органической связи между собою и обладающихъ абсолютною самозамкнутостію. Напротивъ, кто возвысится до точки зрѣнія на человѣчество, какъ на единый, нераздѣльный великій организмъ, (это воззрѣніе—величайшее пріобрѣтеніе новѣйшей науки *), гдѣ каждый членъ тысячами явныхъ и скрытыхъ нитей соединенъ со всѣми другими, тотъ легко пойметъ всю высоту божественнаго суда, вмѣняющаго искупительную жертву Богочеловѣка всему человѣчеству и каждому изъ насъ порознь. Уже великіе люди въ средѣ самого человѣчества, отъ времени до времени выступающіе на сценѣ исторіи, чѣмъ больше отличаются богатствомъ своей натуры, тѣмъ болѣе благодѣтельные результаты оставляютъ по себѣ въ исторіи человѣчества и чѣмъ шире и глубже обнимаютъ своею любовію родъ человѣческій, тѣмъ высшія сѣмяна прогресса посѣваютъ въ его жизни: въ ихъ страданіяхъ отражаются боли своего времени и прошедшей исторіи; ихъ геройскія борьбы съ заблужденіями, невѣжествомъ, предразсудками, со страстями, борьбы до самоотверженія и даже до смерти служатъ искупительными жертвами своего народа, своего и ранняго времени и наконецъ ихъ великія дѣла вмѣняются въ заслугу ихъ народу и ихъ эпохѣ, какъ бы ихъ собственныя дѣла и дольше или короче, шире или тѣснѣе воздѣйствуютъ на послѣдующую исторію человѣчества. Если въ такой широкообъемлющей связи съ исторіей человѣчества стоятъ жизнь и дѣятельность даже обыкновенныхъ людей, выдающихся извѣстнымъ богатствомъ природы изъ ряда другихъ; то, конечно жизнь и дѣятельность Богочеловѣка должны имѣть настолько же высшее значеніе для исторіи, насколько Богочеловѣкъ выше обыкновенныхъ геніевъ человѣческаго рода: мы не можемъ представить себѣ иначе Богочеловѣка какъ только обладающимъ абсолютною полнотою всѣхъ высшихъ и наилучшихъ сторонъ человѣческой природы, абсолютнымъ реализированіемъ идеи человѣка, человѣкомъ въ полномъ смыслѣ слова (этотъ именно смыслъ и принадлежитъ любимому самонаименованію Христа — «Сынъ человѣческій»); не можемъ иначе мыслить Его любви къ человѣчеству, какъ

*) „Если въ какомъ-либо понятіи, говоритъ Делитчъ, отражается духовный характеръ и прогрессъ нашего времени, то это въ понятіи органическаго. Открытіе его составляетъ заслугу Канта... Гегель, воспользовавшись понятіемъ органическаго развитія, поставилъ въ совершенно новый свѣтъ всемірную исторію“ (Delitzsch—Syztem d. chr. Apologetik. 1869 s. 22).

только всеобъемлющею, Его страданій — какъ со всею жизненностію и непосредственностію отражающими въ себѣ скорбь всего человѣчества, всего міра. Ясно, что и Его смерть, запечатлѣвшую собою Его борьбу съ заблужденіями и зломъ человѣческаго рода мы должны признать жертвою за все человѣчество. Всей дѣятельности Богочеловѣка долженъ принадлежать универсальный характеръ, вся Его жизнь должна быть жизнію для всего человѣчества; поэтому и въ божественномъ судѣ надъ Нимъ долженъ быть совершенъ судъ надъ всѣмъ человѣчествомъ и въ Его жертвѣ за преступленія человѣчества должна быть искуплена вина всего человѣчества. — Конечно, было бы грубымъ заблужденіемъ понимать вмѣненіе этой жертвы человѣческому роду какъ-либо механически, т. е. исключительно объективнымъ дѣломъ божественнаго опредѣленія, не посредствуемымъ никакимъ личнымъ, субъективнымъ отношеніемъ къ нему самого человѣчества. Жертва, какъ фактъ искупленія человѣчества, должна быть дѣломъ Богочеловѣка, но дѣйствительное вмѣненіе ея тому или иному человѣку должно зависѣть отъ собственнаго личнаго отношенія къ ней каждаго изъ насъ, отъ нашей свободной вѣры въ ея значеніе, какъ истинно-искупительную жертву грѣховъ всего человѣчества. Вѣра должна быть соединяющимъ звѣномъ людей съ Богочеловѣкомъ, какъ членовъ великаго организма съ своею главою; въ ней, какъ живомъ проводникѣ, должна переходить заслуга Богочеловѣка на каждаго человѣка и поэтому лишь на ней должно основываться возобновленіе любвеобильныхъ отношеній Бога къ человѣку и вмѣстѣ съ симъ благодатное сообщеніе послѣднему высшихъ, небесныхъ силъ для возстановленія въ немъ образа Божія, и развитія его до высшаго уподобленія Богу *). Такъ, истинное религіозное развитіе падшаго человѣчества, его новая истинная связь съ Богомъ (религія) должна имѣть своимъ существеннымъ условіемъ сверхъестественное содѣйствіе, благодатное вспомоществованіе Богачеловѣку въ дѣлѣ его возвышенія до предназначеннаго ему предѣла уподобленія Богу; а это содѣйствіе можетъ основываться не на чемъ иномъ, какъ только на искупительной жертвѣ за грѣхи человѣчества Сына Божія, соединяющаго въ Своемъ лицѣ божескую и человѣческую природы, т.-е. какъ Богочеловѣка.

б) Но мы указали только на одно изъ условій истинной религіи человѣка послѣ его паденія. И до паденія религіозное развитіе че-

*) Краткое, но основательное оправданіе вмѣненія жертвы Богочеловѣка всему человѣчеству см. Zur Verantvortung d. christ. Glaubens. 1861. VI Vortr. „Christi Versühnung d. menschl. Sünde-Gesz, s. 154“.

ловѣка совершалось не абсолютно активно или самопродуктивно, не чисто изъ него самого, но активно и пассивно, продуктивно и рецептивно вмѣстѣ, т. е. въ своей самодѣятельности обусловливалось предшествующими ему воздѣйствіями на духъ человѣка Бога и природы. Какъ физически человѣкъ развивается, съ одной стороны, посредствомъ воспріятія доставляемаго ему матеріала жизни извнѣ, съ другой, посредствомъ дѣятельнаго усвоенія этого матеріала по законамъ его собственной тѣлесной организаціи, такъ точно и весь процессъ его духовнаго развитія состоитъ въ постоянной смѣнѣ, въ безпрерывномъ чередованіи воспріятія извнѣ (пассивнаго состоянія) и самодѣятельной переработкѣ доставляемаго отвнѣ (активнаго состоянія). Духъ человѣка, вопреки ложному ученію субъективнаго идеализма, не въ состояніи произвесть ничего абсолютно изъ себя самого; поэтому, если въ немъ находятся и развиваются идеи истины, добра и красоты, то лишь потому, что онъ испытываетъ впечатлѣнія дѣйствительно существующихъ внѣ его истины, добра и красоты, и если онъ имѣетъ идею Бога, то только потому, что дѣйствительно существуетъ внѣ его Богъ, подъ воздѣйствіемъ Котораго и развивается его богосознаніе. Такъ, пассивность и активность, рецептивность и продуктивность составляютъ постоянныя условія, неизмѣнный законъ всего духовнаго развитія человѣка и поэтому также религіознаго. На этомъ основаніи для правильнаго религіознаго развитія падшаго человѣка недостаточно одного внутренняго благодатнаго содѣйствія Бога поврежденнымъ силамъ человѣческаго духа въ дѣлѣ его постепеннаго возвышенія до своего Первообраза, но необходимо еще внѣшнее воздѣйствіе на него со стороны Бога (какъ внѣшній божественный матеріалъ), на пассивномъ воспріятіи и дѣятельномъ усвоеніи котораго (воздѣйствія) и долженъ основываться весь процессъ религіознаго развитія человѣка. Благодатное дѣйствіе божественныхъ силъ внутри человѣческаго духа, въ видахъ истиннаго религіознаго развитія послѣдняго, должно служить восполненіемъ утраченной въ грѣхопаденіи первоначальной, нормальной энергіи его силъ, необходимой для правильнаго воспріятія и ассимилированія внѣшнихъ воздѣйствій на него Бога; между тѣмъ и эти внѣшнія воздѣйствія какъ прежде до паденія, такъ и теперь по паденіи никогда не должны прекращаться. Благодать Божія по паденіи должна дѣйствовать и внутренно въ человѣкѣ и внѣшне на человѣка, чтобы онъ могъ неуклонно идти по пути уподобленія Богу: имманентная дѣятельность Бога въ человѣкѣ необходима для правильнаго усвоенія человѣкомъ внѣшнихъ воздѣйствій на него Бога, трансцендентное

откровеніе Бога необходимо какъ матеріалъ, въ субъективномъ усвоеніи и ассимилированіи котораго долженъ состоять весь процессъ религіознаго развитія человѣка. До грѣхопаденія внѣшнія воздѣйствія Бога на духъ человѣка совершались чисто духовнымъ образомъ, не посредствуемыя никакими чувственными органами человѣка *) чистый духъ человѣка не нуждался тогда въ такихъ посредствахъ, внутренно ясно созерцая предъ собою Бога; его умъ служилъ для него лучшимъ глазомъ, открывающимъ ему Бога, какъ виновника и промыслителя міра, а въ его совѣсти внятно слышался голосъ Бога, повелѣвающій ему добро и запрещающій зло. Наслаждаясь благами земного міра, обитая въ раю видимомъ, физическомъ, человѣкъ въ тоже время носилъ тогда рай въ самомъ себѣ, наслаждался духовнымъ блаженствомъ, внутренно обращался съ Богомъ, бесѣдовалъ съ Нимъ, какъ своимъ другомъ и покровителемъ. Время невинности человѣка было временемъ его небесной и земной жизни вмѣстѣ. Духъ Бога непосредственно соприкасался въ то время съ духомъ человѣческимъ и ощущался имъ. Въ этихъ воздѣйствіяхъ Бога на человѣка какъбы тихою струею переливались начала и силы божественной жизни въ духъ человѣка и, такимъ образомъ, постепенно раскрывали и возвышали въ немъ образъ Божій. Эти непосредственно духовныя впечатлѣнія Бога на человѣка могутъ быть названы естественными, такъ какъ они начались съ перваго момента бытія человѣка, вполнѣ гармонировали съ начальнымъ устройствомъ его духовной природы и должны были служить постояннымъ стимуломъ его

*) По Деличу чувственно-внѣшнія богоявленія начались только съ паденіемъ человѣка: „потому что только тогда Богъ могъ обращаться съ человѣкомъ столь внѣшнимъ способомъ, соотвѣтсвующимъ обращенію человѣка къ внѣшнему“. Правда въ бытописаніи Моисея какъ будто сообщается также о чувственно-внѣшнихъ явленіяхъ Бога еще невиннымъ прародителямъ. Но, какъ справедливо объясняетъ В. Д. Кудрявцевъ, эти райскія богоявленія были не чувственно-внѣшними явленіями самого Бога, но собственно внутренними представленіями Бога въ самихъ прародителяхъ, подъ духовнымъ воздѣйствіемъ Божіимъ доходившими до такой степени живости, что переходили въ видѣніе Бога: „представленіе при извѣстныхъ субъективныхъ условіяхъ можетъ достигать такой живости и интенсивности, что переходитъ въ видѣніе представляемаго объекта, въ созерцаніе его какъ внѣ-реально существующаго... Первобытный человѣкъ при высшей степени напряженности религіознаго сознанія могъ не только представлять Божество, но и видѣть Его, какъ существо являющееся во внѣшнемъ, чувственно-созерцаемомъ облакѣ“ (Первобытная религія. Прав. Обозр. 1879 г. янв.). Преосвящ. Филаретъ въ запискахъ на книгу Бытія говоритъ, что „священное повѣствованіе не даетъ *точнаго понятія* о образѣ явленія Божія первому человѣку“ (стр. 93. 1816 г.).

религіознаго усовершенствованія. Но паденіе произвело разстройство въ силахъ человѣческаго духа, повредило его природу и вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлало его уже несособнымъ къ правильному воспріятію и сознанію первоначально установленныхъ, непосредственныхъ воздѣйствій на него Бога. Правда, эти воздѣйствія не прекратились и по паденіи и они то именно и служатъ общею натуральною основою религіи у всѣхъ пародовъ; но поврежденный духъ человѣка сталъ перетолковывать ихъ сообразно явившемуся въ немъ злому принципу жизни, постепенно овеществлять и оматеріализировать ихъ, относить къ предметамъ видимаго міра, какъ собственному источнику ихъ происхожденія, какъ непосредственнымъ носителямъ божественнаго существа и, такимъ образомъ, ощущая Бога, *измѣнилъ славу нетлѣннаго Бога въ образъ подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся* (Римл. 1, 23). Отсюда, теперь истинное религіозное развитіе человѣка стало возможно лишь при внѣшнемъ, сверхъестественномъ откровеніи Бога человѣку: внутренній духовный глазъ его — умъ сдѣлался уже неспособнымъ видѣть невидимаго Бога и внутреннее ухо его — совѣсть потеряла первоначальную воспріимчивость къ непосредственному голосу Бога; поэтому явилась необходимость внѣшняго видимаго явленія Бога, посредствуемаго чувственными органами зрѣнія и слуха, дабы человѣкъ могъ имѣть правильное познаніе о Богѣ и Его волѣ. Падшій человѣкъ потерялъ прежнее тѣсное общеніе съ высшимъ небеснымъ міромъ, сдѣлался болѣе жителемъ земли, нежели временнымъ странникомъ ея и будущимъ гражданиномъ вѣчнаго небеснаго царства; поэтому истинное религіозное развитіе человѣка потребовало непосредственно личнаго сошествія Бога съ неба на землю, видимаго откровенія Его людямъ во плоти человѣка и уже въ этомъ богочеловѣческомъ видѣ постояннаго воздѣйствія Его образа на исторически религіозную жизнь человѣчества. Въ настоящемъ состояніи человѣка мы видимъ общій законъ во всѣхъ сферахъ его духовной жизни: не слово, но дѣло, не теорія, но практика, не отвлеченная идея, но жизненное осуществленіе, живая реализація ея служатъ дѣйствительнымъ рычагомъ духовнаго прогресса человѣчества въ томъ или иномъ отношеніи. Не сухія правила логики и не голыя положенія морали поднимаютъ умственный и нравственный уровень человѣчества, но ученыя творенія великихъ производительныхъ умовъ и живые образы героевъ добродѣтели: точно также не теорія искусства прогрессируетъ искусство, но великія произведенія геніевъ художества. Отсюда также и истинное религіозное развитіе человѣчества

имѣетъ своимъ непремѣннымъ условіемъ видимое чувственное откровеніе Бога, какъ живого реальнаго Первообраза человѣка и постоянное пребываніе этого Первообраза предъ глазами человѣчества. Мы видѣли уже, что благодатная помощь падшему человѣку въ его религіозномъ усовершенствованіи можетъ основываться только на искупительной жертвѣ Сына Божія, какъ Богочеловѣка, за грѣхи людей, слѣдовательно, — на Его воплощеніи въ человѣкѣ и что вмѣненіе этой жертвы каждому человѣку должно посредствоваться личною, субъективною вѣрою каждаго изъ насъ въ Сына Божія, какъ нашего Искупителя. Но чтобы эта вѣра могла произойти, очевидно, Сынъ Божій долженъ не просто какъ-либо моментально совершить искупленіе,—явиться на нѣсколько мгновеній во плоти человѣка, принести жертву и снова скрыться въ премірную область, но, подчинивъ Себя всѣмъ естественнымъ законамъ развитія человѣка, въ тоже время обнаружить предъ человѣчествомъ всю полноту Своей божественной природы и, такимъ образомъ, открыть Себя какъ истиннаго Бога въ истинно человѣческой природѣ, какъ живой идеалъ человѣка, осуществленіе котораго должно составлять задачу всей религіозной исторіи человѣчества. Вмѣстѣ съ этимъ Онъ долженъ научить человечество пониманію Его земной жизни и дѣла, мотивовъ и цѣли Его жертвы, открыть тайну домостроительства Божія на землѣ, т. е. сообщить совершеннѣйшее познаніе о Богѣ и Его отношеніи къ міру, разъяснить нравственный законъ во всей его полнотѣ и истинѣ и указать наисовершеннѣйшую форму богослуженія, короче, какъ истинный *Пророкъ*, открыть вѣчную и неизмѣнную, абсолютно-истинную систему вѣроученія, которая бы заключала въ себѣ неисчерпаемыя начала для жизни человѣчества, настоящей и будущей (1 Тим. 4, 8). Итакъ, второе условіе истиннаго религіознаго развитія человѣка послѣ его паденія: а) воплощеніе Сына Божія въ человѣкѣ съ цѣлію видимаго, чувственно-осязательнаго откровенія человѣку его Первообраза и въ этомъ чувственно реальномъ видѣ постояннаго воздѣйствія этого Первообраза на религіозную жизнь человѣчества и б) откровеніе Сыномъ Божіимъ истинной религіи въ смыслѣ ученія.

Показавши необходимость воплощенія Сына Божія въ человѣкѣ, безъ сомнѣнія, мы не можемъ обойтись безъ рѣшенія вопроса и о возможности этого величайшаго изъ чудесъ. Возможно ли воплощеніе Бога въ человѣкѣ—креатурномъ существѣ? Этотъ вопросъ служитъ камнемъ преткновенія для всѣхъ, кто сознательно или безсознательно понимаетъ міръ, не какъ твореніе Бога въ абсолютномъ смыслѣ слова,

но какъ только реализацію божественныхъ идей уже въ готовомъ матеріалѣ. Но такое пониманіе при строгой логикѣ мышленія невольно должны раздѣлять всѣ, кто не просто различаетъ міръ и Бога, какъ ограниченную сущность и абсолютное существо, но и противопоставляетъ ихъ другъ другу какъ двѣ абсолютно не тожественныя, лишенныя всякой общности субстанціи (см. выше). При такомъ противопоставленіи Бога міру, какъ одной субстанціи — другой, конечно, воплощеніе Бога въ человѣкѣ должно быть признано невозможною и невѣроятною идеей. Напротивъ, разсматривая міръ какъ безусловное твореніе Бога и видя въ каждомъ актѣ божественнаго міротворенія чудо, т.-е. непосредственное откровеніе божественной силы въ креатурномъ видѣ, обнаруженіе Бога внѣ Себя, мы не найдемъ ничего метафизически невозможнаго и въ наивеличайшемъ сверхъестественномъ актѣ воплощенія Бога въ мірѣ, притомъ въ человѣческой природѣ. Въ самомъ дѣлѣ, весь процессъ міротворенія представляетъ намъ цѣпь чудесъ, т.-е. непостижимыхъ для насъ съ возрастающею степенью совершенства обнаруженій божественной силы, ума и воли Бога внѣ Себя, въ креатурномъ видѣ; почему же на верху этихъ обнаруженій не можетъ стоять абсолютное, полное откровеніе Бога въ сотворенномъ Имъ мірѣ? Между субстанціей Бога и субстанціей міра не имѣется другаго различія, кромѣ различія вѣчно въ Себѣ абсолютнаго Существа и постепенно прогрессирующагося обнаруженія Его внѣ Себя; отъ чего же въ этомъ прогресссивномъ обнаруженіи Бога въ мірѣ не можетъ быть заключительнымъ звѣномъ абсолютное откровеніе Бога въ мірѣ? Нѣтъ никакихъ основаній отрицать такую возможность, хотя, повторяемъ, и непостижимую для нашего ума. Принимая во вниманіе воплощеніе Бога именно въ человѣкѣ, мы еще болѣе убѣждаемся въ возможности этого чудеснѣйшаго акта. Что такое человѣкъ, какъ не конечный духъ съ потенціей безконечнаго развитія и въ чемъ состоитъ процессъ его развитія, какъ не въ постоянномъ отрицаніи въ себѣ конечности и усвоеніи себѣ безконечнаго. Въ религіи человѣка, съ одной стороны, безконечное какъ бы нисходитъ до конечнаго духа человѣческаго, воздѣйствуетъ на него и въ этихъ воздѣйствіяхъ передается ему по мѣрѣ его воспріимчивости; съ другой, конечный духъ человѣка, постоянно не довольствуясь своею конечностію, стремится сбросить съ себя оковы конечности и болѣе и болѣе усвоить себѣ безконечное. Въ этомъ—весь процессъ религіознаго развитія человѣка. Такимъ образомъ, постоянное отрицаніе реальной конечности и реализпрованіе потенціальной безконечности составляютъ сущность человѣческой жизни. Но если такъ, то

абсолютное реализированіе безконечной природы въ конечной человѣческой природѣ не представляетъ въ себѣ ничего немыслимаго *). Возможность воплощенія Бога въ мірѣ смутно чувствовалась уже въ языческомъ мірѣ, ясно выражалась ветхозавѣтными пророками, хотя и оставалась для нихъ самихъ тайною и, наконецъ, по совершеніи самаго факта воплощенія, въ христіанскую эру, хотя часто понималась неправильно, тѣмъ не менѣе вообще признается непремѣнною идеей всякой глубокой спекуляціи.

в) Въ невинномъ состояніи человѣка факторами религіознаго развитія его служили духъ человѣческій, Богъ и природа, какъ посредственное откровеніе Бога; точно также и по паденіи природа должна оставаться непремѣннымъ третьимъ условіемъ истинно-религіознаго развитія человѣка; такъ какъ въ сущности она никогда не переставала быть откровеніемъ Бога (Римл. 1, 20). До паденія все твореніе Бога *было добро зѣло* (Быт. 1, 31); поэтому въ полной гармоніи съ непосредственными воздѣйствіями Бога на духъ человѣка природа открывала въ себѣ человѣку *невидимое Бога, вѣчную силу Его и Божество*. По паденіи она потеряла свой первоначальный видъ, свою прежнюю жизненность и красоту (Римл. 8, 20. 22): разрушительныя силы начали преобладать въ ней надъ созидательными, смерть—надъ жизнію, зло—надъ добромъ. Въ такомъ извращенномъ противоестественномъ видѣ она стала лишь слабымъ отголоскомъ, глухимъ эхомъ прежняго голоса ея, ясно и раздѣльно повѣдывавшаго славу Божію. Умъ человѣка уже самъ по себѣ помраченъ былъ вслѣдствіе грѣха, но потерявшая свою прежнюю красоту и норму жизни природа начала еще болѣе закрывать собою отъ его взора невидимаго и совершеннѣйшаго Виновника міра, такъ что для постепенно погружающагося въ чувственность человѣческаго ума грозныя и разрушительныя явленія природы стали говорить болѣе о величіи злого принципа жизни, чѣмъ добраго, возвѣщать болѣе силу и славу злаго духа, чѣмъ Бога *), а для такъ называемаго спекулятивнаго воззрѣнія повсюду встрѣчающіяся, повидимому, нецѣлесообразныя явленія въ мірѣ послужили основаніемъ къ признанію мірового бытія и его исторіи

---

*) Ср. Luthardt—Apolog. Vorträge.... 2 Thl. s. 66—67; особенно: Геттингеръ: „Апологія Христіанства“, ч. 2. 1872, стр. 309 и д. и: Zezschwitz—Zur Apologie d. Christenthums. 1866. s. 335 и дал.

*) Извѣстно, что нѣкоторые дикари, имѣя слабое понятіе о добромъ Богѣ, обоготворяютъ только злаго духа; другіе, зная того и другаго, однако воздаютъ высшую честь послѣднему, а не первому.

продуктомъ простой случайности и мотивомъ къ злой иронiи надъ вѣрою Бога, Творца, и Промыслителя мiра. Ясно, что если и въ новой истинной религiи человѣка послѣ его паденiя природа должна служить опорою и факторомъ ея развитiя, если голосъ ея долженъ гармонически сливаться съ голосомъ сверхъестественно являющагося Бога въ мірѣ, если она должна служить подтвержденiемъ Его спасительнаго дѣла для человѣчества, достоинства Его лица, какъ истиннаго Богочеловѣка и Его ученiя, какъ абсолютной истины; то— не въ своемъ испорченномъ, противоестественномъ видѣ, а въ сверхъестественныхъ явленiяхъ, возстановляющихъ ея естественную, изначальную жизнь, т.-е. въ чудѣ. И въ обыкновенной исторической жизни народовъ мы часто наблюдаемъ замѣчательныя совпаденiя различныхъ чрезвычайныхъ явленiй окружающей ихъ природы съ особенными событiями въ ихъ исторiи: первыя нерѣдко какъ будто символизируютъ послѣднiя, обнаруживаютъ въ себѣ какую-то непонятную космически — симпатическую связь съ исторiей человѣчества или извѣстнаго народа. Точно также и въ жизни отдѣльныхъ великихъ лицъ мы нерѣдко видимъ какую-то непостижимую симпатическую связь ихъ дѣятельности, цѣлой ихъ исторiи съ окружающею ихъ обстановкою, какое-то благоволенiе внѣшнихъ обстоятельствъ наиполнѣйшему раскрытiю величiя ихъ духа, счастливое сочетанiе первыхъ съ стремленiями этихъ лицъ, а иногда замѣчаемъ даже удивительное послушанiе силѣ ихъ духа силъ природы. Но вообще нужно сказать, что чѣмъ болѣе духовно прогрессируется человѣчество, тѣмъ болѣе подчиняется природа волѣ его духа, становится его рабомъ, послушнымъ орудiемъ его дѣйствiй и цѣлей. Изъ всего этого мы получаемъ слѣдующее заключенiе: если Сынъ Божiй, воплотившись въ человѣкѣ, какъ новый Адамъ, долженъ внести въ человѣчество новое начало жизни, освобождающее его отъ древней порчи и возстановляющее его въ прежнее, изначальное состоянiе, если въ Немъ долженъ явиться предъ человѣческимъ родомъ во всей полнотѣ Первообразъ человѣка, абсолютный идеалъ его; если Онъ долженъ открыть намъ небеснаго Отца такъ, *какъ Отецъ знаетъ Сына* (Мѳ. 11, 27); то также и вся природа должна быть абсолютно послушнымъ орудiемъ Его воли и по Его слову безпрекословно возвѣщать высоту Его природы и величiе Его дѣла. Богочеловѣкъ долженъ быть истиннымъ *царемъ* природы, подобно тому какъ первый человѣкъ созданъ былъ по образу Божiю для того, чтобы *владычествовать надъ рыбами морскими и надъ птицами небесными и надъ звѣрями и надъ скотомъ и надъ всею землею и надъ всѣми гадами, пресмыкающимися на землѣ*

(Быт. 1, 26). Чудеса должны быть существенными моментами необычайнаго откровенія Сына Божія въ мірѣ—и какъ символы Его духовнаго дѣла для человѣчества и цѣлаго міра, и какъ обнаруженія самаго этого дѣла и, наконецъ какъ начатки той вѣчной жизни, когда и *сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію* (Римл. 8, 21) и *гдѣ смерть* будетъ *поглощена побѣдою* (1 Кор. 15, 53). Такъ, въ истинной религіи падшаго человѣчества вмѣстѣ съ великимъ дѣломъ искупленія его отъ грѣха и благодатнымъ возрожденіемъ и развитіемъ въ немъ образа Божія, вмѣстѣ съ чудеснымъ воплощеніемъ въ человѣческой природѣ Первообраза человѣка — Сына Божія и откровеніемъ человѣчеству абсолютно-истиннаго религіознаго ученія, должны находиться также сверхъестественныя явленія въ природѣ и исторіи человѣчества—чудеса.

Возможность чудесъ, какъ мы указали выше, составляя прямой результатъ понятія о міротвореніи, какъ цѣломъ рядѣ чудесныхъ актовъ Бога, послѣдовательно вносившихъ въ міровую жизнь новыя и новыя начала, высшія и высшія основы жизни, должна быть главнымъ образомъ и основываема на этомъ понятіи *). Все міротвореніе есть цѣпь чудесъ, система сверхъестественныхъ актовъ Божіихъ, получившихъ прочное бытіе, предназначенныхъ къ взаиможизни, взаимодѣятельности и взаиморазвитію до предопредѣленнаго Творцомъ конца вѣковъ; почему же къ этой цѣпи не могутъ быть присоединены новыя чудесныя звѣнья, въ эту систему не могутъ быть введены новые принципы жизни, когда Сила, создавая міръ и творящая чудеса—одна и таже, когда характеръ происхожденія изначально дѣйствующихъ въ мірѣ принциповъ, силъ и законовъ жизни безусловно тожественъ съ происхожденіемъ чудесъ, когда, особенно, чудеса не разрушаютъ натуральнаго порядка міровой жизни, но именно, наоборотъ, возстановляютъ послѣдовавшія въ ней съ грѣхопаденія человѣка разрушенія, поврежденія и ненормальности; такъ какъ, несомнѣнно, во всякомъ истинномъ чудѣ мы находимъ не разрушеніе, но возстановленіе естественнаго, истиннаго и нормальнаго въ противоестественной природѣ **)? Къ этому фундаментальному аргументу за возможность

---

*) Обстоятельно и основательно именно съ этой точки зрѣнія разсматривается возможность чуда у Hanne: Der Geist. d. Christenthums: Die Frage n. dem Wunder, 21—26 Br.

**) Напримѣръ, въ чудесныхъ исцѣленіяхъ отъ болѣзней и даже въ воскрешеніи мертвыхъ не возстановляется ли первоначальная самовольно утраченная человѣкомъ безболѣзненность и вѣчность жизни?...

чуда можно присоединить еще другіе: непрямые или полемическіе и прямые или положительные, изъ которыхъ важнѣйшіе (по нашему мнѣнію) мы и изложимъ кратко.

Главное основаніе къ отрицанію чуда находятъ въ неизмѣнности законовъ, управляющихъ натуральными силами. Съ неизмѣнностію законовъ природы, понимаемою въ самомъ общемъ смыслѣ, конечно, спорить невозможно. Но если понимаютъ ее такъ, что разнообразные законы, управляющіе различными силами природы или нормы дѣйствія этихъ силъ, никогда и ни при какихъ случаяхъ, ни при какихъ переплетеніяхъ взаимодѣйствія силъ не нарушаются или не парализируются въ пользу другихъ законовъ, то это рѣшительно несправедливо. Неизмѣнность закона дѣйствія извѣстной силы несомнѣнна лишь въ томъ случаѣ, когда мы разсматриваемъ ея дѣйствія *изолированно* или уединенно отъ связи съ дѣйствіями другихъ силъ; напротивъ, въ жизни мы видимъ постоянное какъ бы отступленіе силъ отъ своихъ законовъ подъ вліяніемъ высшихъ силъ и высшихъ законовъ, управляющихъ послѣдними, постоянное, такъ сказать, поглощеніе одного закона другимъ. Если эту постоянную податливость къ нѣкоторой измѣнчивости міровыхъ законовъ хотятъ видѣть только внутри взаимодѣйствія и взаимоотношенія ихъ самихъ (въ міровой области), но отрицаютъ возможность воздѣйствія высшихъ, трансцендентныхъ (премірныхъ) силъ съ ихъ законами на силы и законы природы и, такимъ образомъ, возможность видоизмѣненія послѣднихъ подъ вліяніемъ первыхъ, то чѣмъ могутъ оправдать такое отрицаніе? Очевидно, нечѣмъ инымъ, какъ только предположеніемъ или абсолютной самодѣятельности міра и отрицаніемъ бытія всякаго Бога, или — саморазвитія самого Бога въ мірѣ и отрицаніемъ трансцендентности Бога. Но оба эти предположенія — грубая ложь. Поэтому вполнѣ справедливо говоритъ Ауберленъ: «вопросъ, возможны-ли чудеса, сводится къ другому вопросу: есть ли живой Богъ, сотворившій міръ и управляющій имъ»? Кто отрицаетъ чудо, тотъ дорожитъ не неизмѣнностію законовъ природы, которые въ одномъ смыслѣ неизмѣнны, въ другомъ всегда измѣняемы, но абсолютной автономіей міра или его самобожественностію. Но кто признаетъ бытіе Бога, какъ Творца и постоянный жизненный принципъ міра, тотъ не можетъ ставить между Нимъ и міромъ абсолютной пропасти; онъ долженъ, напротивъ, соединять ихъ, такъ сказать, въ одну систему бытія и отсюда признавать измѣняемость законовъ природы какъ внутри самой послѣдней, такъ и подъ вліяніемъ силъ и законовъ, исходящихъ изъ трансцендентной области, составляющей съ нашимъ міромъ одну область бытія вообще.

Ссылка на неизмѣнность законовъ природы въ опроверженіе возможности чуда, очевидно, есть ни болѣе, ни менѣе, какъ крайнее утрированіе понятія «неизмѣнный», по общему признанію нашего времени, неоспоримаго предиката законовъ природы. Въ самомъ дѣлѣ, понимая неизмѣнность натуральныхъ законовъ въ абсолютномъ смыслѣ, мы должны были бы имѣть въ мірѣ самую монотонную, однообразную жизнь отъ начала до конца его бытія. Но мы знаемъ, что съ неизмѣнностію натуральныхъ законовъ—въ природѣ соединяется также постоянный прогрессъ, развитіе ея жизни. Эти два закона—неизмѣнность натуральныхъ законовъ и прогрессъ въ жизни природы (статика и динамика природы), были бы не соединимы между собою, составляли бы неразрѣшимую загадку для человѣчества, если бы тотъ и другой изъ нихъ были абсолютны. Очевидно, что оба они только относительны и взаимно поступаются другъ другу; а отсюда пресловутая неизмѣнность натуральныхъ законовъ теряетъ всякую силу для возраженія противъ чудесныхъ дѣйствій Бога въ мірѣ.

Наконецъ, во всякомъ случаѣ отрицаніе чуда, опирающееся на неизмѣнность законовъ природы, не попадаетъ въ цѣль, т.-е. не отвергаетъ возможности чуда. Что собственно значитъ положеніе: «силы природы всегда производятъ явленія по свойственнымъ имъ законамъ»? Только то, что сами по себѣ силы природы никогда не могутъ производить явленія, не свойственныя управляющимъ имъ законамъ. Но кто же споритъ противъ этого? Съ этимъ общимъ положеніемъ согласится всякій вѣрующій въ чудо. Утверждая невозможность чуда въ виду неизмѣнности натуральныхъ законовъ, чудоотрицатели оспариваютъ собственно возможность чудесъ для натуральныхъ силъ самихъ по себѣ, возможность сверхъестественныхъ произведеній для естественныхъ силъ. Но въ такомъ отрицаніи нѣтъ никакого смысла: вѣрующіе въ чудо смотрятъ на него, не какъ на аномальное явленіе естественныхъ силъ или не какъ на явленіе, самостоятельно произведенное натуральными силами вопреки имманентнымъ имъ законамъ дѣйствій, но какъ на дѣйствіе *сверхъестественной силы*, проявляющейся среди естественныхъ и въ нихъ и чрезъ нихъ производящей то, что не можетъ быть объяснено изъ нихъ самихъ. Отсюда, вопреки положенію отрицателей чуда: «силы природы всегда дѣйствуютъ по неизмѣннымъ законамъ и потому чудо невозможно», можно сказать: это вѣрно; но чудо производятъ не естественныя силы, а сверхъестественныя, не природа, а Богъ только въ природѣ. Намъ доказываютъ невозможность чудесъ невозможностію ихъ произведенія самою природою, но въ этомъ доказательствѣ забывается

собственная сила чуда — *божественная;* напротивъ, признавая дѣйствующею въ чудѣ сверхъестественную силу, мы получаетъ его какъ вполнѣ возможное явленіе *).

Изъ положительныхъ основаній возможности чуда мы остановимся здѣсь лишь на одномъ, послѣ указаннаго выше, самомъ вѣсскомъ и твердомъ. Именно: возможность чуда, какъ произведенія непосредственнаго дѣйствія Бога въ мірѣ, лежитъ вообще въ возможности воздѣйствій свободныхъ, духовныхъ силъ на несвободныя силы природы **). Безчисленныя доказательства такой возможности представляетъ намъ разнообразная дѣятельность человѣка въ мірѣ. Мы видимъ, что подъ вліяніемъ силъ человѣческаго духа природа и ея силы обнаруживаютъ такія явленія, которыя никогда не были бы возможны для самой природы и для самихъ по себѣ ея силъ. Съ теченіемъ времени лице земли подъ воздѣйствіями человѣка все болѣе и болѣе измѣняетъ свой видъ и даже флора и фауна не остаются безъ значительныхъ видоизмѣненій подъ руками человѣка. И такое измѣненіе производитъ существо, лишенное всякой власти надъ самою сущностію натуральныхъ силъ и не способное измѣнить ни на одну іоту какого-либо натуральнаго закона! Человѣкъ только направляетъ по своимъ цѣлямъ силы и законы природы, такъ или иначе комбинируетъ ихъ и однако получаетъ такія явленія въ природѣ, которыя были бы абсолютно невозможны безъ посторонняго вмѣшательства въ дѣятельность силъ и законовъ природы. Не тѣмъ ли болѣе можетъ Богъ своею непосредственною дѣятельностію производить такія явленія въ мірѣ, которыя были бы невозможны ни для самихъ по себѣ натуральныхъ силъ, ни при воздѣйствіи на нихъ духовныхъ силъ человѣка? Здѣсь невольно припоминаются намъ слова знаменитаго, современнаго протестантскаго богослова—философа Роте: «если уже *мы* употребляемъ природу, какъ инструментъ, дѣйствующій по указаніямъ нашихъ нотъ, но съ какою виртуозностію можетъ *Богъ* играть на этомъ инструментѣ, котораго устройство Ему одному совершенно извѣстно? Онъ можетъ производить такой эффектъ, предъ которымъ нашъ умъ долженъ безмолствовать». Допускать возможность воздѣйствія духовныхъ силъ человѣка на натуральныя силы— а этого не допустить нельзя въ виду опыта—и въ тоже время отри-

*) См. объ эт. Krausz Lehle v. d. Offenb. „D. Wunder".

**) Другія, какъ отрицательныя, такъ и положительныя доказательства за чудо можно читать у Krausz — ib „Die Wunder", s. 229—264; Christlieb — Modern. Zweifel.... s. 318 — 391 и въ превосходной статьѣ: „О промыслѣ" (Приб. къ тв. св. отц. 1871 г. 1 кн.).

цать возможность такого воздѣйствія на природу для божественныхъ силъ, признавать въ нѣкоторомъ родѣ чудеса въ природѣ, производимыя человѣкомъ и однако отвергать чудеса Божіи, — это такая нелѣпость, противъ которой стыдно было бы даже спорить, если бы она такъ настойчиво и такъ часто не повторялась въ наше время самозванными представителями строго научнаго знанія природы. Можетъ ли Богъ, Творецъ природы, быть болѣе ограниченъ природою, нежели человѣкъ, существо дѣйствительно ограниченное природою?.. Если на это скажутъ, что человѣкъ, свободно воздѣйствующій на природу, самъ съ своими силами принадлежитъ также природѣ и поэтому его силы также собственно силы природы, взаимодѣйствія которыхъ никто не отрицаетъ; то забываютъ, что духовныя силы человѣка отнюдь не принадлежатъ къ одной категоріи со всѣми прочими силами природы и что духъ человѣка по своимъ силамъ болѣе сроденъ Духу Божію, нежели недуховнымъ силамъ природы. Отсюда, если духъ человѣка можетъ имѣть непосредственное вліяніе на природу, то, повторяемъ, не тѣмъ ли болѣе Духъ Божій? Духъ человѣка и матеріальная природа во всякомъ случаѣ—противоположности, установленныя притомъ не ими самими, и однако находятся во взаимноотношеніи и взаимодѣйствіи. Ужели абсолютный Духъ, установившій эти противоположности и затѣмъ поставившій ихъ во взаимную связь, стоитъ въ болѣе отдаленныхъ отношеніяхъ къ нимъ, нежели онѣ между собою? Здѣсь опять припоминается намъ глубокая мысль одного изъ новыхъ апологетовъ христіанства: «отношеніе Бога къ міру такъ же тѣсно, какъ отношеніе души къ тѣлу».

Но и признавая способность воздѣйствія духовныхъ силъ человѣка на природу лишь потому, что первыя сами принадлежатъ природѣ, входятъ въ кругъ ея бытія вообще, не въ правѣ ли мы для оправданія чуда также стать на высшую точку зрѣнія и сказать: если высшія силы—духовныя, человѣческія, оказываютъ вліянія на низшія—натуральныя вслѣдствіе ихъ совмѣстнаго бытія и вообще вслѣдствіе ихъ общей принадлежности къ кругу силъ, то и наивысшія силы — божественныя, несомнѣнно принадлежащія также къ общей сферѣ силъ и служащія необходимымъ базисомъ всѣхъ низшихъ, креатурныхъ, также могутъ оказывать вліяніе на послѣднія. Духъ человѣка производитъ въ природѣ явленія невозможныя для нея самой, такъ какъ принадлежитъ къ общей области бытія, но и абсолютный Духъ не можетъ быть исключенъ изъ этой области: Онъ составляетъ въ ней даже первое и абсолютно—необходимое звѣно и состоитъ въ тѣснѣйшей связи со всѣмъ прочимъ бытіемъ, со всѣми существую-

щими силами, составляетъ съ нимъ одну систему силъ, одно царство существующаго. Отсюда, несомнѣнно, также и Онъ можетъ обнаруживать соотвѣтствующія Его природѣ явленія въ своихъ воздѣйствіяхъ на прочія силы существующаго. Такъ, чудо—возможно.

ГЛАВА VIII.

Необходимость продолжительнаго историческаго приготовленія человѣчества къ абсолютно-истинной религіи.

Мы показали всѣ главнѣйшія условія истиннаго религіознаго развитія человѣка послѣ его паденія; но вмѣстѣ съ тѣмъ мы нашли и всѣ основные элементы абсолютно-истинной религіи падшаго человѣчества; они слѣдующіе: а) возрожденіе поврежденнаго человѣческаго духа и возстановленіе его развитія до предназначеннаго ему предѣла богоуподобленія подъ сверхъестественно благодатнымъ воздѣйствіемъ Бога, утверждающимся на примиреніи человѣка съ Богомъ, на уничтоженіи человѣческой вины предъ Богомъ жертвою Сына Божія, какъ Богочеловѣка; б) воплощеніе Сына Божія въ человѣкѣ съ цѣлію видимаго, чувственно-нагляднаго обнаруженія предъ человѣчествомъ его идеала, его образа въ абсолютномъ совершенствѣ и откровенія ему религіозно-нравственныхъ принциповъ, имѣющихъ обѣтованіе жизни настоящей и грядущей и, наконецъ, в) чудеса, какъ внѣшнія отраженія и реальныя подтвержденія духовнаго, невидимаго дѣла спасенія человѣчества Сыномъ Божіимъ и доказательства истинно-богочеловѣческой природы Спасителя.

Спрашивается теперь: когда же должна была получить начало новая истинная жизнь въ Богѣ падшаго человѣчества, его новая истинная религія? Богъ вѣченъ не только въ смыслѣ безначальности и безконечности Его существованія, но и отсутствія всякихъ формъ времени для Его бытія: для Бога безконечный рядъ вѣковъ — одинъ моментъ, все прошедшее и будущее — одно непрерывное настоящее; *Я есмь сущій* (Іегова—Исх. 3, 14)—вотъ названіе характеризующее вѣчность бытія Бога. Отсюда для абсолютной божественной любви возможно было бы искупленіе человѣчества отъ грѣха и благодатное возстановленіе его къ новой истинной жизни въ Богѣ тотчасъ по паденіи. Но эта любовь простирается *на человѣка*, это спасеніе относится къ существу развивающемуся во времени, и въ условіяхъ постепеннаго развитія человѣка лежитъ также необходимость его

искупленія и возрожденія лишь по прошествіи опредѣленнаго періода времени. Въ параллель историческому развитію человѣчества и откровеніе Бога, чтобы быть дѣйственнымъ, необходимо должно было проходить разныя ступени развитія, только постепенно возвышаться въ своемъ совершенствѣ и лишь наконецъ раскрыться во всей своей полнотѣ *въ полноту времени* (Гал. 4. 4). Постепенность развитія — законъ божественнаго откровенія въ мірѣ, обусловливаемый закономъ историческаго развитія человѣчества; въ этомъ именно и состоитъ специфическая черта истиннаго сверхъестественнаго откровенія, что оно никогда не является ex abrupto, или какъ Deus ex machina, но всегда утверждается на подготовленной къ нему естественной почвѣ и примыкаетъ къ естественному, какъ благородный прививокъ къ дико растущему дереву. «Особенное откровеніе, говоритъ Христлибъ, утверждается и организуется во всеобщемъ, натуральномъ, такъ что всегда принимаетъ въ себя всеобще — религіозное и нравственное, чтобы за тѣмъ развить и наполнить его высшимъ содержаніемъ» *).

Основнымъ принципомъ благодатныхъ отношеній Бога къ человѣку служитъ сохраненіе свободы послѣдняго; свобода — одна изъ существенныхъ сторонъ образа Божія въ человѣкѣ; свободно долженъ былъ человѣкъ развивать въ себѣ данный ему натурально образъ Божій, чтобы стать совершеннѣйшимъ подобіемъ Бога; свободно онъ палъ и, сохраняя его свободу, Богъ не воспрепятствовалъ его паденію. Въ силу его свободы и въ виду сохраненія ея Богъ не можетъ также сообщить человѣку ничего выше мѣры его воспріимчивости, спасти его вопреки его волѣ; ибо это значило бы оказывать сверхъестественное насиліе надъ духомъ человѣческимъ, а не подавать ему благодатную помощь. Отсюда сверхъестественное искупленіе человѣка должно имѣть мѣсто лишь по совершенномъ рыскрытіи въ человѣчествѣ потребности искупленія.

Далѣе, Искупителемъ долженъ быть не просто Богъ, но Богъ въ человѣческой природѣ, чтобы, такимъ образомъ, дѣло искупленія было дѣломъ божескимъ и человѣческимъ вмѣстѣ. Но для воплощенія Бога въ человѣкѣ необходимо долженъ быть приготовленъ достойный сосудъ, способный вмѣстить въ себя божественное лице. Поэтому человѣческая природа Спасителя должна быть приготовлена самимъ человѣчествомъ при посредствѣ благодати Божіей; Богъ и человѣчество должны относиться между собою какъ мужъ и жена, чтобы по истеченіи

*) Mod. Zw. s. 140.

урочнаго времени наконецъ явился Богочеловѣкъ, какъ зрѣлый плодъ ихъ взаимной любви и соединенія между собою.

Наконецъ, явленіе Спасителя по надлежащемъ приготовленіи къ Нему человѣчества обусловливается не только вообще постепенностію развитія человѣчества, но и особеннымъ характеромъ этого развитія послѣ грѣхопаденія. Съ того времени какъ человѣкъ палъ, развитіе его начало идти не прямымъ, но какъ бы ломанымъ путемъ, зигзагами; съ этого времени онъ сталъ достигать познанія истины только послѣ переиспытанія длиннаго ряда заблужденій, послѣ продолжительнаго блужданія по распутіямъ лжи, понимать истину только въ ея противоположности разнообразнымъ видамъ поддѣльныхъ истинъ, фальши, заблужденія, невѣжества, предразсудковъ; точно также, какъ будто закономъ нравственнаго развитія человѣка стало постоянное отступленіе его отъ закона нравственности и вмѣстѣ съ тѣмъ постоянное терзаніе совѣстію и испытаніе внѣшнихъ золъ, подчиненіе всякаго рода бѣдствіямъ, страданіямъ и несчастіямъ; ибо только въ этой противоположности преступленія добродѣтели, зла добру онъ сдѣлался способнымъ правильно понимать и высоко цѣнить добродѣтель и добро, святость и благополучіе. Отсюда падшему человѣчеству нужно было пройти весь путь заблужденій и преступленій, на который онъ вступилъ добровольно вслѣдствіе уклоненія отъ заповѣди Божіей и соединенной съ нимъ потери благодати, чтобы, наконецъ, съ ясностію дня сознать свое безсиліе въ удовлетвореніи своихъ высшихъ потребностей, глубже и цѣлостнѣе возчувствовать нужду въ божественной помощи и, такимъ образомъ, съ полною готовностію и радостію принять подаваемую ему помощь рукою Богочеловѣка. Заблужденія и преступленія человѣчества должны были обнаружиться во всей своей законченности, какъ темный фонъ исторической картины человѣчества, чтобы ярче блистали на ней ослѣпительные лучи Бога—Свѣта съ появленіемъ Его въ мірѣ. Въ многовѣковой исторіи собственной жизни человѣчество должно было написать себѣ исторію полнаго самообличенія и самоосужденія, чтобы съ откровеніемъ благодати Божіей вполнѣ охотно вступить въ новую эру жизни, въ исторію оправданія и спасенія. *Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное* (Мѳ. 4. 17); *Я свѣтъ міру: кто послѣдуетъ за Мною, тотъ не будетъ ходить во тьмѣ, но будетъ имѣть свѣтъ жизни* (Іоан. 8. 12); *кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей* (тамъ же 7, 39),—этотъ призывный гласъ божественнаго Вѣстника, Ангела Новаго завѣта, могъ найти чуткій откликъ въ человѣчествѣ лишь по исполненіи мѣры грѣховъ (Римл. 5. 20), по совершенномъ обложеніи его тьмою

(Мѳ. 4. 16) и при жгучей жаждѣ въ немъ *воды живой* (Іоанн. 4. 10 и дал.).

Безъ сомнѣнія, пытливость человѣческаго разума можетъ спросить: какимъ же образомъ примирить съ правдою Божіей раздѣленіе человѣчества на двѣ половины, изъ которыхъ одна служитъ только приготовленіемъ человѣчества ко спасенію, а другая пользуется самымъ спасеніемъ, одна есть только какъ бы средство, между тѣмъ какъ другая цѣль? Не всѣ ли равны предъ Богомъ, не на всѣхъ ли безразлично съ одинаковою полнотою должна простираться любовь Бога и поэтому какъ возможно допустить, чтобы спасеніе, составляющее необходимость для всего человѣчества, явилось только по прошествіи нѣсколькихъ тысячелѣтій, употребляя продолжительный рядъ поколѣній человѣческихъ только какъ приготовительное орудіе для своего откровенія въ мірѣ? Лучшаго отвѣта на этотъ вопросъ, намъ кажется, нельзя представить, чѣмъ какой мы находимъ въ одномъ мѣстѣ у Христлиба: «только въ концѣ міроваго развитія, когда можно будетъ обозрѣть всѣ временные пути Бога, откроется намъ ясно, былъ ли совершенно разуменъ, праведенъ и святъ способъ, какимъ Богъ опредѣлилъ идти Своему Спасительному откровенію въ человѣческомъ мірѣ и его исторіи» *). Но уже насколько теперь божественное откровеніе освѣщаетъ намъ это непостижимое для насъ дѣло, мы можемъ сказать: не представляетъ ли собою человѣчество одного нераздѣльнаго организма, центральнымъ пунктомъ котораго служитъ Спаситель, и поэтому, жизненныя силы Спасителя равно простираются и въ прошедшее, и будущее, расходятся во всѣ стороны подобно радіусамъ, выходящимъ изъ центра круга и касающимся каждой точки периферической линіи? Въ Св. Писаніи не недостаетъ ясныхъ указаній на проповѣдь спасенія и умершимъ ранѣе откровенія его (1 Петр. 3. 18—20; 4. 6). Затѣмъ иное незнаніе спасительнаго откровенія и иное — положительное непризнаніе его. Слово Божіе говоритъ, что люди будутъ судимы по своимъ дѣламъ (Римл. 2. 6), при чемъ опредѣляющимъ масштабомъ ихъ дѣлъ будетъ удѣленное имъ въ жизни высшее или низшее, сверхъестесвенное или просто натуральное откровеніе и поэтому отъ однихъ потребуется менѣе, отъ другихъ болѣе, и среди осужденныхъ съ однимъ будетъ поступлено болѣе, съ другими менѣе строго (Мѳ. 11. 20—24; 12, 38 — 42. Лук. 12, 47 — 48; Римл. 2, 5 — 12; 5, 13). Такъ, искупленіе и возрожденіе человѣчества, его новая абсолютно истин-

*) Ib. s. 127.

ная религія должна была явиться въ мірѣ только по надлежащемъ приготовленіи къ ней человѣчества.

ГЛАВА IX.

Два неизбѣжныхъ пути приготовленія человѣчества къ безусловно-истинной религіи: естественный и сверхъестественный.

Какимъ же образомъ должно — совершиться это приготовленіе? Указанные сейчасъ мотивы необходимости приготовленія человѣчества къ принятію Искупителя выясняютъ намъ также и путь этого приготовленія. Онъ неизбѣжно долженъ быть двоякій: *естественный и сверхъестественный*. Подъ естественнымъ мы разумѣемъ религіозно-нравственное развитіе человѣчества, утверждающееся не просто на одномъ посредственномъ откровеніи Бога или обусловливаемое взаимодѣйствіемъ лишь двухъ факторовъ — духа человѣческаго и окружающей его природы, но также и непосредственнымъ воздѣйствіемъ Бога на духъ человѣка, тѣмъ самымъ воздѣйствіемъ, подъ вліяніемъ котораго должно было совершаться правильное религіозное развитіе человѣка при неповрежденномъ состояніи его духа и которое съ грѣхопаденіемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ съ потерею человѣкомъ способности къ правильному воспріятію и ассимилированію его въ себѣ стало уже недостаточнымъ средствомъ истиннаго религіознаго развитія человѣка. Это воздѣйствіе мы назвали выше натуральнымъ, потому что, получивъ начало съ момента появленія человѣка на свѣтъ, оно находилось въ полной гармоніи съ первоначальною способностію человѣка къ воспріятію его и такимъ образомъ при неиспорченности человѣческаго духа всегда служило бы достаточнымъ божественнымъ стимуломъ религіознаго развитія человѣка *). Съ грѣхопаденіемъ человѣкъ потерялъ первоначальную норму воспріимчивости къ установленнымъ въ началѣ непосредственнымъ воздѣйствіямъ Бога и правильность сознанія ихъ: онъ сталъ ощущать и

*) „Мы должны имѣть въ виду ту характеристическую особенность религіозной жизни перваго человѣка, что онъ находился въ болѣе непосредственномъ и живомъ отношеніи къ Богу, чѣмъ послѣдующія поколѣнія. Между нимъ и Богомъ не успѣла еще образоваться та раздѣляющая и своеобразно преломляющая, отчасти задерживающая лучи сверхъестественнаго откровенія, среда, которая мало-по-малу возникла вслѣдствіе удаленія человѣка отъ Бога“. В. Д. Кудрявцевъ (Первоб. религія).

понимать ихъ сообразно явившемуся въ немъ злому началу жизни—самолюбію и міролюбію, началъ переносить идею Бога на разнообразные предметы видимаго міра, сначала болѣе чистые, затѣмъ менѣе и менѣе достойные быть носителями жизни Божества и такимъ образомъ глубже и глубже погружался съ своимъ богосознаніемъ въ природу. Но если первоначально установленное, непосредственное воздѣйствіе Бога на человѣка было уже недостаточно для правильности религіознаго развитія человѣка, и поэтому явилась необходимость сверхъестественнаго откровенія Бога съ цѣлію наученія человѣка истинному богопознанію и истиннымъ правиламъ нравственности, то тамъ, гдѣ не было послѣдняго, первое, непосредственно-естественное откровеніе Бога, однако продолжало служить постоянною основою религіознаго сознанія и жизни человѣчества, давало чувствовать ему такъ или иначе бытіе и волю Божію и такимъ образомъ не допускало абсолютнаго погруженія его въ природу, самоограниченія исключительно земною жизнію и ея интересами, подобно животнымъ. Мало этого, оно постоянно возбуждало въ человѣкѣ чувство недовольства его религіозно-нравственнымъ состояніемъ, вынуждало его измѣнять одинъ предметъ обоготворенія на другой, переходить отъ одного общаго представленія божественнаго къ другому, отъ однихъ нравственныхъ принциповъ жизни къ другимъ и поэтому, даже внутри ложныхъ направленій религіозной жизни человѣчества дѣйствовало какъ руководящая сила этой жизни, какъ невидимый рычагъ, постепенно возвышавшій исторію натуральной религіи человѣчества и вмѣстѣ съ тѣмъ приготовлявшій человѣчество къ принятію истинной религіи. Исторія натурально-религіозной жизни человѣчества какъ вообще, такъ и въ частности (по отдѣльнымъ народамъ) представляетъ собою нѣчто подобное римской цифрѣ V, съ одной стороны постепенное движеніе по *нисходящей* линіи, сверху внизъ, съ другой—постепенное *возвышеніе*: порча человѣческаго духа, принципы самолюбія и міролюбія болѣе и болѣе удаляли человѣчество отъ Бога и привязывали его къ міру, заставляя его постепенно забывать преданіе о первоначальномъ состояніи человѣка, его первой жизни и причинахъ ея исчезновенія, затемнять историческую чистоту традицій нелѣпыми вымыслами фантазіи и съ высшихъ предметовъ природы, первоначально разсматриваемыхъ только какъ символическіе образы невидимаго Бога, переносить идею Бога на болѣе и болѣе низкіе; но, съ другой стороны, постоянно дѣйствовавшій внутри исторіи народовъ *Λογος* (Іоан. 1. 4—5) не позволялъ имъ коснѣть на послѣдней точкѣ паденія религіозной жизни, возбуждалъ въ нихъ

всегда новую энергію къ религіозному развитію, поставляя въ средѣ ихъ всегда новыхъ и лучшихъ учителей и вѣстниковъ религіи и, такимъ образомъ, снова постепенно возвышалъ уровень ихъ религіозной жизни. Это пониженіе и это возвышеніе натуральной религіи, какъ мы сказали, мы наблюдаемъ какъ въ исторіи отдѣльныхъ народовъ, такъ и въ цѣлой исторіи естественно развивающагося человѣчества. Не можемъ не привести здѣсь глубоко прочувствованныхъ словъ нѣкоего Телля, съ совершенною справедливостію изображающихъ дѣйствіе Логоса въ той главной половинѣ человѣчества, которая до всеобщаго искупленія лишена была сверхъестественнаго откровенія. «Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, говоритъ онъ, что также язычество должно имѣть опредѣленное отношеніе къ царству Божію; трудно только рѣшить вопросъ: это отношеніе—положительное ли или только отрицательное... Въ послѣднемъ случаѣ исторія язычества была бы только темною стороной Царства Божія, его искаженіемъ. Но взглядъ на исторію язычества убѣждаетъ насъ, что въ немъ однако раскрывается не регрессъ или все болѣе и болѣе глубокое искаженіе царства Божія и его идей, угрожающее, наконецъ, совершеннымъ уничтоженіемъ ихъ, но, напротивъ, также прогрессъ къ высшему: что хотя само царство Бога не обнаруживается въ немъ въ своей истинѣ, однако и не безусловно лишено нѣкоторыхъ аналогичныхъ себѣ идей и формъ; что тоска по истинномъ царствѣ Божіемъ въ немъ не постепенно потухаетъ, но все болѣе и бо́лѣе разгорается, что религіозный принципъ правда извращается въ языческомъ мірѣ, тѣмъ не менѣе никогда не уничтожается, напротивъ дѣйствуетъ прогрессивно и, такимъ образомъ, также здѣсь пріобрѣтаетъ истинное царство Божіе извѣстный видъ... Язычество по своей природѣ—дико растущая религія, такъ какъ въ немъ Богъ предоставилъ человѣчеству идти его собственнымъ путемъ, отсюда оно не можетъ само собою раскрыть царства Божія. Но это отнюдь не значитъ, что язычество находится внѣ царства Божія, что это провинція, о которой не печется Царь царства: и отъ язычниковъ не далекъ Богъ; и они также въ Немъ живутъ, движутся и существуютъ; Богъ направляетъ также и пути язычества, всюду сопутствуетъ имъ, какъ Богъ исторіи, въ ихъ блужданіи, назначаетъ одному народу слѣдовать за другимъ, удѣляетъ каждому изъ нихъ особенные дары и силы, опредѣляетъ мѣсто и время, гдѣ и когда долженъ выступить извѣстный народъ на сценѣ исторіи, указываетъ каждому историческому народу его особенную задачу и миссію и все ведетъ къ той послѣдней цѣли, чтобы всѣ языческіе народы сдѣла-

лись готовыми къ приходу истиннаго и единственнаго Царя царства и, подобно мудрецамъ востока, положили у Его ногъ свои дары... Эти пути Бога въ языческомъ мірѣ—свѣтлыя точки въ его исторіи и вводятъ его, какъ необходимый членъ, въ исторію самого царства Божія... Если даже человѣчество все глубже и глубже погружается въ пропасть, то божественная любовь однако никогда не оставляетъ его на его ложныхъ путяхъ и всегда старается привлечь его къ себѣ. Сынъ Божій, какъ образъ невидимаго Бога, скрытымъ образомъ дѣйствуетъ и среди язычниковъ и такимъ образомъ приготовляетъ Себѣ и среди нихъ путь; вмѣстѣ съ Нимъ также и Духъ имѣетъ въ этомъ человѣчествѣ Свою сферу дѣйствія; если Онъ не открывается здѣсь какъ благодатный Духъ, то все-же дѣйствуетъ какъ Духъ, который движетъ и носитъ человѣчество, наполняя его влеченіемъ къ вѣчному и сообщая ему способность пониманія и созерцанія этого вѣчнаго, хотя въ ограниченной формѣ. Дѣйствіе этого Духа въ языческомъ мірѣ можно замѣтить не только въ Ведахъ или Зендавестѣ, но даже въ пѣсняхъ Гомера и Гезіода; дыханіе Его обнаруживается не просто въ свящ. книгахъ, но также въ продуктахъ науки и искусства, въ устройствѣ государствъ и семейной жизни языческаго міра. Такъ, и въ язычествѣ всегда приготовляется царство Божіе, среди всѣхъ народовъ возсѣдаетъ на тронѣ невидимый Царь и глава вѣры, какъ глаза Платона въ полнотѣ чувства повсюду созерцаютъ Его въ Его божественномъ величіи *). Такъ, говоримъ, приготовленіе человѣчества къ принятію спасенія должно идти двоякимъ путемъ: естественнымъ и сверхъестественнымъ.

Основанія для такого двоякаго способа приготовленія человѣчества ко спасенію мы можемъ указать здѣсь слѣдующія:

а) Такъ какъ человѣкъ, нарушая заповѣдь Божію, не захотѣлъ имѣть принципомъ своей жизни законъ Божій и поставилъ на его мѣсто свою собственную волю, свой эгоизмъ, то явилась необходимость представить ему свободное развитіе изъ этого начала, чтобы онъ самымъ дѣломъ, самою исторіей своего развитія убѣдился въ недостаточности эгоистическаго начала жизни какъ для пріобрѣтенія внутренняго спокойствія духа, такъ и для достиженія внѣшняго благополучія и, такимъ образомъ, пришелъ къ ясному сознанію своей духовной несостоятельности безъ сверхъестественной помощи. Съ другой стороны, такъ какъ божественная любовь еще прежде созданія міра опредѣлила спасеніе человѣка искупительною жертвою Сына Божія, то также нужно было въ какой-либо избранной части

*) Tölle—Die wissenschaft d. Religion. 1 B. 1865. s. 88—89; 104—105.

человѣчества сверхъестественнымъ образомъ постепенно воспитывать и развивать истинное сознаніе Бога и Его воли, существа Бога и божественнаго закона, чтобы Сынъ Вожій по пришествіи на землю, при господствующемъ мракѣ заблужденія во всемъ человѣческомъ мірѣ, не остался абсолютно недоступнымъ познанію человѣчества.

б) Въ исторіи развитія человѣчества мы находимъ слѣдующій законъ: каждое новое и высшее начало духовной жизни зараждается всегда въ одномъ пунктѣ, открывается въ извѣстномъ индивидуумѣ и затѣмъ только мало-по-малу переходитъ отъ одного лица къ другимъ, распространяется въ лучшемъ кругу общества, передается однимъ народомъ другимъ народамъ и наконецъ проникаетъ въ низшіе слои народовъ и, такимъ образомъ, становится началомъ жизни цѣлыхъ народовъ. Этотъ законъ постепеннаго распространенія въ человѣческомъ мірѣ высшихъ началъ жизни имѣетъ значеніе и по отношенію къ божественному откровенію: оно не можетъ быть сообщено людямъ неспособнымъ къ его воспріятію, и такъ какъ все истинно новое, всякая оригинальная мысль или высшая идея всегда открывается однимъ лицемъ, то также и сверхъестественное откровеніе прежде всего должно найти себѣ какое-либо опредѣленное лице, какъ достойнаго носителя и способнаго къ воспріятію его, затѣмъ при его посредствѣ стать достояніемъ рода или семьи, далѣе—народа и наконецъ уже, по надлежащемъ приготовленіи къ нему другихъ народовъ путемъ историческаго знакомства съ религіей народа Божія, на послѣдней вершинѣ своего развитія явиться какъ универсальное откровеніе, откровеніе для всего человѣчества.

в) Наконецъ необходимость сверхъестественнаго приготовленія человѣчества ко спасенію партикуляристическимъ образомъ, т. е. путемъ откровенія одному народу, но не болѣе, остроумно изъясняетъ одинъ католическій апологетъ изъ неизбѣжно-бывшаго раздѣленія человѣчества на отдѣльные народы и божественнаго назначенія каждаго изъ нихъ къ своему особенному развитію. Онъ говоритъ: «Богъ восхотѣлъ индивидуальнаго развитія и образованія народовъ. Твердо сохраняя это предопредѣленіе человѣчества, Онъ не могъ уже болѣе по раздѣленіи народовъ открываться тѣмъ всеобщимъ образомъ, какимъ являлся во времена нераздѣльности человѣчества. Теперь откровеніе, помогая развитію народностей и требуя его, должно было бы принимать у каждаго народа особенную соотвѣтствующую ему форму, и особеннымъ потребностямъ, интересамъ и положенію каждаго народа отвѣчать особеннымъ образомъ; словомъ, Богъ долженъ былъ бы, если бы восхотѣлъ открываться всѣмъ народамъ, являться

каждому изъ нихъ своимъ специфическимъ образомъ, подобно тому, какъ это мы видимъ при откровеніи Его одному народу. Но что возможно было по отношенію къ одному народу, то невозможно по отношенію ко всѣмъ. Въ противномъ случаѣ, прежде всего основное ученіе религіи о единствѣ Бога вмѣсто утвержденія Его въ человѣчествѣ было бы разрушено безвозвратно и разрушающею силою этой идеи послужило бы само откровеніе. Ибо Богъ, для принаровленія своего откровенія каждому отдѣльному народу, долженъ былъ бы являться каждому, какъ его особенный Богъ, въ національныхъ формахъ и по національнымъ потребностямъ каждаго. Отсюда для вѣры человѣчества произошло бы столько боговъ, сколько народовъ и этотъ политеизмъ, опираясь на божественное откровеніе, въ силу своего авторитета, былъ бы неразрушимъ... Второе основаніе нашего положенія: откровеніе, разсматриваемъ ли мы его въ самомъ себѣ, какъ дѣйствіе Бога, или въ отношеніи къ его цѣлямъ, какъ воспитаніе человѣческаго рода, должно заключать въ себѣ истину и единство, согласіе и связь; потому что только въ этихъ свойствахъ открывается предъ человѣческимъ разумомъ его положительный авторитетъ, его внутренняя достовѣрность и лишь съ ними оно способно воздѣйствовать на сердце человѣка. Но какъ могло бы оно быть такимъ, еслибы распадалось на неодинаковыя національныя формы, еслибы должно было принаровляться къ различнымъ ступенямъ образованія, къ особенностямъ и потребностямъ различнѣйшихъ народовъ? Не должно ли оно было бы сообщать, какъ истину, здѣсь одно, тамъ другое и предписывать какъ законъ опять здѣсь одно, тамъ другое и что позволяло бы одному народу — запрещать другому; такъ какъ изъ исторіи народовъ мы видимъ, что не только ихъ понятія объ истинѣ и заблужденіи, но даже ихъ нравы и этическія основоположенія, часто другъ другу противорѣчили и что одинъ народъ считалъ позволительнымъ, благопристойнымъ и прекраснымъ, то другой признавалъ непозволительнымъ, неприличнымъ и отвратительнымъ? Но какимъ путемъ, какими средствами возможно было бы впослѣдствіи сгладить всѣ эти различія и противорѣчія въ религіозныхъ доктринахъ и нравственныхъ правилахъ? Конечно не при помощи самихъ народовъ и ихъ возрастающаго національнаго образованія; такъ какъ именно послѣднее и служитъ причиною указанныхъ различій и противорѣчій; но точно также и не посредствомъ новаго универсальнаго откровенія, ибо какъ оно могло бы уничтожить и объявить національныя откровенія заблужденіемъ и нелѣпостію, еслибы само ранѣе утверждало и освящало ихъ своимъ авто-

ритетомъ, какъ могло бы оно противорѣчить само себѣ и въ тоже время требовать вѣры? Напротивъ нимало не вредятъ ученію и вѣрѣ въ единаго Бога, если Онъ открывается одному какому-либо народу, какъ его національный Богъ, не переставая однако быть однимъ истиннымъ Богомъ и, по окончаніи Своего исключительнаго отношенія къ одному народу, является, наконецъ, какъ Богъ равно всѣхъ людей и народовъ. Точно также не вредитъ истинѣ и авторитету откровенія, если всѣ народы, кромѣ одного, въ своей слѣпотѣ создаютъ себѣ фальшивыхъ боговъ; потому что должно придти время, когда они, сознавъ заблужденія своего ума и сердца, обратятся къ одному истинному Богу, принимая откровеніе, въ которомъ Богъ является уже не какъ Богъ народа, но какъ Отецъ и Искупитель всѣхъ людей» *).

Причины избранія Богомъ именно извѣстнаго народа, а не какого-либо другого, носителемъ приготовительнаго откровенія ко спасенію, безъ сомнѣнія, должны лежать въ характеристическихъ натуральныхъ свойствахъ народовъ: съ одной стороны—въ преобладающей способности и наклонности однихъ къ мірской культурѣ, къ самодѣятельному развитію изъ своей собственной, человѣческой природы и изъ принциповъ міровой жизни и, съ другой—при недостаткѣ этой способности, въ преимущественной силѣ воспріимчивости къ божественнымъ откровеніямъ въ народѣ, избранномъ быть орудіемъ или органомъ сверхъестественнаго приготовленія человѣчества къ искупленію. Здѣсь нужно имѣть въ виду всегда неизмѣнныя основанія премудрой божественной педагогіи, которыя требуютъ отъ людей дѣтской воспріимчивости царства Божія, чтобы войти въ него: *кто не приметъ царствія Божія какъ дитя, тотъ не войдетъ въ него*, (Лук. 18. 17), по которымъ *Господь неба и земли что утаилъ отъ мудрыхъ и разумныхъ, то открылъ младенцамъ* (Мѳ. 11. 25), по которымъ и въ Новомъ Завѣтѣ *Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить сильное, и незнатное міра и уничиженное и ничего незнающее избралъ, чтобы упразднить значущее... потому что безумное Божіе мудрѣе человѣковъ и немощное сильнѣе человѣка, потому что сила Божія въ немощи совершается* (1 Кор. 1. 27—28, 25; 2 Кор. 12, 9).

Въ чемъ же должно состоять приготовленіе человѣчества къ спасенію—какъ естественное, такъ и сверхъестественное?

I. Лишенные сверхъестественнаго откровенія народы, очевидно, должны развиваться изъ силъ своего собственнаго духа. Но духов-

*) Drey—Die Apologetik. B. 2. 1847. s. 47—50.

ныя силы народовъ, какъ и силы отдѣльнаго индивидуума, могутъ быть различны по степени своихъ способностей или заключенной въ нихъ потенціи развитія; отсюда одинъ народъ доходитъ до извѣстной ступени развитія, другой достигаетъ высшей ступени и т. д. Духъ народовъ, какъ и духъ отдѣльнаго человѣка, какъ бы щедро ни былъ одаренъ отъ природы высокими талантами, тѣмъ не менѣе всегда по существу ограниченъ; поэтому скоро ли, долго ли онъ приходитъ къ предѣлу, далѣе котораго его развитіе становится уже невозможнымъ: въ теченіе того или иного времени, онъ, такъ сказать, исчерпываетъ себя до конца, раскрываетъ свое существо вполнѣ, осуществляетъ идею своего историческаго призванія и потому сходитъ со сцены исторіи, какъ бы умираетъ. Изъ всего этого мы извлекаемъ слѣдующій результатъ: натуральное приготовленіе человѣчества ко спасенію должно и можетъ состоять не въ спеціальномъ приготовленіи къ нему каждаго народа самого по себѣ, но въ такомъ промыслительномъ направленіи всемірной исторіи, по которому менѣе способные къ развитію народы постепенно смѣнялись бы на аренѣ исторіи болѣе и болѣе одаренными отъ природы духовными силами, такъ чтобы съ теченіемъ вѣковъ естественное богосознаніе постепенно возвышалось съ одной ступени на другую и самыми послѣдними народами, выступившими во всемірной гражданской исторіи предъ пришествіемъ Спасителя, доведено было бы до послѣдней возможной для него вершины, развито было бы до совершеннаго конца и тѣмъ установило бы безпрепятственный переходъ естественно-развивающагося человѣчества во всемірное благодатное царство Божіе.

II. Не таковъ, конечно, долженъ быть характеръ сверхъестественнаго приготовленія человѣчества ко спасенію въ избранномъ носителемъ его народѣ Божіемъ. а) Здѣсь началомъ народнаго развитія не столько долженъ служить натуральный духъ самого народа, его собственныя силы и способности, сколько божественное откровеніе, а потому и историческая жизнь этого народа должна продолжаться до тѣхъ поръ, пока силы его духа укрѣпляются и проникаются силами Духа Божія, пока вожди этого народа — пророки получаютъ и изрекаютъ слово Божіе, словомъ, пока его задача носителя сверхъестественнаго приготовленія не приходитъ къ концу. б) Понятно само собою, что богооткровенная религія этого народа должна быть всегда тожественною по принципу или существу и въ теченіе времени измѣняться лишь по формѣ или стадіумамъ развитія этого всегда единаго и неизмѣннаго существа. в) Очевидно также, что эта религія, по самому понятію своему — «богооткровенная», — должна

стоять выше всѣхъ натуралистическихъ и раціоналистическихъ попытокъ къ объясненію какъ ея первоначальнаго происхожденія, такъ и послѣдующихъ стадіумовъ ея развитія изъ какихъ-либо натурально — историческихъ источниковъ, разрушать всѣ подобныя усилія, какъ безплодныя, фантастическія и, такимъ образомъ, съ необходимостію вынуждать нашу мысль къ признанію ея сверхъестественнаго происхожденія.

Настойчивыя, но тщетныя усилія извѣстной части философовъ и ложныхъ богослововъ *), — мнимыхъ прегрессистовъ — подвести всѣ религіи вообще подъ категорію натуральной религіи имѣютъ своимъ основаніемъ предвзятое убѣжденіе въ невозможности сверхъестественнаго откровенія. Вѣра въ непосредственно божественное сообщеніе человѣку истинъ, превышающихъ силу самодѣятельной познавательной способности человѣка — это остріе ножа, поражающее раціонализмъ въ самое сердце; поэтому онъ глумится надъ ней какъ надъ чудовищнымъ абсурдомъ, отъ котораго должна оберегаться всякая здравая мысль человѣка. Но такъ ли это въ дѣйствительности? Здѣсь находимъ нужнымъ остановиться на разсмотрѣніи этого вопроса и позволимъ себѣ раскрыть его въ существенныхъ чертахъ.

ГЛАВА X.

Сверхъестественное откровеніе: его возможность въ разнообразныхъ формахъ.

Сверхъестественное откровеніе можетъ быть разсматриваемо съ двухъ сторонъ, со стороны *формы* и *содержанія*. Историческія доказательства дѣйствительности сверхъестественнаго откровенія должны найти мѣсто въ отдѣлѣ: «историческое изслѣдованіе религій;» но предположимъ, что они уже представлены нами и притомъ твердыя, неоспоримыя и спрашиваемъ: возможно ли метафизически сверхъестественное откровеніе въ тѣхъ его разнообразныхъ формахъ, о которыхъ свидѣтельствуетъ намъ Библія? Свящ. Писаніе говоритъ намъ о неодинаковыхъ формахъ, въ которыхъ сверхъестественно сообщалось человѣку высшее религіозное знаніе, новый кругъ мыслей и идей, превышающихъ самодѣятельную силу познанія человѣка: объ откровеніяхъ Бога подъ формою натуральныхъ явленій природы (напр. Исх. 3, 2, 3 и дал.), о явленіяхъ Его въ человѣческомъ образѣ

*) Разумѣемъ, конечно, западныхъ.

(Быт. 18, 2; 32, 14), о явленіяхъ ангеловъ (Быт. 22, 10, 11 и др.), объ откровеніяхъ во снѣ или сновидѣніяхъ (28, 12 и дал.), о внутреннихъ созерцаніяхъ чудесныхъ картинъ символическаго характера въ бодрственномъ состояніи человѣка, или о такъ называемыхъ видѣніяхъ (Ис. 6. Іез. 1, 3 и д. Дан. 10, 8, 9 и др.) и, наконецъ, о непосредственныхъ, чисто духовныхъ воздѣйствіяхъ Бога (Духа Божія) на духъ человѣка, озаряющихъ его новымъ свѣтомъ знанія и наполняющихъ его новымъ содержаніемъ мыслей, желаній и чувства, бывшихъ неизвѣстными ему въ обыкновенномъ натуральномъ состояніи (напр. Числ. 12, 8 и др.). Возможны ли всѣ эти формы сверхъестественнаго откровенія? Что касается первыхъ трехъ изъ указанныхъ формъ, то они принадлежатъ къ общей категоріи чудесъ; поэтому и возможность ихъ прежде всего утверждается на общихъ основаніяхъ возможности чуда. Специфическое отличіе этихъ откровеній отъ чудесъ вообще состоитъ въ томъ, что, между тѣмъ, какъ въ послѣднихъ (напр. въ чудесномъ насыщеніи пятью хлѣбами и двумя рыбами 5000 человѣкъ) является дѣйствующею только безличная сверхъестественная сила, къ признанію которой приходитъ человѣкъ вслѣдствіе необъяснимости извѣстныхъ явленій природы изъ собственныхъ натуральныхъ силъ, въ первыхъ, хотя мимолетно, но, повидимому, лично открывается Богъ или ангелъ въ чувственно—видимыхъ формахъ и поэтому человѣкъ въ нѣкоторомъ смыслѣ непосредственно видитъ ихъ и слышитъ ихъ голосъ. Насколько эти откровенія отличаются отъ чудесъ вообще, мы можемъ указать слѣдующія особенныя основанія ихъ возможности.

а) Почему невозможны явленія Бога въ какихъ-либо натуральныхъ образахъ наприм. *въ пламени огня* (Исх. 3. 2), или въ видѣ человѣка? «Одно изъ новыхъ раціоналистическихъ положеній (Шенкель) отвѣчаетъ на это такъ: если старинная догматика (т. е. утверждающаяся на Св. Писаніи) допускаетъ откровенія Бога во внѣшнихъ явленіяхъ, натуральныхъ событіяхъ, вообще въ окружающемъ насъ твореніи, то она забываетъ, что Богъ — Духъ и что каждое представленіе, низводящее самооткровеніе Бога въ измѣнчивость чувственныхъ явленій, богопротивно и разрушительно по отношенію къ чистому понятію о Богѣ». Это рѣзкое, но неосновательное возраженіе противъ возможности внѣшне-чувственныхъ явленій Бога основывается на смѣшеніи внутренняго существа Бога съ Его откровеніями, на предположеніи безразличія между Богомъ самимъ въ Себѣ и Его обнаруженіями въ сотворенномъ мірѣ. Внутреннее существо Бога при Его откровеніяхъ никоимъ образомъ не входитъ

въ потокъ измѣнчивыхъ явленій природы, напротивъ, именно только Его откровенія являются во времени и исторіи, проходятъ извѣстныя историческія ступени развитія. По Своему внутреннему, невидимому существу Богъ остается всегда премірнымъ, внѣвременнымъ, вѣчнымъ и неизмѣннымъ, но по Своей откровенной сторонѣ Онъ обнаруживается въ тѣхъ формахъ и въ той мѣрѣ, въ какихъ и въ какой способенъ сознавать его откровенія человѣкъ на разныхъ ступеняхъ своего религіозно-нравственнаго и умственнаго развитія. Безъ сомнѣнія откровенія Бога въ натуральныхъ явленіяхъ или въ образѣ человѣка всегда находились въ полной гармоніи съ извѣстною ступенью духовнаго развитія человѣка въ то или иное время. И почему невозможны они? Богъ, конечно, Духъ, но и міръ не есть просто мертвая матерія, неспособная быть органомъ Духа. Не проникается ли и не оживляется ли онъ божественными силами, мыслями и цѣлями, въ силу которыхъ онъ есть космосъ, гармонически разчлененный организмъ, отражающій въ себѣ какъ въ зеркалѣ жизнь и существо Бога? Но если міръ есть уже самъ въ себѣ откровеніе Бога, то почему онъ не можетъ быть также органомъ особенныхъ чрезвычайныхъ явленій Бога? И если всѣ эти откровенія имѣютъ одну спасительную и высокую цѣль — правильное развитіе религіозно-нравственнаго сознанія человѣка, то какимъ образомъ они могутъ разрушительно дѣйствовать на «чистое понятіе о Богѣ?» Думая такъ, забываютъ, что понятіе о Богѣ, идея Бога и вообще всѣ религіозныя представленія даются въ откровеніи не тою или иною формою его, но самымъ содержаніемъ откровенія. Форма и остается формою безъ всякаго причинно-производительнаго значенія по отношенію къ идеѣ Бога, напротивъ изъ содержанія откровенія человѣкъ узнаетъ о существѣ Бога, объ абсолютной силѣ и власти Его надъ всѣмъ креатурнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ убѣждается также въ возможности Его откровенія въ той или иной формѣ, въ безусловной свободѣ Бога, съ какою Онъ опредѣляетъ Себѣ тотъ или иной видъ своихъ внѣшнихъ проявленій. Заключеніе отъ внѣшнихъ формъ явленія божества къ самому существу послѣдняго имѣло мѣсто только въ языческихъ религіяхъ; такъ какъ тамъ дѣйствительно религіозно-поэтическою формою представленія боговъ опредѣлялось самое существо боговъ; но ничего подобнаго мы не видимъ въ Св. Писаніи: здѣсь съ чувственно-видимымъ явленіемъ Бога или съ антропоморфическими откровеніями Его всегда стоятъ въ неразрывной связи представленія Бога, какъ чистаго Духа и притомъ вездѣсущаго, всемогущаго, словомъ, абсолютнаго. Странное возраженіе слышимъ мы

также отъ заслуживающаго въ другихъ отношеніяхъ уваженія, лингвиста Гримма: «если Богъ, говоритъ онъ, когда-либо говорилъ, то Онъ долженъ также имѣть человѣческое тѣло и зубы». Здѣсь невольно вспоминаются слова Псалмопѣвца: *образумитесь безсмысленные люди! когда вы будете умны, невѣжды? Насадившій ухо не слышитъ ли? и образовавшій глазъ не увидитъ ли* (Пс. 93, 8—9)? Создавшій уста, почему не можетъ говорить? Ужели Богъ можетъ терпѣть недостатки въ средствахъ и способѣ Своего обнаруженія? Мы уже разсуждали о возможности воплощенія Бога въ человѣкѣ, а потому, временное, чудесное явленіе Бога въ образѣ человѣка тѣмъ менѣе можетъ быть невозможнымъ.

б) Относительно собственно явленій ангеловъ нужно сказать: они тѣмъ болѣе возможны, что ангелы по сравненію съ абсолютною духовностію Бога несомнѣнно обладаютъ нѣкоторою тѣлесностію, хотя и свыше-земною *). За это предположеніе говорятъ слѣдующія основанія. Во первыхъ, Св. Писаніе не даетъ намъ никакихъ рѣшительныхъ основаній предполагать, что видимая и слышимая объективность ангеловъ, въ которой ихъ ощущали люди, только временно принималась ими, а не принадлежитъ имъ отчасти также въ небесномъ мірѣ; напротивъ можно думать съ безошибочностію, что она была смѣшанной природы, отчасти небесной, отчасти земной. Во вторыхъ, число ангеловъ, по указанію Библіи, весьма велико, слѣдовательно они—конечные духи; но конечные духи—пространственно ограниченныя существа, поелику взаимно исключаютъ себя и въ такомъ случаѣ рѣшительно немыслимы безъ какой-либо физической, хотя и сверхземной субстанціи; такъ какъ пространственное ограниченіе необходимо предполагаетъ физическую субстанціальность. Въ третьихъ (и это главнѣйшій аргументъ) Самъ Господь — Христосъ послѣ земной жизни Своей вознесся на небо въ тѣлѣ, хотя и духовномъ (σῶμα πνευματικον). Но если Царь неба и земли (1 Кор. 22—26) имѣетъ тѣлесность, то также и подчиненные Ему небожители должны обладать нѣкоторою физическою субстанціей.

в) Слѣдующія двѣ, указанныя нами, формы сверхъестественнаго откровенія — сновидѣнія и видѣнія состоятъ въ воздѣйствіяхъ Бога на силу воображенія человѣка и также, можетъ быть, (именно въ видѣніяхъ) въ необычайныхъ возбужденіяхъ зрительнаго и слуховаго

*) Св. Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ: „безтѣлеснымъ и невещественнымъ называется ангелъ по сравненію съ нами, ибо все въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравненнымъ, оказывается грубымъ и вещественнымъ (Излож. вѣр. кн. 2 гл. III).

органовъ, вслѣдствіе чего предъ сознаніемъ человѣка являются божественныя сообщенія въ пластическихъ образахъ, какъ бы объективно созерцаемыхъ имъ. Богооткровенныя сновидѣнія и видѣнія тѣмъ существенно отличаются отъ простыхъ сновидѣній и такъ называемыхъ галлюцинацій, что происходятъ не отъ какихъ-либо натуральныхъ причинъ (внѣшнихъ ли, или внутреннихъ — въ самомъ человѣкѣ), но отъ дѣйствія сверхъестественной силы на человѣка и только пользующейся натурально—благопріятными условіями въ человѣкѣ для своего воздѣйствія, особеннымъ ли состояніемъ органа откровенія напр. во время сна, или особой натуральной психофизической конструкціей его (Іер. 1. 4—5), или же особеннымъ внѣшнимъ положеніемъ его; напр. можетъ быть не безъ нѣкоторой причины пророки иногда получали видѣнія при рѣкахъ, послѣ продолжительнаго поста и т. п. (Іез. 1. 2; Дан. 10, 3—4). О возможности божественныхъ воздѣйствій на силу воображенія человѣка или сверхъестественныхъ аффектовъ органовъ зрѣнія и слуха не будемъ говорить отдѣльно, такъ какъ имѣемъ въ виду скоро показать возможность непосредственныхъ, чисто духовныхъ воздѣйствій Бога на цѣлый духъ человѣка и слѣдовательно вмѣстѣ съ симъ и на силу его воображенія и посредственно также на ощущенія внѣшнихъ чувствъ. Здѣсь скажемъ только о значеніи натурально-благопріятныхъ условій въ самомъ человѣкѣ для откровеній въ сновидѣніяхъ и видѣніяхъ. «Чрезвычайно соблазнительными кажутся нѣкоторымъ, говоритъ Денцингеръ, сверхъестественныя сновидѣнія; поелику грезы обыкновенно признаются продуктомъ необузданной силы воображенія и разныхъ физическихъ причинъ. Но если это несомнѣнно, то также справедливо, что состояніе сна, какъ уже замѣчали древніе, имѣетъ нѣкоторую сторону, весьма благопріятную божественнымъ воздѣйствіямъ; это именно—углубленіе духа въ самого себя и удаленіе его отъ внѣшнихъ впечатлѣній. Такое состояніе духа даже въ художникахъ и ученыхъ часто служило основаніемъ для нѣкоторыхъ свѣтлыхъ взглядовъ, возникшихъ въ нихъ во время сна. Необычайная пассивность, въ какую впадаетъ человѣкъ во время сна, особенно помогаетъ воздѣйствіямъ Бога и направленію вниманія человѣка на такія явленія, которыхъ онъ прежде не замѣчалъ и не зналъ» *). Одинъ изъ новыхъ богослововъ, Элеръ говоритъ: «во снѣ до необычайной степени возбуждается то, что господствуетъ и управляетъ внутреннею жизнію человѣка въ бодрственномъ состояніи; поэтому

*) Denzinger—Vier Bücher v. der religiosen. Enkenntnisz. 2. B. s. 254. 1857.

также и внутреннее общеніе благочестиваго съ Богомъ, во время сна открывается во всей своей силѣ; отсюда въ этомъ состояніи душа бываетъ особенно воспріимчива къ воздѣйствіямъ божественнаго Духа» *).

При сверхъестественныхъ видѣніяхъ, или откровеніяхъ, выступавшихъ предъ сознаніемъ бодрствующаго человѣка въ пластическихъ образахъ, безъ сомнѣнія, могла имѣть значеніе также особая психофизическая конструкція посредниковъ откровенія, уже отъ природы предрасполагавшая ихъ, по волѣ Провидѣнія, къ воспріятіямъ подобныхъ откровеній. Это не значитъ, что сверхъестественныя видѣнія сообщались людямъ, отличавшимся натурально-болѣзненною наклонностію къ галлюцинаціямъ, но что посредники откровенія отъ природы могли быть надѣлены особенно пламеннымъ воображеніемъ, высшею зоркостію зрѣнія и чуткостію слуха и потому, по всѣмъ этимъ сторонамъ, легче, чѣмъ другіе, способны были къ аффицированію сверхъестественною силою для произведенія въ нихъ извѣстныхъ видѣній. Сказанное лучше всего разъясняетъ историческій примѣръ: ап. Павелъ до обращенія своего въ христіанство не зналъ никакихъ натуральныхъ обмановъ чувствъ, не страдалъ галлюцинаціями и, однако, несомнѣнно къ своимъ необычайнымъ видѣніямъ въ христіанствѣ избранъ былъ Богомъ еще отъ утробы матери (Гал. 1. 15, 16). Не можемъ не привесть здѣсь основательнаго разъясненія внутренняго соотношенія между сверхъестественными откровеніями и натуральными психофизическими способностями органовъ откровенія — у Меринга. Онъ говоритъ: «не каждый индивидуумъ одинаково способенъ ко всякаго рода впечатлѣніямъ. При всецѣло одинаковомъ устройствѣ по своимъ общимъ свойствамъ внѣшнія чувства однако бываютъ безконечно разнообразны. Обыкновенная психологія весьма мало обращаетъ на это вниманія... но ежедневный опытъ тѣмъ не менѣе убѣждаетъ насъ, что извѣстные индивидуумы способны къ воспріятію только извѣстнаго круга впечатлѣній, но за то для этихъ впечатлѣній владѣютъ необычайно тонкою и острою воспріимчивостію. Это мы замѣчаемъ уже на различныхъ животныхъ.., но еще въ большемъ разнообразіи находимъ у людей, изъ которыхъ одни для однихъ, другіе для другихъ предметовъ владѣютъ особеннымъ даромъ пониманія... Итакъ, если уже для различныхъ міровыхъ сферъ находится большая или меньшая энергія духа, то не должны ли также быть индивидуумы, отношенія которыхъ къ

*) Herzog—Real—Enzyklopädie.

премірнымъ предметамъ и собственно къ Богу превосходятъ отношенія другихъ людей къ этимъ предметамъ?.. Они легче аффицируются впечатлѣніями, происходящими изъ этой стороны, ощущаютъ нѣчто тамъ, гдѣ другіе не получаютъ никакого впечатлѣнія или только смутное. Толпа, наприм. можетъ ощущать только неартикуляристическій шумъ тамъ, гдѣ одинъ различаетъ ясные звуки правильнаго языка» (Іоан. 12, 29 *).

г) Возможность чисто духовныхъ воздѣйствій Бога на духъ человѣка, слѣдствіемъ которыхъ является въ сознаніи послѣдняго новый рядъ мыслей, представленій и идей, до познанія которыхъ онъ никогда не достигъ бы собственнымъ умомъ, къ сожалѣнію, не менѣе, нежели врагами откровенія, подрывается также нѣкоторою частію богослововъ, понимающихъ этотъ таинственный актъ откровенія, совершенно непсихологически и безусловно механически. Они думаютъ, что дѣйствія Бога въ вдохновеніи таковы, что ими вносятся въ духъ человѣка уже совершенно готовыми и сформированными извѣстныя представленія, мысли, идеи, подобно тому какъ матеріальныя вещи влагаются въ сосудъ или ящикъ, съ тѣмъ лишь отличіемъ, что при сверхъестественныхъ откровеніяхъ не прекращается сознательное воспріятіе и свободное отношеніе къ откровенію человѣка, чего, конечно, не бываетъ съ неодушевленными вмѣстилищами. Этотъ взглядъ на дѣло божественнаго вдохновенія человѣка совершенно не психологиченъ. Онъ забываетъ, что въ натуральномъ состояніи человѣческаго духа новыя мысли, желанія и чувствованія являются въ немъ не какъ продукты отдѣльныхъ его способностей, но какъ обнаруженія цѣлаго духовнаго состоянія его въ то или иное время; (отсюда, смотря по различію общаго состоянія духа человѣка въ разныя времена, въ немъ возникаютъ различныя и иногда даже противоположныя мысли, ощущенія и желанія относительно одного же предмета) и что, слѣдовательно, также и богооткровенныя идеи, мысли и представленія могутъ сообщаться человѣку только при воздѣйствіи Духа Божія на цѣльное состояніе духа человѣческаго. Божественное вдохновеніе прежде всего воздѣйствуетъ на цѣлое состояніе человѣческаго духа и затѣмъ уже формируется въ его отдѣльныхъ мысляхъ, желаніяхъ и чувствованіяхъ. Такое пониманіе вдохновенія, кромѣ того, что, какъ мы сказали, вполнѣ согласуется съ естественно-психологическимъ происхожденіемъ въ человѣкѣ но-

*) Mehring—Die phil.—kritischen Grundsätze d. Selbstvoraussetzung. 1864. s. 153—154.

выхъ мыслей, желаній и чувствъ, требуется также истиннымъ понятіемъ о религіи и человѣческою стороною письменныхъ памятниковъ божественнаго откровенія, различающихся по индивидуальнымъ отличіямъ органовъ откровенія. Религія есть непосредственное, прирожденное откровеніе Бога въ духѣ человѣка; но откровеніе не въ какой-либо отдѣльной его способности — умѣ, волѣ, или чувствѣ, но въ самомъ центрѣ духа, составляющемъ корень и основу отдѣльныхъ его способностей и называемомъ психологами психическимъ сердцемъ. Отсюда, очевидно, и сверхъестественное откровеніе можетъ быть слѣдствіемъ божественнаго воздѣйствія лишь на цѣлый духъ; хотя по преобладающей цѣли его можетъ являться въ сознаніи человѣка преимущественно то какъ мысль, то какъ желаніе, то какъ чувство, подобно тому, какъ и въ натурально-религіозномъ состояніи въ разное время преобладаютъ или мысли, или желанія, или чувствованія. При такомъ способѣ воздѣйствія Бога на духъ человѣка, съ одной стороны, состояніе богодухновеннаго пассивно, потому что опредѣляется непосредственною дѣятельностію Самого Бога, находится, такъ сказать, подъ давленіемъ сверхъестественной силы, съ другой, въ высшей степени активно, потому что состоитъ не просто въ механическомъ воспріятіи готовыхъ мыслей, желаній и чувствованій, но напротивъ, въ необычайно-энергической дѣятельности собственныхъ силъ человѣческаго духа, возвышающейся надъ натуральными границами ихъ и образующей, согласно волѣ Божіей, новый кругъ мыслей, желаній и чувствованій, неизвѣстный доселѣ органу откровенія въ его натуральномъ состояніи. Отсюда-то и объясняется вполнѣ, почему сверхъестественное откровеніе, будучи по своему содержанію истинно божественнымъ, въ тоже время различается по своей формѣ выраженія и вообще по своей внѣшней сторонѣ, сообразно индивидуальнымъ отличіямъ органовъ откровенія.

Метафизическая возможность указаннаго нами способа воздѣйствія Бога на духъ человѣка находится внѣ всякаго сомнѣнія. Можемъ ли мы думать, чтобы какъ силамъ природы вообще, такъ и духовнымъ силамъ человѣка въ частности не дана была Богомъ уже первоначально, при самомъ сотвореніи ихъ потенція дѣйствій, выходящихъ изъ ряда ихъ обыкновенной дѣятельности подъ непосредственнымъ вліяніемъ Бога? Можно ли допустить, чтобы Богъ такъ устроилъ креатурныя силы, что онѣ не допускаютъ никакихъ непосредственныхъ воздѣйствій Его на нихъ даже въ случаѣ надобности, которую Творецъ, безъ сомнѣнія, предвидѣлъ? «Потенцированіе (возвышеніе), говоритъ Дрей, нашихъ духовныхъ способностей относительно вос-

пріятія и производительности, какъ возможность, лежитъ въ ихъ природѣ (способной къ безконечному развитію), какъ дѣйствительность есть фактъ всеобщаго опыта; кто же можетъ, въ виду этого опыта, отважиться — указать границы этого потенцированія, если формы и законы дѣятельности нашихъ способностей всегда остаются одни и тѣже?.. Если такое возвышеніе нашихъ способностей возможно обыкновенными средствами воспитанія, среды, самообразованія, вліянія времени и т. п., то тѣмъ болѣе оно возможно при божественномъ соприкосновеніи и воздѣйствіи» *).

При этомъ нужно имѣть въ виду, что божественное вдохновеніе, какъ и все вообще сверхъестественное, примыкаетъ къ нѣкоторымъ натуральнымъ условіямъ или посредствамъ въ самомъ органѣ откровенія. Такими посредствами служатъ; вопервыхъ: божественное предназначеніе извѣстнаго лица уже при самомъ зарожденіи его служить органомъ откровенія, отсюда, уже натуральная предрасположенность его къ воспріятію божественныхъ воздѣйствій **) (примѣры указаны выше—Іеремія и ап. Павелъ); во-вторыхъ: естественная или самостоятельно пріобрѣтаемая имъ высота религіознаго развитія, почему Богъ и удостоиваетъ его быть носителемъ Своего откровенія; въ третьихъ: прилежное и глубокое изученіе органами откровенія раннихъ божественныхъ откровеній (на что мы находимъ прямыя указанія въ ученіяхъ и писаніяхъ пророковъ, часто буквально повторяющихъ изреченія своихъ предшественниковъ) и внимательное наблюденіе ихъ надъ теченіемъ событій ранняго и своего времени и, наконецъ, въ четвертыхъ: принаровленіе самаго откровенія къ натуральному состоянію духа, воспринимающаго откровенія, сообщеніе ему лишь по мѣрѣ его воспріимчивости, почему мы и видимъ постепенное развитіе откровенія. («Моментъ постепенности, говоритъ Нитчъ, конечно, можетъ быть названъ также натуральнымъ посредничествомъ откровенія» ***).

*) Ib. s. 228.

**) Совершенно вѣрно говоритъ Краусцъ: „мнѣ кажется, недостаточно для возможности божественнаго вдохновенія избранія къ нему человѣка просто только въ моментъ вдохновенія; нужно думать, что уже съ самаго рожденія, по своему человѣческому бытію, пророкъ избирается и приготовляется къ позднѣйшимъ воспріятіямъ и усвоеніямъ откровенія и снабжается необходимыми къ тому средствами. Только при этомъ условіи откровеніе не есть чисто магическое; но оно не лишается отъ этого своего супранатуральнаго характера, напротивъ только получаетъ натуральную точку опоры“... (Krausz-Lehre v. d. Offenb. s. 225.

***) Nitsch.—System. d. christl. Lehre. 1839, s. 74.

ГЛАВА XI.

Возможность сверхъестественнаго откровенія со стороны его содержанія.

Переходимъ теперь къ разсмотрѣнію возможности сверхъестественнаго откровенія со стороны его содержанія. Сверхъестественное откровеніе, по самому понятію своему, есть сообщеніе знанія, котораго не можетъ достичь человѣкъ собственнымъ разумомъ и притомъ такого, которое и по откровеніи въ своихъ высшихъ истинахъ остается тайною для человѣка и поэтому составляетъ вѣчную задачу его изслѣдованія и пониманія. Вопросъ о возможности сообщенія человѣку такого знанія сводится къ вопросу объ умѣ человѣка, его сущности и способѣ пріобрѣтенія имъ познанія и объ отношеніи натуральнаго богопознанія къ сверхнатуральному.

Что такое умъ? есть ли онъ самый источникъ знанія, или только органъ, способность знанія? Есть нѣкоторыя слова, говоритъ Краусцъ, которыя въ устахъ каждаго человѣка имѣютъ свое собственное значеніе; къ этимъ словамъ принадлежитъ и слово «умъ». И дѣйствительно, нѣтъ слова, съ которымъ бы соединялось столько разнообразныхъ понятій, какъ съ словомъ «умъ». Но, какъ кажется, неоспоримо въ опредѣленіе ума должны быть внесены слѣдующіе два момента: во первыхъ, умъ носитъ въ себѣ только законы и формы познанія, но не самое знаніе, т.-е. онъ есть способность или органъ знанія, но не самый источникъ знанія, и во вторыхъ: умъ есть нѣчто развивающееся, измѣняющееся, вѣчно усовершающееся. Отсюда всѣ операціи разума въ дѣлѣ познанія основываются, съ одной стороны, на воспріятіи постоянно новаго, смѣняющагося, воздѣйствуемаго на него отвнѣ, съ другой, на внутреннемъ ассимилированіи имъ внѣшнихъ воздѣйствій по законамъ и формамъ своего знанія. Если это справедливо, если умъ есть только органъ знанія и развитіе его знанія основывается на постоянномъ расширеніи области его воспріятій, то мы не имѣемъ уже никакихъ достаточныхъ основаній къ отрицанію въ немъ возможности воспріятія знанія, сообщаемаго также сверхъестественнымъ путемъ.—Въ частности, возможность воспріятія разумомъ сверхъестественнаго откровенія основывается на томъ, что откровеніе отнюдь не исключаетъ, но, напротивъ, требуетъ собственной дѣятельности ума и совѣсти человѣка и не разрушаетъ натуральнаго познанія человѣка въ его истинныхъ элементахъ, но, напротивъ, вполнѣ согласуется съ нимъ, подтверждаетъ его и только

очищаетъ его отъ всего неистиннаго, возвышаетъ, расширяетъ и просвѣтляетъ его. Напримѣръ, если мы замѣчаетъ въ природѣ и исторіи человѣчества нѣкоторыя дѣйствія, указывающія намъ на провидѣніе Бога, то откровеніе говоритъ намъ, что это провидѣніе простирается на все, на самыя малѣйшія явленія природы и обстоятельства нашей собственной жизни. Взглядъ на міръ и на насъ самихъ приводитъ насъ къ мысли о необходимости сверхъестественной помощи противъ всеобщаго господства зла, разрушеній, смерти; откровеніе сообщаетъ намъ о совершившемся искупленіи и указываетъ намъ путь ко спасенію.

Конечно, откровеніе стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи нашимъ заблужденіямъ, въ своихъ тайнахъ превосходитъ ограниченность нашего познанія и поэтому требуетъ подчиненія себѣ отъ нашего разума; но не для того, чтобы сдѣлать его слѣпымъ или безмолвнымъ рабомъ своимъ, но чтобы путемъ постепеннаго углубленія въ его содержаніе вывести нашъ разумъ изъ границъ его собственной натуральной слѣпоты, вызвысить его до высшей точки зрѣнія и, такимъ образомъ, сдѣлать его истинно и совершенно зрячимъ. «Подчиненіе требуется здѣсь, говоритъ Христлибъ, только ради возвышенія; оно служитъ только переходнымъ моментомъ, посредствомъ котораго становится возможнымъ тѣмъ болѣе высокое и знаніе и тѣмъ болѣе энергическое дѣйствіе разума. Актъ подчиненія здѣсь есть въ то же время актъ ощущенія свѣта, посредствомъ котораго собщается богатое нравственно-религіозное знаніе, здравыя и свѣтлыя основанія воззрѣнія на Бога, міръ, назначеніе человѣка, на зло и средства его побѣды, изъ которыхъ затѣмъ происходятъ здравое практическое сужденіе и сообразная съ нимъ дѣятельность» *). Какъ къ отдѣльнымъ лицамъ, такъ и къ цѣлому человѣчеству и его натуральному богопознанію откровеніе приходитъ только на помощь, устанавливаетъ какъ бы межевыя вѣхи для оріентированія въ религіозно-нравственной области; указываетъ человѣку его божественную цѣль и намѣчаетъ путь къ ней ясными и опредѣленными штрихами, чтобы онъ не блуждалъ въ безцѣльности и безконечности, но шелъ прямо къ своему назначенію. Совершенно справедливо сравниваютъ откровеніе по отношенію къ нашему натуральному богопознанію съ телескопомъ по отношенію къ нашему глазу. Кто хочетъ изучить астрономію безъ употребленія подзорной трубы, тотъ узнаетъ очень немногое и не увидитъ тысячъ звѣздъ и красотъ неба; точно также кто знаетъ

*) Christlieb—ib. s. 141.

Бога безъ откровенія, тотъ вѣчно останется съ скуднымъ и невѣрнымъ религіознымъ знаніемъ. Но какъ невѣрное свидѣтельство простаго глаза исправляется и расширяется свидѣтельствомъ вооруженнаго телескопомъ, такъ и натуральное богопознаніе просвѣтляется, углубляется, и возвышается сверхъестественнымъ откровеніемъ. Наглядный образецъ отношенія сверхъестественнаго откровенія къ натуральному мы имѣемъ въ евангельской исторіи о мудрецахъ, пришедшихъ съ востока въ Виѳлеемъ для поклоненія новорожденному Божественному младенцу, Іисусу. Собственное натуральное знаніе мудрецовъ открыло имъ чудесную звѣзду, появившуюся на небѣ предъ рожденіемъ Христа; здѣсь мы видимъ, какъ натуральное знаніе служитъ существеннымъ предварительнымъ условіемъ сверхъестественнаго и какъ еще низшая ступень сверхъестественнаго откровенія примыкаетъ непосредственно къ собственному знанію людей. Руководимые звѣздой, мудрецы приходятъ въ Іерусалимъ и здѣсь уже богооткровенное пророчество указываетъ имъ далѣе путь въ Виѳлеемъ, какъ мѣсто рожденія будущаго Спасителя: низшая ступень откровенія (чудесное явленіе звѣзды) теперь пополняется высшею, яснымъ предсказаніемъ божественнаго слова. Подъ водительствомъ двойнаго откровенія мудрецы достигаютъ, наконецъ, Виѳлеема и здѣсь удостоиваются созерцанія абсолютнаго свѣта откровенія, *Бога-Слова:* такъ, искреннее натуральное исканіе Бога нашло себѣ полное удовлетвореніе въ абсолютномъ откровеніи Бога.

Но что говорятъ раціоналисты противъ возможности сверхъестественнаго сообщенія знанія, превышающаго самодѣятельность познавательной способности человѣка?

Укажемъ и разберемъ, по крайней мѣрѣ, главнѣйшія изъ ихъ возраженій:

а) Божественное откровеніе, говорятъ они, вносило бы разрывъ въ натуральную связь мышленія, по которой одно представленіе происходитъ изъ другого и, такимъ образомъ, сдѣлало бы человѣка способнымъ принимать всякую мечту, всякую, внезапно появившуюся въ немъ, фантастическую мысль за откровеніе выше. На это возраженіе справедливо отвѣчаетъ Денцингеръ: «отнюдь не принадлежитъ къ натуральному состоянію нашего знанія, чтобы въ немъ одно представленіе рождалось изъ другаго; поелику самую главную часть представленій мы получаемъ извнѣ и всецѣло лишены власти надъ опредѣленіемъ того, въ какомъ порядкѣ долженъ дѣйствовать на насъ внѣшній міръ. Еслибы нарушеніе внутренно-связнаго въ насъ процесса происхожденія мыслей дѣлало насъ мечтателями, то каждый

день, каждый моментъ мы были бы таковыми. Наша мысль обыкновенно въ высшей степени разрознена; связь, ассоціація идей въ насъ очень слаба и ея законы очень широки. Мы очень рѣдко мыслимъ всецѣло послѣдовательно и къ большей части нашихъ открытій и новыхъ мыслей приходимъ какъ бы скачками нашей фантазіи» *). Къ этимъ словамъ необходимо присовокупить: если сверхъестественное откровеніе при самомъ сообщеніи его людямъ какъ будто разрушаетъ установившуюся въ нихъ натуральную связь мышленія, то съ теченіемъ времени, при постепенномъ соединеніи его съ нашимъ мышленіемъ, напротивъ утверждаетъ въ послѣднемъ болѣе истинную и совершенную связь, чѣмъ какую оно имѣло доселѣ. Строго говоря, сверхъестественное откровеніе дѣйствуетъ не разрушительно на наше мышленіе, но только преобразовательно: ложныя мысли оно изгоняетъ изъ области нашего знанія, какъ ложныя, напротивъ истинныя вводитъ въ болѣе крѣпкую связь между собою и, такимъ образомъ не только не вноситъ разрыва въ наше мышленіе, напротивъ сообщаетъ ему большую правильность и законность. Опасеніе, что съ признаніемъ сверхъестественнаго откровенія, не вытекающаго изъ цѣпи нашихъ собственныхъ мыслей, долженъ открыться безграничный доступъ въ область нашего знанія разнымъ продуктамъ болѣзненной мечтательности, всевозможнымъ бреднямъ фантазіи подъ видомъ сверхъестестественныхъ откровеній, ни на чемъ не основано. Мечта или фантазія имѣетъ характеристическія отличія отъ сверхъестественнаго откровенія, хотя бы и не абсолютно постижимаго для человѣка: первая лишь съ самаго начала, на первыхъ порахъ можетъ показаться дѣйствительностію, но затѣмъ при постепенномъ прогрессѣ знанія перестаетъ быть чѣмъ-то реальнымъ и признается именно лишь мечтою; наоборотъ, божественное откровеніе съ самаго начала принимается исключительно на вѣру, но затѣмъ съ успѣхами знанія пріобрѣтаетъ все большую и большую дѣйствительность для разумнаго мышленія.

б) Сверхъестественное откровеніе, говорятъ еще, сообщаетъ знаніе, превышающее силу собственной познавательной способности человѣка; но что не происходитъ изъ самаго духа человѣка, то и не можетъ быть воспринято и ассимилируемо имъ. Это возраженіе забываетъ какъ всеобщія условія развитія человѣческаго знанія, такъ и содержаніе божественнаго откровенія. Не держится ли весь процессъ нашего духовнаго развитія на преемственномъ усвоеніи совре-

*) Denzinger, ib. s. 155.

меннымъ человѣчествомъ того, что лишь въ теченіи многихъ вѣковъ и усиленнымъ трудомъ добыто или выработано предшествующею исторіей и на передачѣ въ свою очередь сдѣланнаго нами въ умственной и нравственной областяхъ нашимъ потомкамъ, чтобы они, такъ сказать, на нашихъ плечахъ продолжали идти далѣе по пути прогресса? Не потребовались-ли бы и для насъ цѣлые вѣка, напряженный трудъ и необычайные геніи для открытія того, что въ настоящее время усвояется нами безъ особеннаго труда въ нѣсколько дней и даже часовъ, при самыхъ обыкновенныхъ способностяхъ и даже въ незрѣломъ возрастѣ? Такъ, очевидно, нельзя признать справедливымъ мнѣніе: что происходитъ не изъ нашего разума, то и не можетъ быть воспринято или ассимилируемо имъ. Многое мы могли бы сами не знать и даже неспособны были бы узнать и однако сообщенное намъ другими можемъ понять, усвоить себѣ, ассимилировать какъ бы наше собственное знаніе. На этомъ, какъ мы сказали, держится весь процессъ нашего духовнаго развитія. Много-ли въ средѣ самого человѣчества самородныхъ умовъ, геніевъ, способныхъ къ самодѣятельнымъ, чисто оригинальнымъ познаніямъ? Не все-ли остальное человѣчество состоитъ изъ массы подражательныхъ умовъ, усвояющихъ себѣ отъ другихъ то, къ познанію чего они сами не пришли бы никогда? Ясно, что если и божественное откровеніе сообщаетъ человѣку знаніе, превышающее силу собственной познавательной способности человѣка, то отнюдь не слѣдуетъ отсюда невозможность ассимилированія нами такого знанія. — Въ этомъ убѣждаетъ насъ еще болѣе самое содержаніе откровенія. Уже съ самаго начала, въ самый моментъ полученія отъ Бога откровенія человѣкъ понимаетъ его по крайней мѣрѣ настолько, что принимаетъ и усвояетъ его себѣ памятью, разумѣетъ его по его внѣшнему, формальному смыслу. Но затѣмъ принятое вѣрою и усвоенное памятью онъ старается понять разумомъ, и божественное откровеніе не полагаетъ ему въ этомъ отношеніи никакихъ границъ, напротивъ требуетъ постояннаго разумнаго углубленія въ его содержаніе; но въ этомъ постоянномъ и постепенномъ проникновеніи далѣе и болѣе умомъ и сердцемъ во внутреннее содержаніе откровенія и состоитъ ассимиляція его человѣкомъ, обращеніе его въ плоть и кровь человѣка. Нѣкоторыя откровенныя истины уже настолько поняты нами, что кажутся какъ бы родившимися съ нами, какъ будто произведеніемъ нашего собственнго разума; между тѣмъ исторія прямо говоритъ о неизвѣстности этихъ истинъ самымъ мудрѣйшимъ ученымъ, жившимъ внѣ откровенія; другія изъ истинъ откровенія всегда еще ясно указываютъ намъ на свой

супранатуральный источникъ и однако настолько уже усвоены нашимъ разумомъ, что все болѣе и болѣе оказываютъ воздѣйствія на нашу собственную спекулятивную мысль, становятся рычагомъ прогресса нашей философіи (какъ наприм. ученіе о единствѣ Бога по существу и троичности въ лицахъ — въ новѣйшемъ теистическомъ ученіи) и еще болѣе обнаруживаютъ практическаго вліянія на нашу жизнь (наприм. тайна искупленія человѣчества жертвою Сына Божія) и, наконецъ, сами по себѣ не перестаютъ все шире и шире раскрываться нашему сознанію. Такъ, сверхъестественное откровеніе, оставаясь всегда предъ нашимъ сознаніемъ трансцендентнымъ, внѣшнимъ по своему источнику, въ тоже время постепенно имманируется нами, т.-е. дѣлается собственнымъ содержаніемъ нашего духа и такимъ образомъ рѣшительно опровергаетъ предположеніе о невозможности воспріятія и ассимилированія его человѣкомъ.

ГЛАВА XII.

Пророчества и чудеса, какъ составныя части сверхъестественнаго приготовленія ко спасенію. Заключительныя явленія въ исторіи приготовленія человѣчества ко спасенію и характеристическія признаки безусловно-истинной религіи.

Показавши возможность сверхъестественнаго сообщенія человѣку высшихъ религіозно-нравственныхъ истинъ, познанія которыхъ никогда не достигъ бы онъ самъ по себѣ, своимъ собственнымъ разумомъ, возвращаемся къ продолженію указанія отличительныхъ признаковъ сверхъестественнаго приготовленія человѣчества ко спасенію.

Въ связи съ постепеннымъ развитіемъ системы религіозно-нравственныхъ идей или догматическихъ истинъ и нравственныхъ правилъ сверхъестественно-приготовительная религія должна заключать въ себѣ также постепенное раскрытіе *пророчествъ* или предсказаній, касающихся будущаго состоянія какъ того народа, который былъ ея носителемъ и окружающихъ его царствъ, вступавшихъ съ нимъ въ то или иное соприкосновеніе, такъ, въ особенности, того благодатнаго царства Божія для котораго она служила приготовленіемъ, *пѣстуномъ* (Гал. 3. 24).

Пророчество—существенно необходимый, органическій элементъ въ сверхъестественно-приготовительной религіи. Это вытекаетъ: а) изъ понятія ея, какъ постепеннаго историческаго развитія откровенія. Проявляясь во времени, откровенная дѣятельность Бога принимаетъ въ названной религіи форму исторіи, хотя одной и нераздѣльной са-

мой въ себѣ, однако распадающейся на части, изъ которыхъ каждая принадлежитъ особенному періоду времени и въ немъ раскрывается. Но уже въ гражданской исторіи народовъ мы замѣчаемъ законъ, по которому ни одинъ періодъ, никакая новая часть ея не начинается съ внезапнымъ перерывомъ всего предшествующаго, какъ что-то абсолютно новое, но всегда развивается изъ сѣмени или зародыша, носимаго прошедшимъ временемъ. Отсюда часто даже гражданскіе историки, благодаря остротѣ проникновенія въ настоящее и прошедшее исторіи, приблизительно точно предугадываютъ болѣе или менѣе отдаленное ея будущее. Этотъ законъ генетическаго отношенія прошедшаго и настоящаго къ будущему, конечно, долженъ быть также закономъ и исторіи откровенія; такъ какъ она развивается по волѣ того же Духа, который установилъ ходъ и всеобщей гражданской исторіи человѣчества, и даже въ откровенной исторіи этотъ законъ долженъ найти несравненно высшее выраженіе, нежели въ натуральной исторіи человѣчества. Поэтому, если исторія приготовительнаго откровенія распадается на дѣло и слово, или на событія и ученіе, то какъ въ ряду первыхъ раннія событія должны заключать въ себѣ сѣмена послѣдующихъ, такъ въ послѣднемъ (т.-е. ученіи) должно раскрываться всегда болѣе ясное предсказаніе будущихъ судебъ царства Божія на землѣ. б) Изъ отношенія сверхъестественнаго приготовленія ко спасенію къ откровенію самаго спасенія. Какъ предшествующая исторія носитъ въ себѣ зародыши послѣдующей, такъ, наоборотъ, все новое въ исторіи ищетъ себѣ опоры въ прежней исторіи, чтобы утвердиться въ ней. Безъ этого историческаго основанія ничто абсолютно-новое не можетъ привиться къ исторіи, войти въ нее. Въ приготовительномъ откровеніи ко спасенію, очевидно, не что иное и должно служить центральнымъ содержаніемъ его, какъ именно постепенно раскрывающееся, принимающее всегда болѣе ясный и опредѣленный характеръ, пророчество будущаго откровенія спасенія и лица Спасителя.

Возможность пророчества лежитъ въ возможности сверхъестественнаго откровенія вообще. Уже по общему содержанію своему сверхъестественное откровеніе есть сообщеніе того, что недоступно собственному, натуральному знанію человѣка, что осталось бы вѣчною тайною для него, еслибы не было открыто самимъ Богомъ. Слѣдовательно, сверхъестественное откровеніе, разсматриваемое даже просто какъ система высшихъ идей и правилъ, непосредственно сообщенныхъ Богомъ, заключаетъ въ себѣ уже нѣчто таинственное и въ этомъ смыслѣ аналогичное пророчествамъ или предсказаніямъ будущаго; отсюда въ Свящ. Писаніи предвѣщатель будущаго и провозвѣстникъ

божественнаго откровенія называется общимъ именемъ пророкъ. Дѣйствительно, — исторія міра и человѣчества есть не что иное, какъ осуществленіе идеальныхъ истинъ, историческое воплощеніе вѣчныхъ идей Бога. Пантеистическая философія называетъ это реализированіемъ отдѣльныхъ моментовъ абсолютной идеи самой изъ себя, своею собственною діалектическою силою. Но религіозный духъ справедливо смотритъ на такое мнѣніе, какъ на нелѣпость и въ различныхъ идеяхъ міра признаетъ вѣчные акты божественнаго разума, называемые на священномъ языкѣ предвѣчнымъ совѣтомъ Бога, и въ дѣйствительной жизни міра и въ исторіи человѣчества видитъ акты воли Божіей, осуществляющей во времени божественный совѣтъ. Если, теперь, божественное откровеніе, возвышая духъ человѣка надъ естественною ступенью его собственнаго знанія, вводитъ его въ той или иной мѣрѣ въ идеальную область божественнаго совѣта, то оно также можетъ предуказать ему въ той или иной мѣрѣ и тѣ или иные моменты исполненія этого совѣта. «Вѣчно смѣняющіяся и измѣняющіяся событія въ природѣ и исторіи, говоритъ одинъ изъ апологетовъ, конечно, естественному уму часто представляются лишенными внутренней связи и необходимости; отъ того онъ не можетъ знать и судить на основаніи ихъ о событіяхъ будущаго. Но если въ вѣчномъ планѣ міровой исторіи нѣтъ ничего случайнаго, напротивъ все проникнуто внутреннею необходимостію, если все находится въ волѣ Бога и надъ всѣмъ паритъ Его міроправящая сила, и если богодухновенный умъ человѣка удостоивается проникнуть въ эту волю въ ея настоящемъ отношеніи къ міру и настоящихъ требованіяхъ къ человѣку; то почему невозможно знать ему ея опредѣленій и по отношенію къ будущему при посредствѣ Самого же Бога?

Наконецъ, исторія приготовительнаго откровенія ко спасенію необходимо должна быть полна *чудесъ*. Мы указывали уже прежде, что между исторіей духовнаго развитія человѣчества и теченіемъ событій въ природѣ существуетъ хотя непонятная, тѣмъ не менѣе несомнѣнная и часто поразительная гармонія. Это мы находимъ уже во всеобщей, гражданской исторіи человѣчества: во многихъ случаяхъ жизнь, процвѣтаніе и смерть отдѣльныхъ народовъ были бы для насъ необъяснимы, еслибы съ внутренними условіями исторіи этихъ народовъ не находились въ гармонической связи тѣ или иныя событія въ жизни окружающей ихъ природы. Тѣмъ болѣе, очевидно, этотъ законъ гармоніи между природою и внутреннею духовною жизнію народа долженъ найти подтвержденіе въ исторіи народа — носителя сверхъестественнаго приготовленія ко спасенію. Поэтому, мы не можемъ представить

себѣ, чтобы необычайнымъ духовнымъ откровеніямъ, сообщаемымъ избраннымъ мужамъ среди этого народа, или постепенному развитію приготовительнаго откровенія въ средѣ этого народа не соотвѣтствовали также сверхъестественныя явленія въ природѣ или необычайныя событія во внѣшней исторіи избраннаго народа. Тѣмъ болѣе должны быть неотдѣлимы чудеса отъ исторіи приготовительнаго откровенія, что послѣднее, избравъ своимъ носителемъ только одинъ народъ и притомъ, какъ увидимъ ниже, самый незначительный въ численномъ и политическомъ отношеніи въ ряду прочихъ народовъ древности, могло сохраняться и продолжаться въ немъ только при постоянномъ продолженіи чудесъ въ теченіе всей его исторіи.

Заключеніемъ естественнаго и сверхъестественнаго приготовленія человѣчества ко всемірной спасительной религіи должно быть: а) такое расположеніе внѣшней исторіи древнихъ народовъ и ихъ взаимоотношенія другъ съ другомъ, которое бы прямо указывало въ немъ на особенное дѣйствіе Провидѣнія съ цѣлію подготовленія наиудобнѣйшихъ путей къ распространенію въ человѣчествѣ, имѣющей открыться, новой религіи; б) всеобщее ожиданіе Спасителя міра, небеснаго Основателя новой религіи и в) совершенное разложеніе религіозно-нравственной жизни народовъ, какъ тѣхъ, которые были послѣдними и высшими представителями міровой культуры и натуральной религіи древняго человѣчества, такъ и того народа, который имѣлъ богооткровенно-приготовительную религію. Послѣдній пунктъ мы основываемъ на слѣдующемъ соображеніи. Исторія какъ натуральныхъ религій, такъ и богооткровенной послѣ паденія человѣка имѣла назначеніемъ постепенное возвышеніе религіозно-нравственнаго сознанія человѣчества на такую ступень, на которой бы оно было способно къ пониманію и принятію абсолютной религіи. Но этого одного еще недостаточно для надлежащаго утвержденія и безпрепятственнаго распространенія въ мірѣ новой, совершеннѣйшей религіи; нужно, чтобы человѣчество не только способно было по высотѣ своего религіозно-нравственнаго развитія къ пониманію и принятію абсолютной религіи, но и чтобы съ нетерпѣніемъ и тоской ожидало и желало откровенія этой религіи. Отсюда еще прежде появленія этой новой религіи натуральная и богооткровенная религіи, служившія приготовленіемъ къ ней, должны пройти весь циклъ своего развитія, исчерпаться до конца въ своихъ жизненныхъ началахъ и оказаться неспособными къ дальнѣйшему удовлетворенію и возвышенію религіознаго духа; поэтому человѣкъ, не находя болѣе въ нихъ питательныхъ элементовъ для своего дальнѣйшаго развитія, наконецъ,

долженъ самъ сознать ихъ лишь временное, преходящее знаніе и въ чувствѣ неудовольства ими и сознаніи своей безпомощности искать и просить у Бога новой совершеннѣйшей религіи...

Теперь мы получаемъ, наконецъ, возможность соединить въ одно цѣлое и изложить въ опредѣленномъ систематическомъ порядкѣ всѣ характеристическія признаки абсолютно-истинной религіи, добытыя нами путемъ, философскаго изслѣдованія религіи вообще и ея высшей совершеннѣйшей формы въ частности.

а) Абсолютно-истинная религія должна быть, такъ сказать, искомою религіей вообще всей исторіи религіознаго развитія человѣчества послѣ паденія нашихъ прародителей; всѣ раннія религіи такъ или иначе должны относиться къ ней какъ средства къ цѣли, какъ только временныя, промежуточныя станціи на пути къ вѣчной, непреходящей религіи, или какъ только, болѣе или менѣе, несовершенные моменты осуществленія идеи религіи—къ абсолютному реализированію ея; въ частности, какъ абсолютно—высшая ступень божественнаго откровенія, она должна быть предуготовлена также сверхъестественнымъ откровеніемъ, съ одной стороны, постепенно раскрывающимъ истинныя идеи Бога, міра и человѣка, съ другой—съ большею и большею ясностію и опредѣленностію предуказывающимъ будущее откровеніе спасенія человѣка;

б) она должна имѣть своимъ основателемъ самого Бога въ плоти человѣческой, Сына Божія или Богочеловѣка, въ которомъ бы родъ человѣческій постоянно имѣлъ предъ собой живой первообразъ или идеалъ своего совершенства;

в) центральнымъ пунктомъ (фактомъ и догматомъ) абсолютной религіи должно быть искупленіе человѣчества отъ грѣховъ жертвою Сына Божія и утверждающееся на искупленіи благодатное возрожденіе человѣка къ истинной жизни въ Богѣ;

г) она должна быть абсолютно-совершенною и истинною религіей по всему своему ученію и, съ одной стороны, безусловно *необъяснимою* изъ собственнаго натуральнаго развитія человѣчества, съ другой, заключающею въ себѣ *неисчерпаемыя начала* вѣчнаго духовнаго прогресса человѣчества или, говоря словами апостола, обладающаго *обѣтованіемъ жизни настоящей и будущей* (1 Тим. 4. 8);

д) наконецъ, она должна заключать въ себѣ чудеса, сверхъестественныя дѣйствія Бога въ природѣ и исторіи человѣчества, какъ видимыя, реальныя отраженія невидимаго, духовнаго дѣла Спасителя и какъ доказательства Его божественной природы и царской власти надъ всѣмъ міромъ.

II Отдѣлъ историческій.

До сего времени наше изслѣдованіе—о происхожденіи религіи и первоначальныхъ условіяхъ ея правильнаго развитія, о грѣхопаденіи человѣка и вызванныхъ имъ новыхъ условіяхъ истинно-религіозной жизни человѣка, о различныхъ путяхъ и средствахъ приготовленія человѣчества къ абсолютной религіи и существенныхъ признакахъ послѣдней—раскрывалось нами исключительно философскимъ путемъ, имѣющимъ своимъ исходнымъ пунктомъ понятіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру и, такимъ образомъ, представляетъ собою не что иное, какъ философію религіи. Теперь переходимъ въ новую область изслѣдованія—въ область *исторіи религій* для того, чтобы показать: а) подтверждаетъ ли она неоспоримыми фактическими данными изложенное нами теоретическое ученіе о первоначальномъ происхожденіи религіи и постоянныхъ метафизически-психологическихъ основаніяхъ ея въ человѣчествѣ; б) изъ какого начала произошли въ ней неистинныя формы религіи и какіе законы управляли образованіемъ ихъ въ опредѣленный видъ; в) какія религіи, въ какой исторической послѣдовательности и какимъ именно образомъ служили приготовленіемъ человѣчества къ принятію абсолютно истинной религіи и наконецъ г) какую изъ нихъ, основываясь на указаніи вышеизложенныхъ признаковъ абсолютной религіи, мы должны признать таковою.

ГЛАВА I.

Первоначальный видъ религіи человѣчества.

Итакъ первый вопросъ: что свидѣтельствуетъ намъ исторія религій о первобытномъ религіозно-нравственномъ состояніи человѣка, о примитивной формѣ религіи человѣчества? Была ли она «самою несовершенною, а потому и первою», какъ утверждаетъ Гегель, т.-е. самымъ грубымъ и низкимъ представленіемъ Бога, какое только можно себѣ представить—съ одной стороны и лишенною всякихъ высшихъ нравственныхъ мотивовъ жизни человѣка—съ другой? Или, напротивъ, какъ мы раскрыли прежде въ рѣчи о первоначалѣ религіи, совершенною по существу, принципіально и только несовершенною по своему развитію, т.-е. вообще истиннымъ сознаніемъ

Бога и сообразно съ нимъ истинною жизнію человѣка въ Богѣ, но требовавшею продолжительнаго процесса развитія до своего абсолютнаго совершенства? Едва ли нужно говорить, что нашъ взглядъ на этотъ вопросъ вполнѣ совпадаетъ съ библейскою традиціей о первобытномъ религіозно-нравственномъ состояніи человѣка, что онъ есть чисто библейскій взглядъ, по которому тотчасъ по сотвореніи человѣка по образу и подобію Божію открылись въ немъ и правильное богосознаніе (это можно заключить изъ Быт. 1, 28) и правильная нравственная дѣятельность, (это можно видѣть изъ Быт. 16—17), но только заключавшія въ себѣ еще какъ въ зародышѣ абсолютное совершенство того и другой. Такимъ образомъ наше ученіе о первоначально-чистомъ богосознаніи человѣка по существу, хотя и несовершенномъ по своему развитію, имѣетъ за себя пока, по крайней мѣрѣ, одну религіозную традицію, исторію *одной* религіи т. е. ветхозавѣтной. Но, повидимому, и противоположный взглядъ, возводящій начало религіи къ самой низшей формѣ ея, не лишенъ твердыхъ историческихъ основаній: онъ указываетъ на неоспоримый прогрессъ во всѣхъ религіяхъ древнихъ культурныхъ народовъ, на постепенное восхожденіе ихъ съ низшихъ ступеней на высшія и отсюда заключаетъ: чѣмъ далѣе мы углубляемся въ древность исторіи этихъ религій, тѣмъ болѣе низкій уровень ихъ вправѣ предполагать и самыя первыя формы ихъ считать самыми низшими несовершенными. Заключеніе на первый взглядъ кажется небезосновательнымъ: прогрессъ религій заставляетъ мыслить начало ихъ самымъ несовершеннымъ.

Какой же изъ этихъ взглядовъ заслуживаетъ признанія истинно-историческимъ? Правильное рѣшеніе этого вопроса стоитъ въ логической зависимости отъ болѣе общаго вопроса, отъ вопроса о характерѣ вообще духовнаго состоянія первобытнаго человѣка. Рѣшеніе послѣдняго вопроса въ новое время болѣе и болѣе захватываетъ въ свою область, считающаяся самою положительною, наука, такъ называемая, естественно-историческая, и здѣсь-то мы находимъ заключенія крайне противоположныя библейскому сказанію о первобытномъ духовномъ состояніи человѣка. Во первыхъ, она относитъ происхожденіе человѣка въ безконечную дальнюю старину по сравненію съ библейскимъ лѣтосчисленіемъ его исторіи; во вторыхъ, не прочь приписать ему разновременное автохтоническое (туземное) зарожденіе на разныхъ поясахъ земнаго шара и притомъ изъ невообразимыхъ видовъ животнаго или растительнаго царства и, наконецъ, въ третьихъ, въ послѣднее время подъ вліяніи идей дарвинизма, производитъ человѣка по самому коренному началу его изъ какого-то общаго

всѣмъ позвоночнымъ животнымъ прародителя, подобнаго нынѣшнимъ «асцидіямъ, безпозвоночнымъ, двуполымъ, сидячимъ морскимъ животнымъ», который въ теченіи несчетнаго количества тысячелѣтій путемъ естественной трансформаціи, дифференцированія, половаго подбора и т. п., наконецъ далъ непосредственныхъ родоначальниковъ человѣка, покрытыхъ волосами, (причемъ оба ихъ пола имѣли бороды), снабженныхъ стоячими и движущимися ушами и хвостомъ съ свойственными ему мышцами. Для полной характеристики нашихъ прародителей Дарвинъ надѣляетъ ноги ихъ хватательною способностію, отводитъ имъ резиденцію «въ какомъ-нибудь тепломъ и лѣсистомъ краю», жилище ихъ указываетъ на деревьяхъ и, наконецъ «самцовъ» вооружаетъ «большими клыками, служившими для нихъ весьма сильнымъ оружіемъ *). Всѣ эти выводы новѣйшаго естествознанія, очевидно, отнюдь не гармонируютъ съ библейскимъ ученіемъ объ особенномъ способѣ творенія человѣка Богомъ, какой описывается въ Быт. 1, 26 и 2, 7, далѣе—о томъ царственномъ положеніи человѣка среди прочихъ тварей, съ какимъ онъ сразу вступилъ въ міръ и, наконецъ, о томъ правильномъ его богосознаніи и нравственной чистотѣ, какія открываются въ Быт. 2, 17; 3, 3. Но слѣдуетъ только вспомнить всегда еще продолжающуюся полемику изъ-за указанныхъ вопросовъ— о древности, единствѣ и способѣ происхожденія человѣческаго рода внутри самаго естествознанія, нужно только обратить серіозное вниманіе на неимовѣрную легкость, съ какою выступаютъ въ этой полемикѣ гипотеза за гипотезой, притомъ одна чудовищнѣе другой, чтобы убѣдиться въ научной поверхностности, въ рѣшительной пустотѣ всѣхъ антибиблейскихъ мнѣній касательно нашихъ вопросовъ **). Интересно, напримѣръ, прослѣдить на сочиненіи патріарха современнаго естествознанія—Дарвина («Происхожденіе человѣка и половой подборъ»), какъ въ немъ (сочиненіи), въ ученіи о человѣкѣ, на ранней страницѣ появляющееся какъ простая гипотеза или недоказанное предположеніе, на слѣдующей превращается уже въ фактъ для выведенія новой гипотезы, которая далѣе опять становится уже неоспоримою истиною для заключенія къ новой гипотезѣ и т. д., такъ что пресловутая

*) Дарвинъ—„Происхожденіе человѣка и половой подборъ“. Изъ ред жур. „Знаніе“ 1871 г. стр 124—126.

**) Мы ограничиваемся здѣсь только общимъ указаніемъ на противорѣчія и полемику въ самомъ естествознаніи относительно древности, единства и происхожденія человѣчества, но, конечно, въ полной системѣ апологетики не только неизлишенъ, но, даже необходимъ болѣе или менѣе подробный разборъ всѣхъ антибиблейскихъ ученій по этимъ вопросамъ на основаніи вѣрныхъ изысканій самого же естествознанія.

дедукція у него человѣка изъ фантастическаго вида водянаго животнаго представляетъ собою не что иное, какъ чудодѣйственную трансформацію одной гипотезы за другою въ достовѣрный фактъ и неоспоримую истину. Будемъ надѣяться, что строго-библейскій взглядъ на непосредственное происхожденіе человѣка отъ творческой руки Бога, не лишенный многочисленныхъ приверженцевъ также въ средѣ естествовѣдовъ, наконецъ восторжествуетъ въ самомъ естествовѣдѣніи, а вмѣстѣ съ симъ получитъ всеобщее признаніе и библейское ученіе о духовно-нравственномъ состояніи человѣка до его паденія.

На помощь естественно-научнымъ основаніямъ защитники животноподобнаго первоначальнаго состоянія человѣка призываютъ также самую исторію человѣчества, но не древнѣйшихъ эпохъ ея, а современную, именно исторію современныхъ дикарей; въ дикаряхъ и притомъ самой низшей категоріи ихъ они видятъ живые памятники того грубаго, дѣтски-духовнаго состоянія, въ какомъ первоначально находился человѣкъ и изъ какого, будтобы, лишь въ теченіе многихъ тысячелѣтій возвысился на первую ступень культурнаго состоянія. Если бы естественныя науки представили намъ неоспоримыя доказательства за автохтоническое происхожденіе человѣка на одномъ или разныхъ пунктахъ земли или за постепенное образованіе его изъ какого-либо рода животныхъ, то конечно, исторія современныхъ дикарей служила бы также наглядным подтвержденіемъ первобытнаго состоянія человѣка; но теперь, при отсутствіи доказательствъ перваго рода, мы не имѣемъ никакого права сопоставлять состояніе современныхъ дикарей съ состояніемъ первыхъ людей. Возможно другаго рода предположеніе: не имѣемъ ли мы въ дикихъ народахъ выродившихся остатокъ отъ какихъ-либо древнѣйшихъ народовъ, стоявшихъ на извѣстныхъ ступеняхъ культуры. Нужно твердо держаться того неоспоримаго историческаго факта, что развитіе народовъ никогда не представляетъ собою ровнаго и безостановочнаго движенія впередъ (абсолютнаго прогресса), что оно, напротивъ, бываетъ слишкомъ волнообразно, часто повышается и понижается и иногда послѣ высшаго процвѣтанія переходитъ въ крайній упадокъ Можетъ быть въ древнѣйшія времена, подъ вліяніемъ какихъ-либо особенныхъ, намъ неизвѣстныхъ причинъ, эта смѣна повышенія и пониженія, процвѣтанія и упадка чаще имѣла мѣсто въ исторіи человѣчества, чѣмъ въ болѣе позднее время. Въ доказательство возможности низпаденія съ высшей ступени культуры на низшую мы укажемъ на нѣсколько историческихъ примѣровъ. Въ Испаніи, послѣ цвѣтущаго періода, въ 17 столѣтіи наступилъ невѣроятный упадокъ матеріаль-

ной и духовной жизни народа. Нѣкогда богатѣйшія южныя провинціи обѣдняли такъ быстро, что уже въ 1640 году едва могли платить подать. Цѣлыя деревни опустѣли и во многихъ городахъ въ концѣ 17 ст. двѣ трети домовъ находились въ совершенныхъ развалинахъ; народъ разучился горному производству; мореплаваніе почти всецѣло прекратилось. Въ началѣ 18 в. по утвержденіи на престолѣ Бурбоновъ они нашли народъ неспособнымъ даже къ обыкновеннымъ домашнимъ работамъ. Бёккль говоритъ: «еслибы это состояніе продолжилось еще одну генерацію, то наступила бы самая дикая анархія и разорвались бы всѣ связи общества. Единственная возможность спасти испанцевъ отъ возвращенія къ варварству оставалась въ вторженіи чужеземной власти». Одинъ вѣкъ—и какой быстрый поворотъ къ упадку и притомъ въ народѣ, окруженномъ со всѣхъ сторонъ цивилизованными государствами! Но вотъ болѣе поразительные примѣры перехода отъ образованности къ совершенно дикому состоянію. Португальцы во время своихъ мореплавательныхъ открытій нашли на Канарскихъ островахъ жителей самой низкой ступени образованія, какую только можно себѣ вообразить. Изъ нихъ нѣкоторые роды носили передники изъ кожъ, другіе совершенно не знали одежды и жили въ пещерахъ; жители отдѣльныхъ острововъ не понимали своихъ ближайшихъ сосѣдей, и однако изученіе ихъ языковъ привело къ заключенію, что эти дикари—испанцы, неизвѣстно когда переселившіеся съ материка на эти отдаленные острова*). Руины колоссальныхъ построекъ Перу, Мексики и на берегахъ Миссисипи краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о процвѣтаніи здѣсь нѣкогда культуры, а между тѣмъ жившіе около нихъ дикія орды индѣйцевъ не сохранили о ней никакого даже слабѣйшаго воспоминанія. Итакъ, возможно низпаденіе съ какой-либо ступени культуры въ состояніе самаго грубаго варварства. Но что дикіе народы, т.-е. въ лицѣ ихъ первыхъ родоначальниковъ, имѣли когда-то лучшую исторію и прошли тысячелѣтія, прежде чѣмъ они низпали до настоящаго состоянія, это доказываютъ миѳологическія традиціи, по крайней мѣрѣ, тѣхъ изъ нихъ, которые еще не совершенно погрузились въ чисто животную жизнь (см. ниже).

Аналогія дикарей съ первобытнымъ состояніемъ человѣка уже потому несостоятельна, что безсильна объяснить намъ возможность выхода человѣка изъ дикаго состоянія. Исторія, съ одной стороны, вездѣ показываетъ намъ заимствованіе культуры однимъ народомъ

*) Zollmau—Bibel. u. Natur. 1872 s. 225.

у другого (наприм. японцы получили свою культуру изъ Китая, германцы изъ Рима, Римъ заимствовалъ ее изъ Греціи, Греція съ Востока, можетъ быть, преимущественно изъ Египта), съ другой — говоритъ, что некультурные народы, стоящіе внѣ всякой связи съ цивилизованными народами, сами по себѣ не обнаруживаютъ никакого стремленія къ прогрессу и развитію. Извѣстный антропологъ Вайтцъ, на основаніи своего продолжительнаго изученія жизни дикихъ народовъ, говоритъ: «вездѣ я нахожу подтвержденіе, что духъ человѣка натурально не имѣетъ никакого самостоятельнаго стремленія къ прогрессу и развитію. Новѣйшее идеалистическое мнѣніе (нужно сказать: и матеріалистическое) о самостоятельной и внутренней необходимости развитія рода человѣческаго, чисто изъ самого себя, есть не только не истинная, но даже невозможная мысль, мечта фантазіи, ласкающая одно тщеславіе человѣка, насмѣшка надъ фактами и причинною связію исторіи культуры»... Къ удивленію, и у самаго Дарвина мы встрѣчаемся съ признаніемъ, нелишеннымъ глубокаго значенія: «нѣкоторые дикари находятся еще и теперь въ томъ же положеніи, въ какомъ они были найдены нѣсколько столѣтій тому назадъ, какъ замѣтилъ и Беджогтъ: ***мы весьма склонны считать прогрессъ естественнымъ для человѣчества, но не всегда бываетъ такъ въ исторіи.*** Другой высоко авторитетный писатель, г. Мэнъ говоритъ: ***большинство*** человѣчества никогда не выказывало даже малѣйшаго стремленія къ улучшенію своихъ гражданскихъ установленій». Къ этому добросовѣстному самобичеванію Дарвинъ прибавляетъ: «прогрессъ зависитъ, ***повидимому***, отъ многихъ одновременно дѣйствующихъ, благопріятныхъ условій, которыя ***слишкомъ трудно*** прослѣдить» *). «Повидимому» и «трудно»—сколько въ этихъ двухъ словахъ препятствій къ рѣшительному утвержденію развитія человѣка изъ первоначальнаго животно-подобнаго состоянія его, которое Дарвинъ представляетъ безконечно ниже всякаго состоянія современныхъ дикарей!

Но едвали мы погрѣшимъ, если скажемъ, что гипотеза абсолютно-грубаго состоянія перваго человѣка отыскиваетъ свои доказательства не на томъ концѣ, гдѣ слѣдуетъ. Не въ сѣдой ли. старинѣ нашей исторіи, не въ доисторической ли эпохѣ ея должны лежать неопровержимыя данныя, требуемыя посылки для заключенія къ самому началу человѣческой исторіи, вмѣсто безплодныхъ сравненій его съ исторіей современныхъ дикарей. Для заключенія о начальной

*) Т—же, стр. 97.

исторіи человѣчества мы должны, очевидно, искать необходимыхъ посылокъ въ эпохѣ наивозможно ближайшей къ этому началу, отъ которой только сохранились до насъ какіе-либо памятники древнѣйшаго существованія человѣчества. Но такіе памятники мы имѣемъ въ языкѣ и для пониманія его—сравнительную филологію, съ каждымъ днемъ дѣлающую быстрые успѣхи. Сравнительной лингвистикѣ индогерманскихъ языковъ до сего времени удалось открыть множество тожественныхъ словъ въ языкахъ древнихъ и современныхъ индогерманскихъ народовъ, свидѣтельствующихъ о происхожденіи и образованіи этихъ словъ еще въ ту отдаленную эпоху, когда эти народы составляли одну семью, одинъ родъ и жили въ одномъ мѣстѣ. Нужно бы предположить, по теоріи происхожденія человѣка «отъ узконосыхъ обезьянъ стараго свѣта» (Африки—Дарв. стр. 123), что первоисторія индогерманцевъ, насколько мы можемъ прослѣдить ее, основываясь на данныхъ сравнительной филологіи, представитъ намъ самое дикое состояніе нашихъ родоначальниковъ, чуждое всякаго намека на культурную жизнь и лишенное всякихъ духовно-нравственныхъ мотивовъ и идей; такъ какъ здѣсь мы находимъ своихъ предковъ еще въ самой колыбели ихъ. Посмотримъ, таково-ли въ дѣйствительности было состояніе перво-семьи индогерманцевъ, на сколько мы можемъ судить о ней по даннымъ сравнительной филологіи. «Предки іафетической расы имѣли жилища, такъ или иначе устроенныя, какъ показываетъ общее всѣмъ индоевропейскимъ языкамъ—dama—domus, домъ. Нѣкоторая часть ихъ занималась воздѣлываніемъ полей орудіемъ, сроднымъ по корню (въ смыслѣ названія) и понятію плугу. Всѣмъ индогерманскимъ народамъ извѣстенъ одинъ родъ хлѣба—ξέα: yava, ячмень, изъ чего можно заключить, что еще до своего раздѣленія на народы индогерманцы занимались его посѣвомъ; можетъ быть также была извѣстна пшеница. Но главное занятіе первосемьи индогерманцевъ составляло скотоводство; коровы, лошади, овцы и свиньи были приручены и воспитываемы индогерманцами; стада стерегла собака, уже тогда другъ человѣка; изъ птицъ были домашними гуси, утки и голуби; изъ метталовъ наши предки знали серебро, золото и можетъ быть также мѣдь. Строго организованнымъ со всею дробностію раздѣленія мы находимъ въ первое время нашей исторіи домъ въ несобственномъ смыслѣ слова, т. е, семью; не только отецъ, мать, сынъ и дочь, братъ и сестра имѣютъ сходныя у всѣхъ индогерманцевъ имена, но также и болѣе отдаленные родственники, какъ-то: тесть и теща (свекоръ и свекровь), зять и сноха, шуринъ или де-

верь, свояченица, внукъ и т. п. Если бы производство имени «дочь» duhitri — θυγάτηρ, отъ корня duh — доить) было правильно, то мы имѣли бы нѣкоторое понятіе даже о внутренней жизни въ семьѣ; занятіе дочерей, можно было-бы сказать, состояло главнымъ образомъ въ доеніи молочнаго скота. Несомнѣнно также, что наши, не раздѣлившіеся еще на отдѣльные народы (имъ неизвѣстно еще было слово «народъ»), предки возвысились уже надъ чисто патріархальными формами общественной жизни и имѣли нѣкоторыя начала государственнаго быта; такъ какъ владѣли именами «господинъ» и «царь;» общее всѣмъ индоевропейцамъ слово «гость» (hospis ξένος), показываетъ, что нашимъ древнѣйшимъ предкамъ знакомы были также взаимныя угощенія и пиршества, хлѣбосольство *). Но что всего замѣчательнѣе, уже въ своей колыбели они владѣли нѣкоторыми отвлеченными, интеллектуальными и нравственными понятіями; такъ, ясно сознавали свое превосходство по силѣ разума надъ прочими животными, что и выразили въ названіи человѣка «мыслящимъ». (Общій корень имени человѣкъ у всѣхъ индоевропейскихъ народовъ—санскритское man — мыслить, размышлять **). Въ нѣкоторыхъ гимнахъ Ведъ, сохранившихся, какъ предполагаютъ, отъ времени, предшествующаго раздѣленію индоевропейцевъ, мы находимъ и отличіе грѣха отъ добродѣтели, и сознаніе виновности человѣка предъ Богомъ, и надежду на награду добродѣтели, и вѣру въ милосердіе Бога къ преступнику. «Вслѣдствіе недостатка въ силѣ, сильный и свѣтлый Боже, заблудился я: умилосердись всемогущій, умилосердись! Каждый разъ, Варуна, какъ мы, люди, оскорбляемъ небесное воинство, каждый разъ какъ мы нарушаемъ по безразсудству законъ твой, не наказывай тогда за этотъ грѣхъ. Отпусти намъ грѣхи отцевъ нашихъ и содѣланные нашею рукою. — Да послужу я Богу безгрѣшно, богатому подателю, охранителю. Вышній Богъ просвѣщаетъ безумныхъ, премудрый спасаетъ благочестиваго пѣвца». (Rv. VII. 89). — Вотъ состояніе индогерманцевъ въ самомъ началѣ ихъ исторіи, насколько говорятъ о немъ памятники языка того времени. Даетъ ли оно право на какое-либо сопоставленіе родоначальниковъ нашей расы съ самыми грубыми дикарями, отысканными въ новое время въ разныхъ странахъ свѣта?

Археологія старается доказать первоначальную дикость человѣчества яко бы неоспоримою послѣдовательностію вѣковъ—каменныхъ

*) См. Röntsch—Ub. Indogermanen—und—Semitenthum. 1872. s. 26—29.

**) См. Rougemont—Der Urmensch (ein vortrag) s. 25, 1870.

и металлическихъ въ исторіи развитія человѣчества. Прежде всего, говоритъ она, былъ вѣкъ необдѣланныхъ камней, когда еще не было никакихъ домашнихъ животныхъ, никакой хлѣбной пищи и господствовалъ каннибализмъ; затѣмъ наступилъ вѣкъ шлифованныхъ камней, вѣкъ земледѣлія, многочисленныхъ стадъ и искусства тканья и пряжи; дальше насталъ бронзовый вѣкъ и наконецъ вѣкъ желѣза. Но на чемъ основывается эта послѣдовательность вѣковъ? Не на мѣстныхъ-ли и случайныхъ открытіяхъ? Какимъ же образомъ, поэтому, мы можемъ утвердить на нихъ всеобщую и безусловную послѣдовательность? Поелику Африка и въ настоящее время населена варварскими племенами, справедливо-ли заключеніе, что и въ Европѣ существуютъ дикіе народы! Поелику въ началѣ христіанской эры германцы были дикарями, можно-ли сказать, что римскій міръ не зналъ стиховъ Горація и Виргилія? Если на западѣ жили дикари, ужели и востокъ населенъ былъ въ это время каннибалами? Но въ настоящее время археологія своими собственными руками разрушаетъ свою систему. Въ недавнее время сдѣлали замѣчательное открытіе: когда Бельгія была населена еще людоѣдами, на юговостокѣ Франціи обитали народы, владѣвшіе истиннымъ талантомъ къ живописи и рѣзьбѣ статуй. Этотъ художественный вкусъ, предполагающій извѣстную культуру, составляетъ характеристику времени только необдѣланныхъ камней и пропадаетъ въ слѣдующій вѣкъ шлифованныхъ камней. Отсюда видно, что исходный пунктъ развитія галльскихъ племенъ составляетъ не дикость, какъ недавно думали, но напротивъ паденіе сверху внизъ и затѣмъ снова восхожденіе снизу вверхъ. «Я не могу, говоритъ Ружмонъ, эту любовь къ искусствамъ галльскихъ племенъ объяснить иначе, какъ остаткомъ того, что они принесли съ собою отъ высшей цивилизаціи востока» *).

Итакъ, гипотеза дикаго состоянія человѣчества, какъ исходнаго пункта его исторіи, кромѣ своего согласія съ началами матеріалистическаго и пантеистическаго міровоззрѣній, такъ какъ она составляетъ ихъ естественный плодъ, не опирается ни на какія прочныя фактическія основанія, но вмѣстѣ съ ней падаетъ сама собою и другая гипотеза—перваго вида религіи, какъ самаго несовершеннаго, въ родѣ фетишизма, шаманства и т. п.; потому что послѣдняя всею своею тяжестію держится на первой и съ разрушеніемъ этой теряетъ подъ собой всякую почву. «Если, говоритъ Юмъ, насколько возможно слѣдить за нитью исторіи, въ древности мы находимъ все

*) Ib. s. 18—19.

человѣчество преданнымъ многобожію, то можемъ ли думать, что во времена еще болѣе отдаленныя могла существовать иная, болѣе совершенная религія? Это значило бы утверждать, что въ состояніи невѣжества и варварства человѣкъ зналъ истину, а вмѣстѣ съ тѣмъ какъ началъ развиваться умственно, впалъ въ заблужденіе». Но въ томъ-то и вопросъ: гдѣ тѣ неоспоримые историческіе факты, на которыхъ хотятъ утвердить заключеніе о дикости и варварствѣ человѣка при самомъ вступленіи его въ міръ, въ самомъ началѣ его исторіи? Покажите ихъ, убѣдите насъ въ ихъ дѣйствительномъ историческомъ значеніи. Но такъ какъ вмѣсто фактовъ намъ представляютъ лишь фантастическія измышленія, то мы въ правѣ предполагать, признавая непосредственное происхожденіе человѣка изъ рукъ Бога, нѣкоторую умственную и нравственную высоту его духа уже въ самую начальную пору его исторіи и вмѣстѣ съ симъ находить не только возможнымъ, но даже необходимымъ его первое богосознаніе совершенно истиннымъ, хотя еще и неразвитымъ. Впрочемъ, мы не думаемъ еще выводить непосредственнаго заключенія отъ несостоятельности предположенія первоначальной дикости человѣка къ его истинному богосознанію въ первое время жизни. Мы желали только очистить путь отъ всякихъ посторонніхъ преградъ своему собственному предположенію о первоначально истинномъ, хотя и бывшемъ еще въ состояніи зародыша, богосознаніи человѣка, сдѣлать его напередъ вѣроятнымъ посредствомъ разоблаченія несостоятельности мнѣнія о первобытной дикости человѣка, и теперь, какъ намъ кажется, достигнувъ цѣли, представимъ положительныя историческія основанія своего предположенія.

Нельзя, конечно, оспорить того, что уже въ самыхъ древнихъ памятникахъ язычества мы встрѣчаемся съ политеизмомъ, обоготвореніемъ природы въ разнообразныхъ его видахъ и что не находимъ въ нихъ прямыхъ, рѣшительныхъ свидѣтельствъ о вырожденіи политеизма изъ первоначальнаго монотеизма. Но это вполнѣ естественно: происхожденіе и развитіе политеизма могли и должны были идти рука объ руку лишь съ постепеннымъ забвеніемъ и искаженіемъ истинной религіи. Поэтому странно было бы ожидать отъ язычества и язычниковъ прямаго свидѣтельства о прежде бывшей монотеистической и высоко-духовной религіи; не значило-ли бы это требовать отъ язычества самообличенія въ своемъ заблужденіи, сознанія въ потерѣ истинной религіи? При всемъ томъ и въ языческихъ религіяхъ зоркій и безпристрастный глазъ изслѣдователя всегда еще мо-

жетъ усмотрѣть правда уже искаженные и всячески затемненные, но тѣмъ не менѣе все еще замѣтные слѣды первоначальной истинной религіи человѣчества; они сохранились въ язычествѣ помимо воли и сознанія народовъ. Вполнѣ справедливо говоритъ Крейцеръ: «послѣдующимъ политеизмомъ монотеизмъ былъ затемненъ и обезображенъ, но не уничтоженъ безслѣдно... частности въ преломленіи лучей миѳологической призмы не закрываютъ вполнѣ солнца истины»— и точно также Велькеръ: «сложные виды политеизма, развившагося въ форму высокаго горнаго хребта въ исторіи древняго міра, позволяютъ намъ однако же съ этихъ высотъ, въ глубинѣ этого возвышенія, у его подножія, услѣдить первоначальный монотеизмъ». Располагая доказательства первоначальнаго монотеизма въ восходящемъ порядкѣ ихъ научнаго значенія, мы должны указать—

Во первыхъ: на удивительное соединеніе въ религіяхъ нѣкоторыхъ дикихъ, необразованныхъ народовъ съ самыми грубыми и низкими представленіями божества вообще нѣкоторыхъ довольно высокихъ и чистыхъ отдѣльныхъ понятій о Богѣ. Что вмѣстѣ съ какимъ-нибудь шаманствомъ, фетишизмомъ и т. п. религіи нецивилизованныхъ племенъ нерѣдко поражаютъ путешественниковъ возвышенными понятіями о божествѣ, объ этомъ въ наше время говоритъ намъ едвали не каждый бѣглый очеркъ религій некультурныхъ народовъ. Для примѣра укажемъ на религіи негритянскихъ племенъ Африки и индійцевъ Сѣверной Америки. Религія негровъ—фетишизмъ, т. е. многобожіе, лишенное всякой связи и единства и видящее просто въ отдѣльныхъ вещахъ отдѣльныхъ боговъ. Политеизмъ здѣсь возвысился до своей послѣдней вершины; все міровое пространство здѣсь наполнено богами, постоянно смѣняющими одинъ другого. И однако, въ средѣ грубаго, чувственнаго представленія божества, распадающагося на безчисленное и вѣчно-смѣняющееся множество боговъ, намъ открывается свѣтлая черта—вѣра въ единое высшее Божество, не имѣющее никакой внутренней связи съ обыкновенными религіозными представленіями негровъ. Для подробнаго ознакомленія съ этою вѣрою отсылаемъ къ «Антропологіи натуральныхъ народовъ»—Вайтца *). Болѣе поразительный примѣръ страннаго, повидимому, смѣшенія грубыхъ религіозныхъ понятій съ чистою идеею Бога представляетъ намъ религія индѣйцевъ Сѣверной Америки. Въ религіи ихъ мы находимъ смѣшеніе двухъ элементовъ — непосредственнаго служенія природѣ и позднѣе привошедшей вѣры въ ду-

*) Waitz—Anthropologie der. Natur—Völker. Bd. 1.

ховъ, фетишизмъ. «Почитаніе природы у краснокожихъ, говоритъ Мюллеръ, ближайшимъ образомъ есть непосредственное: обоготворяются предметы, которые въ общей природѣ по ихъ ли хорошо извѣстнымъ или только воображаемымъ дѣйствіямъ, кажутся величественными и славными, производятъ на сердце и умъ человѣка сильное впечатлѣніе и на его судьбу оказываютъ особенное вліяніе... Но эти предметы почитаются не сами по себѣ, а только какъ представители откровенія Бога» *). Рядомъ съ этимъ служеніемъ природѣ, въ которомъ обоготворяется выше всего солнце, въ религіи индѣйцевъ находится вѣра въ безчисленныхъ духовъ; духи эти, однако не совершенно безобразны, напротивъ имѣютъ внѣшнюю, видимую сторону въ различныхъ предметахъ и, такимъ образомъ, по этой сторонѣ религія индѣйцевъ есть рѣшительный фетишизмъ; но не странно ли, что, не смотря на такой низкій общій уровень религіозныхъ понятій, *индійцы* вѣрятъ въ *великаго Духа*. Правда этотъ «Духъ» индійцевъ нѣкоторыми племенами олицетворяется въ солнцѣ и почитается какъ богъ—солнце, въ грубой пластикѣ и разнообразныхъ миѳахъ представляется подобнымъ человѣку, въ антропоморфическихъ чертахъ и, наконецъ, понимается даже не безусловно независимымъ, какъ Богъ чистаго теизма, но подчиненнымъ судьбѣ **); однако свойства его какъ *творца* міра, какъ господина жизни, сообщающаго ее всѣмъ твореніямъ и ежегодно обновляющаго природу и какъ господина смерти, принимающаго воиновъ по ихъ смерти въ рай, весьма много приближаютъ его къ истинному Богу. Чѣмъ объяснить такое соединеніе высокаго и низкаго, непримиримыхъ контрастовъ: безграничнаго многобожія и единобожія, обоготворенія ничтожныхъ предметовъ природы и идеи Бога, какъ Духа въ религіяхъ дикихъ? Попыткою ихъ къ объединенію своихъ боговъ въ одномъ высшемъ Богѣ? Но такая чисто философская, абстрактная работа — не по силамъ дикарей и притомъ всегда обнаруживается, какъ показываютъ религіи культурныхъ языческихъ народовъ, уже на довольно высокой ступени религіознаго развитія, а не при непосредственномъ обоготвореніи природы, или при фетишизмѣ и шаманствѣ. Безъ сомнѣнія, было бы слишкомъ смѣло утверждать, что вѣра въ единаго Бога негровъ и въ великаго Духа индійцевъ сохраняется у нихъ въ теченіе вѣковъ историко-традиціоннымъ путемъ, и тѣмъ самымъ указываетъ на первоначальный видъ религіи человѣчества, какъ на монотеизмъ; но конечно, рѣшительно не будетъ несправедливымъ ви-

*) Müller—Geschichte d. amerikanischen Urreligion s. 52.

**) Müller. ib. s. 148.

дѣть въ этой вѣрѣ невольное выраженіе первоначально чистаго, истиннаго богосознанія человѣка, временами прорывающагося свѣтлымъ лучемъ сквозь непроглядную мглу многобожія даже на самыхъ низкихъ ступеняхъ религіи. Поэтому въ высокихъ религіозныхъ представленіяхъ дикарей мы признаемъ непререкаемое психологически-историческое доказательство первоначальнаго вида религіи, какъ монотеизма.

Во вторыхъ: на поразительное согласіе по существу во всѣхъ древнихъ религіяхъ традицій о первыхъ временахъ міра и исторіи человѣчества: о твореніи, раѣ или золотомъ вѣкѣ, не возмущаемомъ никакимъ грѣхомъ и зломъ, о великомъ потопѣ и ковчегѣ, о немногихъ родоначальникахъ новаго человѣческаго рода, спасшихся отъ потопа и наконецъ, о построеніи исполинской башни, какъ причинѣ разсѣянія народовъ и смѣшенія языковъ. Всѣ религіозныя традиціи древнихъ народовъ, не смотря на чрезвычайную пестроту формъ, частныхъ чертъ и отдѣльныхъ эпизодовъ, рисуютъ намъ по одному и тому же плану ходъ исторіи человѣчества до его раздѣленія на отдѣльные народы. Полагать объясняющимъ принципомъ всеобщаго согласія традицій о первыхъ временахъ человѣческой исторіи тожество основныхъ психологическихъ законовъ, дѣйствовавшихъ при развитіи каждаго народа порознь, уже потому невозможно, что мы находимъ въ этихъ традиціяхъ нѣкоторыя общія сказанія, абсолютно необъяснимыя чисто психологическимъ путемъ. Такъ если представленія о раѣ или золотомъ вѣкѣ, идея грѣхопаденія вслѣдствіе искушенія змія болѣе или менѣе объяснимы психологически, то какими психологическими догадками можно объяснить согласіе традицій въ описаніи мѣстоположенія рая, въ сагахъ о потопѣ, числѣ и именахъ людей, оставшихся въ живыхъ и сдѣлавшихся родоначальниками новаго человѣческаго рода, о построеніи вавилонской башни и разсѣяніи народовъ? «Что, говоритъ Цокклеръ, разсказываютъ греки о Девкаліонѣ и Пиррѣ, древніе вавилоняне о Ксесострисѣ, египтяне о Менесѣ, индійцы о Ману и семи мудрецахъ (такимъ образомъ объ 8 душахъ ср. 1 Петр. 3, 20), китайцы о Тао, Сиики, даже древніе мексиканцы о своемъ Тецки, какъ спасшихся отъ потопа возобновителяхъ человѣческаго рода, то совершенно очевидно—опредѣленныя историческія воспоминанія, сохранившіяся отъ первыхъ временъ... Точно такого же характера внѣ-библейскія сказанія и о положеніи, и свойствахъ рая. По преданіямъ древнихъ персовъ и индійцевъ, китайцевъ, монголовъ, тибетцевъ и японцевъ, финикіянъ, грековъ германцевъ и скандинавовъ, даже негровъ Аф-

рики, жителей Алеутскихъ острововъ и мексиканцевъ — первожилищемъ людей и исходнымъ пунктомъ ихъ древнѣйшихъ переселеній служила высокая гора, мѣсто истока великихъ рѣкъ. И по крайней мѣрѣ первые изъ указанныхъ здѣсь народовъ настолько строго согласны съ еврейскимъ преданіемъ, что считаютъ высокую гору южноазіатскаго горнаго хребта и притомъ гору, орошаемую четырьмя великими рѣками, райскимъ первожилищемъ своихъ предковъ» *). Между тѣмъ всѣ эти согласныя сказанія о мѣстѣ рая и о потопѣ находятся въ традиціяхъ въ неразрывной связи съ сагами о первоначальномъ блаженствѣ невинныхъ людей и о причинѣ исчезновенія золотаго вѣка и, такимъ образомъ, сообщаютъ и этимъ послѣднимъ строго историческое значеніе.

Наконецъ, съ неоспоримою историческою документальностію свидѣтельствуютъ о первоначально истинномъ богопочитаніи сами языческія религіи, въ настоящее время, при посредствѣ сравнительной филологіи, сравнительной миѳологіи, археологическихъ и историческихъ розысканій, все болѣе и болѣе уясняемыя въ исходномъ пунктѣ своего развитія. Если новѣйшія изслѣдованія древнихъ религій, основанныя на строгомъ изученіи оригинальнаго текста священной литературы ихъ и на постоянно вновь открываемыхъ различныхъ памятникахъ исторіи древнихъ народовъ, показали несостоятельность прежнихъ предположеній о первоначальномъ почитаніи индійцами Парабрамы, персами—Церуана-Акерене, египтянами—Аммуна и т. д., то тѣмъ не менѣе они не только не разрушаютъ, но, напротивъ, болѣе и болѣе подтверждаютъ исконное основное предположеніе, что первоначальнымъ, исходнымъ пунктомъ развитія всѣхъ древнихъ религій служило единобожіе — почитаніе духовнаго абсолютнаго Существа. Такъ, относительно германцевъ Гриммъ, относительно славянъ Лелевель, относительно грековъ Оттфр. Мюллеръ и Велькеръ, относительно индійцевъ М. Мюллеръ, относительно вообще всѣхъ іафетитовъ или аріевъ Пиктетъ (при своихъ изслѣдованіяхъ никогда не имѣвшій въ виду Библіи), относительно семитической расы Моверсъ и Ренанъ (послѣдній усматриваетъ въ вѣрѣ семитовъ въ единаго Бога нѣчто въ родѣ мономаніи, свойственной номадамъ, обитающимъ въ дикой пустынѣ), наконецъ, относительно египтянъ Руже и др. французскіе египтологи—доказали, что первопачальною формою религіи этихъ народовъ былъ монотеизмъ **).

*) Der. Beweis. d. Glaubes. 1868 s. 583.

**) Rougemont—Der Urmensch. s. 26.

Религія индійцевъ болѣе всѣхъ другихъ изслѣдована въ своемъ послѣдовательномъ развитіи, начиная съ самаго исходнаго пункта ея; поэтому, въ видѣ примѣра, мы укажемъ на первоначальный видъ ея, какъ на рѣшительное подтвержденіе вырожденія языческаго политеизма изъ монотеизма. Первый періодъ индійской религіи (періодъ первоначальной религіи Ведъ) М. Мюллеръ считаетъ приблизительно съ 1800—1400 г. предъ Х. Хр. Предметомъ почитанія этого періода служили «дѣвы»—боги. Прежде всего нельзя не замѣтить, что корень слова dêva-div свѣтить, испускать лучи, общій названію божества у всѣхъ іафетическихъ народовъ (у грековъ мы находимъ его въ словахъ Δη-μήτηρ, Ποσει-δαων, Δεὺς (Ζεὺς) Διος, у латинянъ — въ Deus и Dius, Ius (Iovis), у персовъ—въ daeva (съ измѣненнымъ значеніемъ), у германцевъ — въ Tius, Ziu, у славянъ въ Дивъ, у кельтовъ въ Dia, у китайцевъ въ Thîan, древнекитайскій небесный Богъ, позднѣе Thîan ti, небо—Господь; у японцевъ въ Ten, у древнихъ народовъ центральной Америки въ Teott или Teo, у древнихъ перуанцевъ въ Illa-fici, Contici, прямо показываетъ, что іафетиды въ первое время до своего раздѣленія на отдѣльные народы, но уже послѣ отдѣленія отъ семитовъ и другихъ народныхъ племенъ, поклонялись одному общему Богу. Девы древнѣйшаго ведійскаго періода называются dêvàs Manôs—боги Ману, т. е. почитаемые Ману; но Ману по индійской миѳологіи есть родоначальникъ человѣческаго рода послѣ потопа, такимъ образомъ соотвѣтствуетъ Ною, значитъ, девы—боги начала человѣческой исторіи послѣ потопа. Что же это за боги, что значитъ ихъ множественность? Какое отношеніе они имѣли другъ къ другу по первоначальному богосознанію индійцевъ? На это отвѣчаетъ намъ гимнъ Ригведы: «среди васъ, девы, нѣтъ никого ни меньшаго, ни юнѣйшаго; вы всѣ велики. Будьте славны. побѣдители враговъ, вы тридцать три, вы священные боги Ману. Защитите насъ, помогите намъ, не допускайте насъ уклоняться отъ пути нашихъ отцовъ, отъ пути Ману. Будьте вездѣ (вездѣ присущи), вы всѣ боги и почитайтесь всѣми людьми; подайте намъ вашу сильную защиту, подайте ее коровамъ и конямъ» (8 — 30). Здѣсь мы видимъ множество и даже опредѣленное число боговъ—33. Но изъ выраженія, что среди нихъ нѣтъ никакого различія по величинѣ, можно видѣть, что въ основаніи этого множества боговъ не лежитъ политеистическое воззрѣніе въ обыкновенномъ смыслѣ слова.—Вмѣсто dêvâs въ древнѣйшей религіи Ведъ встрѣчается также выраженіе âditiâs—вѣчные: «Адитіи видятъ все злое и все доброе и имъ все близко, даже самое отдаленное; для нихъ не отличается правое

отъ лѣваго, востокъ отъ запада» (Rigv. 2, 27, 3 и 11). Адитіи *вѣчны*, *вездѣприсущи и всевѣдущи* и ихъ знаніе имѣетъ отношеніе къ нравственному состоянію человѣка; ихъ жилище—высшее (невидимое) небо, строго отличаемое въ Ведахъ какъ сфера, «вѣчнаго свѣта» отъ видимаго неба, фирмамента или сферы «воздуха или видимыхъ свѣтилъ» (солнца и звѣздъ). Адитіи не спятъ и не дремлютъ, они проникаютъ все, *отвращаются* грѣха и наказываютъ преступленіе, потому что грѣхъ противорѣчитъ ихъ существу, которое всецѣло—свѣтъ и чистота. Они не только священны (sacer), но святы (sanctus) въ нравственномъ смыслѣ слова. Множество вездѣприсущихъ, святыхъ существъ, очевидно, не можетъ быть мыслимо политеистическимъ множествомъ различныхъ божественныхъ индивидуумовъ. Это подтверждается также тѣмъ, что разсказывается о каждомъ изъ девъ. Митра (другъ) есть Богъ солнца или точнѣе древняго свѣта, Варуна (всеоблемлющій) въ древнихъ Ведахъ—Богъ звѣзднаго свѣта, блистающаго ночью. О каждомъ изъ нихъ говорится, что онъ творецъ всего міра. Вмѣстѣ съ Варуной и Митрой другія адитіи называются Ардегаманъ (благодѣтель), Бага (благословляющій), Анеа (товарищъ), Дакша (проницательный). Дальнѣйшій рядъ девъ составляютъ: Агни (огонь, ignis) Индра (богъ неба?) Сома, Маруты (боги вѣтровъ) и единственное женское божество Уша (утреняя заря); всѣ они занимаютъ служебное, подчиненное мѣсто. Объ антропоморфическихъ степеняхъ родства, о бракѣ и происхожденіи одного бога отъ другого нѣтъ никакой рѣчи въ древней веційской религіи. Всего чаще упоминаются и призываются изъ боговъ четверо: Варуна, Митра, Индра и Сома и о каждомъ изъ нихъ говорится: «онъ величайшій изъ всѣхъ боговъ;» точно также и Агни представляется равнымъ четыремъ богамъ. Все сказанное доселѣ убѣждаетъ насъ, что девы древнѣйшихъ ведъ—не различные индивидуумы, мыслимые рядомъ другъ съ другомъ, но πρόσωπα одного невидимаго святаго Бога, различныя формы откровенія, въ которыхъ проявляетъ свое безконечное богатое существо и въ каждой совершеннѣйшимъ образомъ одинъ Богъ. Въ Ведахъ даже долгое время сохранялось ясное сознаніе существеннаго единства всѣхъ девъ или адитіевъ и различіе ихъ лишь по формѣ, т. е. что всѣ эти боги суть только *имена* одного Бога. Въ гимнѣ, принадлежащемъ не особенно древнему времени мы читаемъ: «они называютъ его Индрой, Митра, Варуна, Агни; онъ есть также воздушный небесный Гарутматъ, то, что одно, мудрый называетъ разнообразно; они называютъ его Агни, Яма, Матарис-

ванъ» *).—Вотъ историческія основанія первоначальнаго монотеизма религіи человѣчества.

ГЛАВА II.

Происхожденіе и развитіе язычества.

Какимъ же образомъ изъ этого монотеизма выродился пестрый и разнообразный политеизмъ языческихъ религій? Въ рѣшеніи этого вопроса мы получимъ новое подтвержденіе нашего предположенія о первоначальномъ видѣ религіи, какъ монотеизмѣ; такъ какъ увидимъ, что всѣ попытки объяснить происхожденіе язычества, какъ натуральный и законный продуктъ религіознаго развитія человѣчества, безъ предположенія нравственнаго переворота, совершившагося въ духѣ человѣка послѣ его паденія, не выдерживаютъ строгой критики. Объясненіе происхожденія языческихъ религій въ сущности есть объясненіе происхожденія и развитія религіозныхъ миѳовъ язычества, такъ какъ въ содержаніи этихъ миѳовъ заключается все богословіе языческихъ религій. Считаемъ безполезнымъ входить въ полемику съ различными теоріями миѳологіи, объясняющими содержаніе миѳовъ аллегорически, т. е. предполагающими въ миѳахъ совершенно иной, внутренній смыслъ, чѣмъ какой ближайшимъ образомъ открывается изъ буквальнаго пониманія ихъ словъ и, такимъ образомъ, въ прямомъ смыслѣ миѳическихъ сказаній о богахъ усматривающими только внѣшнюю, случайную оболочку всецѣло несроднаго ей содержанія **). Всѣ эти теоріи не отвѣчаютъ на самый простой и вмѣстѣ

*) Ebrard—Apologetik. 2 Th. 1875. s. 12—15.

**) Такъ уже въ древнее время языческіе ученые отыскивали въ миѳахъ то философское ученіе (метафизическія или физикальные доктрины), какъ пиѳагорейцы, натуръ — философы (Емпедоклъ и Анаксагоръ), даже Аристотель и стоики, то традиціи давно прошедшей человѣческой исторіи, какъ Евгемеръ. Въ христіанское время и именно въ 17 ст. мы находимъ евгемеристическое толкованіе миѳовъ прежде всего у Кудворта, затѣмъ у Леклерка, далѣе у Банье и даже въ настоящемъ столѣтіи у г. Станлея Фабри и Люкена. Между тѣмъ какъ всѣ эти толкователи признаютъ внутреннимъ содержаніемъ миѳовъ на половину національно-гражданскую исторію народовъ, на половину библейскую исторію патріархальнаго времени, Фоссій и въ особенности французскій еп. Гюе видятъ въ нихъ исключительно исторію библейскихъ патріарховъ отъ Адама до Моисея. Напротивъ Гейне и Германнъ, опираясь на этимологическое изслѣдованіе божественныхъ именъ миѳологіи, указываютъ основнымъ содержаніемъ послѣдней философію, объясненіе природы и связи вещей, космогонію, астрономію, лѣтосчисленіе, къ которымъ

весьма важный вопросъ при объясненіи происхожденія миѳовъ: какимъ образомъ народы въ простомъ поэтическомъ олицетвореніи философскихъ ли доктринъ или древнѣйшихъ традицій о различныхъ ли событіяхъ изъ исторіи человѣчества или о различныхъ великихъ людяхъ, не только увидѣли исторіи боговъ, прежде не извѣстныхъ имъ, но и приняли этихъ боговъ въ свой культъ и въ теченіи цѣлыхъ столѣтій служили имъ иногда самыми тяжелыми жертвами (напр. жертвоприношеніемъ дѣтей, бывшимъ въ употребленіи во всѣхъ религіяхъ)? Точно также не будемъ разбирать и тѣ теоріи миѳологіи, которыя не отдѣляютъ существенно, подобно предшествующимъ форму отъ содержанія миѳовъ, видятъ въ той и другомъ исключительно религіозный смыслъ и справедливо предполагаютъ впереди языческаго политеизма откровенный или естественный монотеизмъ, но только не довольно правильно объясняютъ происхожденіе политеизма изъ монотеизма *). Обратимъ вниманіе только на двѣ теоріи, до сего времени пользующіяся высокимъ ученымъ авторитетомъ въ глазахъ многихъ и претендующія на объясненіе языческой миѳологіи какъ такой, которая будтобы представляетъ собой вполнѣ законный, естественный процессъ развитія религіознаго сознанія народовъ или цѣлаго человѣчества. Разумѣемъ — психологическую теорію Юма и спекулятивную Шеллинга. **)

Юмъ, отвергнувъ монотеизмъ, какъ первоначальный видъ религіи и считая, такимъ образомъ, политеизмъ исходною точкою религіознаго развитія человѣчества, думаетъ, объяснить его происхожденіе посредствомъ психологическаго анализа религіознаго сознанія до-историческаго человѣка. Какой вообще мотивъ, спрашиваетъ онъ, могъ опредѣлить человѣка къ признанію невидимой интеллигентной силы?

примыкаетъ также теологія и исторія. Разборъ этихъ теорій см. у Шеллинга — Sämmtl. Werke. 2. Abth. 1 B. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. 1 Buch; Werner — Die Religionen u. Culte. s. 17 и д. 217 и д. u. O. Pfleiderer—Religion... 1869, 2. B. s. 5 и дал.

*) Таковы: традуціаналистическая теорія Крейцера и филологическая М. Мюллера; у перваго причиною политеизма народовъ служитъ раздѣленіе первочеловѣчества на отдѣльные народы и вмѣстѣ съ тѣмъ постепенное забвеніе единства Бога среди множества реальныхъ проявленій его въ мірѣ (см. краткое изложеніе взгляда Крейцера у Schelling'a ib. s 89 — 91); у втораго послѣднимъ основаніемъ языческаго многобожія служитъ языкъ и процессъ его развитія.

**) Разсмотрѣнію послѣдней теоріи, впрочемъ, мы придаемъ второстепенное значеніе: кто встрѣтитъ затрудненія къ ея пониманію, можетъ опустить ея изложеніе и разборъ и перейти прямо къ чтенію слѣдующаго за ней. Поэтому мы и помѣщаемъ ея разсмотрѣніе въ скобахъ.

Конечно, отвѣчаетъ, не спекулятивная любознательность и не чистая любовь къ истинѣ: такой мотивъ былъ бы слишкомъ тонкимъ для весьма грубыхъ представленій первобытнаго человѣка и велъ бы къ изслѣдованію природы слишкомъ трудному для его ничтожной силы пониманія. Что оказывало вліяніе на первыхъ людей, такъ это— только самыя обыкновенныя ощущенія человѣческой жизни: тоскливая забота о счастіи, страхъ предъ будущимъ несчастіемъ, боязнь смерти, жажда мести, потребность пищи и другія нужды. Движимые надеждою и страхомъ, особенно послѣднимъ, люди съ боязливымъ любопытствомъ стали мудрствовать о ходѣ будущихъ вещей и старались изслѣдовать разнообразныя и противоположныя судьбы жизни. На этомъ безпорядочномъ зрѣлищѣ, глазами еще болѣе безпорядочными и отуманенными, они увидѣли первые темные слѣды божества». Итакъ, по Юму, въ возбужденіяхъ ощущенія и влеченія лежитъ источникъ религіозныхъ представленій. Но эти представленія, говоритъ Юмъ, конечно, не непосредственно произошли изъ первыхъ, напротивъ лишь при посредствѣ фантазіи, силы воображенія, которая, всегда сопровождая возбужденную сердечную жизнь человѣка, дѣйствуетъ соотвѣтственнымъ ей образомъ, рисуетъ въ видимыхъ образахъ представленія силъ, отъ которыхъ мы чувствуемъ себя совершенно зависимыми. При этой дѣятельности фантазія руководится всеобщею человѣческою склонностію — всѣ существа понимать по аналогіи съ своимъ собственнымъ и свойства, сознаваемыя нами внутри насъ самихъ, переносить на внѣшній міръ. Эта склонность фантазіи, въ настоящее время обнаруживается лишь въ произвольной и сознательной игрѣ воображенія, въ измышленіи прекрасныхъ образовъ, картинъ, въ первое время съ необходимостію и непосредственно вела къ вѣрѣ въ невидимыя, дѣйствующія разумно и свободно и властвующія надъ судьбою человѣческой жизни, силы. Но представляемыя антропоморфически, силы хотя были властительницами человѣческой судьбы, однако все-же только высшимъ человѣкоподобнымъ родомъ: каждая изъ нихъ представлялась ограниченнымъ существомъ, неспособнымъ расширить свою власть на цѣлый міръ. Отсюда явилась необходимость умножить ихъ разнообразнѣйшимъ образомъ соотвѣтственно разнообразію явленій, входящихъ въ кругъ цѣлой природы. Такимъ образомъ, каждое отдѣльное мѣсто было населено множествомъ локальныхъ боговъ и вотъ политеизмъ сдѣлался господствующею вѣрою. Отношеніе отдѣльныхъ невидимыхъ существъ къ отдѣльнымъ областямъ человѣческой жизни, какъ къ особеннымъ провинціямъ ихъ управленія, сообщило имъ опредѣленные характеры

и аттрибуты, возвело ихъ на степень индивидуальностей, а отсюда былъ только одинъ шагъ до исторіи боговъ, до ихъ генеалогіи и т. д. Монотеизмъ произошелъ уже въ дальнѣйшемъ процессѣ религіознаго развитія или посредствомъ возвышенія какого-либо бога надъ всѣми другими, какъ особеннаго патрона даннаго мѣста, или, по аналогіи съ человѣческими обществами, подъ предположеніемъ одного бога въ средѣ другихъ, какъ царя среди вассаловъ *).

Это объясненіе происхожденія язычества, а вмѣстѣ съ тѣмъ и религіи вообще, представляетъ намъ наглядный образецъ безразборчивости средствъ, къ какимъ прибѣгаетъ невѣрующая мысль для всевозможнаго униженія религіи въ ряду высшихъ проявленій нашего духа, слѣдуя іезуитскому правилу: «цѣль оправдываетъ средства». Въ дѣйствительности оно не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ самаго грубаго заблужденія или, лучше, преднамѣренной, сознательной лжи. Оно относитъ начало религіи къ переходному моменту человѣка изъ безсмысленно-животнаго состоянія въ собственно-человѣческое и въ дальнѣйшихъ періодахъ человѣческаго развитія видитъ въ религіи только архаическій слѣдъ указаннаго перехода: самый первоначальный періодъ жизни человѣка оно предполагаетъ совершенно безрелигіознымъ и полагаетъ, что только тогда, когда пробудились въ человѣкѣ первые позывы къ умственной дѣятельности, направленные на разсмотрѣніе какъ его собственныхъ низшихъ ощущеній и потребностей, такъ и окружающихъ его явленій и предметовъ природы, явилась религія или вѣра въ невидимыя высшія существа, какъ продуктъ этого перваго умственнаго движенія. Въ началѣ, по теоріи Юма, всѣ натуральные предметы казались человѣку такими, какими видѣло ихъ чувство зрѣнія; но, вотъ, когда онъ началъ размышлять о нихъ и ставить ихъ въ тѣ или иныя отношенія къ себѣ, они представились ему воодушевленными, высшими, божественными существами, словомъ вызвали въ немъ вѣру въ боговъ. Можетъ ли быть что-либо невѣроятнѣе такого процесса происхожденія религіозной вѣры? Уже Шеллингъ справедливо замѣчалъ: возможно было боговъ признать звѣздами, но невозможно допустить, чтобы звѣзды, всегда казавшіяся звѣздами, вдругъ признаны были богами, т. е. идея Бога могла быть воплощена въ натуральныхъ предметахъ, но натуральные предметы не могли вызвать идею Бога. Въ самомъ дѣлѣ, мы понимаемъ, какъ идея Бога при низкомъ уровнѣ развитія высшихъ силъ человѣческаго духа и при господствѣ фантазіи могла

*) Pfleiderer ib. s. 17 и дал.

быть разложена на отдѣльныхъ, видимыхъ (натуральныхъ) носителей или представителей ея; но рѣшительно затрудняемся постигнуть, какимъ образомъ видимые предметы, какъ такіе, могли произвесть въ духѣ человѣка вѣру въ боговъ, т. е. вообще идею божества. Эта идея должна была существовать потенціально уже внутри самого духа, должна быть изначально вложена въ духъ человѣка и проявиться въ немъ съ первымъ дыханіемъ его жизни, чтобы такъ или иначе могла развиваться въ человѣкѣ, т. е. принимать тѣ или иныя формы развитія. Но изначальное существованіе идеи Бога въ духѣ человѣка необходимо предполагаетъ какъ послѣдняго виновника ея въ человѣкѣ, самого Бога, Творца человѣка, а вмѣстѣ съ этимъ также и первоначально чистое, хотя и неразвитое еще ея состояніе.

Происхожденіе религіи изъ низшихъ потребностей и ощущеній человѣческой жизни необходимо вело бы за собою ***уничтоженіе*** ея со обнаруженіемъ дѣятельности высшихъ силъ нашего духа; но мы, напротивъ, видимъ, что въ религіозномъ процессѣ принимаютъ самое дѣятельное участіе и высшія силы духа. Чѣмъ объяснить такое отношеніе ихъ къ тому, что по своему первоисточнику обязано низшимъ психическимъ силамъ и, слѣдовательно, удовлетворяетъ собственно лишь послѣднимъ, между тѣмъ какъ во всѣхъ другихъ случаяхъ высшіе дѣятели духа стѣсняютъ и ограничиваютъ низшихъ и даже стремятся къ совершенному уничтоженію эгоистическихъ влеченій, исходящихъ изъ низшей области души? Очевидно, уже въ самомъ происхожденіи религіи принимаютъ участіе высшія силы духа, вслѣдствіе чего въ послѣдующемъ религіозномъ развитіи, мы видимъ, фантазія все менѣе и менѣе принимаетъ участіе и наконецъ совершенно изгоняется изъ области производительныхъ агентовъ религіи. На высшихъ ступеняхъ религіознаго развитія фантазія сохраняетъ свое отношеніе къ религіи только въ художественныхъ воплощеніяхъ религіозныхъ идей и фактовъ, въ созданіяхъ декоративной формы культовыхъ обрядовъ; но отнюдь не въ посредственно-творческомъ произведеніи самаго ученія религіи. Всѣ подобныя фантастическія ученія изгоняются изъ развитой религіи, какъ неистинныя или миѳъ. Никто, конечно, не отвергаетъ въ язычествѣ — въ его образованіи теомиѳическихъ сказаній самаго широкаго участія низшихъ ощущеній и потребности жизни человѣка, облекаемыхъ фантазіей въ причудливые образы; но было бы крайней близорукостью не видѣть позади этихъ низшихъ агентовъ религій язычества скрытаго за ними высшаго — образа Божія, присущаго всѣмъ людямъ. Этотъ образъ вслѣдствіе грѣха лишился своего первоначаль-

наго господства надъ низшими силами психически — соматической жизни человѣка и потому необходимо допустилъ смѣшеніе своихъ чистыхъ обнаруженій съ послѣдними, какъ вообще во всемъ своемъ развитіи, такъ и въ частности въ религіозномъ.

Послѣднимъ основаніемъ разсматриваемаго нами психологическаго или эмпирически—раціоналистическаго объясненія происхожденія язычества и вмѣстѣ съ нимъ религіи вообще всегда служитъ ссылка на факты опыта: на склонность дѣтей, дикарей и вообще необразованныхъ людей понимать окружающіе ихъ предметы по аналогіи съ своимъ собственнымъ существомъ, т. е. представлять ихъ антропоморфически, какъ разумныя и свободно-дѣйствующія существа. Эти факты неоспоримы; но отъ нихъ до происхожденія религіи—безконечная даль. Склонность къ персонофикаціи (олицетворенію) предметовъ и явленій природы, при незнаніи ихъ дѣйствительныхъ силъ и законовъ, управляющихъ ими, вынуждаетъ воображеніе человѣка населять горы, лѣса, воды и даже самый воздухъ множествомъ невидимыхъ духовъ, но отнюдь не основываетъ и не производитъ чисто религіозныхъ отношеній къ нимъ. Человѣкъ желаетъ стать въ интимныя отношенія къ нимъ, хочетъ подчинить ихъ своей волѣ различными дарами, заклинаніями и волшебными предметами (амулетами и т. п.), или же просто старается избѣгать ихъ: но никогда не оказываетъ собственнаго религіознаго почтенія этимъ фантастическимъ призракамъ, и это потому, что всѣ подобные воображаемые духи всегда сознаются съ слишкомъ ограниченнымъ кругомъ власти, такъ что съ разсвѣтомъ дня, при множествѣ народа почти теряютъ свое существованіе и чарующее вліяніе даже для самаго боязливаго дитяти или суевѣрнаго дикаря. Напротивъ, боги всегда остаются богами и если не вездѣ абсолютно властными, то, по крайней мѣрѣ, каждый въ подчиненной ему области. Вотъ почему толпамъ дріадъ, ореадъ и нимфъ греческой и др. миѳологій мы не находимъ культа. «Онѣ, говоритъ Шеллингъ, правда отчасти почитались какъ служительницы боговъ, но никогда сами не причислялись къ категоріи боговъ». И самъ Юмъ сознавалъ это лучше всѣхъ: «строго разсматривая дѣло, говоритъ онъ, эта предполагаемая религія (т. е. самая первоначальная) въ дѣйствительности была лишь *атеизмомъ*, соединеннымъ съ суевѣріемъ. Предметы ея почтенія не имѣютъ съ нашею идеею божества ни малѣйшаго сходства» *). Вопросъ, значитъ, о происхожденіи религіи или идеи Бога предположеніемъ пер-

*) См. у Schelling—ib. s. 74.

воначальнаго суевѣрія и антропоморфизированія предметовъ природы нимало не разрѣшается.

И въ христіанское время, мы видимъ, необразованныя классы всѣхъ европейскихъ странъ вѣрятъ въ невидимыхъ духовъ горъ, лѣсовъ, рѣкъ: водяныхъ, лѣшихъ и т. д. и однако религіозная вѣра ихъ чиста, духовна, строго монотеистична. Съ развитіемъ образованія персонофикація натуральныхъ предметовъ постепенно прекращается, между тѣмъ религія не перестаетъ существовать и развиваться. Эти два факта ясно показываютъ, что между олицетвореніемъ предметовъ или явленій природы и религіей есть существенное различіе; что первое составляетъ лишь методъ или способъ мышленія человѣка на низшей ступени его духовнаго развитія и поэтому съ наступленіемъ новаго метода—строго-опытнаго или отвлеченнаго прекращается, между тѣмъ какъ въ послѣдней (въ религіи) мы имѣемъ непреходящее обнаруженіе нашего духа.

(2) Обращаемся къ изложенію и разбору философіи миѳологіи Шеллинга *). Основная мысль всей Шеллинговой философіи миѳологіи состоитъ въ слѣдующемъ положеніи: послѣднимъ основаніемъ и истиннымъ ключемъ къ объясненію миѳологіи служитъ не исторія, но сверхъ-историческое, трансцендентно-метафизическое, словомъ, существо Бога. Отсюда безъ изложенія ученія Шеллинга о Богѣ и отношеніи Бога къ міру объясненіе его миѳологіи было бы рѣшительно не понятно. Философія миѳологіи Шеллинга есть органическая часть его позднѣйшей философіи, которая состоитъ изъ двухъ частей,—раціональной или отрицательной и положительной. Въ раціональной части раскрывается чисто апріорнымъ образомъ первопричины всего существующаго или анализируются отдѣльные элементы, составляющіе существо самого Бога, какъ виновника всякаго бытія; во второй части это апріорное ученіе прилагается къ міру дѣйствительнаго (креатурнаго) бытія, на основаніи раціональной философіи объясняется процессъ происхожденія и образованія міра и исторія религіознаго развитія человѣчества. Та и другая части представляютъ въ себѣ много темнаго, смутнаго, невыясненнаго; мы постараемся изложить ихъ въ возможно краткомъ и упрощенномъ видѣ—до того мѣста, гдѣ заканчивается объясненіе миѳологіи.

*) Изложеніе и разборъ Шеллинговой философіи миѳологіи помѣщается здѣсь только для любителей философскихъ произведеній и въ видахъ разсѣянія той ложной мысли нѣкоторыхъ, будто идеалистическая философія въ состояніи выяснить намъ миѳическое содержаніе древняго язычества, какъ нормальный и необходимый процессъ вообще въ исторіи религіознаго человѣчества.

Мыслимымъ предположеніемъ множества вещей въ мірѣ, думаетъ Шеллингъ, не можетъ быть признано просто пустое, неопредѣленно всеобщее бытіе или пустое абсолютное «Одно» Парменида; такъ какъ изъ ничего мысль рѣшительно не можетъ объяснить себѣ всей совокупности происшедшаго; такимъ предположеніемъ, напротивъ, мы должны признать принципы или потенціи, заключающіяся въ самомъ существѣ Бога и также послѣдовательно раскрывающіяся въ міровомъ или креатурномъ бытіи. Какія же это потенціи? Онъ—три: а) возможность бытія (Sein können, potentia existendi), чистая возможность (potentia pura); б) чистое бытіе (reine Sein) совершенная противоположность первой потенціи, чистый актъ (purus actus) въ противоположность чистой возможности (potentia pura); и, наконецъ, в) единство первыхъ двухъ, возможность и дѣйствіе, возможность заключающая въ себѣ бытіе и бытіе не перестающее быть возможностію. Въ строгомъ единствѣ этихъ потенцій, гдѣ нѣтъ никакой вражды или спора между ними, и состоитъ существо Бога самого въ Себѣ, внутренній круговоротъ Его жизни, какъ абсолютнаго Духа, Его *автоусіа*. Какимъ же образомъ произошелъ отъ Него міръ? Богъ—совершеннѣйшій Духъ, не былъ бы абсолютно-свободнымъ, еслибы не имѣлъ силы поставить Себя также внѣ самого Себя или перейти въ состояніе *гетероусіа*. Откровеніе Бога во внѣшнемъ Ему бытіи должно имѣть для Него то послѣдствіе, что Онъ теперь видитъ Себя свободнымъ даже по отношенію къ своему собственному существу, несвязаннымъ даже самимъ Собою и возвышающимся надъ своею самосущною формою бытія. «Только въ возможности отрѣшенія отъ самого Себя состоитъ для Бога абсолютная свобода и блаженство». Просто круговоротное движеніе въ Себѣ самомъ, просто вѣчная мысль о самомъ Себѣ—это для Бога было бы мученіемъ. Онъ оставался бы непонятнымъ самому Себѣ, пока не увидѣлъ бы своихъ потенцій одну внѣ другой, въ ихъ отличіи, пока не выступили бы предъ Нимъ раздѣльно начало, средина и конецъ Его существа. Такимъ образомъ, только путемъ обнаруженія потенцій внѣ Его, Богъ приходитъ къ собственному самопознанію. Вотъ первый и наисущественный мотивъ, заключающійся въ самомъ существѣ Бога, къ произведенію бытія внѣ Его или къ творенію міра. Но, съ другой стороны, въ Богѣ лежало и желаніе креатуры, т.-е. посредствующимъ звѣномъ отъ перваго мотива творенія до самого осуществленія послѣдняго служила еще свобода Бога. Какимъ же образомъ произошелъ міръ? Дѣйствительному міру, очевидно, долженъ былъ предшествовать въ Богѣ міръ просто въ его идеѣ или міръ мыслимый. Ближайшимъ образомъ, происхожденіе міра

представлялось Богу въ видѣ отдѣленія первой потенціи—чистой возможности бытія отъ единства и согласія съ другими потенціями, въ видѣ выхода ея изъ своего безсамостнаго бытія, въ которомъ она находилась, будучи тѣсно связана съ другими потенціями, и въ формѣ пріобрѣтенія ею самостоятельнаго бытія или перехода изъ возможности въ бытіе. Такое извращеніе состоянія первой потенціи, очевидно, должно было поставить въ борьбу съ нею вторую потенцію—чистое бытіе, у которой отнимала первая исключительное право на бытіе. Эта борьба должна была продолжаться до тѣхъ поръ, пока первая не окажется побѣжденною второю, не будетъ приведена второю въ свое первоначальное состояніе, какъ опять только чистая возможность бытія. Вмѣстѣ съ этимъ и третья потенція, лишившаяся своего первоначальнаго состоянія вслѣдствіе спора между первыми двумя, только посредствомъ побѣды второй надъ первою должна была возстановиться опять въ своемъ первоначальномъ бытіи, какъ единство и согласіе первыхъ двухъ. Такъ представлялся Богу въ чистой мысли процессъ образованія міра и Онъ рѣшилъ его осуществить.—Потенціи, заключенныя въ Его существѣ и находящіяся въ Немъ въ единствѣ, выведены были Имъ вовнѣ, получили (каждая) самостоятельное бытіе и вступили въ борьбу между собою какъ внѣ-божественныя космогоническія силы. Сначала выступила первая потенція—возможность бытія и стала дѣйствовать какъ безгранично раскрывающееся бытіе; вслѣдствіе этого ей начала противодѣйствовать вторая потенція, ставить ей границы и отсюда являлось должное бытіе—дѣйствіе третьей потенціи (дѣйствіе третьей потенціи, по Шеллингу, всегда посредствуется дѣйствіемъ второй, является только какъ результатъ взаимной борьбы первыхъ двухъ). Каждая міровая вещь есть общее дѣло трехъ потенцій, и такъ какъ космогоническій процессъ есть въ сущности теогоническій процессъ внѣ Бога, то каждое натуральное существо есть отраженіе, видъ Бога и первоначальнаго единства въ Немъ трехъ потенцій. Но собственно только въ человѣкѣ, какъ конечной причинѣ всего міроваго процесса, ради котораго Богъ поставилъ въ борьбу потенціи, единство ихъ опять возстановляется вполнѣ и онѣ опять приходятъ къ покою. Отсюда человѣкъ есть всецѣлое откровеніе Бога внѣ самобожественнаго существа; онъ есть всецѣло Богъ съ тѣмъ отличіемъ, что имѣетъ креатурное бытіе; въ немъ изъ состоянія гетероусіа Богъ приходитъ къ *омоусіа;* въ немъ, какъ въ заключеніи творенія, потенціи перестаютъ уже быть внѣбожественными, космогоническими силами; напротивъ, такъ какъ человѣкъ владѣетъ сознаніемъ, есть духъ или

личность обращенная къ Богу, то въ немъ потенціи опять возвращаются къ Богу и притомъ становятся личностями. Богъ по цѣлостности своихъ потенцій, какъ абсолютный Духъ или абсолютная Личность, есть Отецъ—прежде всего идеально: такъ какъ отъ Него зависѣло произвесть внѣбожественное бытіе; далѣе Онъ осуществляется какъ Отецъ съ началомъ и въ продолженіе процесса творенія и, наконецъ, совершенно дѣлается Отцомъ съ заключеніемъ творенія—въ человѣкѣ. Онъ—Отецъ еще въ томъ смыслѣ, что, выведши потенціи изъ ихъ первоначальнаго единства и безсамостнаго бытія въ Немъ, Онъ принудилъ вторую потенцію къ самостоятельному пріобрѣтенію своего первоначальнаго бытія посредствомъ побѣды надъ первою и это дѣйствіе второй потенціи (борьба ея съ первою, начавшаяся съ началомъ творенія и окончившаяся съ происхожденіемъ человѣка) было рожденіемъ Сына и восхожденіемъ Его до состоянія личнаго бытія. Точно также и постепенное возвращеніе третьей потенціи къ своему первоначальному состоянію, посредствуемое постепенною побѣдою второй потенціи надъ первой, есть образованіе и развитіе ея до личнаго бытія — Духа, что и видимъ мы въ человѣкѣ. Такъ съ твореніемъ человѣка потенціи пріобрѣли себѣ форму личности; Богъ, Самъ въ Себѣ единая абсолютная личность и только потенціально заключавшій въ своемъ существѣ, имѣвшій въ Себѣ въ скрытомъ состояніи Сына и Духа,—съ совершеніемъ космогоническаго процесса сталъ однимъ Богомъ въ трехъ лицахъ, Отцемъ, Сыномъ и Духомъ.— Но единство и покой потенцій, достигнутые въ человѣкѣ, имѣли слишкомъ не прочное основаніе; человѣкъ находился между ними какъ четвертый, былъ окруженъ ими и замкнутъ въ нихъ какъ въ божественно-осѣняемомъ пространствѣ (это былъ рай), но въ тоже время былъ свободенъ среди нихъ и потому могъ снова поставить ихъ во взаимную борьбу. Это и случилось. Человѣкъ былъ первоначально всецѣлымъ откровеніемъ Бога, но только по субстанціи его духа, по существу духа въ самомъ себѣ, а не по своей свободной и сознательной дѣятельности («еще прежде всякаго дѣйствительнаго акта», «ничего еще не зная и ничего не желая»). Это состояніе принадлежало человѣку еще прежде всякаго дѣйствительнаго или самодѣятельнаго его бытія, оно было не просто доисторическое въ употребляемомъ нами смыслѣ слова, но сверхъисторическое; въ немъ человѣкѣ былъ тотъ Адамъ — Кадмонъ, о которомъ говорятъ миѳологіи. Для того, чтобы не только натурально или субстанціально, но свободно и сознательно быть совершеннѣйшимъ откровеніемъ Бога, абсолютно—подобнымъ Богу, т.-е. пріобрѣсть неразрушимое единство въ

себѣ потенцій, какъ они находятся въ Богѣ, человѣкъ долженъ былъ выдти изъ своего, даннаго ему по природѣ, состоянія и перейти въ самодѣятельность; онъ долженъ былъ въ своей духовной жизни или сознаніи снова нарушить единство и покой заключенныхъ въ немъ потенцій, разъединить и поставить ихъ во взаимную борьбу, чтобы посредствомъ этой духовной борьбы потенцій и по приведеніи ихъ опять къ высшему духовному единству стать совершеннѣйшимъ, свободно и самостоятельно пріобрѣтеннымъ, и поэтому неразрушимымъ образомъ и подобіемъ Бога. Другими словами: какъ Богъ, поставивъ потенціи внѣ Себя и возбудивъ между ними борьбу, наконецъ, привелъ ихъ къ единству и такимъ образомъ въ своемъ инобытіи достигъ совершеннѣйшаго осуществленія Себя—въ человѣкѣ; такъ человѣкъ, разъединивъ въ себѣ потенціи, въ процессѣ борьбы и постепеннаго возвращенія ихъ къ единству между собою долженъ былъ родить и осуществить самого себя, какъ совершеннѣйшаго человѣка; въ его духѣ и сознаніи должно было совершиться съ совершенною послѣдовательностію тоже самое, что въ безвременной и трансцендентной жизни Бога составляетъ существо Бога; онъ долженъ былъ пережить своимъ собственнымъ сознаніемъ состояніе потенцій въ ихъ чистомъ видѣ въ существѣ Бога, чтобы, такимъ образомъ, явиться совершеннѣйшимъ подобіемъ Бога міра. Но если Богъ имѣлъ силу въ космогоническомъ процессѣ, выведенныя изъ его существа потенціи и постановленныя Имъ какъ внѣбожественныя и враждебныя одна другой, снова привести къ единству, то человѣку, напротивъ, по приведеніи въ разстройство и взаимную вражду своихъ потенцій не удалось удержать надъ ними господство, не пришлось пережить своимъ сознаніемъ ихъ взаимное состояніе въ ихъ чистомъ видѣ, въ томъ, въ какомъ онѣ составляютъ внѣвременную и трансцендентную теогонію Бога, и такимъ образомъ возвратить ихъ въ себѣ къ чистодуховному единству; напротивъ ему пришлось воспроизвесть въ своемъ сознаніи весь процессъ ихъ борьбы между собою именно какъ натуральныхъ силъ въ космогоническомъ процессѣ и всѣ фазы этой борьбы сознавать подъ видомъ послѣдовательнаго выступленія разныхъ боговъ другъ за другомъ или смѣны ихъ другъ другомъ. Это именно произошло такимъ образомъ. Какъ скоро отдѣлилась въ духѣ человѣка первая потенція—возможность бытія отъ единства съ другими потенціями, или, что тоже, какъ скоро сосредоточено было вниманіе человѣка на этой потенціи, какъ на первоисточникѣ бытія, она предстала предъ его сознаніемъ не въ своемъ истинномъ видѣ и единствѣ съ другими потенціями въ существѣ Бога, но единою

абсолютною силою, какъ абсолютный реальный принципъ, безгранично раскрывающійся въ міровомъ бытіи; отсюда этотъ слѣпой принципъ получилъ въ сознаніи человѣка значеніе Бога. Вслѣдствіе такого ложнаго пониманія первой потенціи и вторая потенція отразилась въ сознаніи человѣка опять не въ своей первоначальной чистотѣ и единствѣ съ первою въ существѣ Бога, но также какъ космическая сила въ разрозненности съ первой, въ постоянной борьбѣ съ этой и постепенной побѣдѣ надъ нею, какъ это именно было въ космогоническомъ процессѣ, и всѣ перипетіи ея борьбы съ первой потенціей начали выступать въ сознаніи человѣка, какъ разнообразныя состоянія борьбы втораго бога съ первымъ, какъ различные виды втораго бога, въ которыхъ онъ находился въ теченіи борьбы съ первымъ богомъ. Такъ человѣкъ въ исторіи развитія своего сознанія переживалъ весь космогоническій процессъ и только по закончаніи этого развитія сдѣлался способнымъ къ сознанію потенцій въ ихъ истинномъ состояніи въ существѣ Бога, сталъ переживать съ временною послѣдовательностію истинный теогоническій процессъ, который въ существѣ самого Бога не имѣетъ ни времени, ни послѣдовательности, напротивъ всегда совершенъ. Бытіе Сына и Духа, какъ личностей неразрывно съ состояніемъ сознанія человѣка: именно въ сознаніи человѣка, въ его личности и состоитъ личное бытіе Сына Божія и Духа. Такъ какъ человѣкъ и по паденіи, т.-е. въ состояніи ложнаго сознанія Бога, не переставалъ быть личностію, то вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ и вторая и третья потенціи оставались по существу личностями; но поелику его религіозное сознаніе переживало космогоническій процессъ, то также и Сынъ и Духъ въ этомъ состояніи человѣка дѣйствовали уже не какъ чисто личныя силы, но опять какъ натуральныя потенціи. Сынъ, со времени выхода религіознаго сознанія человѣка изъ своего сверхъисторическаго состоянія въ историческое вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ долженъ былъ пройти всѣ стадіумы богоотчужденія, страданія и униженія, какъ вторая натуральная потенція, борющаяся съ первою, пока опять не получила чисто личнаго духовнаго бытія въ истинномъ богосознаніи человѣка; тоже должно сказать и о Духѣ. Первое, униженное неистинное состояніе Сына и Духа мы находимъ въ язычествѣ или миѳологическомъ процессѣ; второе личное и духовное состояніе ихъ представляетъ намъ откровеніе—исторія В. и Н. Завѣта.

Послѣ изложеннаго ученія Шеллинга о потенціяхъ и приложеніи этого ученія къ міру и исторіи человѣчества для насъ не будетъ уже никакого затрудненія понять Шеллингово объясненіе миѳологіи.

И прежде всего—общій взглядъ его на происхожденіе и законы развитія миѳологическаго процесса. Шеллингъ отвергаетъ всякую мысль объ изобрѣтеніи или выдумкѣ миѳовъ отдѣльными ли людьми или такъ называемою народною поэзіей. По его мнѣнію, не народы и не отдѣльныя лица произвели миѳологіи, но опредѣленная миѳологія каждаго народа происходитъ вмѣстѣ съ нимъ, какъ выраженіе образованія его индивидуальнаго сознанія и поэтому происхожденіе ея падаетъ на тотъ переходный періодъ, когда извѣстный народъ еще не образовался, какъ такой, но уже находится въ процессѣ самообразованія и отдѣленія отъ другихъ народовъ. Но если, говоритъ Шеллингъ, раздѣленіе народовъ имѣло своею причиной образованіе отдѣльныхъ народныхъ сознаній, бывшихъ доселѣ единымъ, то, наоборотъ, единство человѣческаго рода, предшествовавшее раздѣленію, ничѣмъ такъ рѣшительно не поддерживалось, какъ сознаніемъ, одного, общаго всему человѣчеству, Бога. До этого мѣста Шеллингъ вполнѣ согласенъ съ предполагающими первоначальнымъ видомъ религіи монотеизмъ. Но далѣе подъ первымъ монотеизмомъ онъ разумѣетъ не совершенный, но только относительный; перво-религія была вѣрою въ одного Бога; но этотъ одинъ общій Богъ былъ лишь настолько одинъ, на сколько не выступили еще въ сознаніи человѣка другіе боги; онъ былъ просто первый членъ цѣлаго ряда съ послѣдовательностію выступавшихъ боговъ политеизма; онъ былъ уже самъ въ себѣ, по потенціи миѳологическій богъ, ибо съ нимъ уже начинался рядъ миѳологической исторіи боговъ и поэтому переходъ отъ такого монотеизма къ политеизму былъ уже религіознымъ прогрессомъ, «истиннымъ переходомъ къ лучшему». «Мы не можемъ спрашивать, говоритъ Шеллингъ, какимъ образомъ сознаніе человѣка пришло къ Богу... Его первое движеніе есть не движеніе, посредствомъ котораго онъ ищетъ Бога, напротивъ движеніе, посредствомъ котораго удаляется отъ Бога». Человѣческое сознаніе въ миѳологическомъ процессѣ слѣдуетъ тѣмъ же законамъ и проходитъ тѣ же ступени, какимъ слѣдовала и чрезъ какія проходила природа; принципы миѳологическаго процесса въ то же время суть принципы всякаго бытія и развитія—историческаго и натуральнаго. Послѣдовательно выступавшія въ природѣ потенціи и въ взаимной борьбѣ между собою производившія міровые предметы, борьбѣ, въ которой постепенно побѣждала вторая потенція первую, являлись въ сознаніи человѣка послѣдовательною смѣною боговъ; «миѳологія есть не что иное, какъ послѣдовательное выступленіе божественныхъ потенцій въ сознаніи въ формѣ послѣдовательныхъ боговъ».

Ближе раскрываетъ теперь Шеллингъ ходъ самаго миѳологическаго процесса въ такомъ видѣ (передаемъ кратко). Онъ раздѣляетъ исторію миѳологіи на три эпохи, изъ которыхъ послѣдняя распадается на три отдѣльные момента, представляемые отдѣльными народными миѳологіями. Въ первую эпоху является въ сознаніи человѣка первый принципъ бытія (возможность бытія), основаніе, первоисточникъ дѣйствительной природы, но уже побѣжденный въ ней второю потенціей. Этотъ первопринципъ въ космогоническомъ процессѣ раскрылся въ системѣ міровъ (звѣздъ); поэтому въ соотвѣтствующемъ ему миѳологическомъ процессѣ происходитъ прежде всего астральная религія, цабизмъ; человѣкъ обоготворяетъ здѣсь не отдѣльныя звѣзды (сабеизмъ), но звѣздный (сидерическій) принципъ вообще и имѣетъ своимъ богомъ царя неба Урана или Бела. Онъ именно и былъ единый и общій всему нераздѣльному еще человѣчеству богъ; онъ и составлялъ предметъ первоначальнаго, относительнаго монотеизма. Во вторую эпоху первый принципъ прежде всего дѣлается еще только *доступнымъ* побѣдѣ надъ нимъ ближайшей высшей потенціи и какъ такой въ миѳологическомъ сознаніи становится какъ бы матерію послѣдней, изъ мужской формы бытія перемѣняется въ женскую, изъ небеснаго царя Урана дѣлается Ураніей или Милитой (она почиталась подъ именемъ Астарты или Милитты у вавилонянъ, ассиріянъ и арабовъ, у персовъ сохранялась въ воспоминаніи подъ именемъ Митры, женскаго бога, а не мужскаго — Митра, позднѣйшаго бога персовъ). Женская форма перваго бога во вторую эпоху была уже предзнаменованіемъ порожденія втораго Бога — Діониса (Шеллингъ пользуется здѣсь названіемъ сына Ураніи по Геродоту) въ арабской миѳологіи говорится уже о сынѣ Ураніи. Наступаетъ третья эпоха, эпоха борьбы между уже склонною къ побѣдимости, но еще не поддающеюся побѣдѣ первою потенціей и только еще начавшею выступать въ сознаніи второю потенціей. Цѣль борьбы втораго бога съ первымъ — освободить сознаніе человѣка отъ власти натуральнаго принципа, постепенно возвысить его до истиннаго сознанія Бога и такимъ образомъ сдѣлать его истиннымъ человѣкомъ. Борьба эта распадается на три момента. Въ первый моментъ первый принципъ опять собираетъ всю свою силу для борьбы съ высшимъ богомъ, снова является въ видѣ мужа; это—богъ Ваалъ, Молохъ финикіянъ, тирянъ, карѳагенянъ и ханаанскихъ народовъ, въ миѳологическомъ прошедшемъ грековъ—Кроносъ. Въ этотъ моментъ второй богъ находится еще въ скрытомъ состояніи, не открывается еще какъ полный богъ, но только какъ непонятное существо между Богомъ и чело-

вѣкомъ, какъ обремененный трудами рабъ, который только долженъ пріобрѣсть себѣ божество, но еще болѣе сродный людямъ, это финикійскій Геркулесъ Мелкаратъ. Во второй моментъ господствующій (натуральный) принципъ доводится до безсилія, теряетъ свою исключительность въ качествѣ бога и поэтому опять является въ миѳологическомъ сознаніи въ формѣ женщины; это Цибелла фригійцевъ. Теперь только, когда потерялъ свою исключительность божества первый принципъ, начинается собственно миѳологическій процессъ, начинается третій моментъ, раскрывающійся въ миѳологіяхъ египетской, индійской и греческой. Первая эпоха, какъ мы видѣли, была временемъ господства одного перваго принципа; вторая — временемъ приготовленія къ выступленію въ сознаніи второй потенціи; третья эпоха въ первыхъ двухъ моментахъ была временемъ дѣйствія второй потенціи и приготовленія къ явленію въ сознаніи третьей. Въ третій моментъ дѣйствуютъ уже въ миѳологіи всѣ потенціи, но только трояко различнымъ образомъ. Для дальнѣйшаго пониманія миѳологическаго процесса, по Шеллингу, необходимо замѣтить, что, по нему, только эти три потенціи въ различныхъ фазахъ своей взаимной борьбы, отражаясь въ сознаніи человѣка, производятъ въ немъ существенныхъ боговъ миѳологическаго процесса или раскрываютъ истинное многобожіе (политеизмъ), Таковы боги, какъ мы выше видѣли, въ своей послѣдовательной смѣнѣ: Уранъ, Уранія, Мелкоратъ и т. д. Напротивъ примыкающее къ каждому изъ этихъ боговъ, какъ выразителей борьбы потенцій, множество другихъ боговъ составляетъ не существенное, но случайное явленіе въ миѳологическомъ процессѣ; таковы напримѣръ, въ первую и во вторую эпоху боги—различныя отдѣльныя звѣзды, въ кроническій періодъ—неорганическіе предметы природы или фетишизмъ (фетишизмъ дикихъ народовъ — остатокъ этого періода), или въ египетской религіи боги—животныя, въ греческой религіи боги—человѣкоподобныя существа. Эти боги происходили вслѣдствіе распаденія перваго принципа или реальнаго Бога на отдѣльныя части подъ могучею силою втораго бога. Перваго рода боговъ Шеллингъ называетъ существенными, формальными, духовными богами, втораго—случайными, матеріальными; тѣ представляютъ собою послѣдовательный и въ тоже время истинный политеизмъ, многобожіе (Vielgötterei); эти составляютъ одновременный политеизмъ, богомножіе (Gottervielheit). — Въ египетской миѳологіи реальный принципъ борется опять за свое бытіе; но это уже—борьба его въ предсмертныхъ судорогахъ; онъ является здѣсь какъ Тифонъ, побѣждающій Озириса (вторую потенцію), но самъ побѣждаемый Горусомъ. Борьба

здѣсь на жизнь и смерть перваго принципа подобна борьбѣ въ животномъ царствѣ; отсюда у египтянъ мы и видимъ почитаніе животныхъ. Тифонъ, Озирисъ и Горусъ—формальные боги Египта. Изида—сознаніе человѣка, не знающее исхода борьбы между двумя первыми богами, находится въ срединѣ между ними, пока не родитъ Горуса—новаго высшаго бога. Египетская религія имѣла смыслъ, поелику утверждалась еще на реальномъ принципѣ, изъ отношенія котораго къ высшимъ богамъ и происходитъ вее содержаніе религіи. Напротивъ индійская религія лишена всякаго внутренняго смысла; здѣсь первый принципъ—Брама совершенно побѣжденъ, на его мѣстѣ господствуетъ второй богъ—Шива, разрушитель Брамы; но уничтоживъ основаніе миѳологическаго сознанія индійцевъ, онъ разрушаетъ вообще ихъ религіозное сознаніе. Третья потенція, Вишну, дѣйствующая какъ духъ, еще не получаетъ въ сознаніи надлежащей силы. Отсюда Вишну составляетъ еще предметъ фантастическихъ легендъ и распадается на безчисленное множество матеріальныхъ боговъ. Въ греческой религіи первый принципъ совершенно исчезаетъ, но еще дѣйствуетъ и въ своемъ исчезновеніи, сообщая матеріальный и опредѣленный видъ духовнымъ понятіямъ, раздробляя такъ сказать, высшихъ боговъ, вторую и третью потенцію, на отдѣльныя духовныя понятія и облекая ихъ въ матеріальную (человѣкоподобную) форму. Здѣсь первый принципъ умираетъ тихою смертію (истинною евтаназіей), постепенно переходя въ сознаніи человѣка отъ обоготворенія реальнаго принципа къ чисто-духовному. Исчезнувшій богъ дѣйствуетъ здѣсь какъ подземный богъ—Аидъ; онъ былъ въ Ураносѣ, Кроносѣ и, наконецъ, въ духовномъ богѣ Зевсѣ, который, не былъ еще чисто монотеистическимъ и духовнымъ богомъ, но только управителемъ цѣлой республики боговъ, хотя нравственной природы, но еще антропоморфическихъ, какъ и онъ самъ. Между тѣмъ какъ по-внѣ въ безчисленномъ множествѣ боговъ греческая религія представляетъ собою уже разложеніе миѳологическаго сознанія, приближеніе къ концу миѳологическаго процесса или пониманія космическихъ потенцій, какъ боговъ; въ мистеріяхъ она стремится къ пониманію космическихъ потенцій въ ихъ истинной сущности; мистеріи и составляютъ переходъ отъ миѳологіи къ откровенію.

Что сказать объ этой философіи миѳологіи Шеллинга? Самъ Шеллингъ высказываетъ о ней слишкомъ лестный, но далеко не справедливый отзывъ: только его философія, будто бы, даетъ истинное объективное объясненіе миѳовъ, такъ какъ она всецѣло научна и всецѣло исторична, всецѣло эмпирична и философична; она только

нашла послѣднее основаніе для объясненія миѳологіи, лежащее въ ней самой *). Но не отказывая теоріи Шеллинга въ смѣлости и высотѣ идеи понять миѳологію язычества въ связи съ анализомъ самаго внутренняго существа Бога и съ процессомъ образованія міра и такимъ образомъ указать вѣчные и твердые законы, управляющіе всѣмъ развитіемъ языческой миѳологіи, отыскать одну общую идею, раскрывающуюся во всѣхъ отдѣльныхъ миѳологіяхъ народовъ, какъ въ ея переходныхъ моментахъ и исключить изъ исторіи миѳологіи всякую случайность и произволъ; признавая, говоримъ, величіе этой идеи, мы тѣмъ не менѣе признаемъ ее превышающею силу пониманія человѣка, лучшее подтвержденіе чего находимъ именно въ философіи миѳологіи Шеллинга, и философски и исторически ложно понявшей и раскрывшей эту идею.

Не отвергаемъ, что съ высшей точки зрѣнія, безъ сомнѣнія, всѣ языческія религіи служатъ развитіемъ одного органическаго цѣлаго, воплощеніемъ отдѣльныхъ моментовъ какой-либо одной общей идеи и, такимъ образомъ, дѣйствительно каждая изъ нихъ, вѣроятно, стоитъ въ томъ или иномъ послѣдовательно — историческомъ отношеніи къ развитію этой идеи. Но полное и истинное пониманіе этой идеи и основанная на ней правильная историческая конструкція миѳологическихъ религій, по нашему—всегда будетъ только pium desiderium, пока само христіанство — абсолютный свѣтъ міра не найдетъ своего полнаго осуществленія въ исторіи человѣчества и съ абсолютной высоты своего развитія не освѣтитъ собою всѣ предшествующіе ему запутанные и темные пути въ исторіи человѣческаго рода. До того времени всѣ попытки разгадать эту идею, управляющую всеобщимъ ходомъ религіознаго развитія человѣчества, всегда будутъ служить только какой-либо тенденціозной цѣли, предзанятымъ философскимъ и историческимъ взглядамъ и, какъ такія, вмѣсто помощи прогрессивному движенію истиннаго знанія язычества, посредствомъ строгаго фактическаго изученія отдѣльныхъ его религій, всегда будутъ лишь тормозить это знаніе.

Объясненіе миѳологіи Шеллинга зиждется на его ученіи о потенціяхъ, какъ внутреннихъ элементахъ, составляющихъ существо Бога. Критика ученія о потенціяхъ принадлежитъ чистой философіи. Но мы не можемъ не указать, что Шеллингъ, желая своимъ ученіемъ о Богѣ побѣдить пантеизмъ и утвердить истинный теизмъ, на самомъ дѣлѣ представилъ намъ въ немъ только высшую и болѣе усо-

*) Phil. d. Myth. n. p. 138.

вершенную форму пантеизма, чѣмъ до него бывшія, но отнюдь не теизмъ. И для него, какъ для пантеистовъ, міръ стоитъ въ такомъ тѣсномъ отношеніи къ Богу, что только чрезъ космогоническій процессъ и по совершеніи его Богъ приходитъ къ абсолютному самопознанію, что, слѣдовательно, если Богъ есть творецъ міра, причина его бытія, то, съ другой стороны, и міръ не лишенъ причиннаго значенія по отношенію къ развитію духовной жизни самого Бога. Міръ и Богъ продолжаютъ еще стоять и у Шеллинга, какъ у всѣхъ пантеистовъ и въ ранней философіи его самого, во взаимоотношеніи, а не въ отношеніяхъ абсолютнаго Творца къ абсолютному творенію. Міръ не могъ бы быть безъ Бога, но и Богъ не былъ бы истиннымъ Богомъ безъ міра; вотъ смыслъ мнимотеистическаго ученія Шеллинга. Очевидно, что если Шеллингъ говоритъ о свободѣ Бога въ твореніи міра, то подъ этой свободой нужно понимать лишь формально свободу, но существенно — необходимость. — Еще яснѣе открывается «непобѣжденный пантеизмъ» въ тринитарномъ ученіи Шеллинга, въ ученіи о трехъ лицахъ божества. Если Сынъ и Духъ только чрезъ раздѣленіе отъ Отца и въ постепенномъ космогоническомъ процессѣ образуются до личнаго состоянія въ человѣкѣ, если они снова въ миѳологическомъ процессѣ становятся натуральными силами и только по окончаніи его становятся духовно-свободными силами, именно, въ откровенно-религіозномъ процессѣ; если, короче сказать, троичность лицъ божества обусловливается исторіей человѣчества и развивается въ ней, то что это, какъ не рѣшительный пантеизмъ?

Неправильное понятіе о Богѣ привело Шеллинга и къ искуственно неправильному обьясненію послѣднихъ основныхъ причинъ миѳологическаго процесса. По его мнѣнію, внѣшняя природа и ея воздѣйствія на человѣка ни мало не вліяли на ходъ религіознаго развитія въ человѣчествѣ и, напротивъ, только дѣйствующія въ глубинѣ внѣшней природы трансцендентныя божественныя потенціи отражались въ сознаніи человѣка. Но справедливо говоритъ Пфлейдереръ: «можно ли сказать, что человѣческій духъ такъ герметически замкнутъ отъ внѣшней природы, что онъ не получаетъ изъ внѣшняго міра никакихъ побуждающихъ раздраженій для своей самодѣятельности и не находитъ въ немъ никакихъ служебныхъ средствъ для проявленія своего ощущенія и желанія, а напротивъ единственно въ затворнической тишинѣ своей жизни образуетъ свой внутренній міръ, или лучше, просто только созерцаетъ, какъ онъ образуется въ немъ самъ собою, въ силу заключающихся въ немъ сверхъесте-

ственныхъ потенцій? Мыслимо ли, чтобы человѣчество было лишено глазъ и уха къ импонирующимъ и устрашающимъ, возвышающимъ и преклоняющимъ, благодѣтельнымъ и вреднымъ явленіямъ и событіямъ внѣшней натуральной жизни, предано было только влеченію темныхъ силъ собственнаго сознанія, чисто извнутри образовывало своихъ боговъ, которые однако, какъ мы видимъ, хотя произошли независимо отъ внѣшняго міра, тѣмъ не менѣе вездѣ обнаруживаютъ внутреннее сродство съ внѣшнею природою и ея явленіями? Для кого это мыслимо, съ тѣмъ мы не хотимъ спорить, но намъ кажется, совершенно немыслимо» *). И въ самомъ дѣлѣ, слѣдуетъ только обратить хотя поверхностное вниманіе на отношеніе боговъ каждой религіи языческихъ народовъ къ окружающей ихъ природѣ, чтобы убѣдиться въ несомнѣнномъ вліяніи той или иной мѣстной природы на отдѣльныя народныя религіи.

Изложеніе генетическаго развитія языческихъ религій, какъ каждой самой по себѣ, такъ и въ ихъ общей исторической послѣдовательности, на столько не основательно въ философіи миѳологіи Шеллинга, что предъ современнымъ состояніемъ знанія язычества не выдерживаетъ ни малѣйшей критики. Укажемъ на нѣсколько примѣровъ историческихъ невѣрностей у Шеллинга. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе въ философіи миѳологіи Шеллинга тотъ смыслъ, какой придаетъ онъ борьбѣ злаго бога съ добрымъ, которую мы находимъ почти во всѣхъ религіяхъ. По Шеллингу злой богъ есть не что иное, какъ древнѣйшій богъ, борющійся за свое господство съ высшимъ и юнѣйшимъ, желающимъ похитить у него власть надъ сознаніемъ человѣка. Между тѣмъ, несомнѣнно, во всѣхъ религіяхъ злой принципъ первоначально былъ не богомъ и тѣмъ менѣе единымъ, а просто демоническимъ существомъ, представителемъ вредной стороны природы и только въ послѣдствіи въ дуалистическихъ религіяхъ (какъ въ египетской и персидской) получилъ значеніе бога, между тѣмъ какъ (напр. въ греческой) низведенъ былъ въ подземный міръ. Далѣе, кто въ настоящее время согласится поставить персидскую религію по уровню ея развитія на одну линію съ вавилонской или ассирійской и ниже индійской даже египетской?.. Въ индійской религіи, Шеллингъ, основываясь на ошибочныхъ прежнихъ свѣдѣніяхъ о ней, ставитъ Браму прежде всѣхъ боговъ, но въ дѣйствительности Брама принадлежитъ уже періоду спекулятивнаго религіознаго ученія индійцевъ, а не непо-

*) Ib. s. 39—40.

средственнаго миѳологическаго процесса. Послѣдній примѣръ: въ греческой религіи памятникомъ послѣдовательнаго монотеизма, по Шеллингу, служатъ Уранъ, Кроносъ и Зевсъ, которые послѣдовательно другъ за другомъ владѣли религіознымъ сознаніемъ; но теперь уже несомнѣнно, что Зевсъ былъ древнѣйшимъ богомъ грековъ и единственнымъ главою другихъ боговъ и что его генеалогія явилась только въ довольно поздней сравнительно систематикѣ боговъ и теологической спекуляціи, образовавшейся подъ иностраннымъ вліяніемъ. Такимъ образомъ Ура̀нъ и Кроносъ одолжены своимъ бытіемъ лишь позднѣйшей рефлексіи жрецовъ и поэтовъ, а не послѣдовательному выступленію потенцій въ религіозномъ сознаніи).

3) Итакъ, ни природа съ своими чрезвычайными явленіями, то грозными и разрушительными, то радостными и благодѣтельными и ихъ импонирующими вліяніями на сердце и фантазію человѣка (какъ училъ Юмъ), ни метафизическія потенціи Шеллинга не представляютъ намъ истиннаго объясняющаго принципа происхожденія язычества. Остается искать послѣдней объясняющей причины язычества въ самомъ человѣкѣ, въ его собственномъ сердцѣ и духѣ. И дѣйствительно, основной корень язычества лежитъ нигдѣ въ другомъ мѣстѣ, какъ въ самомъ человѣкѣ. Изъ психологическаго анализа религіи мы видѣли, что только въ библейскомъ ученіи объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ мы находимъ истинное указаніе первоисточника религіи; далѣе исторія религій подтверждаетъ намъ положительными фактами истину библейской традиціи о первоначально-истинномъ богосознаніи человѣка; точно также, наконецъ, и въ вопросѣ о происхожденіи язычества, о ниспаденіи первоначальнаго духовнаго монотеизма въ натуралистическій политеизмъ истинное объясненіе представляетъ намъ опять только Библія. Она говоритъ о паденіи человѣка, о нравственномъ кризисѣ, происшедшемъ въ немъ по его собственной волѣ и въ этомъ implicite указываетъ намъ на собственный корень язычества.

Источникомъ язычества служитъ нравственный переворотъ въ духѣ человѣка, совершившійся съ его преступленіемъ заповѣди Божіей: сѣмя зла, заложенное въ его природѣ первороднымъ грѣхомъ, извращеніе отношеній духа къ чувственности, преобладаніе стремленій послѣдней надъ требованіями перваго, привязанность человѣка къ міру и міровымъ благамъ, жизнь человѣка въ мірѣ, а не въ Богѣ, эгоизмъ. Истинное богосознаніе по природѣ дано было человѣку вмѣстѣ съ добрымъ направленіемъ его воли, такъ какъ оба они неразрывны; но отсюда, грѣхъ, обращеніе воли отъ добра къ злу, отъ

Бога къ міру, необходимо долженъ былъ сопровождаться также затемненіемъ первоначальной ясности богосознанія, извращеніемъ его, обращеніемъ человѣка къ міру, какъ къ Богу. «Чистота воли, говоритъ Фрогшаммеръ, главнымъ образомъ условливается истиною богосознанія, но также и наоборотъ послѣдняя—первою. Дурная, испорченная воля, поэтому, есть собственный нервъ упадка, возмущенія, порчи богосознанія; она условливаетъ основное направленіе всякаго стремленія и дѣла и поэтому завладѣваетъ фантазіей и даже умомъ для своего служенія и заставляетъ ихъ дѣйствовать сообразно своей испорченности. Исторія вполнѣ подтверждаетъ это: во времена необузданности и страстей или нравственнаго усыпленія и божество является для человѣческой вѣры не просто въ неопредѣленныхъ, запутанныхъ представленіяхъ, но прямо поэтическою фантазіей рисуется безнравственнымъ и порочнымъ или даже лишеннымъ разума... Въ этомъ отношеніи совершенно вѣрно, что язычество, т. е. испорченность богосознанія, отпаденіе отъ истинной идеи Бога, было слѣдствіемъ испорченнаго направленія воли людей и народовъ» *). Господь говоритъ: *гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше будетъ* (Лук. 12, 34); но также справедливо и наоборотъ: гдѣ сердце человѣка, тамъ и сокровище его. Сердце человѣка по паденіи наполнилось любовію къ міру, къ временнымъ, земнымъ благамъ, къ чувственнымъ и своекорыстнымъ наслажденіямъ; низшая область психической жизни возпреобладала въ человѣкѣ надъ высшими требованіями духа; отсюда и само Божество перешло въ его сознаніи изъ чистой духовной области въ область природы, матеріи, чувственнаго, погрузилось въ природу съ ея разнообразными явленіями. Высшія требованія духа и по паденіи не исчезли въ человѣкѣ, поэтому идея Бога вообще не угасала въ немъ абсолютно; но какъ животные инстинкты души своимъ перевѣсомъ надъ высшими, духовными требованіями постоянно уклоняли волю отъ пути добра, такъ также и идея Бога стала развиваться не въ своей чистой духовности, но въ постоянномъ смѣшеніи съ чувственнымъ, натуральнымъ. Все духовное развитіе человѣка по паденіи представляетъ намъ лишь постепенное возвышеніе духа надъ чувственностію въ постоянной борьбѣ перваго съ послѣдней и среди этой борьбы мы видимъ нерѣдко преклоненіе духа предъ чувственностію; вмѣстѣ съ этимъ и божество въ богосознаніи человѣка должно было пройти всѣ степени натуральнаго бытія и только постепенно возвышаться

*) Frohschammer—Enleitung in. d. Philosophie. s. 365—6.

изъ чувственно-натуральной жизни до чисто духовнаго обсолютнаго состоянія. «Паденіе религіознаго сознанія (человѣка) сдѣлалось паденіемъ самого божества подъ необходимость естественнаго проявленія, подъ власть натуры или матеріи» *).

До сего мѣста мы указали только на общую и коренную причину происхожденія язычества, не выясняя еще той послѣдовательности, съ какою постепенно измѣнялся или погружался первоначальный духовный монотеизмъ въ натуралистическій политеизмъ. Несомнѣнно, что это измѣненіе или погруженіе первоначально-чистаго богосознанія въ ложное обоготвореніе природы въ ея разнообразныхъ явленіяхъ и предметахъ совершилось не сразу, но постепенно, и мы рѣшительно не раздѣляемъ мнѣнія тѣхъ богослововъ, какъ крайне непослѣдовательнаго, которые, считая первоначальнымъ видомъ религіи монотеизмъ, въ тоже время видятъ исходную точку развитія каждой языческой религіи въ самомъ низшемъ видѣ обоготворенія природы (фетишизмѣ или шаманствѣ). Какіе виды богосознанія служили нисходящими ступенями отъ первоначальнаго монотеизма къ признанію Бога въ различныхъ силахъ, явленіяхъ и предметахъ природы, при недостаткѣ положительныхъ данныхъ, отвѣтить на этотъ вопросъ со всею историческою полнотою и основательностію невозможно; но насколько новѣйшія религіозно-историческія изслѣдованія освѣщаютъ этотъ вопросъ, мы можемъ сказать слѣдующее о ходѣ измѣненія первоначальнаго монотеизма въ натуралистическій политеизмъ.

Прежде всего нужно признать, что первоначальный монотеизмъ невинныхъ людей не былъ на столько развитымъ и совершеннымъ, какимъ мы видимъ его въ Ветхомъ Завѣтѣ и Христіанствѣ; онъ не былъ, конечно, чисто потенціальнымъ монотеизмомъ, изъ котораго до актуальнаго монотеизма, т. е. до дѣйствительнаго и яснаго сознанія единства Бога должны были служить переходными ступенями различные виды политеизма; онъ былъ дѣйствительный, актуальный монотеизмъ, но натуральный, такъ сказать, готово вложенный въ духъ человѣка, который человѣкъ долженъ былъ собственнымъ напряженіемъ ума и воли перевести въ ясныя, опредѣленныя и строго раздѣльныя представленіи или понятія и свободно и на вѣки утвердить въ своемъ сознаніи. Предположеніе абсолютнаго или совершеннѣйшаго монотеизма въ первоначальномъ сознаніи первыхъ людей а) дѣйствительно дѣлаетъ затруднительнымъ объясненіе ниспаденія его въ язычество или политеизмъ, какъ утверждалъ Юмъ, б) противорѣчитъ

*) Пр. обозр. 1873, Ноябрь. „Миѳологическій процессъ“.. стр. 646.

назначенію человѣка не къ сохраненію въ неизмѣнномъ видѣ первоначально даннаго ему состоянія, но къ дальнѣйшему развитію и усовершенствованію его: царство Божіе на землѣ съ сотвореніемъ человѣка получило еще только начало, совершенство же его принадлежало далекому будущему и человѣкъ не былъ еще совершеннымъ, но только долженъ былъ стать такимъ; и, наконецъ, е) разрушаетъ строгую аналогію между нравственнымъ и религіознымъ состояніемъ первыхъ людей: какъ воля первыхъ людей была чиста и непорочна, но еще не совершенно утверждена въ добрѣ и должна была собственною самодѣятельностію сдѣлаться неизмѣнно доброю, такъ, очевидно, и богосознаніе ихъ хотя было само въ себѣ истинно, однако несовершенно и должно было лишь постепенно усовершенствоваться.

Признавая первоначальный монотеизмъ не абсолютнымъ, но только относительнымъ, (безъ сомнѣнія, не въ смыслѣ Шеллинга), мы уже значительно упрощаемъ разъясненіе постепеннаго измѣненія его послѣ грѣхопаденія въ язычество. Все, что подлежитъ усовершенствованію и притомъ зависящему отъ собственной свободы усовершающагося субъекта, въ тоже время способно ниспасть и съ данной ему натурально ступени совершенства; отсюда и первоначальное богосознаніе человѣка, будучи только зародышемъ абсолютно-совершеннаго и истиннаго, предназначенное къ постепенному усовершенствованію, въ тоже время заключало въ себѣ и возможность ниспаденія его даже съ натурально данной ему ступени состоянія; въ этомъ смыслѣ можно сказать, что въ немъ скрывались какъ начала абсолютнаго монотеизма, такъ и натуралистическаго политеизма. Вполнѣ справедливо, по нашему мнѣнію, думалъ Крейцеръ, что «первоначальный монотеизмъ не былъ чисто абстрактнымъ, т. е. сознаніемъ единаго абсолютнаго Существа, находящагося въ непроходимой обособленности отъ міра, исключительно внѣ и выше міра, но реальнымъ, т. е. представленіемъ Бога внѣ и внутри міра, трансцендентнымъ и въ тоже время имманентнымъ міру, единствомъ, заключающимъ въ себѣ безконечное множество силъ, проникающихъ, сохраняющихъ и оживляющихъ міръ». Это сознаніе Бога, какъ трансцендентнаго и имманентнаго міру, какъ единаго и многаго, какъ самосущаго и однако неразрывно связаннаго съ міромъ, безъ грѣхопаденія, развивалось бы въ чисто духовныхъ и болѣе и болѣе усовершающихся понятіяхъ, но по паденіи сдѣлалось неспособнымъ къ такому развитію. Для падшаго человѣка стало необходимо представленіе Бога въ чувственно-наглядныхъ, видимо — натуральныхъ образахъ или символахъ; такъ какъ понятіе о Богѣ въ Его чистой духовной сущности теперь казалось ему чѣмъ-

то трудно удержимымъ въ сознаніи, какъ бы пустымъ, безсодержательнымъ; и чѣмъ болѣе человѣкъ поддавался грѣху, тѣмъ настоятельнѣе являлась въ немъ потребность къ представленію Бога въ видимыхъ, символическихъ образахъ. Потеря первоначальной способности къ адэкватной формѣ представленія Бога и необходимость пониманія Его подъ формою натуральныхъ предметовъ, какъ символовъ Его духовныхъ силъ и дѣйствій, живо чувствовалась еще въ древнѣйшей ведійской религіи. «Какъ достигнуть мнѣ до Варуны», спрашиваетъ съ отчаяніемъ древній ведійскій пѣвецъ; какъ могу я чистымъ духомъ взирать на Варуну?» Теперь существо Бога и Его отдѣльныя свойства стали мыслимы для человѣка лишь настолько, насколько они отражались въ видимой природѣ, въ ея разнородныхъ предметахъ и явленіяхъ; теперь человѣкъ сознавалъ Бога, могъ видѣть Его лишь подъ формою самаго лучшаго и чистаго или особенно поразительнаго явленія природы и точно также разныя отдѣльныя свойства уразумѣвать только сквозь призму разныхъ натуральныхъ явленій. Въ этихъ явленіяхъ Богъ съ Его всемогущими силами какъ бы непосредственно дѣлался видимымъ человѣку и чрезъ нихъ только удерживалъ человѣкъ въ своемъ сознаніи понятіе о Богѣ, Его силахъ и дѣйствіяхъ. Природа со всѣмъ богатствомъ своихъ явленій служила для древняго падшаго человѣка языкомъ или письменными знаками, въ которыхъ онъ выражалъ свое богосознаніе и передавалъ его изъ рода въ родъ. «Природа, говоритъ Фрогшаммеръ, съ своимъ величіемъ и возвышенностію, была въ началѣ подобна книгѣ, въ которую человѣчество вносило или записывало свое богосознаніе, дабы сохранить его, выразить въ ясной формѣ и передать другимъ, подобно тому, какъ мы въ настоящее время пользуемся для той же цѣли письмомъ».

Но какъ скоро явилась потребность въ видимомъ выраженіи внутренней идеи Бога, въ символизированіи Бога въ натуральныхъ предметахъ или явленіяхъ, сдѣлалось также неизбѣжнымъ распаденіе первоначально-общаго и чистаго духовнаго богосознанія на отдѣльныя, односторонніе формы представленія Бога. Видимые предметы природы разнообразны и сила впечатлѣнія ихъ на разныхъ людей, смотря по внутреннему, субъективному различію ихъ, бываетъ различна. Отсюда уже въ самомъ первомъ символизированіи Божества, Его внутреннихъ силъ и Его дѣйствій въ мірѣ не могло быть строгаго согласія между людьми, жившими еще одной семьей. Потребность образнаго представленія Бога подъ видомъ того или инаго поразительнаго предмета природы свидѣтельствовала уже о внутреннемъ потемненіи

чистой идеи Бога въ сознаніи первочеловѣчества. Потемненіе, искаженіе идеи Бога предполагаетъ вмѣстѣ съ симъ распаденіе, появленіе розни въ богосознаніи между отдѣльными родами первочеловѣчества; ибо только истина одна, напротивъ ложь всегда бываетъ различна, такъ какъ она держится на какомъ-либо одностороннемъ пониманіи истины, на усвоеніи лишь тѣхъ или иныхъ отдѣльныхъ элементовъ истины. Такимъ образомъ, уже въ основаніи первыхъ попытокъ къ символизированію Бога лежали скрытыми различныя внутреннія представленія божества, зародившіяся въ отдѣльныхъ главныхъ семьяхъ первочеловѣчества и поэтому должны были вести эти семьи къ неодинаковымъ натуральнымъ символизированіямъ божества. Различія въ символическихъ представленіяхъ божества съ своей стороны должны были вліять теперь на укрѣпленіе, выясненіе и постепенную опредѣляемость различныхъ понятій о божествѣ, и вотъ съ перенесеніемъ идеи Бога на натуральные предметы положено было прочное начало распаденію первоначально общаго богосознанія на отдѣльныя главныя формы религіи, соотвѣтственно отдѣльнымъ главнымъ группамъ первочеловѣчества и вмѣстѣ съ тѣмъ стало безвозвратнымъ какъ историческое раздѣленіе первочеловѣчества на отдѣльныя группы, такъ и распаденіе его богосознанія на отдѣльныя формы. Намъ кажется, вполнѣ справедливо говоритъ Шеллингъ, что начало распаденія религіознаго сознанія человѣчества на отдѣльныя религіозныя формы относится ко времени еще предшествующему раздѣленію первочеловѣчества на отдѣльные народы, что народному раздѣленію предшествовалъ и обусловливалъ его религіозный разладъ въ первочеловѣчествѣ, что не отдѣльные народы выдумали свои миѳологіи, но, напротивъ, каждый изъ нихъ выдѣлялся изъ общей семьи уже съ своею болѣе или менѣе опредѣленною миѳологіей и именно въ силу достаточно опредѣлившагося своего особеннаго религіознаго сознанія. Такой взглядъ на происхожденіе раздѣленія первоначальной общей религіи вмѣстѣ съ началомъ символизированія идеи божества, повидимому, прямо подтверждаетъ и библійскій разсказъ о строеніи вавилонской башни, какъ событіи, послужившемъ причиною великой катастрофы смѣшенія языковъ и раздѣленія человѣчества на отдѣльные народы. Изъ Арменіи (Быт. 8. 4) сыновья и внуки Ноя спустились къ югу въ долину между-Тигромъ и Ефратомъ до Синеара и здѣсь задумали устроить «городъ и башню», т. е. основать общее поселеніе, огражденное стѣнами отъ нападеній дикихъ животныхъ, но вмѣстѣ съ симъ сказали себѣ: *и сотлаемъ себѣ „имя“, дабы намъ не разсѣяться по лицу всей земли* (Быт. 11, 4). Что подъ именемъ

(Schem) здѣсь нельзя разумѣть славу, знаменитое имя (какъ напр. 2 Цар. 7, 23 *свое имя*, или Іер. 32. 20 *пріобрѣлъ Себѣ имя*), это очевидно само собою: кромѣ ближайшихъ потомковъ Ноя никого еще не было, предъ кѣмъ бы можно было заботиться о славѣ; притомъ «громкое имя» нимало не охраняло бы ихъ отъ разсѣянія, а скорѣе бы побуждало къ нему. Средствомъ, охраняющимъ и обезпечивающимъ общую, совокупную жизнь могло служить только учрежденіе общаго святилища и культа и въ этомъ-то состояло ихъ намѣреніе *сдѣлать себѣ имя*. Слово Schem хотя въ евр. языкѣ значитъ «имя», однако при строеніи Вавилона, безъ сомнѣнія, употреблялось въ первоначальномъ коренномъ значеніи, которое лежитъ въ основаніи словъ другихъ языковъ сродныхъ по корню съ Schem, (арабск. asmun. эѳ. sam, сир. schem, греч. σῆμα σημεῖον), именно въ значеніи—*знаменіе*, *символическій знакъ*, *образъ*. Итакъ, потомки Ноя, составляя между собою еще одну семью, захотѣли устроить для себя видимый символъ, идолъ Бога *). По всей вѣроятности, начинающееся распаденіе первоначальнаго общаго богосознанія стало уже настолько замѣтнымъ, что, по сознанію самихъ старѣйшинъ или представителей отдѣльныхъ главныхъ родовъ, угрожало неизбѣжнымъ раздѣленіемъ религіи на разные виды и вмѣстѣ съ тѣмъ раздѣленіемъ самого человѣчества на отдѣльные народы, если только не будетъ пресѣчено во-время. И вотъ они хотятъ предупредить это религіозное и народное раздѣленіе формальнымъ установленіемъ общаго образа или символа Бога и общаго культа, для того, чтобы славить Бога едиными устами и единымъ сердцемъ. Но какъ скоро приступлено было къ выполненію этого плана, по сверхъестественному дѣйствію Бога, желавшаго индвидуальнаго развитія народовъ и продолженія Своего откровенія въ одномъ народѣ, на общемъ совѣщаніи объ образѣ Божіемъ только сильнѣе и рѣзче обнаружилась рознь, доселѣ еще отчасти скрывавшаяся, въ богосознаніи отдѣльныхъ родовъ человѣчества и, такимъ образомъ, вмѣсто установленія общаго образа Божія и общаго культа, совѣщаніе закончилось совершеннымъ религіознымъ и этнографическимъ разрывомъ главныхъ родовъ, удаленіемъ ихъ другъ отъ друга въ разныя стороны и вмѣстѣ съ тѣмъ послужило началомъ самостоятельной исторической жизни каждаго изъ нихъ.

Когда совершилось распаденіе человѣчества на главныя группы, тогда символизированіе божества начало получать въ нихъ большую и большую своеобразность и характеристичность вслѣдствіе неодина-

*) Ebrard—Apologetiq. 1875 s. 185—6.

ковыхъ условій природы, среди которыхъ они стали проводить свою жизнь. Правда и по раздѣленіи въ каждой изъ этихъ группъ еще долгое время сохранялось сознаніе предметовъ природы, подъ видомъ которыхъ внѣшне-чувственно представлялось божество, только какъ символовъ божества; но затѣмъ, съ теченіемъ времени, постепенно забывалось простое символическое значеніе обоготворяемыхъ предметовъ природы и внѣшніе образы божества стали признаваться за самую сущность, собственною непосредственною жизнію божества, т. е. отдѣльные символы божества превратились въ отдѣльныхъ боговъ. «Постепенно, говоритъ Фрогшаммеръ, обозначаемое все болѣе и болѣе скрывалось на задній планъ предъ своимъ внѣшнимъ образомъ и послѣдній сталъ занимать мѣсто перваго. Здѣсь случилось тоже, что мы находимъ вездѣ; духъ сталъ забываться предъ буквою; буквѣ, символамъ Бога начали усвоять то, что принадлежало духу, Богу, и явилось рабство предъ буквою; такъ какъ натуральная библія (т. е. символы божества, заимствованные изъ чувственной природы), сама стала предметомъ религіознаго почитанія и потеряла свой духъ... Не сначала изъ чувственной природы вычитано было понятіе о Богѣ, но наоборотъ, прежде всего оно было вписано въ нее, потому что природа дала символы божества и затѣмъ только изъ нея, т. е. изъ символовъ вычитывалось новое понятіе о Богѣ, при чемъ первоначальный смыслъ этого письма постепенно забывался и замѣнялся простою буквою идолопоклонства» *).

Перенесеніе идеи божества на натуральные предметы, какъ символическія воплощенія этой идеи, очевидно, имѣло впереди себя внутреннюю работу духа, посредствомъ которой онъ приходилъ къ выбору того или иного предмета природы, какъ видимаго выразителя божества съ той или иной стороны. Этотъ внутренній процессъ религіознаго сознанія наружно выражался въ поэтическо-образномъ ученіи о божествѣ, въ исторіи или разсказъ о разнообразныхъ дѣйствіяхъ тѣхъ предметовъ природы, которые служили символами божества. Отсюда одновременно происхожденію символизированія божества и въ параллель его развитію началось и продолжалось развиваться также миѳизированіе божества. Миѳъ, говоритъ Бауръ, есть символъ, разложенный на дѣйствія. Символъ представляетъ Бога въ спокойномъ и какъ бы неподвижномъ состояніи, миѳъ напротивъ изображаетъ Его въ живой дѣятельности, въ исторіи, въ различныхъ отношеніяхъ его къ міру и человѣчеству. Когда символы стали заступать мѣсто

*) Ib. s. 362—363.

божества, болѣе и болѣе превращались въ боговъ, тогда постепенно открываемыя новыя и новыя черты въ натуральной жизни символовъ или предметовъ природы, признанныхъ богами, постоянно обогащали новымъ и новымъ матеріаломъ и миѳологіи народовъ. Такъ какъ для миѳологически-религіознаго сознанія божественное вообще не отдѣлялось отъ натуральнаго и поэтому божество всюду усматривалось хотя скрыто, но непосредственно дѣйствующимъ; поелику древній человѣкъ, чуждый еще знанія свободы и самостоятельности своего духа предъ природой, смотрѣлъ и на самого себя какъ на часть физической природы и поэтому также въ своей исторіи видѣлъ органическую часть исторіи самихъ боговъ, то въ составъ теомиѳіи входили также историческія традиціи народовъ, сказанія о чрезвычайныхъ событіяхъ въ ихъ прошедшей жизни и въ особенности о жизни и дѣятельности великихъ людей, чѣмъ-либо оставившихъ по себѣ глубокіе слѣды въ исторіи народовъ. И дѣтски-наивная космологія и исторія народовъ и отдѣльныхъ личностей сливались въ миѳологіяхъ до безраздѣльности, перепутывались разнообразнѣйшимъ образомъ; отсюда для насъ, чуждыхъ миѳологическаго образа мышленія и рѣчи, многое всегда будетъ оставаться въ миѳахъ темнымъ, неразгаданнымъ.

Съ пробужденіемъ рефлективной дѣятельности духа въ средѣ культурныхъ языческихъ народовъ, плодъ дѣтски-фантастическаго міровоззрѣнія—теомиѳія—смѣнялся собственнымъ ученіемъ о богахъ, философскимъ изслѣдованіемъ о богахъ въ ихъ скрытомъ существѣ и во внутреннихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Здѣсь, то или иное основное понятіе о божествѣ, лежащее въ глубинѣ древнѣйшей миѳологіи извѣстнаго народа, раскрывалось съ большею ясностію и опредѣленностію; безконечное и разнообразное множество боговъ приводилось къ единству, между богами устанавливался извѣстный порядокъ или система; нѣкоторые изъ нихъ теряли свое первоначальное значеніе и получали новое и, наконецъ, для полноты и законности системы вводились въ среду древнихъ новые боги, иногда съ высшимъ значеніемъ, чѣмъ древніе. Вотъ въ существенномъ краткое объясненіе происхожденія и образованія разнообразныхъ формъ язычества.

ГЛАВА III.

Отношеніе языческихъ религій древности и Ветхаго завѣта къ абсолютно-истинной религіи.

Въ какихъ же религіяхъ мы имѣемъ приготовленіе человѣчества къ абсолютной религіи—какъ естественное, такъ сверхъестественное? Первое—въ языческихъ, второе—въ ветхозавѣтной религіи.

А.

Язычество, взятое въ цѣломъ, представляетъ собою обоготвореніе креатурнаго, конечнаго бытія, начинающееся съ самыхъ низшихъ видовъ его — предметовъ неорганическаго царства и оканчиваясь самымъ высшимъ—человѣкомъ съ его высшими духовными свойствами. Здѣсь все признавалось богомъ кромѣ самого Бога. Началомъ язычества, какъ мы сказали, послужило символизированіе божества, дальнѣйшее развитіе его состояло въ смѣшеніи символовъ съ самою сущностію божества, въ измѣненіи креатурныхъ предметовъ въ боговъ. Но было бы несправедливо думать, чтобы въ какой-либо религіи, конечные предметы видимаго міра прямо и непосредственно признавались богами, чтобы язычники знали божество только въ отдѣльныхъ богахъ или отдѣльныхъ видимыхъ предметахъ природы и ни въ чемъ болѣе. Въ язычествѣ, конечно, божество не отдѣлялось отъ природы, но само въ себѣ оно признавалось не раздробленнымъ и ограниченнымъ, какъ тѣ натуральные предметы, которые почитались какъ боги, но единымъ абсолютнымъ существомъ, имманентнымъ міру и раскрывающимся въ немъ въ раздробленности и органиченности предметовъ. Короче сказать: въ основаніи всѣхъ языческихъ религій лежитъ непремѣнно то или иное пантеистическое понятіе о божествѣ и только вслѣдствіе такого ложнаго понятія о Богѣ отдѣльные креатурные предметы, почему-либо обращавшіе на себя вниманіе языческихъ народовъ, признавались особенными выразителями внутренно дѣйствующей въ мірѣ божественной силы и потому считались богами. Натуральные предметы обоготворялись не какъ сами въ себѣ боги, но какъ высшія проявленія божества, имманентнаго міру, какъ особенные органы или посредники, чрезъ которыхъ обнаруживаетъ свои дѣйствія въ мірѣ само по себѣ скрытое божество. Не говоря уже о высшихъ формахъ язычества, гдѣ то или основное пантеистическое представленіе божества даетъ *ясно* видѣть во всѣхъ миѳахъ о разныхъ богахъ, это представленіе лежитъ въ глубинѣ вѣры даже такихъ низшихъ видовъ язычества, каковы фетишизмъ и шаманство. Случайный, по видимому, выборъ предметовъ почитанія фетишистами

всегда основывается на представленіи, хотя весьма темномъ и неясномъ, болѣе чувствуемомъ, нежели сознаваемомъ, абсолютнаго существа, имманентнаго міру и избравшаго тотъ или иной предметъ природы особеннымъ посредникомъ своихъ отношеній къ человѣку. «Только тогда, говоритъ Ульрици, дикарь мыслитъ божествомъ бурю, рѣку или другой какой предметъ природы, когда онъ представляетъ ихъ явленіемъ существа, которое все, что ни дѣлаетъ, дѣлаетъ своею собственною свободною силою, слѣдовательно, дѣйствуетъ самостоятельно, безусловно *).

Въ различіи пантеистическихъ понятій о Богѣ, скрывающихся въ основаніи всѣхъ языческихъ религій мы и имѣемъ начало для раздѣленія послѣднихъ на извѣстныя ступени или градаціи и вмѣстѣ съ тѣмъ указаніе пути, по которому шло натуральное приготовленіе человѣчества къ принятію Искупителя и искупленія. Ограничивая свое изслѣдованіе язычества лишь религіями древнихъ культурныхъ народовъ, имѣвшихъ то или иное значеніе въ всемірной исторіи, мы раздѣляемъ эти религіи по основнымъ понятіямъ ихъ о Богѣ на три категоріи: къ первой принадлежитъ религія, основывающаяся на динамически—пантеистическомъ представленіи божества или на понятіи о Богѣ какъ абсолютной силѣ, имманентной матеріальному міру, это—религія Китая; вторую категорію составляютъ религіи, утверждающіяся на психически—пантеистической идеѣ Бога или на понятіи о Богѣ, какъ всеобщей душѣ міра, — религіи вавилонянъ или ассиріянъ, финикіянъ и др. западно—азіатскихъ народовъ и египтянъ; наконецъ, въ составъ третьей категоріи входятъ религіи индо-германскихъ народовъ, въ основаніи которыхъ лежитъ идеалистически—пантеистическое представленіе божества или идеи Бога какъ безличнаго духа, проникающаго міръ и раскрывающагося въ немъ,—религіи индійцевъ, персовъ, грековъ и римлянъ.

Набросимъ краткія и общія характеристики каждой изъ указанныхъ религій для того, чтобы видѣть, какъ въ нихъ идея божества, возвышаясь постепенно въ натуральномъ богосознаніи человѣчества, въ заключеніи своего развитія достигаетъ своего воплощенія въ самой высшей формѣ креатурнаго бытія, въ формѣ человѣка съ его разнообразными духовными свойствами и въ ней, однако, не представляя достаточнаго удовлетворенія религіознымъ требованіямъ человѣка, наконецъ оставляетъ его въ тоскѣ и отчаяніи ожидать небеснаго Вѣстника новой, абсолютной религіи.

---

*) Богъ и природа 1867. 2 т. 302—303.

а) Богосознаніе китайца не восходитъ за предѣлы видимаго міра, не стремится искать божества въ высшей премірной области. Разсматриваемъ ли мы религію Китая по ея эксотерической сторонѣ, по которой божествомъ признаются двѣ самыя общія формы міроваго бытія—небо (Тіенъ) и земля («небо—отецъ, земля—мать всѣхъ вещей», гласитъ древняя китайская пословица), или по эсотерической, философской, по которой божество распадается на двѣ основныя сущности видимаго міра, на силу (Янгъ) и матерію (Ингъ), въ томъ и другомъ случаѣ божественное не отдѣляется въ этой религіи даже настолько, насколько мы видимъ это въ языческихъ религіяхъ другихъ культурныхъ народовъ. Въ послѣднихъ, какъ увидимъ ниже, какъ ни тѣсно соединяется божественное съ міровымъ бытіемъ, тѣмъ не менѣе всегда еще представляется чѣмъ-то отличнымъ отъ міра, въ нѣкоторомъ родѣ самосущимъ. Въ китайскомъ божествѣ нѣтъ ничего самостоятельнаго по отношенію къ міру; оно абсолютно пусто безъ міра. И всѣ прочія религіи культурныхъ языческихъ народовъ покоятся на пантеистическомъ понятіи о божествѣ, но въ нихъ признается міръ немыслимымъ безъ божества и такимъ образомъ при внутреннемъ, существенномъ сродствѣ Бога съ міромъ перевѣсъ бытія, истинной реальности приписывается божеству, а не міру; напротивъ въ китайской религіи Богъ настолько глубоко входитъ въ природу, что безъ послѣдней — совершенное ничто: Онъ есть небо и земля, разсматриваемыя въ цѣлостности своихъ отдѣльныхъ предметовъ, Онъ есть сила и матерія, активная и пассивная стороны, проявляющіяся въ мірѣ въ различныхъ сочетаніяхъ и—болѣе ничего. Болѣе высокаго отвлеченія Бога отъ міра китайское богосознаніе не знаетъ. Правда въ ученіи Чжу-си «Янгъ и Ингъ» сводятся къ высшему единству въ «Тао» (разумъ); но Тао не абсолютный, лично-разумный Духъ, а пустое абстрактное понятіе порядка, законосообразности или разумности, проявляющейся въ взаимномъ отношеніи двухъ реальныхъ принциповъ—Янгъ и Ингъ: «Янгъ и Ингъ, составляя вмѣстѣ порядокъ, называются Тао».—Въ строгой гармоніи съ теоретическимъ ученіемъ о божествѣ и нравственный идеалъ китайской религіи ограничивается представленіемъ благосостоянія, тишины и спокойствія, стройности и порядка только въ настоящей жизни, въ частной — каждаго человѣка, въ семейной, государственной и всемірной. Крайне утилитаристическій идеалъ! Но и при этомъ весьма невысокомъ нравственномъ идеалѣ, китаецъ не имѣетъ полной свободы въ практическомъ осуществленіи его. Дуалистическій принципъ его міровоззрѣнія, по которому все образуется изъ сочетанія двухъ противополож-

ностей — силы и матеріи, движущагося и покоющагося, заставляетъ его держаться средины между духовнымъ и чувственнымъ, идеальнымъ и дѣйствительнымъ. Въ этой срединѣ для китайца—верхъ мудрости, сущность добродѣтели человѣка. Въ дѣйствительности, какъ очевидно, это убійственная мораль, заглушающая въ самомъ зародышѣ всѣ лучшіе порывы духа въ дѣлѣ возвышенія надъ прозаическою дѣйствительностію. Еще болѣе разумная и свободная дѣятельность китайца подавляется абсолютизмомъ государства, этого слѣпаго выраженія міроваго разума, абстрактнаго, внутренно-безжизненнаго абсолютнаго. Въ китайскомъ государствѣ отдѣльный человѣкъ — безсамостная частица механически—сплоченнаго цѣлаго. Отсутствіе высшей духовной жизни, абсолютный недостатокъ идеаловъ, незнаніе радостей и надеждъ, неизмѣнное однообразіе жизни, исключительная внѣшность жизни по разъ на всегда начертанному шаблону, внутренняя пустота, безжизненность и безотрадность,—вотъ что изъ вѣка въ вѣкъ представляетъ намъ «небесная имперія».

б) Если въ Китаѣ божество не возвышается надъ видимымъ міромъ, то у вавилонянъ и другихъ западно-азіатскихъ народовъ оно представляется по существу одною ступенью выше. Здѣсь божество обладаетъ какъ будто самосущею жизнію: оно — великая міровая душа, по отношенію къ которой міръ есть тѣло; какъ такое, божество управляется въ своей жизни чувственнымъ пожеланіями и страстями, живетъ психически-соматическою жизнію, подобно всякому животному. Существенное проявленіе жизни животныхъ составляютъ половыя влеченія; отсюда въ основаніи жизни божества западно-азіатскихъ народовъ лежитъ раздѣленіе на полы — мужской и женскій. Раздѣльная половая жизнь божества для этихъ народовъ имѣетъ не какое-либо метафорическое, но собственное значеніе, такъ какъ божество для нихъ чисто чувственное, великое животное и поэтому обнаруживаетъ свою жизнь въ половыхъ животныхъ инстинктахъ. На этой существенной чертѣ божественной жизни основывается весь культъ западно-азіатскихъ народовъ. Такъ какъ психически—пантеистическая идея божества видимо воплощалась для нихъ въ великихъ небесныхъ тѣлахъ — солнцѣ и лунѣ: то характеръ культа въ религіяхъ этихъ народовъ находился въ строгомъ соотвѣтствіи характеру состоянія этихъ небесныхъ тѣлъ и вліянія ихъ на землю въ то или иное время. Народы западной Азіи отдаются всею душею своимъ богамъ; они хотятъ быть точною копіей божественной жизни; отсюда весь культъ ихъ состоитъ въ крайнихъ проявленіяхъ чувственной жизни, въ жертвѣ божеству страстностію половыхъ влеченій.

Чувственная страстность имѣетъ для этихъ народовъ строго-религіозное значеніе, въ ней состоитъ сущность ихъ религій; она проявляется у нихъ въ двухъ крайнихъ противоположностяхъ, сообразно двоякому состоянію природы, то оживающей, то умирающей; въ разнузданности страстей, въ неумѣренномъ удовлетвореніи половыхъ инстинктовъ и въ совершенномъ (искусственномъ) подавленіи ихъ, въ кастраціи, въ умерщвленіи половыхъ плодовъ—дѣтей и въ разнообразныхъ истязаніяхъ тѣла. Крайности всегда стоятъ близко другъ къ другу; онѣ—въ природѣ ненормальнаго состоянія жизни: разъѣдающая страстность ведетъ къ самоумерщвляющему аскетизму.

в) Одинаковая въ существѣ съ религіями западно-азіатскихъ народовъ идея божества проходитъ и въ религіи египтянъ, съ тѣмъ, впрочемъ, различіемъ, что послѣдняя возвышаетъ божество въ нѣкоторой степени до духовнаго состоянія. На этомъ основаніи практическая сторона египетской религіи, культъ, при общемъ фаллическомъ характерѣ его, представляетъ также нѣкоторыя чисто духовныя черты: почитаніе божества молитвою и умиротвореніе его нравственною чистотою жизни. Точно также и послѣднія стремленія египтянъ направлены не на здѣшнюю, но на будущую, загробную жизнь; хотя существованіе души по ту сторону міра представляется еще не совершенно отрѣшеннымъ отъ земной оболочки въ настоящей жизни, напротивъ настолько связаннымъ съ ней, что отъ цѣлости погребеннаго тѣла, вѣрили, зависитъ сохраненіе бытія самой души.

г) Характеристическую черту язычества индо-германскихъ народовъ составляетъ идеалистически—пантеистическое представленіе божества, понятіе о божествѣ, какъ интеллектуально-нравственной идеѣ, призрачно или дѣйствительно раскрывающейся въ видимомъ мірѣ. Въ этомъ идеалистическомъ представленіи божества и лежитъ источникъ той живой и богатой фантазіи индо-европейцевъ, которая воплощала простыя натуральныя силы и явленія природы въ столь причудливыхъ поэтическихъ образахъ или миѳахъ, рѣзко отличающихся отъ миѳовъ семитическихъ и хамическихъ народовъ. Въ миѳологіяхъ послѣднихъ сразу замѣтенъ простой прозаическій взглядъ на природу, на ходъ ея развитія и подчиненіе ея постояннымъ, неизмѣннымъ законамъ; видимая натуральная жизнь представляется здѣсь непосредственною жизнію самого божества, поэтому и миѳическіе образы его являются въ сущности точнымъ воспроизведеніемъ наблюдаемаго хода натуральной жизни. Напротивъ для индогерманскаго богосознанія божествомъ было не непосредственно сама природа, но идея, нѣчто духовное и неуловимое въ себѣ; отсюда въ ученіяхъ индогерманцевъ

мы не находимъ никакого цѣльнаго систематически-развитаго взгляда на природу, ходъ ея жизни и причины измѣненія ея состоянія, никакого прозаически-отвлеченнаго изученія природы; онѣ содержатъ въ себѣ лишь безсвязныя, разрозненныя другъ отъ друга представленія божества въ выдающихся явленіяхъ или предметахъ природы; но эта несистематичность, и такъ сказать, отрывчатость въ религіозномъ міросозерцаніи индоевропейцевъ съ избыткомъ восполняется свободою въ выборѣ поэтическихъ красокъ для олицетворенія креатурныхъ силъ, какъ носителей или органовъ божества и богатствомъ нравственныхъ элементовъ въ миѳахъ. Изъ основной идеи божества индогерманцевъ объясняется также и то, что въ ихъ древнѣйшихъ религіяхъ органами божественныхъ проявленій въ мірѣ служатъ только чистые элементы или благодѣтельныя явленія природы, напротивъ, вредныя явленія признаются органами нечистыхъ или злыхъ духовъ и потому индоевропейцы никогда не смѣшиваютъ божества съ злымъ духомъ; доброе и злое въ природѣ представляются имъ не двумя сторонами одного и тогоже абсолютнаго принципа, но проявленіемъ двухъ совершенно различныхъ началъ; въ этомъ отношеніи дуализмъ съ самаго начала проходитъ чрезъ всѣ индоевропейскія религіи. Изъ представленія божества, какъ чего-то идеальнаго, объясняется далѣе то, что чисто индоевропейскому культу совершенно чуждъ былъ фаллическій характеръ и если въ культѣ Шивы въ Индіи и въ греческихъ мистеріяхъ фаллизмъ занималъ немаловажное мѣсто, то лишь вслѣдствіе иностраннаго вліянія.

Низшую ступень богосознанія культурныхъ индо-германскихъ народовъ представляютъ намъ религіи индійцевъ—брамизмъ и буддизмъ. Съ переселеніемъ индійцевъ изъ земли Инда къ юго-востоку въ землю Ганга древняя религіозная вѣра и весь образъ ихъ жизни потерпѣли значительное измѣненіе. Подъ палящими лучами тропическаго солнца, съ одной стороны, постепенно ослаблялась жизненная энергія воинственнаго народа, съ другой, быстро развивалась наклонность къ философской мечтательности, породившей мрачное воззрѣніе на міръ и міровую жизнь. Древніе натуральные боги здѣсь скрылись позади безцвѣтно-абстрактнаго первоединства — Брамы. Брама есть идеальный принципъ міра, но самъ въ себѣ неопредѣлимый, о которомъ можно сказать только то, что онъ не міръ, противоположность міра; такъ какъ міръ произошелъ изъ удаленія его отъ своего собственнаго существа. Такое чисто отрицательное отношеніе божества къ міру проглядываетъ уже въ сравнительно древнемъ ученіи объ эманаціи міра изъ Брамы. «Когда Брама разви-

вался въ міръ, онъ выходилъ изъ самого себя, изъ своего самозамкнутаго бытія, вмѣстѣ съ тѣмъ удалялся отъ своего собственнаго существа и дѣлался все болѣе хуже, самому себѣ неподобнѣе, мрачнѣе и нечище. Весь міръ есть не что иное какъ послѣдовательный рядъ эманацій изъ Брамы, которыя чѣмъ болѣе удалены отъ Брамы, тѣмъ хуже» *). Въ позднѣйшемъ ученіи браминскаго богословія (въ системѣ Веданта) противоположность между Брамой и міромъ восходитъ до совершеннаго отрицанія міра, какъ только призрачнаго обманчиваго бытія Брамы. «По системѣ Веданта, Брама есть единственно дѣйствительное бытіе, міръ—просто призракъ, причина котораго лежитъ, правда, въ Брамѣ, именно въ Майѣ, т. е. обманѣ, родившейся изъ перваго желанія Брамы къ саморазвитію и откровенію, но который, какъ призракъ (обманъ бытія) существуетъ не для Брамы, но только для нашего фальшиваго, конечнаго, чувственнаго пониманія Брамы» **). Какъ естественно ожидать, браминско-жреческій акосмизмъ долженъ былъ вызвать реакцію и она не замедлила явиться въ философіи Санкіа, отрицавшей не бытіе міра и человѣка, но бытіе Брамы и такимъ образомъ, въ противоположность жреческому акосмизму, проповѣдывавшей атеизмъ. Изъ отрицательныхъ элементовъ этихъ противоположныхъ ученій — жреческаго и философскаго — наконецъ, образовался буддизмъ, равно отвергавшій и бытіе Бога, и бытіе міра, и утвердившій на ихъ мѣстѣ, какъ единственно истинно-существующее, абсолютное ничто (Нирвану).— Согласно догматическимъ осново-положеніямъ брамизма и буддизма, нравственныя правила ихъ отличаются самымъ безотраднымъ, мрачнымъ характеромъ; они не предначертываютъ какихъ-либо положительныхъ идеаловъ духовной жизни человѣка, не требуютъ дѣятельнаго раскрытія высшихъ свойствъ человѣческаго духа; напротивъ, обусловливаютъ все спасеніе человѣка безучастнымъ, апатичнымъ отношеніемъ его къ міру и жизни въ мірѣ и пассивнымъ стремленіемъ къ погруженію въ Браму или совершенному уничтоженію въ Нирванѣ. Мораль буддизма, по внѣшности весьма сходная съ христіанскимъ нравоученіемъ, въ сущности не оживляетъ и не возвышаетъ, но подавляетъ и мертвитъ духъ человѣка.

д) Вышедши изъ одной первосемьи съ индійцами и, какъ показываетъ исторія, имѣя съ ними въ первоначальномъ отечествѣ одинаковыя религіозныя вѣрованія, иранцы (персы, мидяне, бактрійцы) въ послѣдующемъ своемъ религіозномъ развитіи далеко оставили за

*) Pfleiderer—2 B. s. 197.

**) Ib. s. 207.

собою своихъ собратьевъ-индійцевъ. И они, подобно индійцамъ, съ возвышеніемъ на извѣстную ступень культурнаго состоянія, принуждены были реформировать свою древнѣйшую религію (не самую первоначальную, которую имѣли общею съ индійцами, но уже позднѣйшую, выработанную ими по отдѣленіи отъ индійцевъ и въ нѣкоторомъ родѣ противоположную индійской религіи) посредствомъ рефлективнаго объединенія отдѣльныхъ натуральныхъ боговъ подъ идеею одного высшаго существа. Понятіе иранцевъ объ этомъ единомъ божествѣ выше всякаго сравненія съ индійскимъ Брамою. Обитая въ странѣ полной самыхъ рѣзкихъ противоположностей (къ западу отъ Инда до рѣкъ Тигра и Ефрата; до Каспійскаго моря и степей Окса (Аму-Дарьи) къ сѣверу и до океана и Персидскаго залива къ югу), вынуждаемые къ усиленному труду для пріобрѣтенія насущнаго пропитанія и къ дѣятельной самозащитѣ, какъ противъ враждебныхъ дѣйствій природы, такъ и противъ нападеній на ихъ стада дикихъ звѣрей, иранцы наполнили свое «высшее существо» всѣми лучшими сторонами природы, придавъ имъ духовно-нравственный смыслъ. Отсюда и нравственною задачею своей жизни они поставили не пассивное самоотчужденіе отъ природы, но постоянную, дѣятельную борьбу съ враждебными ея силами и стремленіе къ побѣдѣ надъ ними, какъ надъ злыми духами. Такъ какъ, однако, высшее существо персовъ образовалось на чисто натуральной почвѣ, служило лишь олицетвореніемъ въ одномъ существѣ лучшихъ сторонъ природы, которымъ съ одинаковою равноправностію противостояли вредныя силы; то оно не было возвышено до истинно абсолютнаго бытія, напротивъ, какъ добрый принципъ, ограничивалось почти равносильнымъ ему злымъ.—Вслѣдствіе того, что божество персовъ только по наружности было духовнымъ или нравственнымъ существомъ, но по существу олицетвореніемъ благодѣтельныхъ натуральныхъ силъ, и религіозно-нравственная жизнь персовъ состояла не въ развитіи чисто-нравственныхъ сторонъ духа, но въ стремленіи къ высшему культурному состоянію, въ достиженіи высшаго земнаго благополучія и уничтоженія зла настоящей жизни. Культъ персидской религіи полонъ разнообразныхъ очистительныхъ обрядовъ; но они, какъ говоритъ Вернеръ, имѣютъ «существенно цивилизаторскую цѣль, замыкаются въ своихъ тенденціяхъ внутри границъ соціально-гражданскаго быта зендовъ, признававшихъ себя согласно духу своей религіозной системы народомъ κατ' ἐξοχήν, націею чистыхъ» *).

*) Werner—Die Religionen и Culte des vorshristl. Heidenthums, s. 641.

е) Вѣнцомъ религіознаго развитія древняго язычества служатъ религіи грековъ и римлянъ. Религіозный геній грека достигъ самой высшей точки зрѣнія на божество, на какую только способенъ стать человѣкъ безъ помощи сверхъестественнаго откровенія: идея Бога перенесена имъ съ натуральныхъ силъ и явленій природы на самое высшее въ конечномъ мірѣ — на самого человѣка, на его духъ, на его умственныя и нравственныя свойства, на разнообразнѣйшія проявленія человѣческой жизни. И въ религіяхъ другихъ народовъ мы видимъ антропоморфическое представленіе боговъ, но здѣсь антропоморфизмъ служилъ лишь внѣшнею оболочкою натуральной сущности боговъ; жизнь и дѣятельность боговъ народовъ Азіи и Африки въ существѣ есть жизнь природы, но только поэтически олицетворенная въ формѣ человѣческой жизни и дѣятельности. Напротивъ, въ богахъ Греціи воплощаются различныя свойства самого человѣка, отдѣльныя черты человѣческой жизни; здѣсь боги существенно человѣческой природы. На это существенное отличіе греческихъ боговъ отъ иностранныхъ указываютъ и историки, и поэты, и философы Греціи. Геродотъ говоритъ: «боги другихъ народовъ αντρωποειδεις, между тѣмъ какъ боги грековъ αντρωποφυσεις“, т. е. тѣ имѣютъ лишь видъ человѣка, эти напротивъ—человѣческаго существа. Точно также Пиндаръ говоритъ: «и люди и боги, всѣ одной природы, всѣ получили дыханіе отъ одной матери». Философъ Ксенофанъ, безъ сомнѣнія, имѣлъ въ виду преимущественно отечественныхъ боговъ, когда говорилъ: «люди надѣляютъ боговъ своимъ собственнымъ видомъ, ощущеніями и голосомъ». Впрочемъ и въ богахъ Греціи мы находимъ еще слѣды первоначальнаго образованія ихъ изъ обоготворенія натуральныхъ силъ и явленій, къ которымъ лишь впослѣдствіи присоединились духовно-нравственныя свойства человѣка. Отсюда-то и объясняется въ греческой теомиѳіи то странное сплетеніе дурныхъ, низкихъ и высоконравственныхъ чертъ въ одномъ божественномъ лицѣ (напр. въ Зевсѣ), которое на первый взглядъ поражаетъ читателя: здѣсь въ одномъ божественномъ образѣ соединяются черты изъ жизни бога, какъ натуральной силы и какъ идеализированнаго представителя высшихъ свойствъ человѣческаго духа. Божественному міру грековъ не чуждо ничто человѣческое, но что въ послѣднемъ (человѣческомъ мірѣ) является несовершеннымъ или грубочувственнымъ, то въ первомъ (божественномъ) представляется идеализированнымъ или смягченнымъ прелестями высоко-поэтическаго, художественнаго изображенія. Для грека, обитавшаго въ странѣ, полной разнообразныхъ очарованій природы, гдѣ все возбуждало и

питало чувство прекраснаго, и не возросшаго еще до періода холоднаго, анализирующаго отношенія къ вещамъ, главнымъ образомъ имѣла значеніе красота, совершеннѣйшая гармонія между идеею и формой; эститическая точка зрѣнія была для него основною, подъ которою онъ разсматривалъ божественное; и наоборотъ; въ прекрасномъ онъ видѣлъ также непосредственное выраженіе истиннаго и добраго. Отсюда божественный міръ Олимпа, будучи собственно міромъ человѣческимъ, есть однако божественный, потому что онъ— міръ поэтическихъ художественныхъ образовъ различныхъ проявленій человѣческой жизни. На Олимпѣ грекъ представлялъ живые образы своей мечты, идеальнаго человѣческаго государства. «Идея красоты, говоритъ одинъ изъ новыхъ апологетовъ, воодушевляетъ и проникаетъ греческій міръ боговъ и въ этомъ состоитъ глубочайшее содержаніе, но точно также и ограниченность греческой религіи» *). Дѣйствительно, смѣшеніе прекраснаго съ божественнымъ, удовлетвореніе изящнымъ, какъ божественнымъ, могло продолжаться лишь въ періодъ преобладанія фантазіи надъ высшими духовными силами человѣка: пока господствовала фантазія и не проявлялась еще дѣятельность рефлексіи, грекъ могъ вѣрить въ реальность художественныхъ созданій своей фантазіи. Но какъ скоро выступилъ въ немъ разсудокъ съ своими обычными правами и приступилъ къ богамъ съ своимъ холоднымъ анализомъ, прекрасная оболочка боговъ не могла скрыть отъ его взора отсутствія въ нихъ истинно-божественнаго содержанія. И вотъ мы видимъ уже почти съ первымъ пробужденіемъ философскаго духа начало борьбы, продолжающейся до конца греческой исторіи, между философіей и религіей. Постепенно разоблачаемые отъ своей верхней одежды, какъ произведенія фантазіи, боги въ своей наготѣ яснѣе и яснѣе представлялись глубокому взору разсудка тѣмъ, чѣмъ они были въ дѣйствительности, т. е. простыми натуральными силами и разнообразными ограниченными или даже дурными свойствами человѣческаго духа и, такимъ образомъ, изъ царства живыхъ существъ постепенно и наконецъ совершенно перешли въ царство тѣней, пустыхъ призраковъ.

ж) Историческая задача римскаго народа въ ряду другихъ народовъ древняго языческаго міра характеристично выражена въ твореніи Виргилія (Энеида VI. 849) устами Анхиза Энею:

Другіе съумѣютъ, пожалуй, мягче выковать животрепетную мѣдь,
Изваять изъ мрамора одушевленные лики,

*) Tölle. Die Wissenschaft u. d. Religion. 1 B. s. 168.

Съумѣютъ краснѣе говорить въ судахъ, точнѣе измѣрить
Пути небесные и предсказать восходъ любаго свѣтила;
Ты же римлянинъ, помышляй объ одномъ—державно править народами.
Подвизайся въ искусствѣ водворять вездѣ благонадежный миръ,
Щадя покорныхъ и оружіемъ низлагая строптивыхъ.

Эта основная идея исторіи римскаго государства отражается и въ религіи Рима. «Римляне были, какъ говоритъ одинъ изъ историковъ язычества (Шерръ), утилитаристы; какъ все у нихъ клонилось къ пользѣ, цѣлесообразности, какъ теорія служила лишь практикѣ, наука и искусство уважались ради ихъ сродства съ ремеслами и вообще съ практическими занятіями, такъ и религія имѣла всецѣло практическую цѣль; она была ради государства, вспомогательнымъ средствомъ римской политики, которая вездѣ даетъ ясно понять, что не люди ради боговъ, но напротивъ боги существуютъ ради людей. Душой римской религіи, какъ и всей римской жизни была идея вѣчнаго Рима, т. е. всемірнаго господства» *). Эта идея какъ по своей цѣлостности, такъ и во всѣхъ частностяхъ и подробностяхъ и олицетворяется въ многочисленныхъ богахъ Рима. Но такъ какъ вся сущность римской религіи состояла въ олицетвореніи и обоготвореніи мірскихъ, гражданскихъ интересовъ, то собственно религіозное влеченіе, возвышающееся надъ временными интересами и съ безпокойствомъ устремляющее взоръ по ту сторону міра, гдѣ опредѣляются вѣчныя и неизмѣнныя судьбы человѣка, не находило въ ней удовлетворенія и поэтому и она роковымъ образомъ, подобно греческой религіи, должна была подпасть процессу разложенія.

Къ изложеннымъ характеристикамъ главнѣйшихъ религіозныхъ формъ древняго язычества, въ которыхъ видно непрерывное усиліе натуральнаго религіознаго духа къ постепенному возвышенію идеи божества изъ низшихъ формъ конечнаго міроваго бытія въ высшія, пока онъ не заканчиваетъ это возвышеніе воплощеніемъ божества въ самой высшей формѣ, формѣ человѣка, и здѣсь чувствуя себя безсильнымъ къ дальнѣйшему возвышенію божественной идеи остается, наконецъ, въ ожиданіи откровенія истинной религіи съ неба, отъ непосредственнаго явленія Бога въ мірѣ, считаемъ нужнымъ присовокупить слѣдующія замѣчанія: а) при подробномъ раскрытіи вѣроученія, нравоученія и культа языческихъ религій необходимо обращать особенное вниманіе въ каждой изъ нихъ, во первыхъ, на коренной мотивъ жертвоприношеній, на основную причину ихъ происхожденія

*) Scherr—Geschichte der Religion. 2 Aufl. 2 Th. s. 203.

и въ особенности отмѣчать, такъ называемыя, примирительныя или искупительныя жертвы съ цѣлію показанія въ нихъ, по крайней мѣрѣ, отдаленнѣйшаго прообраза великой искупительной жертвы Голгофской; во вторыхъ, на ожиданія великихъ религіозныхъ героевъ, аналогичныя ветхо-завѣтнымъ предсказаніямъ о Мессіи; въ этихъ ожиданіяхъ невольно высказывалось чувство неудовлетворенности религіознаго духа ложными натуральными религіями; б) въ концѣ изложенія греческой религіи заслуживаютъ спеціальнаго изслѣдованія, такъ называемыя, мистеріи для того, чтобы съ одной стороны, вопреки ложному мнѣнію нѣкоторыхъ, показать отсутствіе въ нихъ всякаго истиннаго и глубокаго религіознаго содержанія, съ другой,—видѣть безплодныя усилія глубоко религіозныхъ душъ въ греческомъ обществѣ — найти въ тайныхъ, театрально-сценическихъ представленіяхъ жизни, дѣятельности и послѣдней судьбы боговъ недостающіе элементы въ публичной народной религіи (истинное искупленіе отъ грѣховъ и надеждъ на будущее блаженное безсмертіе *); в) при историческомъ изложеніи процесса разложенія греческаго и римскаго богосознанія необходимо выставлять на видъ, между прочимъ, и тѣ элементы философскаго ученія, которые положительно подготовляли собою, такъ сказать, натуральную почву въ древнемъ языческомъ мірѣ для воспріятія и усвоенія новыхъ откровенныхъ религіозно-нравственныхъ идей христіанства; наконецъ, г) въ заключеніи изслѣдованія всего язычества вообще не излишне также привесть свидѣтельства древнихъ языческихъ писателей о повсемѣстномъ ожиданіи Мессіи предъ временемъ пришествія Христа.

В.

Изъ всѣхъ народовъ древности одинъ стоитъ предъ нами какъ поразительное исключеніе; онъ не великъ численностію, не замѣчателенъ въ политическомъ отношеніи, не извѣстенъ въ исторіи древняго искусства, науки или промышленности, но стоитъ на недосягаемой высотѣ предъ всѣми народами въ *исторіи древнихъ религій*. Это —

*) „Любовь къ мистеріямъ служитъ только доказательствомъ, какъ бросались на все возможное, чтобы найти покой и утѣшеніе, изгнать изъ души страхъ предъ неизвѣстнымъ будущимъ и заручиться надеждою на будущую блаженную жизнь. Но какъ мало находилъ въ нихъ религіозный духъ то, чего желалъ, это доказываютъ холодность или порицаніе, съ которыми относились къ нимъ благороднѣйшіе греческіе умы, философы“ (Baumstark—Chr. Apol. s. 351).

народъ израильскій, народъ религій, въ преимущественномъ смыслѣ слова народъ Божій. Всѣ другіе народы, потерявшіе истиннаго Бога, тщетно стараются найти Его въ теченіе всей своей исторіи; разъ ниспавши съ высоты истиннаго богопознанія въ обоготвореніе природы, они до конца своей жизни остаются во власти природы, обоготворяютъ ее и лишь переносятъ свое обоготвореніе съ однихъ предметовъ природы на другіе, изъ одной сферы конечнаго мірового бытія въ другую, но всегда остаются въ оковахъ природы, какъ абсолютной божественной силы. Природа для нихъ — заколдованный кругъ, въ которомъ вертится ихъ богосознаніе туда и сюда, напрасно отыскивая выхода въ премірную область и возвышенія до истиннаго богопознанія. Не можемъ не привесть здѣсь прекрасной общей характеристики язычества, начертанной живымъ, мастерскимъ перомъ Дилльманна: «языческія религіи — вообще натуральныя религіи, ихъ принципъ — обоготвореніе природы; ихъ боги первоначально не что иное, какъ натуральныя силы, которыя благочестивое чувство созерцало какъ божественныя и потому, такъ какъ силы самой природы распадаются на множество, разсматривало какъ многихъ и даже, смотря по индивидуальному характеру и географическимъ и историческимъ особенностямъ народовъ, какъ различныхъ боговъ. Правда у культурныхъ народовъ рука объ руку съ прогрессомъ ихъ культивируются и возвышаются также и представленія о богахъ. Первоначальныя силы природы не просто олицетворяются, но даже идеализируются по образцу человѣческихъ личностей, понимаются какъ разумно-свободныя существа и наполняются нравственнымъ содержаніемъ; эти воображаемыя существа представляются защитниками разнообразныхъ порядковъ и благъ общественнаго человѣческаго состоянія, стражами и ревнителями домашней жизни, нравовъ, права, ремеслъ и искусства, наукъ и государства... Но и въ этомъ просвѣтленномъ видѣ они носятъ на себѣ печать своего происхожденія изъ природы и конечности; и въ этомъ видѣ они, такъ сказать, человѣческой природы, копіи эмпирическаго и натуральнаго человѣка, натуральной жизни племенъ, народовъ и ихъ отдѣльныхъ слоевъ общества, поэтому раздѣляютъ также несовершенства, страсти, потребности, ограниченности и раздоры людей. Благочестивый человѣкъ, желавшій образовать и воспитать себя по образцу боговъ, нисколько не возвышался отъ того надъ своею собственною природою; онъ всегда находилъ въ богахъ свою природу, хотя и идеализированную... Язычеству не недоставало также стремленія къ единичному представленію божественнаго и почти во всѣхъ религіяхъ какимъ бы-то ни

было образомъ, путемъ ли возвышенія одного изъ многихъ боговъ въ достоинство главнаго бога, или болѣе философски (напр. въ брамаизмѣ), посредствомъ поставленія абстрактнаго одного (безличнаго) на верху множества божественныхъ лицъ, всегда обнаруживается это стремленіе къ единству Бога; но оно доходитъ лишь до призрачнаго единства, а не до единаго истиннаго Бога. Даже тамъ, гдѣ, какъ въ персидской религіи, реформированной Зороастромъ, признается одинъ добрый Богъ, творецъ чистыхъ и добрыхъ существъ, онъ съ самаго начала ограничивается противоположностію злого принципа, побѣда надъ которымъ ожидается лишь въ будущемъ. Но гдѣ, по чисто философскимъ предположеніямъ, разрушается или разсѣевается весь міръ боговъ (какъ въ буддизмѣ), тамъ въ тоже время уничтожается и самое божество; на мѣсто религіи выступаетъ нравственность, но высшая нравственная задача полагается въ отрѣшеніи отъ самосознанія, такимъ образомъ, въ уничтоженіи личности и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣхъ основаній нравственной дѣятельности *).

Одинъ народъ израильскій съ самаго начала своей исторіи владѣетъ истиннымъ богосознаніемъ, имѣетъ понятіе о Богѣ, какъ истинно абсолютномъ существѣ, личномъ и самосущемъ, возвышенномъ надъ всѣми границами конечнаго и съ безусловною властію и силою управляющемъ міровою жизнію. Напрасны усилія философовъ и историковъ пантеистическаго и натуралистическаго направленій унизить ветхозавѣтную религію предъ нѣкоторыми видами язычества (какъ напр. Гегель и его школа старались поставить ветхозавѣтную религію ниже греческой и римской), или вывести ея происхожденіе натуральнымъ путемъ изъ общаго и первоначально-политеистическаго (какъ дѣлаютъ Ватке, Даумеръ, Гильяни и др.), или миѳологическаго (Шеллингъ) богосознанія, или, наконецъ, объяснить ея особенности прирожденными особенностями свойствъ семитической расы и номаднымъ образомъ жизни древнихъ евреевъ (въ новое время Ренанъ **). Вполнѣ спра-

*) Dillmann—Ub. d. Ursprung d. Alttestamentlichen Religion. 1865 s. 7—10.

**) Въ пространной системѣ апологетики, намъ думается, заслуживаютъ болѣе или менѣе подробнаго критическаго разбора всѣ эти ложныя воззрѣнія на отношеніи ветхозавѣтной религіи къ языческимъ (см. для этого Schulz, Alttestam. Theologie, 1869, 1 B. s. 45—62) и на мнимое происхожденіе ея натуральнымъ образомъ изъ первоначальнаго ли политеизма (противъ Ватке и т. д. см. напр. Hävernick's-Vorles. üb. d. Theologie d. Alter Testaments § 3), или изъ инстиктивнаго монотеизма семитической расы (прямо противъ Ренана, совершенно правильный и твердо обоснованный взглядъ на происхожденіе ветхозавѣтной религіи выраженъ въ Geschichte d. alttes. Weissagung. G. Baur. 1 Th. 1861 s. 33 и д.; въ нашей литературѣ—въ соч. проф. А. Д. Бѣляева. „Со-

ведливо говоритъ Рёнтшъ: Израиль съ своею религіей стоитъ непостижимою загадкой, камнемъ преткновенія для всякаго натуралистическаго разсмотрѣнія исторіи». Религія Израиля—сверхъестественнаго происхожденія, есть религія богооткровенная, вотъ ключъ къ объясненію ея происхожденія и развитія; подъ этою точкою зрѣнія всѣ загадки ея уничтожаются, все, что въ теченіе всей жизни «мучило» въ ней такого великаго мужа, какъ Гегель «и то приковывало къ себѣ, то отталкивало его духъ», разрѣшается само собою, все освѣщается яснымъ свѣтомъ, дѣлается понятнымъ и объяснимымъ. Другимъ народамъ Провидѣніе предопредѣлило развитіе міровой культуры; еврейскій народъ Богъ избралъ носителемъ и хранителемъ драгоцѣннѣйшаго сокровища—сверхъестественнаго откровенія, залога всемірнаго спасенія человѣческаго. Здѣсь мы видимъ ту же «божественную парадоксію въ исторіи», по которой и въ начальное христіанское время *Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить мудрыхъ и немощное міра, чтобы посрамить сильное....* (1 Кор. 1. 27 и д.). Въ язычествѣ божественное не отдѣляется отъ натуральнаго, есть само натуральное, а потому всѣ явленія и дѣйствія боговъ въ мірѣ суть только пустыя мечты собственнаго человѣческаго воображенія, миѳы, «сонія» древняго міра; напротивъ, въ іудействѣ истинный Богъ, безконечно возвышающійся надъ всѣмъ креатурнымъ и конечнымъ, раскрываетъ свои истинныя отношенія къ міру и человѣчеству, съ своими дѣйствіями глубже и глубже входитъ въ исторію человѣчества, чтобы, наконецъ, явиться въ полнотѣ богочеловѣческой жизни для искупленія всего человѣчества; отсюда вся исторія ветхозавѣтной религіи есть дѣйствительная исторія божественнаго откровенія, развитія царства Божія на землѣ. Отъ двухъ противоположныхъ полюсовъ исходитъ приготовленіе древняго человѣчества къ спасенію и однако въ концѣ концовъ оба пути приводятъ къ одной и той же цѣли, соединяются въ одномъ центрѣ—въ ясно сознанной человѣкомъ потребности личнаго откровенія Бога въ мірѣ для спасенія человѣчества. Въ язычествѣ мы видѣли постепенное возвышеніе идеи Бога по лѣстницѣ міроваго бытія, начиная съ низшихъ ступеней его и кончая высшею, на которой неудовлетворенное богосознаніе человѣка останавливается наконецъ въ нетерпѣливомъ ожиданіи самого Бога, какъ пророка и основателя новой абсолютной религіи; въ іудействѣ, напротивъ, съ самаго начала Богъ является

временное состояніе вопроса хамитовъ о значеніи расовыхъ особенностей семитовъ, и іафетитовъ въ дѣлѣ религіознаго развитія этихъ трехъ группъ народовъ.“

какъ премірное, недосягаемое существо и Его воля открывается какъ абсолютно-святая воля, но потому съ теченіемъ исторіи все яснѣе раскрывается предъ Израилемъ необходимость нисхожденія Бога въ міръ, явленія Его въ лицѣ человѣка для освобожденія человѣчества отъ грѣха; тамъ—въ язычествѣ, постепенно возвышалось стремленіе человѣка къ Богу, чтобы стать способнымъ къ познанію Бога при Его откровеніи въ мірѣ; здѣсь—въ іудействѣ самъ Богъ какъ бы постепенно ниспускался въ міръ въ исторіи своего откровенія, чтобы наконецъ въ абсолютной полнотѣ своей жизни явиться во плоти человѣка; тамъ постепенно развивалась идея явленія въ мірѣ *самого Бога*, здѣсь—идея явленія Бога *въ мірѣ*, *въ образѣ человѣка*, или, что тоже, въ язычествѣ приготовлялось пониманіе будущаго Искупителя міра преимущественно съ божественной стороны, въ іудействѣ—преимущественно съ человѣческой *).

Поелику откровеніе Бога всегда сообщается человѣку по мѣрѣ его воспріемлемости, то, соотвѣтственно историческому ходу натуральнаго развитія Израиля, и сверхъестественное откровеніе является въ немъ съ своею исторіей, съ своими ступенями или эпохами развитія, впрочемъ неизмѣнными по принципу. Три великія историческія эпохи можно различать въ исторіи ветхозавѣтной религіи: а) патріархальное время; б) эпоху моусейства и в) время пророчества. Каждая изъ этихъ эпохъ имѣетъ своего представителя, отъ которыхъ исходитъ все дальнѣйшее развитіе даннаго времени: патріархальное время—Авраама, время моусейства — Моусея, время пророчества — Самуила.

а) Въ патріархальное время Богъ открывается, какъ единый всемогущій Богъ всего міра, но въ тоже время преимущественно еще какъ Богъ одного рода, отдѣльной семьи; понятія объ отдѣльныхъ абсолютныхъ свойствахъ Бога въ это время еще не формулируются ясно (въ ученіи), но implicite заключаются въ различныхъ именахъ Бога и открываются въ самыхъ фактахъ сверхъестественнаго откровенія Бога патріархамъ. Для сознанія патріарховъ хотя есть одинъ только Богъ—Элъ-Шаддай, но точно также боги и другихъ народовъ не лишены нѣкоторой жизни; такъ какъ истинному Богу предстоитъ еще только въ продолжительномъ чудесномъ охраненіи своего избраннаго народа среди всѣхъ неблагопріятныхъ историческихъ обстоятельствъ, въ искупленіи его изъ-подъ власти язычниковъ и въ цѣломъ рядѣ

*) Отсюда, можетъ быть, отчасти объясняется то, почему въ христіанствѣ докетизмъ родился въ средѣ христіанъ изъ язычниковъ, а евіонизмъ—ересь христіанъ изъ іудейства.

побѣдъ надъ языческими народами показать свое безконечное превосходство надъ богами послѣднихъ, какъ совершенно безсильными, ничтожными. Началомъ нравоученія патріархальной религіи служитъ: *Я Богъ всемогущій; ходи предо Мною и будь непорочен* (Быт. 17, 1); частнѣйшія опредѣленія этого начала опять не раскрываются еще въ цѣломъ кодексѣ законовъ и постановленій, но сообщаются каждый разъ въ отдѣльныхъ, нарочитыхъ откровеніяхъ Бога патріархамъ.

б) Время моусейства до пророчества есть время побѣдъ еврейскаго народа надъ языческими народами, образованія его въ самостоятельное теократическое государство и постоянныхъ пораженій его язычниками при отступленіи его отъ вѣры въ истиннаго Бога; это — время практическаго убѣжденія изральтянъ въ неограниченномъ могуществѣ ихъ Бога по сравненію съ богами другихъ народовъ, въ абсолютномъ единствѣ Его, какъ истиннаго Бога. Идея единства Бога здѣсь формулируется со всею ясностію и выражается со всею положительностію: *Я Господь Богъ твой... да не будетъ у тебя другихъ боговъ предъ лицемъ моимъ* (Исх. 20, 2—3); основоположеніемъ всего закона служитъ: *будьте святы, ибо Я святъ Я Господь Богъ вашъ* (Лев. 19, 2). Центръ закона составляетъ десятословіе; первая половина десятословія, опредѣляющая отношеніе народа къ Богу, раскрывается шире въ обрядовомъ законѣ; вторая, устанавливающая взаимныя отношенія людей, уясняется и развивается далѣе въ гражданскомъ законѣ. Основная идея или конечная причина всего законодательства выражена, такъ сказать, во вступительныхъ словахъ закона: *если вы будете слушаться гласа моего и соблюдать завѣтъ мой, то будете моимъ удѣломъ изъ всѣхъ народовъ... Вы будете у Меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ* (Исх. 19, 5—6).

в) Ни въ пустынѣ, ни во времена судей народъ израильскій не ходилъ твердо въ путяхъ Бога, постоянно поддаваясь естественнымъ наклонностямъ своего грѣховнаго сердца и увлекаясь общимъ идолослуженіемъ своего времени. Скоро захотѣлъ онъ, подобно языческимъ народамъ, имѣть и видимаго царя; такимъ образомъ, вмѣсто божественнаго идеала жизни возъимѣлъ стремленіе къ земному идеалу съ его обманчивымъ блескомъ и великолѣпіемъ. Въ сущности теократія отъ этого не разрушилась, такъ какъ царь былъ только намѣстникомъ Бога, помазанникомъ Господа; но первоначальная чистота теократіи уже утратилась, такъ какъ теперь прежнія непосредственныя отношенія между Іеговою и народомъ замѣнились представительствомъ божественной власти человѣческою. Съ этого времени выступаютъ

новые органы откровенія Бога — пророки. Цѣль или задача пророчества совершенно вѣрно выражена г. Бауромъ (не основателемъ новотюбингенской школы, но однимъ изъ представителей такъ называемаго посредствующаго направленія): «пророки — богодухновенные мужи, сами проникнутые высшимъ принципомъ ветхозавѣтной религіи, стараются внѣдрить этотъ принципъ въ натуральную жизнь своего народа. Языческія религіи, какъ сами въ себѣ натуральныя и потому составляющія элементъ собственной натуральной жизни народовъ, не требовали никакой особенной дѣятельности для ихъ утвержденія и оживленія въ отдѣльныхъ индивидуумахъ. Напротивъ, въ ветхозавѣтной, откровенной религіи, такъ какъ ея происхожденіе не было продуктомъ натуральнаго развитія израильскаго народа, и ея сохраненіе не могло быть также предоставлено дальнѣйшему натуральному развитію этого народа; нужно было всегда новое утвержденіе ея принципа въ сердцахъ израильтянъ и всегда новое оживленіе его въ ея послѣдователяхъ. Это жизненное утвержденіе принципа ветхозавѣтной религіи и на немъ основаннаго закона и составляло существенную задачу пророковъ» *); назначеніе пророковъ— уясненіе внутренней сущности или духа, проникающаго букву закона Моусеева, субъективированіе божественнаго закона въ жизни и сердцахъ израильтянъ; они были стражами Израиля, голосомъ Бога внутри его исторіи, совѣстію народа израильскаго, то угрожающею карою за преступленія, то обѣщающею блага за добродѣтель. Въ пророчествѣ — въ догматическомъ ученіи глубоко и всесторонне раскрывается понятіе о Богѣ, какъ абсолютномъ Духѣ, уясняется преимущество внутреннихъ, сердечныхъ отношеній человѣка къ Богу и Его закону предъ внѣшнею легальностію, формальной исполнительностію божественнаго закона. «Послушаніе лучше жертвы»— вотъ основная идея, проникающая все практическое или нравственное ученіе пророчества.

Между тѣмъ какъ законъ излагаетъ весь кругъ обязанностей человѣка предъ Богомъ, дабы человѣкъ былъ святъ подобно тому, какъ Богъ святъ, а пророчество уясняетъ и углубляетъ въ своемъ содержаніи законъ Моусеевъ,—въ Ветхомъ Завѣтѣ параллельно развитію ученія о Богѣ и объ отношеніи человѣка къ Богу идутъ и развиваются обѣщанія будущаго всеобщаго искупленія человѣчества отъ грѣха, предсказанія мессіанскаго царства. Ученіе о Богѣ и основанной на немъ идеальной задачѣ человѣческой жизни и предсказанія о

*) Baur—Geschichte. d. alttest. Weiss. s. 17—18.

Мессіи и Его царствѣ, это — два неразрывные элемента, двѣ нераздѣльныя стороны ветхозавѣтной религіи, предполагающія одна другую: въ первой указывается, чего требуетъ Богъ отъ человѣка или чѣмъ долженъ быть человѣкъ, чтобы войти въ любвеобильныя отношенія къ Богу, въ вѣчное блаженное общеніе съ Богомъ, во второй—что сдѣлаетъ Богъ для исполненія этого общенія; посредствомъ закона глубже и шире раскрывается предъ сознаніемъ Израиля грѣховное состояніе человѣческой природы, воспитывается потребность искупленія отъ грѣха; въ мессіанскихъ пророчествахъ все съ большею и большею ясностію и опредѣленностію изображается будущее искупленіе человѣчества, способъ его совершенія и состояніе новаго благодатнаго царства Божія на землѣ *).

Наконецъ, подобно предсказаніямъ, также въ внутренней, неразрывной связи со всею исторіей ветхозавѣтой религіи стоятъ ея чудеса. Окруженный со всѣхъ сторонъ языческими народами, и самъ постоянно обнаруживающій натуральную склонность къ язычеству, еврейскій народъ могъ быть носителемъ и хранителемъ ввѣреннаго ему сокровища лишь при безпрерывномъ рядѣ чудесъ, то грозныхъ и карательныхъ, то радостныхъ и благодѣтельныхъ и мы видимъ ихъ столь необходимыми органическими звѣньями въ цѣлой ветхозавѣтной религіи, что безъ нихъ она оставалась бы непонятною для насъ во всѣхъ главнѣйшихъ пунктахъ возвышенія съ одной ступени на другую.

По исполненіи своего назначенія ветхозавѣтная религія теряетъ свой духъ, превращается въ мертвую церемоніальную обрядность, въ убивающую букву, вырождается на секты и, какъ въ языческомъ мірѣ, возбуждаетъ въ іудейскомъ народѣ пламенныя ожиданія Мессіи **).

Заключеніемъ приготовленія древняго міра (язычества и іудейства) къ всемірной искупительной религіи служатъ: колонизація іудеевъ во всѣхъ странахъ земли и соединенный съ нею іудейскій прозелитизмъ, улучшеніе путей сообщенія и сношенія между разными народами, распространеніе во всемъ древнемъ мірѣ греко-римской культуры и сосредоточеніе политической власти надъ всѣми культурными народами въ Римѣ ***).

---

*) См. Krummel—Entstehung u. Ausbildung der messianischen Hoffnungen d. Volks Israel (Beweis d. Glaubens. 1874. 10 B.).

**) Мессіанскія ожиданія въ іуд. народѣ ко времени Христа, см. также у Круммеля, стр. 515 и дал.

***) Все это можетъ быть раскрыто въ апологетикѣ съ нѣкоторыми подробностями.

ГЛАВА IV

Абсолютно-истинная религія человѣчества— Христіанство.

Къ какой же религіи приготовлялось человѣчество въ теченіи нѣсколькихъ тысячелѣтій? Въ какой оно нашло всеобщее искупленіе отъ грѣха, истинныя начала жизни и благодатныя средства для постепеннаго возвышенія и соединенія человѣка съ Богомъ въ вѣчно-блаженной жизни? На поставленный вопросъ, безъ сомнѣнія, уже всѣмъ очевидѣнъ нашъ отвѣтъ: *въ Христіанствѣ*. Да, дѣйствительно къ Христіанству направлялась вся древняя исторія человѣчества; она была лишь средой, подготовлявшей переходъ человѣчества въ новую, соотвѣтствующую его назначенію, жизнь въ церкви Христовой.

Почему же именно Христіанству мы усвояемъ достоинство абсолютно-истинной религіи? Потому что только въ немъ находимъ вполнѣ осуществленными тѣ основныя начала, которыми опредѣляется безусловно-истинная религія, какъ они выяснены нами путемъ философскаго изслѣдованія существа и происхожденія религій и условій ихъ правильнаго развитія до паденія и по паденіи человѣчества.

1. Въ Христіанствѣ, т. е. собственно въ Христѣ, основателѣ Христіанства, мы видимъ полное исполненіе ветхозавѣтныхъ мессіанскихъ предсказаній. Разсматривая во всей послѣдовательности мессіанскія пророчества Ветхаго Завѣта, мы, съ одной стороны, находимъ невозможнымъ отнести ихъ къ какимъ-либо лицамъ и событіямъ Ветхаго Завѣта, съ другой, видимъ ихъ оправданіе и на лицѣ и на дѣлѣ Христа.

2. Въ лицѣ Христа открылось намъ дѣйствительно само ипостасное Слово, Сынъ Божій, во плоти человѣка, какъ вѣчный, живой первообразъ человѣка. Божественную природу лица Христа ясно и непререкаемое даютъ видѣть евангельскія изображенія характера и жизни Христа, превышающія всякую естественную изобрѣтательность ума или фантазіи человѣка и объясняемыя лишь при разсмотрѣніи ихъ, какъ исторически-точныхъ копій съ живаго оригинала. Какъ различныя философскія пониманія лица Христа, болѣе или менѣе отступающія отъ церковно-догматическаго ученія о Христѣ, напр. Канта, Шеллинга, Гегеля и Шлейермахера, такъ и новѣйшія мнимо-историческія изображенія характера, жизни и дѣятельности Христа у

Штрауса, Ренана, Шенкеля и др. въ богословской литературѣ давно уже нашли себѣ основательныя опроверженія *).

3. Въ христіанствѣ принесена за насъ Богочеловѣкомъ искупительная жертва. Вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ, будто идея искупленія грѣховнаго человѣчества страданіями и смертію лишь въ позднѣйшее время явилась въ сознаніи Христа, евангельская исторія свидѣтельствуетъ о неизмѣнномъ единствѣ и постоянствѣ сознанія Христа относительно конечной цѣли Своего пришествія на землю.

4. Разсматриваемое какъ религіозная система, какъ совокупность догматически-нравственныхъ идей, Христіанство открыло человѣчеству абсолютно-истинное познаніе о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку и о существѣ и назначеніи человѣка. Въ то же время оно по своему происхожденію необъяснимо ни изъ какихъ элементовъ до-христіанской человѣческой мудрости, іудейской или языческой философіи. Оригинальность христіанскаго ученія во всѣхъ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ ложно находятъ простое заимствованіе элементовъ изъ іудейскихъ или языческихъ философскихъ ученій, неоспорима **). Что же касается достоинства его содержанія, то оно заключаетъ въ себѣ вѣчно-неисчерпаемыя начала человѣческаго прогресса, или *живота настоящаго и грядущаго.*

5. Наконецъ жизнь и дѣятельность Христа полны чудесъ, какъ отраженій Его божественной силы и духа надъ креатурными силами и завершены величайшими чудесами, вполнѣ открывшими божественность Его природы и смыслъ всего Его дѣла на землѣ—воскресеніемъ и вознесеніемъ Его на небо и сошествіемъ Св. Духа на апостоловъ въ Пятидесятницу. Всѣ попытки—объяснить миѳическимъ происхожденіемъ всей евангельской исторіи чудеса Христа, вполнѣ несостоятельны и безспорная истина чудесъ Господа лучше всего доказывается внутреннею связью чудесъ Христа и въ особенности Его воскресенія съ цѣлымъ Его ученіемъ ***).

Этими краткими указаніями основнаго содержанія отдѣла о христіанствѣ мы и заканчиваемъ очеркъ своей системы апологетики по избранному нами методу.

*) Пособіе къ этому Dorner. Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. der. Person. Christi. 2 Th. См. также: „Die modernen wunderscheuen Darstellungen des Lebens Iesu“ (Moderne Zweifel am. christl. Glauben... s. 392—514; v. Ghristlib).

**) См. напр. разборъ Гауеротовой дедукціи христіанства въ Beweis. d. Claudens. 1874, 9. 10. B. 6.

***) См. Steimeyer—D. Wunderthaten d. Herrn. 1866. и Die Auferstehungs—gecchichte des Herrn. 1871.

Приступая къ раскрытію очерка нашей системы, мы сказали, что апологетика лишь въ томъ случаѣ способна выполнить свою задачу строго-научной защиты и оправданія христіанства, какъ абсолютно-истинной религіи, если она доселѣ употребляющіеся методы въ апологетикѣ, супранатуралистическій, идеалистически-историческій и антропологическій, какъ односторонніе сами въ себѣ, сольетъ въ одинъ общій методъ, въ видѣ отдѣльныхъ моментовъ его, и доказательства за христіанство, раскрываемыя по тому или другому или третьему изъ нихъ, соединитъ въ себѣ внутреннею, органическою связью, какъ взаимно пополняющія себя, и что такой методъ есть философско-генетическій, по которому апологетика, исходя изъ самаго общаго и основного религіознаго понятія (понятія о Богѣ), путемъ самаго строго-послѣдовательнаго выведенія изъ него одной идеи за другою, выясняющихъ собой происхожденіе и назначеніе міра, человѣка и религіи вообще, наконецъ, приводитъ насъ къ неотразимому убѣжденію въ христіанствѣ, какъ абсолютно-истинной религіи. Насколько дѣйствительно рекомендуемый нами методъ и кратко развитая по нему наша система апологетики отвѣчаютъ идеѣ апологетики, выполняютъ ея задачу, предоставляемъ судить благосклонному читателю.