

Введение в Основное Богословие

Общие понятия о науке Основного Богословия

Предмет науки Основного Богословия — основные истины христианской веры. Во всех разнообразных отраслях наук, кроме частных предметов их исследования, есть известные общие основы. Все науки дорожат своими основами, как опорными пунктами и исходными точками своего развития. В богословских науках такое основное значение имеют основные истины веры. На эти истины опираются все богословские науки в своих исследованиях и общих и частных религиозных вопросов; они необходимо предполагаются, как данные, при всяком опыте богословского исследования, будут ли его предметом вопросы догматические, или религиозно-нравственные, церковно-исторические и др. Под основными истинами христианской веры понимаются не те или другие отдельные пункты христианского вероучения, как бы ни были они важны сами по себе, но общие и коренные основы всего христианского мирозерцания. Так как христианство есть религия и притом религия богооткровенная, то и основные его подразделения на два класса. Одни из них заключаются в непреложных истинах, на которых зиждется религия вообще. Сюда относятся: истина бытия Божия, действительность сверхчувственного мира и личного бессмертия человека. Другие составляют, так сказать, специфическое достояние христианства. К этой категории относятся истины о божественном происхождении христианства, о богооткровенном достоинстве его учения, о богочеловеческом характере его Основателя, о важности и необходимости основанной Им церкви для религиозно-нравственной жизни человечества. Основные истины веры, в отличие от основных положений наук математических, естественных и других, обладая полной силой очевидности для чистого человеческого сердца (Мф. V, 8) и находя для себя полное оправдание перед доброй совестью в глубине человеческого духа, не имеют, однако же, характера математических аксиом и не допускают проверки через внешний опыт и чувственное наблюдение. Как истины, касающиеся духовной жизни человека, они могут быть усвояемы с полным сочувствием и разумением только теми, в ком не заглушены высшие потребности духа. Для надлежащего усвоения их требуется духовное понимание (1 Кор. II,

14). Не только плотский человек, всецело привязанный к одному видимому и внешнему, но и *душевный*, вообще недостаточно развитый в духовном отношении, холодно относится к этим истинам и нередко прямо отрицает их. Потребности духа, которым удовлетворяют религиозные истины, как ни сильны и ни властны они, никогда, однако же, не переходят в физически принудительную силу; они имеют характер нравственных потребностей, а не физической необходимости. Поэтому мы видим так много противоречий самым коренным истинам христианской веры со стороны материалистически настроенных людей нашего времени. Отсюда открывается необходимость научного разъяснения и научной защиты основных истин веры. Для успешного противодействия скептически-материалистическому настроению в отношении к вере, которое разрастается с неудержимой силой в наши дни, необходимо всестороннее разъяснение и самая обстоятельная твердая защита основных христианских истин. В виду сомнения и неверия в эти истины нельзя указывать на них, как на непосредственно очевидные данные; только при твердом и всестороннем обосновании их, с помощью научных данных, можно надеяться на восстановление доверия к ним в современном обществе. В кругу богословских наук специально занимается выполнением этой задачи Основное Богословие, на что указывает самое его название, которое заимствовано как от его предмета (основные истины веры), так и от его задачи — представить основания, на которых утверждаются эти истины.

Задача Основного Богословия состоит в том, чтобы представить в систематически связанном изложении те основания, которыми оправдывается вера христианина в безусловную истину коренных основ религиозно-христианского учения и показать неосновательность их отрицания со стороны противорелигиозных, противохристианских и противоцерковных воззрений, преимущественно новейшего времени. — В деле обоснования религиозных истин преимущественное значение имеет раскрытие не столько внешних, сколько внутренних оснований их достоверности. Религиозные истины в себе самих содержат наилучший оплот для их защиты. Это не какие-нибудь отвлеченные суждения рассудка или выводы из теоретических положений, но истины, полные духа и жизни, глубины и силы. Поэтому доказательство всякой религиозной истины по характеру своему должно быть преимущественно изъяснительным. Главной задачей его должно быть надлежащее уяснение истины, чтоб светлый образ

ее представлялся в его целостном виде. При этом существенно важное значение имеет уяснение взаимной внутренней связи между отдельными религиозными истинами: так как в этой связи заключается их сила. Что касается противных мнений, то преимущественное внимание при защите основных религиозных истин должно обращать на такие мнения, через которые больше уясняется положительная истина и которые таким образом способствуют отрицательным путем утверждению веры. Основное Богословие, как наука, не может останавливаться на всех частных мнениях и возражениях против веры, не возведенных к тем или иным общим началам и не вытекающих из них какого-либо определенного мирозерцания. Предоставляя проповеднической и вообще пастырской деятельности обличение разных видов так называемого практического неверия, выражающегося в жизни неверующих людей, Основное Богословие должно защищать основные истины веры лишь против тех воззрений и направлений новейшего неверия, которые представляют собою целые системы мирозерцания, противоположные по своим основным началам религиозно-христианскому мирозерцанию. Из них, по преимущественному влиянию, в среде современных неверующих выдающееся место занимает материализм.

Метод изложения науки Основного Богословия, соответственно главной задаче и самому названию этой науки, должен быть по преимуществу положительный, обосновывающий, утверждающий. На первом плане в Основном Богословии должно стоять положительное раскрытие основных религиозных истин, причем особенное внимание должно быть обращено на раскрытие тех оснований в пользу известной истины, которыми сами собою устраняются и подрываются возможные и высказываемые против нее возражения. Согласно апологетической задаче Основного Богословия, в нем, конечно, необходимо должны защищаться истины нашей веры и против различных частных нападений и возражений, но главное внимание должно быть обращено на то, чтобы представить положительные доказательства в пользу нашей веры. В этом именно заключается главная сила научной защиты веры. Мы не можем претендовать на то, чтобы уничтожить всякую трудность, рассеять всякое сомнение, возникающее по поводу тех или других религиозных вопросов. Такая задача выше человеческих сил. Но мы можем надеяться найти такие твердые и существенные основания для нашей веры, которые способны прояснить и укрепить нашу веру и при которых

уже спокойно можно рассматривать различные сомнения и недоумения, необходимым образом приражающиеся ко всякому нашему знанию в настоящей жизни. Если задаться той целью, чтобы постоянно только опровергать разные возражения, предлагаемые то с той, то с другой стороны, из которых многие, при спокойном сопоставлении их, сами себя взаимно уничтожают, — то через это может быть только ослаблена твердость нашей позиции в деле защиты веры; полновесная цельность положительных доказательств в пользу религии раздробится в таком случае на мелкие части и разрешится во множество частных (детальных) пререканий, при которых неудача опасна, между тем как успех приносит с собою только кажущуюся, во всяком случае не полную, победу. В отношении к религии осмысленное изложение того, что она есть, и правильное освещение всех ее составных частей и элементов часто служат самой лучшей ее защитой, гораздо более достигающей своей цели, чем самый подробный критический разбор отрицательных воззрений на религию. Такой разбор этих воззрений входит специально в задачу истории философии. В Основном Богословии они рассматриваются и подвергаются критике только в их отношении к религиозно-христианскому миросозерцанию и со стороны тех возражений, какие даются этими воззрениями против истины христианства. Как в деле положительной защиты христианской истины, так и в критике противных мнений главная заботливость в Основном Богословии должна быть обращена на основательность.

Никто не имеет больше оснований быть осмотрительным в выборе вспомогательных научных средств для защиты истины, как апологет христианства. Он может пользоваться из области науки только несомненно доказанными фактами и твердо обоснованными положениями. Мы видим, какой вред на Западе принесло поспешное применение к богословию, со стороны тамошних богословов, разных новейших философских воззрений и естественнонаучных гипотез. Для Основного богословия гораздо лучше, если оно даже с излишней осторожностью будет воздерживаться от пользования теми или другими новыми открытиями до более прочного обоснования их, чем если оно воспользуется чем-нибудь еще спорным и сомнительным, как решительным и окончательно доказанным. Если Основное Богословие будет пользоваться спорными и шаткими гипотезами, оно не только уронит само себя, но, что еще гораздо важнее, — и свой предмет.

Отношение Основного Богословия к другим богословским наукам частью предуготовительное, частью руководящее, вообще же существенно вспомогательное. В известном смысле оно служит введением в энциклопедию всех богословских наук. В нем раскрываются и обосновываются общие истины веры, которые составляют необходимые предположения каждой отдельной богословской науки, но ни в одной из них не подлежит специальному раскрытию, а принимаются как готовые данные. Таковы истины бытия Божия, бессмертия человеческой души, общее учение о религии, об откровении и др. Через раскрытие и обоснование этих истин Основное Богословие пролагает путь к исследованию специальных богословских вопросов: догматических, нравственных, церковно-исторических и проч. Вместе с тем оно полагает основу для научного исследования всех этих вопросов, без которой эти исследования не имели бы под собою твердой научной почвы. Таким образом, Основное Богословие является как фундамент для всего здания богословской науки, со всеми ее частными подразделениями. Ближайшее и наиболее непосредственное отношение оно имеет к теоретическим богословским наукам — к богословия догматическому и нравственному, которые в свою очередь относятся к нему как частное к общему. Из философских наук Основное Богословие имеет ближайшее сродство с так называемой философией религии, но отличается от последней а) строго положительным и б) апологетическим характером. Оно выходит из положительных основ христианской веры и раскрывает последние в строгом согласии с учением православной церкви и под ее руководством. Далее, оно в отличие от философии религии имеет более определенную задачу — защитить эти основы против всех посягательств на их непреложную истину со стороны лжеименного знания.

Значение науки Основного Богословия определяется ее обосновывающей и апологетической задачей в отношении к основным истинам веры. При успешном осуществлении этой задачи, Основное Богословие необходимо должно способствовать большему утверждению истин веры в сфере наших умственных убеждений. Как научное обоснование истин веры, оно не может не иметь влияния на развитие большей устойчивости, определенности, сознательности и осмысленности религиозных убеждений. Насколько это важно для целей специально-богословского образования, имеющего в виду подготовить рев-

ностных служителей веры и опытных борцов за ее интересы, могущих дать в защиту ее ответ всякому вопрошающему, настолько необходимо и для общих целей христианского образования. Ни один образованный христианин не может, без существенного ущерба для полноты и солидности своего умственного и нравственного развития, игнорировать те основы, на которых утверждается наша вера, и не имеет ясного и сознательного понятия о них. Для человека верующего необходимо знать «твердое основание того учения, в котором он наставлен» (Лк. I, 4). Как дом не прочен, если не имеет твердого основания, так и вера наша, если она не основана на твердых началах христианского учения, вошедших в плоть и кровь наших внутреннейших убеждений и ставших вследствие этого правилами нашей жизни (Мф. VII, 24-27), может погибнуть от напора искушений, соблазнов и сомнений. Примеры тому, к несчастью, на наших глазах бесчисленные. Многие не признают должного значения за Основным Богословием, держась того мнения, что оно занимается отвлеченными вопросами, далекими от действительности и неразрешимыми. Это мнение, может быть, было бы не лишено справедливости, если бы практическая жизнь с ее ежедневными потребностями удовлетворяла человека вполне; тогда он, может быть, ограничивался бы одной данной действительностью, не задаваясь никакими высшими вопросами. Но явления самой жизни, особенно сколько-нибудь выходящие из ряда обыкновенных и повседневных, невольно заставляют его задумываться над своей судьбой и над мировыми вопросами. Он невольно задает себе вопросы: откуда произошло все, что такое жизнь, есть ли промысл Божий, управляющий жизнью отдельных лиц, народов и государств, к чему жизнь и усиленная деятельность, если смерть есть конец человеческого существования? Если же она не есть конец, то что же следует за нею? Признать эти вопросы праздными и абсолютно неразрешимыми нельзя. Дело в том, что эти вопросы неотвязчивы, и если бы они были действительно неразрешимы, это лишило бы человека всякой опоры, всякого побуждения к высоким подвигам. Значит, вопросы, которыми занимается и которые решает Основное Богословие, имеют глубоко серьезное значение, живой интерес не для какого-нибудь тесного кружка, не для одного сословия, не для нескольких мыслителей и мечтателей, а для всех образованных людей. Всякий сколько-нибудь умственно развитый человек чувствует потребность от волнений дня, от столкновений частных интересов, вознестись

мыслью к интересам общим и вечным, в делах жизни не терять из виду высших идей, дающих делам этим смысл и высшее значение. Не составляет ли такая потребность силу общества? Не охраняется ли ею духовное величие, крепость и нравственная мощь общества? Не составляет ли она признак истинной образованности и в то же время почву, на которой одной только может развиваться и крепнуть истинно плодотворная образованность?

Недостаток у нас богословского и философского образования составляет без сомнения печальнейшую сторону нашей умственной жизни. Отсутствие твердых правил в общественной и частной среде, произвольность суждений в литературе, легкость публицистики и какая-то общая расшатанность в мыслях и действиях наших служат очевидным тому доказательством. В современном нашем обществе замечается большое увлечение позитивизмом. Занятие богословскими и философскими науками многими считается анахронизмом, после того как Конт в своей теории о трех фазисах развития, которые будто бы проходит ум человеческий в каждой отрасли знания, именно о фазисе теологическом, метафизическом и так называемом научном, или положительном, первые два фазиса объявил уже пройденными цивилизованным человечеством. Но фазисы эти совершенно не противоположны друг другу и ни в каком случае не исключают себя взаимно. Допустим, что в первый период развития человеческого духа ему кажется, что все даже самые частные явления в природе и в нем самом происходят от непосредственного воздействия Бога, и это теологическое мировоззрение представляется человеку в этот период единственно возможным и необходимым для объяснения всех явлений. Согласимся, что такое мировоззрение не чуждо известным недостаткам, нуждающихся в исправлении, которые и исправляются при достижении человеком большей умственной зрелости, после того как он доходит до метафизического понятия о законах природы, посредством которых поддерживается порядок в мире и по которому совершаются мировые явления. Но это понятие отнюдь не разрушает и не устраняет понятия о Боге как первой и последней причине всех вещей — о Боге, воля Которого выражается в начертанных Им законах природы. Напротив, понятие о Боге сообщает только большую полноту и глубину метафизическим исследованиям. В свою очередь позитивное или положительное исследование, состоящее в тщательном изучении и классифицировании фактов, может так же способствовать разъяснению некоторых незрелых

метафизических и теологических понятий; оно может способствовать большей осмотристельности, осторожности, умеренности в философских выводах и обобщениях. К таким именно результатам и на самом деле привело накопление фактических знаний во всех областях путем индуктивных исследований. Но приписывать этой положительной фазе такую силу, которая исключает обе другие и делает их совершенно излишними, значит противоречить законам человеческого мышления. Во имя истинной науки и истинной религии дух человеческий твердо и настойчиво противится попыткам положительной философии вменить ему в обязанность — отказаться от тщетной погони за абсолютными понятиями, от искания первопричины и цели вселенной и основ мировых явлений¹. Гораздо больше истинной философии высказывается во взгляде древних на права и преимущества человеческого разума по сравнению с инстинктом животных, что разум человеческий «судит о следствии, видит причины вещей, складывает настоящие вещи и присоединяет будущие»². Попытка подавить эти права человеческого разума и заставить его отказаться от пользования ими оказывается тщетной даже в том случае, когда ум человеческий рассматривает только внешнюю природу. Но она оказывается вдвойне тщетной, когда дух человеческий обращается к себе самому и задается вопросами: «что такое я» — «откуда я» — «для чего я». Опыт показывает, что душа, если она не может найти удовлетворительного решения этих вопросов, предается тоске и нередко доходит до отчаяния.

Эти и подобные соображения не исключают вопроса, в какой степени Основное Богословие может способствовать обращению неверующих к вере? Как наука, Основное Богословие, конечно, не может сделать того, что в состоянии сделать одна благодать Божия, именно обратить закоренелого неверующего скептика в верующего человека. Как бы ни были сильны наши доказательства относительно бытия сверхчувственного мира и загробной жизни, они во всяком случае не могут быть сильнее такого поразительного доказательства, какое, например, могло бы дать в пользу этих истин воскрешение мертвого. Однако же людей, не расположенных к вере, не побудило бы верить, по приточному изображению Спасителя, и самое посольство на землю кого-нибудь из воскресших мертвецов (Лк. XVI, 19-31).

¹ *Comte A. Positive Philosophie.*

² *Cicero. De officiis* 1. 4.

Немаловажно уже то, если Основное Богословие через должное раскрытие и защищение оснований веры вызовет в сомневающемся сомнение в основательности его сомнения и заставит его серьезнее отнестись к требованию мудрого правила беспристрастия: «*audiat et altera pars*»¹, столь же часто пренебрегаемому в кругу скептиков. Мы сочли бы себя вполне удовлетворенными, если бы через наше «утверждение» было заронено хотя малое зерно этого спасительного сомнения в души неверующих скептиков. Нелегко было бы в настоящее время придумать что-нибудь существенно новое в защиту христианства. Мысль, что в прошлом было так много высоких и даже гениальных умов, внесших свои славные труды в эту область литературы, и что теперь немало высокоталантливых и ученых деятелей на ее поприще, должна предостеречь самый смелый ум от чрезмерной самоуверенности, — прибавить к заготовленным двумя тысячелетиями доказательствам христианства какие-нибудь существенно новые и более сильные доказательства. С своей стороны я не беру на себя такой задачи. В изложении системы Основного Богословия я постараюсь раскрыть те основные христианские истины, которые я успел усвоить и которым придаю наибольшее значение. Я не задаюсь целью представить полную во всех отношениях систему научных доказательств истин веры. Если б даже я имел все нужды для этого сведения, и тогда такое гигантское предприятие было бы здесь излишним, при существовании многих других богословских кафедр. Я намерен привести в систематическом, более или менее сжатом, виде только главнейшие доводы. Предметы, которым имеют быть посвящены эти доводы, до того тесно связаны между собой, что не совсем легко решить, каким образом лучше всего расположить их при систематическом изложении Основного Богословия.

Предлагаемый опыт Основного Богословия имеет в основе своей лекции, читанные автором студентам С.-Петербургской Духовной Академии, но обработанные применительно к нуждам и потребностям образованных людей вообще, хотя бы и не получивших высшего специального богословского образования. По требованиям, которым должно отвечать академическое изложение этой науки, в отличие от более элементарных курсов ее, автор вводит, в виде вступления в нее, очерк ее истории и литературы, не вдаваясь впрочем в излишние специальные частности

¹ Выслушать и другую сторону (*лат.*).

и подробности при изложении этого очерка. При этом имеется в виду показать только главные моменты в постепенном развитии науки Основного Богословия и в заключение обрисовать настоящее ее состояние в отечественной и в иностранной учебно-богословской литературе.

Что касается до плана построения системы Основного Богословия, то *разделение* ее на две части¹ вполне достаточно для того, чтобы в нее вошли все предметы исследований этой науки. Части эти следующие:

- I) Учение о религии вообще;
- II) Учение о религии откровенной, христианской.

¹ Такому плану следовал покойный профессор в своих устных чтениях студентам, собственноручно записанных им и теперь издаваемых, и в своих подробных конспектах, которые он выдавал им для повторений и экзаменов. Но, начав приготовление к печати своего курса, он, по-видимому, намерен был видоизменить хотя и не существенно план построения своей системы. Вот что он писал (осенью 1882 г., незадолго до своей кончины, последовавшей 26 ноября) в конце своего введения в Основное Богословие: «При систематизации самого содержания Основного Богословия автору кажется более удобным подразделить его на четыре главные части, обнимающие: 1) Учение о религии вообще, 2) Учение об откровении вообще; 3) Учение об естественных религиях и 4) Учение о богооткровенной — ветхозаветной и христианской религии».

Но покойный профессор не успел сделать никаких необходимых поправок, переделок и перестановок в своем курсе, требовавшихся его новым предсмертным планом. Мы с своей стороны тоже не решились на такие поправки, переделки и перестановки, потому что никакого существенного улучшения они не внесли бы в курс науки, а между тем потребовали бы немало времени и труда, и издание книги замедлилось бы.

От начала христианства до XV века (эпохи возрождения)

В форме особой богословской науки Основное Богословие является с недавнего времени. Первые опыты цельного систематического построения этой науки не восходят раньше последней половины текущего столетия, как в нашей, так и в иностранной богословской литературе. За всем тем Основное Богословие имеет едва ли не самую обширную литературу из всех других богословских наук. Подготовительная история его обнимает почти двухтысячелетний период времени. Начальные зародыши его скрываются в самых древних произведениях христианской письменности, преимущественно в творениях, известных под именем христианских апологий. В известном смысле можно простирать подготовительную историю науки Основного Богословия и еще далее — даже за пределы христианской эпохи. Не было ни одного сколько-нибудь умственно развитого народа, который не чувствовал бы потребности дать себе отчет в своих верованиях и уяснить для себя их основания. В этом смысле и дохристианскому миру нельзя отказать в попытках обосновать религиозные верования путем философских умозрений, таковы, например, умозрения Сократа, Платона, Аристотеля и др. философов. Но богословской науки в строгом смысле не было в языческом мире. Хотя слово «Θεολόγια», «Theologia» (богословие) часто употребляется у древних языческих писателей, но употребляется не в том смысле, в каком мы понимаем это слово. Теологами («theologi») классические писатели называли древнейших поэтов — Гомера, Гесиода, Орфея, сложивших поэмы о богах и оставивших образцы молитвенных гимнов¹. Этим именем они называли также тех, которые впоследствии старались разбирать древние мифы, отыскивать их корень и извлекать из

¹ Serv. Aen. VI, 645. Macrobius, Sat. L. I, c 21, 23. О таком употреблении в древности означенного слова свидетельствуют и христианские писатели, например св. Григорий Богослов («Orat.» 3. Opp. T. I. c. 94 B. I. «Orat.» 4 c. 115 C), Блаж. Августин («De civ. Dei» XVIII, 14), Лактанций («De ira Dei» c. 2) и др.

них вероятные объяснения их значения¹. Случалось, что слову теология языческие писатели придавали более обширный смысл, разумея под ним философское учение о божестве. Так, например, Аристотель² прилагает название богословия к той части философии («πρώτη φιλοσοφία»), которая занимается изучением божеского естества и называет эту часть «φιλοσοφία θεολογική» в отличие от «φιλοσοφία φυσιολογική». Известно также, что некоторые классические писатели, например Варрон, подразделяли богословие на частные виды, причем различали троякий род его: мифологический или поэтический, естественный или философский и народный или популярный³. Но при всем том богословия в смысле самостоятельной богословской науки не было и не могло быть в древнем мире. Оно сливалось, с одной стороны, с философией, насколько последняя занималась религиозными вопросами, с другой — с мифологией. В языческих религиях большей частью учительный элемент стоял на последнем плане; их действие на народ ограничивалось почти исключительно внешними обрядами, умственное же влияние их было совсем ничтожно. В языческой древности не существовало ни одного специального богословского учреждения для строгой и систематической обработки богословской науки; не было ни религиозного просвещения, ни религиозных школ, ни специальных учителей религии. Перечисляя людей, от которых можно узнать что-нибудь относительно религиозных вопросов, классические писатели обыкновенно называют не жрецов, но философов, поэтов и законодателей⁴. В Риме научным изучением религии больше всего занимались юрисконсульты и грамматики⁵, в Греции — философы. Если некоторые из вышеупомянутых родов и видов языческого богословия представляют кажущееся сходство с названиями тех или других богословских наук, развившихся на христианской почве, то по внутреннему существу они имеют весьма мало общего с последними. То, что древние называли философским или естественным богословием «genus theologiae physicon», представляет лишь самое отдаленное сходство с хри-

¹ Cicero. De nat. Deorum III, 21.

² Metaphys. VI, 1; XI, 7.

³ Варрон (у блаж. Августина «De Civ. Dei» VI, 5): «Unum genus mythicon, alterum physicon, alterum civile... mythicon quo maxime utuntur poetae, physicon quo philosophi, civile quo populi».

⁴ Dio Chrysostomus. Orat. XII, p. 391. Ср. Plutarch. Amator, p. 468.

⁵ Буассье. Римская религия. М., 1878, стр. 419 и дал.

стианской наукой, известной под именем «естественного богословия». Задача философского богословия в древности состояла главным образом в аллегорическом объяснении мифов и в толковании баснословных чудес языческой древности в смысле естественных сил и явлений природы. Христианство, явившееся в лице своего Основателя и в самой своей сущности как свет истинный (Ин. I, 5-9; III, 19; VIII, 12), возвысило учительный и просветительный элемент в области религии, вместе с деятельным, на небывалую дотоле высоту. Этим обуславливалось широкое развитие богословствования на христианской почве. Не только в древние, но и в средние века христианства богословие царило над всеми прочими науками и обнимало собою все отрасли знания. Впрочем, уже с древних времен, преимущественно на Востоке, тамошние церковные писатели различали богословие, понимаемое ими в тесном смысле этого слова, от прочих предметов религиозного ведения. Богословием в тесном смысле они называли то, что служит основой всего богословского знания, именно учение о Боге Едином по существу и Троичном в Лицах; учение же о делах Божиих, как то: о творении, промышленности, особенно об искуплении человеческого рода, они называли другим термином в отличие от богословия, — учением о «божественном домостроительстве» (Οἰκονομία)¹. От этого, между прочим, имя богословов древней церковью усвоено только апостолу и евангелисту Иоанну² и вселенскому учителю Григорию Назианзину³; из более поздних церковных учителей назва-

¹ *Dion. Pet. De Theol. Dogmatibus, prolegomena* 6, 1.

² Св. евангелисту Иоанну усвоено церковью название *Богослова* преимущественно по высоте учения его евангелия о Божестве и безначальном рождении Бога Слова, о Божестве и безначальном исхождении Св. Духа. Самое наименование «Богослов» заимствовано из слов, составляющих начало Евангелия: «в начале бе Слово и Слово бе к Богу и Бог бе Слово». Это наименование, известное со времен апостольских, сделалось общепотребительным в IV веке, по свидетельству св. Исидора Пелусиота (в русск. перев. тв. св. от. 1860 г. кн. 2).

³ Святитель назианский Григорий назван *Богословом*, подобно древнейшему Богослову св. евангелисту Иоанну, за свое высокое богословское учение о св. Троице. Св. Димитрий митрополит ростовский, изображая силу слова св. Григория в борьбе с арианами и другими лжеучителями, говорит: «...и прозван бысть от всея св. церкви *Богословом*, в знамение его над многочисленными еретиками торжества и одоления: и оттоле начаша вси звать его *Богословом* (см. Чет. Мин. 25 января).

ние богослова — Симеону, с наименованием его «Симеоном новым богословом».

Название Основного Богословия не встречается в древней святоотеческой письменности, но в ней искони обращалось главное внимание на раскрытие и защиту основных истин веры. Почти на самых первых порах развития христианской богословской письменности мы находим в ней уже особый род богословских произведений, известных под именем христианских апологий, которые и по предмету, и по задаче своей имеют самое близкое отношение к литературе Основного Богословия как древнейшие опыты защиты христианской истины против нападений врагов ее. В общей своей совокупности христианская апологетическая литература весьма обширна; она представляет едва обозримое поле самых разнообразных защитительных сочинений в пользу христианства, тянувшихся непрерывно нитью от первых веков христианства до настоящего времени. Для нашей цели достаточно обозначить только главнейшие моменты ее постепенного исторического развития¹.

Сообразно главнейшим наиболее выдающимся фазисам в постепенном развитии христианской апологетической письменности, история ее может быть разделена на три периода. Первый обнимает время борьбы против иудейства и язычества древних христианских апологетов. Второй начинается с появления магометанства и обнимает средние века. Третий включает в себя новое время, начинающееся с эпохи возрождения наук на западе и продолжающееся до наших дней. Так как ближайшее отношение к истории Основного Богословия, как особой богословской науки, имеет последний из означенных периодов в развитии бого-

¹ Пособиями для более подробного ознакомления с историею христианской апологетической литературы могут служить *из русских*: «Историческое учение об отцах церкви» *Филарета*, архиепископа черниговского; мой «Очерк истории апологетики и современной научной постановки ее» (в «Христианском чтении» 1873 г. сентябрь и октябрь), «Метод и план христианской апологетики» в «Чтениях Общества любителей духовного просвещения» 1876 г. 1 и 2 кн. *Из иностранных*: *Werner C.* Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. 5 Bde. 1861-67. *Senden.* Geschichte der Apologetik. 2 Bde. 1846. *Tzschirner.* Geschichte der Apologetik. 1805, 1 Th. *Tholuck.* Ueber Apologetik und ihre Literatur. (Vermischte Schriften). *Fabricius.* Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae adversus atheos, Epicureos, Deistas seu naturalistas, jdalatras, Iudaeos et Mohammedanos asseruerunt. 1725.

словско-апологетической литературы, то мы ограничимся лишь самым сжатым очерком предшествующих ему периодов, насколько это необходимо для усвоения связи между древней и новой научной апологетикой христианства.

Апологетическая деятельность древней церкви направлена была главным образом против внешних врагов христианства. Древнейшие христианские апологии II века имеют в виду защитить христианство против нападений и гонений отчасти со стороны неверующего иудейства, преимущественно же со стороны язычества. Известно, как велика была вражда древних евреев к христианству. Божественный Основатель христианства умер на кресте жертвой ненависти иудейских законников и фарисеев, которые не могли терпеть нового духа евангельской проповеди. Не лучше относились они и к апостолам. Мы знаем, что апостолы многое претерпевали от иудеев за свою проповедь Евангелия. Они нередко призываемы были старейшинами иудейскими на суд. В Иерусалиме апостола Петра и его сотрудников заключили в темницу и потом, по проискам иудейских священников, подвергли там побоям (Деян. IV, 3). Этому также подвергся и апостол Павел за проповедание имени Христова. Однажды иудеи, увидев его в храме, возмутили весь народ и наложили на него руки. Когда апостол защищал святое дело Христова и себя, указывая, что он был самым ревностным иудеем и гнал до смерти последователей учения Христова, но когда уверовал во Христа как Мессию, с того времени согласно воле Божией начал возвещать евангельское учение (Деян. XXI, 27), иудеи, услышав это, подняли крик, метали одежды, бросали пыль на воздух и кричали к тысяченачальнику: *истреби от земли такого, ибо ему не должно жить* (Деян. XXII, 22, 23). Ненависть иудеев простиралась не на одних апостолов, но и на всех последователей христианства. Первый христианский мученик, запечатлевший своею кровью истину евангельской проповеди, — Стефан пал жертвой иудейской ненависти. Призванный в иудейский синедрион, он произнес защитительную речь, исполненную силы истины, но она не спасла его от злобы ослепленных судей и ярости иудейской черни: выведенный за город, он был побит камнями как хулиатель Бога и Моисея (Деян. гл. VII). Церковь Христова сохранила нам в своих преданиях память о многих других мучениках, погибших в Сирии и Африке, где евреи были главными виновниками гонений. Но хотя иудаизм был сильно враждебен христианству, однако же вражда его скоро принуждена была перей-

ти в бессильную ненависть к христианству, лишенную возможности внешним образом противодействовать его распространению. После того как буря римского вторжения обратила в пепел Иерусалим и в прах все здание иудаизма, обратив евреев в бродячий народ, лишенный политического значения и материальной силы, христианство увидело падение своего первого жесточайшего противника и свою внешнюю безопасность от него. Этим между прочим объясняется сравнительная малочисленность древних христианских апологий, написанных в защиту христианства против нападений со стороны иудейских его противников, по сравнению с апологиями, вызванными нападениями со стороны язычников. От второго и третьего веков христианства сохранилось только три цельных апологии, направленных специально к опровержению иудейских ложных мнений о христианстве. Сюда относятся: обширная апология *св. Иустина Мученика* «Разговор с иудеем Трифоном» (142 гл.)¹; сочинение *Тертуллиана* «Против иудеев»² и *св. Киприана* «Свидетельство против Иудеев»³. Общая цель этих сочинений — доказать истину христианства на основании ветхозаветного учения, превосходство христианства перед окончившим свою приговорительную миссию иудейством и действительное явление в лице Иисуса Христа истинного Мессии, обетованного человеческому роду. Применительно к верованиям и преданиям иудеев наиболее выдающееся место в этих сочинениях занимают доказательства, заимствованные из ветхозаветных пророчеств о Мессии и из их исполнения на лице Иисуса Христа.

Гораздо многочисленнее и разнообразнее древние христианские апологии, написанные по поводу гонений и нападений на христианство со стороны языческого мира⁴. Язычество пыталось

¹ «Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαίου διάλογος», лат. «Dialogus cum Tryphone Iudaeo» (около 150 г.).

² «Adversus Iudaeos».

³ «Testimonium adversus Iudaeos».

⁴ Сюда относятся: *св. Иустина Мученика* «Первая апология» («Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ χριστιανῶν», лат. «Apologia prima pro christianis ad Anton. Pium» 66 гл., написана около 138—139 г.), «Вторая апология» («Ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ χριστιανῶν», лат. «Apologia minor» или «altera», напис. в правление Марка Аврелия и Луция Вера, между 161-166 г.) и «Увещание к эллинам» («Λόγος παρανετικός πρὸς Ἑλληνας», лат. «Cohortatio ad graecos»); *Татиана* «Речь против эллинов» («Πρὸς Ἑλληνας» лат.

бороться с христианством тремя различными способами. Сначала оно испробовало высокомерное пренебрежение к нему как к малозначительной иудейской секте, и на первых порах относилось более или менее равнодушно к делу его распространения. Когда необычайные успехи христианской проповеди рассеяли это языческое заблуждение и вразумили язычников, что христианство есть нечто гораздо большее, чем еврейская секта, язычество объявило христианство новой вредной сектой, опасной для религии и политики Рима и не имеющей законного права на существование. Надеясь на победу грубой силы и сокрушительной жестокости, оно испытало все насильственные меры к подавлению и уничтожению христианства. Но христианство было от Бога, а потому несокруσιμο. В третьих, язычники пытались пустить в ход убеждения и красноречие в опровержение христианской истины и противопоставить христианству эклектическое возрождение разлагавшегося трупа древней языческой религии (ново-язычество Юлиана отступника). Первые по времени хри-

«Oratio adversus graecos», 42 гл., напис. около 170 г.); *Афинагора Афинянина* «Прошение о христианах» («Πρεσβεΐα περὶ Χριστιανῶν», лат. «Legatio prochristianis», 37 гл., напис. около 177 г.) и «О воскресении мертвых» («Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν», лат. «De resurrectione mortuorum» 25 гл.); *св. Феофила Антиохийского* «К Автолику» («Πρὸς Αὐτολίκον», лат. «Ad Autolyicum», три книги); *Еремия* «Осмеяние языческих философов» («Δι-ασυρμὸς τῶν ἑξω φιλοσόφων», лат. «Irrisio gentilium philosophorum», 10 гл.); *Мелитона Сардийского* «Речь к императору Антонину» (новооткрыта в 1855 г. в сирском манускрипте ученым Куртоном); *Минуция Феликса* «Октавий» лат. «Oktavius» (разговор христианина с язычником, написан около 166 г.); *Тертуллиана* «Apologeticus» (50 гл. напис. около 197 — 199 г.), «Ad nationes» (2 кн.), «Ad Scapulam» и «De testimonia animae» и *св. Киприана* «О тщете идолов» («De idolorum vanitate»). Кроме того, многие из древних христианских апологий не сохранились. Сюда относятся апологии *Квадрата*, епископа афинского, написанная при императоре Адриане, *Аристиды* — философа афинского, *Мильтиада*, *Клавдия-Аполлинария*, *св. Иринея* апологетическая книга против эллинов (Евс. V, 26) и другие. Сохранившиеся апологии от 2-го века находятся в сборниках *Otto* «Corpus apologetarum christianorum» (1847 г.) и *Migne* «Patrologiae cursus completus» T. VI; в русском переводе изданы со введениями и примечаниями священником П. Преображенским под заглавиями: «Сочинения святого Иустина Философа и Мученика», Москва, 1864 г. и «Сочинения древних христианских апологетов» (Татиан, Афинагор, св. Феофил Антиохийский, Ермий, Мелитон сардийский, Минуций Феликс). Москва, 1867.

стианские апологии падают на время жестоких гонений на христиан и борьбы язычества против христианства преимущественно грубой внешней силой и оружием клеветы и насмешки над обычаями и верою христиан. Древнейшие христианские апологии поставлены были в необходимость защищать прежде всего самое право на существование христианской церкви. На христиан взводились нелепые, но вместе с тем тяжкие обвинения, будто они в своих тайных собраниях закалывали новорожденных детей, смешивали их кровь с медом и ели эту пищу, что они предавались оргиям в своих ночных собраниях и т. п. Относительно веры христиан в языческом мире, еще со времен Светония¹ и Тацита², сложилось мнение как о «вредном суеверии»; впоследствии к этому присоединились нелепые слухи, вроде, например, того, что христиане оказывали божеские почести солнцу, ослиной голове и проч.³ Вместе с этим христиан, как не почитавших языческих богов и уклонявшихся от возлияний на жертвенные олтари в честь гения императоров, язычники упрекали в безбожии⁴ и обвиняли в неповиновении государственной власти. Соответственно этим и подобным нападкам, общий характер древнейших христианских апологий, независимо от их частных особенностей, состоит в том, что в них защищается главным образом безукоризненность поведения и чистота веры христиан. Апологии эти назначались частью для императоров и их наместников, частью для общества и преимущественно своею целью имели рассеять клеветы и предубеждения против жизни и веры исповедников христианства. Существенное содержание их в общих чертах сводится к следующему. В них доказывается несправедливость гонений на христиан; приглашаются власти языческого мира к тщательному и точному исследованию обычаев и веры христиан, устраняется обвинение христиан в безбожии через указание на их веру в невидимого триединого Бога: Отца, Сына и Св. Духа (Иустин «Аполог.» 1, гл. 6, Афинагор «Прош.» гл. 4-11); выставляется на вид чистота и высота нравственного

¹ *Sveton.* Жизнеописание императора Клавдия, гл. 25.

² *Tacum.* *Annal.* XV, 44.

³ См. *Минуция Феликса* «Октавий». Ср. *Тертуллиана* «Ad nationes» I, 11 и «Apologet», 16.

⁴ «Εἴ τις ἄθεός ἢ Χριστιανὸς ἢ Ἐπικοῦρεως». Lucid. Alex. Pseud. XXXVIII. «Αἴτε τοὺς ἄθεοὺς» («лови безбожников!») был крик, когда мучили святого Поликарпа.

христианского учения и указывается на сообразное с этим учением доброе поведение христиан, на их миролюбие, благотворительность, твердость в перенесении несчастий, любовь даже к врагам, добросовестность в исполнении обязанностей и проч. (Иустин гл. 15, 16; Афинагор гл. 12, 31-33); разъясняется несовместимость с христианским учением воздавать божеские почести императорам, но полная совместимость с ним истинного верноподданничества, молитвы за царя и исполнения государственных законов (Иустин, гл. 17); свидетельствуется, что в христианском богослужении имеет место только одно то, что свято и благочестиво (Иустин, гл. 66); оправдывается оставление христианами, обратившимися из язычества, их прежних языческих богов, как богов ложных, и защищается право и обязанность христиан распространять учение об истинном Боге (Иустин, I «Апол.» гл. 5, II «Апол.» гл. 9; Татиан гл. 4); обличается языческое идолослужение и показывается его несостоятельность перед судом здравого разума и его нравственный вред, с нередким указанием на его темное демоническое происхождение (Татиан гл. 8-10; Афинагор гл. 23-30); доказывается недостаточность языческой философии для полного познания истины через разоблачение взаимных противоречий древних философских учений (Ермий) и защищается необходимость сверхъестественного откровения (Феофил Антиох., гл. 9); подтверждается истина христианского откровения частью необычайной высотой его учения (единство и духовность Бога, творение мира, происхождение и конечная цель человека, Феофил Антиох., гл. 1-4; 16-29), но главным образом ветхозаветными пророчествами и их исполнениями в христианстве; доказывается божественное достоинство Иисуса Христа, как личного Слова (Логос) Отца, через которое все сотворено (Татиан, гл. 4) и которое было светом и для язычников, не имевших писанного откровения (Иустин, I Аполог., 10 гл.; Афинагор, гл. 7). Христианство вообще изображается в древнейших христианских апологиях как единственно истинная и достойная человека религия (Татиан, гл. 31-41), в которой в самом полном и совершенном виде является все то, что было истинного в учении древних философов и что содержалось в незавершенном и неполном виде в ветхозаветной религии.

У христианских апологетов второго и начала третьего века не находится подробных исследований и разъяснений по некоторым вопросам, более полное разъяснение которых относится к позднейшим периодам христианской апологетики. Таковы об-

щие вопросы о религии, о ее сущности, происхождении и проч., а также и некоторые частные вопросы, относящиеся к учению об откровении. Древние апологеты не останавливаются на вопросах о возможности откровения, чудес, пророчеств, вообще сверхъестественного. Это объясняется отсутствием ближайших поводов к защите этих истин в описываемый период. Ни со стороны иудеев, которые сами обладали богооткровенной религией, ни со стороны язычников, которые верили в близкие отношения богов к людям, не подвергались отрицанию возможности откровения. Древнейшие христианские апологеты не имели, таким образом, внешнего повода доказывать или защищать эту возможность. В учении об откровении они указывают главным образом на его важность и необходимость, в виду опасности заблуждений, которым подвержен человеческий разум в изыскании истины, будучи предоставлен одним собственным силам¹.

Более полное и многостороннее развитие древней христианской апологетики началось со времени учреждения христианских школ в Александрии и Антиохии, существенно способствовавших умножению ученых сил в христианской церкви. С этими силами христианство смело могло войти в ученое состязание с языческими философами, пытавшимися перенести борьбу против христианства на научную почву. Наиболее ожесточенными борцами на этой почве из языческих философов были последователи неоплатонической школы, поставившей своей задачей поддержать с помощью философии язычество, видимо падавшее перед внутренней силой и нравственным могуществом христианства. Но и последователи других направлений — языческие сатирики, риторы, историки — тщетно напрягали свои силы в этой неравной борьбе с христианством². В предшествующий пе-

¹ Тертуллиан. Apologeticus, с. 45: Vobis humana aestimatio innocentiam tradidit, humana item dominatio imperavit, inde nec plenae nec adeo timendae estis disciplinae ad innocentiae veritatem. Quanta est prudentia hominis ad demonstrandum, quid vere bonum, quanta auctoritas ad exigendum? tam illa falli facilis, quam ista contemni.

² Более известные из них: Лукиан Самосатский (120—135 г.) в своих неблагопристойных сатирах «Peregrinus» (пародия на христианское мученичество) и «Philopseudes» (пародия на чудеса) подвергавший осмеянию христиан с эпикурейской точки зрения; Цельс — философ эклектик, придерживавшийся неоплатонических, но не чуждый и эпикурейских воззрений, автор грубо-полемического сочинения «Αληθής λόγος»; Филострат в «Жизни Аполлония Тианского» и Ямвлих в «Жизни Пифагора», пытав-

риод древней христианской апологетики, занимавшейся по условиям и обстоятельствам, в которых находилась христианская церковь, главным образом отражением клевет и наветов на христианство, распространенных в массе языческого общества, подробный разбор мнений о христианстве его философских противников не входил в прямую задачу апологий. Эта задача выступала на видный план в христианской апологии только со времени выступления на апологетическое поприще знаменитых alexandрийских христианских ученых: Климента Александрийского и Оригена, которые своим многообъемлющим и глубоким взглядом оказали незабвенные услуги апологетике христианства, поставив ее на более строгую научную почву, по сравнению с предшествующим периодом. После того как *Климент Александрийский* († 217) отчасти в своем «Увещательном слове к эллинам»¹, особенно же в более обширном сочинении: «Στρώματα»², через подробное сравнение греческой философии с истинным христианским знанием (гносис), показал существенное превосходство христианской философии перед языческой и раскрыл учение о Слове (Логосе) как единственном руководителе к истинному богопознанию, христианская апологетика получила глубокое философское направление. В лице *Оригена* († 250 г.) она имела сильного философского представителя с его восьмью апологетическими книгами, направленными против Цельса³, составившими эпоху в истории христианской апологетики. Великое благо для дела защиты христианства оказали такие высокие представители обширной христианской учености, каковы Климент и Ориген. Как истые образцы в деле опровержения философских нападений на христианство со стороны его противников, они доказали несправедливость языческих нареканий, взво-

вшиеся подражать четвероевангелию в описании ложных чудес, совершенных будто бы позднейшими языческими софистами и древними философами; *Порфирий*, *Гиеокл*, *Юлиан отступник* (неоплатоники), *Ливаний* (ритор), *Евнапий* (историк) и др. Подробности о них, о способах их борьбы против христианства и об опровержении их мнений христианскими апологетами, см. в сочинениях: *Kellner*. Hellenismus und Christenthum, 1866; *Uhlhorn*. Der Kampf der Christenthum mit dem Heidenthum, 1874; *Alm*. Die Urtheile heidnischen und jüdischer Schriftsteller über Jesus, 1864; *Keim*. Der Celsus wahres Wort, 1873.

¹ «Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας», лат. «Cohortatio ad gentes».

² Лат. «Miscellanea» (смесь).

³ «Contra Celsum libri VIII».

димых на христианское учение, разбили на голову Цельсов и Порфириев, и, что еще важнее, вместо опровергнутых предубеждений и заблуждений предложили превосходные объяснения истины. Они проложили новый путь в области христианской апологетики — путь по преимуществу философский, дав вместе с тем сильное оружие и последующим апологетам для опровержения нападений на достоверность евангельской истории, на божественное достоинство Иисуса Христа, на подлинность Его чудес и проч. Их апологии имели большое влияние на все последующее развитие христианской апологетики. Незадолго перед временем перехода греко-римской империи от язычества к христианству при императоре Константине Великом, церковный историк *Евсевий Кесарийский* († 340) написал три сочинения, имеющие апологетическую цель: «Евангельское приготовление»¹, «Евангельское доказательство»² и «Опровержение Гиерокла». Первые два сочинения Евсевия составлены по обширному плану и снабжены богатой эрудицией, последнее замечательно опровержением мнимого сходства между Иисусом Христом и Аполлонием Тианским³. Главная заслуга Евсевия в истории научной апологетики христианства состоит в собрании и систематическом упорядочении обширного материала из апологетической письменности предшествующих веков. Он положил основание историко-систематической апологетики христианства. Его «Евангельское приготовление» и особенно «Евангельское доказательство» служили во многих отношениях образцами, по которым построились многие из позднейших обширных историко-богословских опытов защиты христианства. *Св. Афанасий Александрийский* († 373) своими творениями «Слово к эллинам»⁴ и «О воплощении Слова»⁵, возвысил христианскую апологетику на высокую ступень богословского умозрения. В упомянутых творениях его последовательно проводится глубокое и целост-

¹ «Παρασκευὴ εὐαγγελική», лат. «Praeparatio evangelica» (15 книг).

² «Ἀποδείξις εὐαγγελική», лат. «Demonstratio evangelica» (в 20 книгах, из них сохранились первые 10).

³ «Πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τον Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ. Παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ σύγκρισιν», лат. «Adversus Hieroclem».

⁴ «Λόγος καθ' Ἑλλήνων», лат. «Oratio adversus Gentes».

⁵ «Περὶ τῆς ἐνανθρωπήτεως τοῦ λόγου», лат. «Oratio de incarnatione Verbi».

ное мировоззрение, основанное на началах самобытной православно-христианской мысли. В оправдании истины христианства он выходит не из внешних доказательств, но из внутреннего средоточия самого христианства, из того, что составляет его сущность, именно из догмата об искуплении. Подобно Клименту Александрийскому, но с большей глубиной, он раскрыл учение о Слове как основании всего христианского богословия. *Св. Кирилл Александрийский* († 433 г.) написал обширное апологетическое сочинение против Юлиана отступника¹. *Блаженный Феодорит* († 458) написал апологию под названием «Врачевание эллинских страстей»², в котором он пользуется лучшими из апологетических сочинений своих предшественников. Этим сочинением заканчивается ряд древних христианских апологий, появившихся на Востоке во время борьбы христианства с древним язычеством.

На Западе в рассматриваемый период не являлось в таком обилии и с таким богатым и глубоким содержанием апологий в защиту христианства. Большей частью западные апологии по своему содержанию скуднее восточных, или зависимы от последних. Из них, кроме апологий Тертуллиана, более известны апологетические сочинения Арнобия († 325)³, Лактанция († 330)⁴, Орозия († 416)⁵, но особенно блаженного Августина († 427)⁶.

О значении древних христианских апологий в истории науки Основного Богословия следует заметить, что ими не только положены начала этой науки, но и в значительной степени подготовлена почва для ее систематической обработки. Особенно это нужно сказать об апологиях, относящихся ко второму периоду их развития, который начинается с Климента Александрийского и Оригена. В этот период дано широкое раскрытие древними христианскими апологетами многим предметам хри-

¹ «Ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν εἰσαγωγῆς ὑψηκείας πρὸς τὰ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανῶν», лат. «Pro sancta Christianorum religione adversus atheum Julianum» (в 19 книгах, из них сохранилось 10).

² «Ἑλληνικῶν θεραπευτικῇ παθημάτων», лат. «Graecorum affectionum curatio» (в 12 кн.).

³ «Disputationes adversus gentes» LI. VII.

⁴ «Institutionum divinarum» LI. VII.

⁵ «Adversus paganos historiarum» LI. VII.

⁶ «De civitate Dei contra paganos» (в 22 кн.).

стианского умозрения, входящим в область науки Основного Богословия. В некоторых же наиболее полных и обширных апологетических сочинениях древних христианских писателей, каковы, например, вышеупомянутые труды Евсевия и бл. Августина, мы находим цельные опыты подробной систематической защиты веры. Но в этих, как и во всех вообще древних апологиях, предметы, относящиеся к Основному Богословию, не отделены от предметов, входящих ныне в состав других богословских наук. Древние апологии обнимают не одни общие и основные религиозные вопросы, но и частные, относящиеся к догматике, к христианскому нравоучению, к учению о богослужении и проч. Последние вопросы нередко в них раскрываются даже полнее и многостороннее, чем первые, сообразно с нуждами и потребностями времени. Целая группа общих вопросов, составляющих в настоящее время предмет наиболее горячей борьбы между защитниками и противниками христианства, в период древней христианской апологетики затрагивалась лишь вскользь и не была предметом специального обсуждения. Сюда относятся, например, многие из вопросов, касающихся сущности религии, ее происхождения, отношений к другим фактам нашей духовной жизни и т. п. Даже у сравнительно позднейших из древних апологетов, как, например, у бл. Августина, по этим вопросам можно находить только более или менее общие замечания. Независимо от других причин, это объясняется тем, что тогдашнее состояние психологии, антропологии, сравнительной этнографии и проч., находилось не на такой степени научной разработки, чтобы оно могло обусловить более полное разъяснение этих и подобных вопросов в древней апологетической письменности. То же следует заметить о некоторых вопросах, относящихся к учению об откровении. До самого конца древней христианской апологетики преимущественное внимание христианских апологетов обращалось на доказательство подлинности, действительности и исторической достоверности ветхозаветных и евангельских чудес, но не их возможности. Древние противники христианства, не исключая даже наиболее скептических из них, с своей стороны также не отрицали в борьбе с христианскими апологетами, по крайней мере прямо и открыто, возможности сверхъестественного и чудесного вообще. Они отвергали *действительность* евангельских чудес, *действительность* сверхъестественного происхождения христианства, но в то же время христианским чудесам противопоставляли мнимые чудеса своих чародеев, вет-

хозаветным пророчествам — мнимые предсказания своих оракулов. Вопрос о возможности сверхъестественного вообще вследствие этого не входил в область спорных прямых вопросов между языческими философами и древними апологетами христианства. Обе стороны, по-видимому, сходились в признании этой возможности и расходились главным образом в понимании самой сущности сверхъестественного и затем касательно того, где, когда и в чем сверхъестественное имело свое действительное обнаружение. Поэтому и в древних христианских апологиях мало говорится о возможности чудес, пророчеств и сверхъестественного вообще. Можно было бы указать много и других подобных пробелов в древней апологетике, но для пояснения достаточно приведенных примеров. Относительно применения древних апологий к делу защиты веры против современного неверия нельзя утверждать, что это применение может быть полное и всецелое. В умственной борьбе, подобно тому как и в обыкновенной войне, позиции воюющих время от времени изменяются; противники меняют свою тактику, в одно время нападают на один пункт, в другое на другой. Защитники точно так же должны изменять свою оборонительную систему. В настоящее время возбуждено немало новых вопросов, и из прежних не все имеют ту же самую постановку в современной философии, какую имели они во времена давно протекшие. Древние христианские апологеты боролись против мирозозерцания, совершенно чуждого христианству, возникшего на языческой почве. В настоящее время враждебно выступает против христианства образование, выросшее на его собственной почве, но как бы забывшее свое происхождение и отчуждившееся от его начал, от его духа и жизни. Стрелы новейших противников христианства бьют гораздо дальше, чем древних его противников. Современное неверие в крайних своих проявлениях доходит до отрицания не только христианства, но и религии вообще, и в своих нападениях на веру пользуется обильной массой материала, накопленного в позднейшие века в разных областях научного исследования. Задача современной научной апологетики христианства несомненно гораздо сложнее, шире и глубже по сравнению с задачей древней апологетики. Но из всего этого не следует, что борьба древних христианских апологетов принадлежит исключительно прошедшему и не имеет никакого значения для той умственной борьбы, которой занято настоящее время. Считается же до сих пор ознакомление с военной тактикой Цезаря одним

из лучших средств военного образования, хотя образ ведения войны вообще и средства нападения и защиты совершенно изменились со времен этого великого римлянина; считается же доселе ознакомление с римским правом одним из лучших средств к выработке научного юридического такта при юридическом образовании, хотя непосредственного практического приложения к частным явлениям жизни римское законодательство не может иметь ни в одном из современных государств. И современный богослов-апологет многому может поучиться у знаменитых древних апологетов христианства, особенно же той изумительной энергии, той пламенной ревности о христианской истине, той прямоте и непоколебимой твердости и искренности, с какими они защищали христианство, защищали в то время, когда против него направлены были все враждебные силы. Немалому может поучиться у них современный богослов и относительно самого способа защиты веры, даже — многих отдельных приемов, которыми они пользовались при своих доказательствах. Что может быть, например, мудрее и целесообразнее в деле защиты истины правила, внушаемого одним из самых древних апологетов относительно приведения доказательств.

«Доказательство истины учения или каких-либо предметов, подлежащих исследованию, — говорит он, — сообщает неложную достоверность положениям тогда, когда заимствуется не откуда-нибудь извне и не из того, что кажется или казалось некоторым, но — из общего всем и природного смысла, или из связи производных истин с основными. Ибо дело идет или об основных истинах, и тогда нужно только указание на природный смысл, или о таких, которые естественно вытекают из первых или находятся в естественной связи с ними, тогда нужно соблюдать в них порядок и показать, что действительно вытекает из основных или прежде доказанных истин, дабы не была пренебрежена истина и ее правильное доказывание, не было смешано или разорвано в своей естественной связи то, что по природе находится в порядке и разграничено. Защитнику истины нужно иметь в виду при этом разных ее противников».

«Одни совершенно и решительно отвергают истину в предметах веры, другие извращают их по своим воззрениям, а иные стараются подвергнуть сомнению самое очевидное. Поэтому апологету нужно иметь двоякого рода доказательства: одни (непрямые) — в защиту истины, а другие (прямые) — в подтверждение истины; одни в защиту истины против неверующих или

сомневающих, а другие в подтверждение истины для благомыслящих и охотно принимающих истину. Поэтому желающие рассуждать об этих предметах должны всегда иметь в виду, что именно нужно в тот или другой раз, когда и по отношению к кому те или другие доказательства бывают полезны, и с сим сообразовывать свои доказательства, и самый порядок раскрытия их приспособлять к потребности, а не пренебрегать той или другой нуждой, тем или другим местом, свойственным каждому предмету для того, чтобы казаться выдерживающим одно и то же начало. Одному роду доказательств естественно надлежит занимать первое место, а другие должны сопутствовать первому наподобие телохранителя, пролагать путь и отстранять все, что препятствует и противится. Конечно, в отношении к доказыванию и естественной последовательности, доказательства прямые, подтверждающие истину, должны предшествовать доказательствам непрямым, защищающим истину. Ибо прямые доказательства, как необходимые всем людям для твердости в убеждении и для спасения, занимают первое место и по природе своей, и по порядку, и по пользе: по природе своей, так как они доставляют познание о вещах; по порядку, так как они существуют в том и вместе с тем, что доказывают; а по пользе, так как способствуют твердости в убеждении и спасению тех, которые познают. А не прямые доказательства истины и по природе своей и по силе стоят ниже, ибо менее значит обличать ложь, нежели подтверждать истину, и по порядку они занимают второе место, ибо имеют силу только по отношению к ложно мыслящим, а ложное мнение рождается от пришлого сеяния и извращения истины. Но хотя это действительно так, последние (т. е. не прямые) доказательства часто поставляются на первом месте и бывают иногда более полезны, так как служат к истреблению и предочищению обременяющего некоторых неверия и сомнения или ложного мнения тех, кто только что приступает к истине. Так и земледelec не может с пользою бросать в землю семена, если наперед не очистит ее от трав диких и вредных для бросаемых добрых семян; и врач не может впускать в больное тело какое-нибудь из целительных веществ, если наперед не очистит его от находящейся в нем злокачественной материи или не удержит ее притока. Так и желающий учить истине, говоря об истине, не может убедить никого, пока какое-нибудь ложное мнение господствует в уме слушателей и противится словам его. Те и другие доказательства направляются в одной цели, — ибо к благочестию ве-

дут и те доказательства, которые обличают ложь, и те, которые подтверждают истину, — однако же они не одно и то же: одни, как я сказал, необходимы для всех верующих и заботящихся об истине и собственном спасении, а другие бывают полезнее иногда некоторым и по отношению к некоторым, и в последнем случае не прямые доказательства должны предшествовать прямым».

Эти мысли излагаются в 1-й и 2-й главе сочинения Афинагора о воскресении мертвых, и они так хороши, так рациональны, что и теперь могут иметь применение к защите христианских истин. Подобные мысли встречаются и у других древних апологетов.

Древние христианские апологии вообще важны для нас, как драгоценные памятники апологетической деятельности древней церкви, имеющие великое значение в истории развития христианско-богословской мысли вообще и ближайшим образом в подготовительной истории науки Основного Богословия. В них так глубоко и верно схвачен внутренний мир человека, что независимо от внешних случайностей, обусловленных местом и временем, общечеловеческое значение их не потускнеет до тех пор, пока люди будут интересоваться высшими религиозными вопросами. По своему плодотворному влиянию на развитие христианско-апологетической письменности, древние апологии не имеют равных себе трудов во всей последующей обширной богословско-апологетической литературе, накопившейся в течение более тысячелетнего периода времени. В продолжение всех средних веков не было создано ничего не только высшего и лучшего, но даже одинакового по своему достоинству с этими великими творениями древней церкви, возникшими на поле брани ее с ожесточенными врагами христианства. Как победные знамена древней церкви над врагами Христовой истины, они одушевляли к борьбе за эту истину лучших ее защитников во все последующие времена и отнюдь не утратили своего значения и для современной научной апологетики христианства. Дело в том, что многие новейшие противохристианские мировоззрения, с которыми борется современная апологетика, если не во всех, то в известных отношениях имеют при всем различии немалое, однако же, и сходство с теми заблуждениями, против которых боролись древние апологеты и которые блестяще опровергнуты ими. Под разными внешними отличительными формами, в которых высказывается новейшее неверие и отрицание, часто скрывается

один и тот же дух, с которым боролись древние апологеты христианства. В запальчивой оппозиции, которую держит против христианства неверие XIX века, нередко до наглядной ясности отражаются следы античного натурализма и пантеизма, выразителями которых в свое время были Цельс, Порфирий, Юлиан. Воззрения так называемого «чистого гуманизма», который так часто противопоставляется христианству в новейшее время, также не безусловно новое явление, но скорее представляют поздний отпрыск древних языческих мнений, как в этом прямо и открыто сознается один из горячих приверженцев этого гуманизма (Штраус). «Свежая, гармонически развившаяся гуманность, человечность Греции, уверенное в самом себе мужество Рима, — вот что, — по его мнению, — мы опять должны в себе выработать, пережив длинные христианские века и обогатившись их умственными и нравственными приобретениями»¹. Из этого откровенного признания новейшего гуманиста видно, что новейший гуманизм ищет духовного содержания не в себе самом, а в той же классической древности, которая давным-давно уложена в гроб, — в той же античной гуманности, которая была побеждена через противопоставление ей несравненно высшего христианского нравственного идеала, раскрытого и разъясненного в творениях древних христианских апологетов.

После падения древнего язычества не окончилась борьба христианской апологетики с врагами христианства. С одной стороны, у нее оставались счеты с самыми древними противниками христианства — евреями, непоконченные, как известно, и донныне. Хотя евреи давно уже лишились возможности внешним образом преследовать христиан, но тем не менее отношения их к христианству остались столь же враждебными, какими были при начале его распространения. Раввины иудейские и талмуд поставили в области иудейской религии такую преграду, что ни века и никакие исторические обстоятельства не могли сокрушить ее и сблизить иудеев с христианами. Прежде чем еврей вырастает, он уже становится врагом христианства; это потому, что с самого младенчества родители его стараются вкоренить в него самые дурные и превратные понятия об Иисусе Христе, Его религии и о Его последователях. Гебраизм вел упорную внутреннюю борьбу против христианства в течение всех средних веков, особенно на Западе, где он имел многих ученых представителей (Моисея

¹ *Strauss. Der Romantiker in dem Throne der Cäsaren.*

Маймонида и др.). Поэтому западные богословы средних веков нередко, кроме литературной полемики против иудейства, вступали в открытые публичные состязания с учеными иудеями¹. С другой стороны, для христианской церкви, начиная еще с конца V века, воздвиглись опасности и от новых внешних врагов. Разумеется вторжение северных варваров в западную Европу и внезапное появление магометанства на Востоке. Относительно сохранения религиозных основ своих христианству нечего было опасаться в виду появления этих новых врагов. Варвары, нахлынувшие на западную Европу, с этой стороны менее всего опасны для христианства. Они не имели ни философии, ни литературы, ни даже цельных систем религии; вообще они не имели никаких средств для того, чтобы подобно древнему греко-римскому язычеству вступить в ученое состязание с христианством. У гуннов, вандалов и др. варваров не было никакого оружия для научной борьбы. У них не было также и той массы вековых и закоренелых языческих предрассудков, которая разжигала и воспламеняла древнее язычество в его упорной борьбе против христианства. Геройские сердца варваров, угрожавших разгромить западную Европу, скоро были очищены истиною христианской веры и исполнились горячей преданности и любви к ней. Свирепость гунна Атиллы была, как известно, побеждена Львом III при молинском мосте, а жестокость вандала Генсерика — при воротах римских, без всякой ученой полемики. Варвары, которые увидели такие типы христианского благородства, как Ульфила, а позднее Бонифаций, без труда признали существование в христианстве более высоких добродетелей, чем их собственная храбрость и внешняя сила. Таким образом, их бешеное вторжение скоро укротилось и они приняли христианство, которое стало основанием их новой культурной жизни. Христианство было спасено от них не столько апологетической, сколько миссионерской деятельностью церкви, благодаря которой они из врагов церкви сделались ее горячими друзьями. Апологетические сочинения против язычества («contra gentiles»), появлявшиеся от времени до времени на Западе в период борьбы против варваров и позднее, большей частью направлены были не против заблуждений языческих варваров, а против принципов древнего язычества. Таково, например, сочинение средневекового западного

¹ Особенно замечательно публичное состязание, бывшее в 1412 г. между Иеронимом de *J. Fide* и несколькими иудейскими учеными.

ученого Фомы Аквината «Против язычников». Сочинения против мнений и учений древних языческих философов появлялись также иногда и на Востоке в средние века. Таково, например, обширное полемико-апологетическое сочинение Николая, мефонского епископа XII века: «Опровержение богословского наставления Прокла Платоника» (Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατονικοῦ)¹. Подобные сочинения не лишены были для своего времени живого апологетического значения; в них мы находим отзывы на важные вопросы, занимавшие современников, так как предания языческой древности не угасли еще в это время. Эти предания поддерживались особенно на Востоке отчасти самими источниками общего образования, т. е. литературными памятниками языческой древности, возбуждавшими иногда новые вопросы касательно христианских догматов и волновавшими пытливые умы. Известно, что на Константинопольском соборе (1084 г.) были осуждены «предпочитавшие тщетную мудрость внешних философов и говорящие, что эллинские мудрецы и первые ересиархи во многом лучше соборов и в православии просиявших отцов». И после того идеализированным язычеством обольщались многие, как видно из вышеупомянутого сочинения Николая мефонского и из еще более позднего свидетельства византийского историка Никиты Хониата, который в числе еретиков упоминает о «язычески мыслящих» (ἑθνοφρονες), которые, считаясь христианами, придерживались, однако, языческих мнений и обычаев². Вот против этих-то увлечений языческими воззрениями и направлялись в средние века как на Востоке, так и на Западе апологетические сочинения, написанные с целью доказать превосходство христианства перед язычеством.

Что касается апологетики, вызванной нападениями магометанства на христианство, то почин ее принадлежит Востоку, а дальнейшее развитие преимущественно Западу. Будучи силен, как воинственная теократия, ислам, как религия, не мог грозить ниспровержением христианству. Представляя смесь язычества с иудейством, он повторял большей частью то, что давно было опровергнуто христианской апологетикой. Но, благодаря своему

¹ См. подробный анализ этого сочинения в статье архим. *Арсения*: «Николай, мефонский епископ XII в., и его сочинения» («Христианское Чтение» 1882 г. № 7-8).

² Ibidem.

поступательному движению с оружием в руках, исламизм был губительной силой для христианских народов. Задержанный в Европе, он широко раскинул свое господство на Востоке и стремился к уничтожению здесь христианской церкви. Из основных истин христианства особенным предметом нападений мусульман были догматы о св. Троице, о воплощении и божестве Иисуса Христа. Из круга основных христианских истин, эти именно истины преимущественно и защищаются в христианско-апологетических сочинениях, написанных против мусульман. На Востоке центром ученой борьбы христианства против исламизма был Дамаск. Из сочинений древних восточных богословов против магометанства назовем сочинение св. Иоанна Дамаскина († 756 г.): «Разговор сарацина и христианина»¹. На Западе центром апологетической письменности против ислама была Испания. Но ученая противомусульманская апологетика на Западе развилась сравнительно уже в позднейшее время — в средние века. Она вызвана там ближайшим образом столкновением с магометанами, жившими в Испании (арабы и мавры), которые славились своей образованностью в средние века и имели в своей среде знаменитых ученых, как, например, Аверроэса² и др. Подобно тому как иудеи в средние века на Западе имели ученых защитников своей веры, например Моисея Маймонида³, и исламисты имели там своих ученых, которые старались дать философское обоснование учениям Корана и доказать мнимое превосходство его перед христианством. Для образования опытных и сведущих апологетов для борьбы против магометанства и иудейства, в Испании в 1250 году учрежден был особый институт, в котором преимущественное внимание обращено было на изучение еврейского и арабского языков. Большая часть западных средневековых сочинений, написанных в защиту христианства против магометанства, соединена с защитой христианства против нападений со стороны иудейства. Из них мы поименуем следующие: *Раймунда Мартини* «Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos» (Оружие веры против мавров и иудеев), *Альфонса де Спина* «Fortalium fidei contra Iudaeos, Saracenos aliosque

¹ Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ, Лат. Desceptatio saraceni et christiani.

² *Аверроэс* род. в Кордове около 1120 г., умер 1192. Написал около 30 сочинений о философии, 5 сочинений о богословии и много других.

³ Род. 1139 г., ум. 1208 г.

Christianae fidei inimicos» (Твердыня веры против иудеев, сарацин и других противников христианской веры), *Николая Кузы* «Cribrationum Alkorani» три книги. Заметим, кстати, что и новейшая западная литература богата трудами по исследованию мусульманства, но в большинстве своем проникнута чрезмерной идеализацией учений Корана и рационалистическими тенденциями в отношении к христианству¹.

В течение средних веков никакой внешний враг не угрожал западному христианству, и богословская наука на Западе получила возможность предаться чисто ученым интересам. В стенах школы, при содействии массы ученых сил, она выработала для себя стройную внешнюю организацию. Западное богословие средних веков, известное под именем схоластики (от schola — школа), не имеет той силы одушевления и того творческого духа, которыми проникнуты знаменитые произведения древних отцов церкви, но оно сделало значительный шаг вперед в деле систематизации богословского учения. Стремясь довести до возможной точности техническую формальную сторону богословия, западные средневековые схоластики установили множество подразделений богословия соответственно специальным задачам той или другой его части. Но при этом не было еще построено целой науки Основного Богословия. Вообще подразделение разных частей богословия в средние века еще не доходило до обособления этих частей в отдельные и самостоятельные богословские науки. Тогдашние богословские системы, носившие названия «Суммы теологии» (Фомы Аквината, Петра Ломбарда и др.), стремились обнять все относящееся к богословию и помещали в разных отделах своих те части его, которые впоследствии с дальнейшим развитием богословского знания обособились и получили самостоятельность. За всем тем в кругу подразделений богословия, установленных западными богословами в средние века, дано самое видное место той части богословия, которая занимается обоснованием общих истин веры. Эта часть богословия носила названия «Theologia rationalis, generalis, naturalis» и иногда «theologia fundamentalis». Наиболее выдающиеся труды по обработке общей части богословия принадлежат знаменитым столпам западной схоластики: Ансельму Кентерберий-

¹ Краткий очерк и характеристику ее см. в моей статье: «О мусульманстве и христианстве», напечатан в журнале петербургского отдела общества любителей духовного просвещения за 1877 г.

скому († 1109) и Фоме Аквинату († 1274). Первый из них особенно известен своим изобретением или, точнее говоря, остроумным формулированием так называемого онтологического доказательства бытия Божия¹, — доказательства, которое сделалось впоследствии, с одной стороны, предметом столь многих подражаний и попыток к его исправлению (Декарт, Лейбниц, Гегель), с другой — столько же многочисленных нападений и пререканий, особенно после кантовской критики его. Фоме Аквинату принадлежит построение обширного богословского опыта², которому доселе подражает как образцу большинство западных католических богословов в своих апологиях христианства. Этот опыт составляет род общего введения в богословие. В нем только четвертая часть занимается изложением богооткровенных истин христианского учения; первые же три части имеют своим предметом общие религиозные истины: бытие Божие, творение, отношение Бога к миру, отношение веры к разуму, отношение естественной религии к откровению и проч. К недостаткам схоластического метода вообще и особенно в его применении к делу защиты живой христианской истины относятся излишняя сухость и преобладание формальной диалектики над богатством внутреннего содержания. Но к гораздо более важным и существенным недостаткам западной схоластики относится логический рационализм, лежащий в самой ее основе. Несмотря на то, что схоластическое богословие самой главной своей задачей считало соглашение веры с знанием, — и это было основной тенденцией всей схоластики, — от всех построений по этому предмету выносятся, однако же, одно общее впечатление, что в них вера и разум делят между собою свои владения. Холодная рассудочная теология, выработанная на западе в период средневековой схоластики, носит отпечаток школьного духа, лишена жизни и силы; в ней немало внешнего блеска, но мало теплоты, внутреннего огня. Это — не греющее, так сказать, светило; это — одно логическое знание, отрешенное от живой веры; как знание одностороннее оно скрывало в себе семя большой опасности для будущего развития западного богословия.

С XV до конца XVIII века.

С XV столетия наступила на западе «эпоха» так называемо-

¹ *Anselm. Monologium et Proslogium*, c 2, 3. Lib. Apolog.

² *De veritate fidei catholicae contra gentiles*. II. IV.

го «*возрождения*». В эту эпоху в западной Европе, особенно в центре тогдашней западноевропейской образованности — в Италии, обнаружилось впервые открытое отчуждение от христианства многих умов, заразившихся духом неверия под влиянием частью схоластики, частью неосмысленного увлечения идеями античной древности, навеянного поверхностным знакомством с нею. Прикрываясь именем ложного гуманизма — в то время общего эпитета всех ревнителей возрождения наук, это неверие отличалось поверхностным характером. Налощенное снаружи, но внутри чрезвычайно легкомысленное и пустое, оно изобличало собою в высшей степени испорченное состояние тогдашнего западного общества. Многие мнимые ученые этой эпохи наполняли свои сочинения пошлостями и кощунством; полужызыческий классицизм тогдашнего времени пародировал священные христианские выражения введением в них языческих терминов. Неумеренные поклонники платоновой философии предпочитали называть себя, вместо братьев во Христе, братьями во Платоне (*fratres in Platone*), зажигали светильники перед мнимыми изображениями Платона и едва не воскурляли фимиам перед бюстами классических мудрецов и поэтов. Многие римско-католические священники публично смеялись над верой, которую исповедывали. Неверие в загробную жизнь до того было распространено в так называемом образованном обществе, что десятый Латеранский собор (западный) признал нужным возобновить провозглашение догмата о бессмертии души, а один из пап (Лев X), — если верить позднейшим свидетельствам, — кощунственно шутил с своим секретарем относительно пригодности этого провозглашения для «сказки» об Иисусе Христе¹. Во всем этом сказывалось печальное знамение, что христианство в практическом применении перестало быть христианством для многих сынов западной церкви. К чести лучших умов Запада нужно, впрочем, сказать, что они не примыкали к противохристианской оппозиции, возникшей на почве ложной учености. Знаменитые гуманисты и наиболее серьезные знатоки классической древности, как, например, Иоанн Рейхлин и Эразм Роттердамский, стояли вдали от ложно гуманистического брожения, порождавшего неверие. В запоздалой реакции античного духа против начал христианства они видели жалкий анахронизм, понимая глубокое превосходство христианства перед язычеством.

¹ *Roscoe*. Leo X. II, 388, 488.

Но раз возникшее противохристианское движение на Западе вскрыло глубокую внутреннюю язву, таившуюся в его недрах, обнаружило разрыв с христианством значительной части западного общества, которая с тех пор прогрессивно возрастала и увеличивалась и в настоящее время продолжает свой рост, несмотря на самое усиленное и энергичное противодействие со стороны западной богословской науки.

Открытое обнаружение неверия на западе в XV веке было новым явлением в христианском мире. До этого времени христианство боролось против внешних врагов своих, которые не веровали в его истину и отвергали его божественное достоинство. Теперь появились внутренние враги христианства и притом враги гораздо более решительные, чем те, которые возмущали мир древней церкви и известны под именем еретиков. Последние, хотя существенно искажали и даже иногда отрицали самые основные истины христианства (достаточно вспомнить арианство, отрицавшее истинно божественное достоинство Иисуса Христа), однако же в общем думали стоять на почве христианства и не стремились (по крайней мере сознательно и явно) подвести мины под самое его существование. Новое неверие представляет собой открытую измену христианству; поборники его усиливаются противопоставить христианству прямо противоположное ему мирозерцание. Откуда это печальное явление? Оно есть продукт западной жизни, оторванной от общения и союза с жизнью вселенской православной церкви. История показывает, что когда Запад находился в религиозном общении с Востоком и одними устами и одним сердцем с ним исповедывал вселенскую истину православия, неверие не могло пустить глубоких корней в христианском мире, несмотря на то, что западная церковь в то время не обладала еще тем внешним могуществом и теми внешними средствами, которые она приобрела в течение средних веков. Но, разорвав связь и христианское единение с Востоком, Запад лишился той могучей крепости и той незаменимой нравственной твердыни, которая заключается в тесном взаимообщении верующих, составляющем самый прочный оплот против посягательств неверия на священный завет веры. Западная церковь в ее отчуждении от вселенской церкви допустила некоторый прикровенный рационализм в своих толкованиях догматов веры и рядом самоизмышленных нововведений в области веры, не исключая даже самого символа веры (*Filioque*), в значительной мере способствовала развитию того одностороннего логического

рационализма в западном человеке, который препятствует целостному усвоению религиозной истины, усвоению всеми силами человеческой души, — не одним умом или сердцем, но вместе и умом и сердцем¹. Кроме того, западная церковь, вне общения ее с вселенской церковью, в значительной степени утратила тот дух любви, который одушевлял древнюю христианскую церковь. По мере возвышения в ней папского могущества, она все больше и больше превращалась во внешнюю силу, стремясь в лице своей иерархии посредством страха наказаний и внешних кар утвердить свое влияние в обществе. Жестокие преследования и пытки, которым она нередко подвергала разномыслящих с нею в вопросах веры, способны были внушать более рабский страх к ней, чем истинную любовь и преданность к христианству во многих ее последователях. Церковь, повергшая христианскую свободу в рабство внешнему авторитету, лишившая своих членов права читать слово Божие, не могла предотвратить появления неверия и отчуждения от христианства в среде своих питомцев, — и при всей своей внешней силе, а также и внешней учености, не в состоянии была воспрепятствовать разливу этого зла.

В самый разгар борьбы против распространения неверия в XV веке не явилось на Западе замечательных сочинений в защиту христианской веры. Схоластический метод, еще полновластно господствовавший в это время в западном богословии, был мало пригоден для борьбы с новыми противниками веры. Некоторое уклонение от этого метода можно найти у западных писателей рассматриваемого периода, пользовавшихся, впрочем неудачно, философией Платона при защите основных истин христианства, например догмата о св. Троице. Таково, например, сочинение *Марсилио Фичино* (Marsilius Ficinus) «О христианской религии и благочестии веры»² и других. К сравнительно лучшим сочинениям, хотя не имеющим оригинального характера и самостоятельного значения в богословско-апологетической литературе, должно быть отмечено сочинение знаменитого флорентийского проповедника XV века *Иеронима Савонароллы* († 1498) «Торже-

¹ Следы рационализма в римском католицизме особенно зорко усмотрел острый ум Хомякова и метко сгруппировал их в своих брошюрах: «Несколько слов правосл. христ. о западных вероиспов.». См. сочинения Хомякова, т. II. Из западных писателей на ту же сторону римского католицизма указывает англичанин Девар в сочинении «О немецком рационализме».

² De religione christiana et fidei pietate. 1500.

ство креста против мудрых века»¹. Но все эти сочинения, издававшиеся на официальном в западной церкви латинском языке, не были для всех доступны, а потому не могли иметь широкого влияния на общество и с успехом противодействовать распространению неверия². Для истории науки Основного Богословия не лишен значения тот факт, что в период борьбы против неверия XV века на Западе впервые начинают появляться опыты построения отдельной богословской науки под названием «Естественного богословия». Первый опыт построения этой науки, в виде особой богословской системы, принадлежит философу *Раймунду Сабундскому*. Его «Естественное богословие»³ имеет в виду популяризировать схоластику и берет на себя задачу доказать все истины веры из великой книги природы, которую он ставит наравне с Библией, но выполняет эту задачу более или менее удовлетворительно лишь в отношении к общим истинам религии, но не в отношении к основным христианским догматам⁴.

Прежде чем следить за дальнейшим развитием науки Основного Богословия на Западе после эпохи возрождения наук, скажем о том, что сделано в эту эпоху у нас для нашей науки. Известно, что тлетворное влияние неверия, распространенного на Западе в эпоху возрождения, коснулось отчасти и нашего отечества. С последней половины XV века у нас появились лжеучители, известные под именем «жидовствующих». Учение их представляло какую-то дикую смесь иудейства и скептицизма, особенно в позднейшей его формации, — в том его виде, каким оно является в лжеумствованиях Башкина и других так называемых «древнерусских рационалистов» (Костомаров). Основные начала ереси жидовствующих, которые проповедовали первые ее распространители у нас, те же, какие и ныне иудейство противопоставляет христианству. Жидовствующие отвергали в христианстве все, что только в нем есть собственно христианство: отвергали троичность лиц в Боге, божество Иисуса Христа, а

¹ Triumphus crucis contra saeculi sapientes. 1497.

² Во Франции первое апологетическое сочинение против неверия, изданное на французском языке, является только в конце XVI века. Это сочинение *Морнея* (Philipp de Mornay) «Об истине христианской религии» (De la verite de la religion chretienne. 1579).

³ Theologia naturalis. 1436.

⁴ Подробности об этом сочинении см. у *Matzke*. Die naturliche Theologie Raim. von Sabund, 1846.

вместе и божественность христианской веры, утверждая, что должно держать только закон иудейский, ветхозаветный. Но в то же время уже некоторые из первых поборников этого учения высказывали сомнения и в общих истинах веры, например в истине бессмертия, как об этом можно заключать из известного скептического выражения, приписываемого одному из бывших сторонников ереси жидовствующих: «Умер де ин умер, по та места и был» (митр. Зосима). Эти лжеумствования, которыми подрывались самые основания христианства, не умирали у нас в продолжение почти всего XVI века и потом возобновились под влиянием западных рационалистических идей и в XVII столетии. По признанию всех беспристрастных исследователей нашей отечественной истории, идеи эти не были самородным явлением на русской почве, возникшими из собственных недр ее. Если они находили и ныне находят благоприятные условия для своего распространения у нас в недостатках нашей внутренней общественной и церковной жизни, то во всяком случае по своему первоначальному происхождению они навеяны были отвне на русскую почву. Они противоречат всем коренным особенностям русской народности, искони отличавшейся искренностью и теплотой религиозной веры. Явившись на Западе, как болезненный плод односторонне рассудочного отношения к истинам веры, неверие, волновавшее западный мир в XV веке, проникло к нам оттуда. Первоначальными посредниками в деле распространения его у нас были евреи, жившие в Польше и Литве. Известно, что основатель ереси жидовствующих, жид Схария, был членом или даже главой литовского еврейского общества и из Литвы прибыл в Новгород для распространения своего лжеучения (1471 г.). Есть исторические указания и на то, что почти все лжеучители, стоявшие во главе партии жидовствующих, были люди книжные и притом имели такие книги, каких не было у православного русского духовенства¹. Не невероятно, что в числе этих книг, кроме произведений еврейской каббалистической письменности, могли быть и какие-нибудь произведения западного вольномыслия.

В период брожения у нас еретических толков жидовствующих впервые появляются апологии наших отечественных церковных писателей, написанные в защиту христианства. До этого

¹ Соловьев С. История России, Т. V, стр. 260. Ср. статью М. О. Кояловича «О жидовствующих» в «Христ. Чтении» 1870 г.

времени оригинальных апологетических русских сочинений в защиту христианской религии не являлось в нашем отечестве, по недостатку поводов к тому, и от времени борьбы нашей церкви против жиждовствующих таких сочинений сохранилось немного. Известны только «Просветитель» Иосифа Волоколамского, написанный в XV веке против жиждовствующих¹, и «Истины показание к вопросившим о новом учении» инока Зиновия Отенского (ученика одного из ученийших русских писателей XVI века Максима Грека), написанное в форме разговора против ереси Феодосия Косого². Для настоящего времени эти апологии имеют главным образом исторический интерес. Первая из них специально направлена против ложных иудейских мнений о христианстве. В истории Основного Богословия она имеет то значение, что является у нас первым опытом собственно учено-богословского апологетического сочинения, которое хотя не имеет еще характера строго систематического изложения, но по обширности своей, а также и по обилию богословских сведений представляет явление дотоле небывалое в русской духовной литературе. В той апологии преобладают догматическое содержание и полемический метод. В другой из вышеназванных русских апологий, кроме положительных догматов христианского учения, защищаются некоторые общие истины веры, например, истина бытия Божия; по характеру своему эта апология спокойнее первой. Касательно достоинств и недостатков наших русских апологий XV и XVI века следует заметить, что к лучшим сторонам их относятся: большая доступность для понимания народа по сравнению с одновременным западным богословствованием, отсутствие в них крайних схоластических приемов, преобладавших в тогдашней западной апологетике, и, что всего важнее, непоколебимая верность учению и преданиям древней православной церкви. Но им не достает выработки строго ученого метода в деле научной защиты веры. До построения целой науки православного Основного Богословия было еще очень далеко от этих первичных опытов защиты веры, принадлежащих древним пастырям нашей церкви. В них заключается только зародыш этой

¹ Подробный анализ этого сочинения см. в статье высокопреосв. Макария «Преподобный Иосиф Волоколамский в его Просветителе» (Хр. Чтен. 1871 г., ч. II, стр. 487 и дал.).

² Анализ этого сочинения см. в статье свящ. П. Ф. Николаевского (Дух Вестн. 1865 г. кн. VI).

науки на почве нашей отечественной богословской литературы.

Период борьбы христианской апологетики на западе против деизма

На Западе неверие, обнаружившееся в эпоху возрождения, глубже и глубже пускало свои корни. После того, как известная часть западного общества, под влиянием увлечения идеалами древне-классического мира, восстала против христианского мировоззрения и отпала от церкви, на Западе вскоре началась церковная реформация. Протестантские историки обыкновенно представляют эту реформацию как бы некоторого рода громоотводом против повсеместного распространения неверия на западе. Она, говорят, оживила религиозное чувство народов, находившихся под неблагоприятным влиянием римского католицизма и существенно способствовала сохранению самого христианства в западной Европе, которой уже в XV веке угрожал всеобщий разлив неверия. Но если и не отрицать того, что временно протестантская реформация способствовала в известной степени оживлению религиозного чувства западных народов, то, в виду исторических фактов, нельзя, однако же, признать, что это ее влияние было продолжительно и прочно. Действительно, XVI-й, так называемый реформаторский, век на Западе был веком по преимуществу вероисповедной борьбы; борьба неверия против веры в этот век как бы стушеввалась. При живом интересе к церковным вопросам, волновавшим в это время западный мир, открытое неверие с его религиозным индифферентизмом и холодным скептицизмом было не в моде. Временно оно было как бы замято церковно-реформаторским движением, приковавшим к себе внимание западного общества. Но не успел еще пройти период реформаторского увлечения, с каким основывались новые церкви в Германии и в других западных странах, отпавших от римской церкви, как неверие снова подняло свою голову на Западе и обнаружилось в форме деизма. Это новое противорелигиозное направление впервые проявилось в Англии после того, как там уже произведена была церковная реформа в духе протестантизма. Уже из одного этого видно, что протестантизм отнюдь не послужил прочным оплотом против распространения неверия на Западе. Напротив, уже одно разъединение западной церкви на две половины, католическую и протестантскую, образовавшееся вследствие появления протестантизма, существенно способствовало ослаблению христианского единодушия и единомыслия в

западном обществе — этих наиболее важных и необходимых условий для успешной борьбы веры с неверием. Но кроме внесения духовной розни в западный мир протестантизм и по самому существу своему во многих отношениях больше способствовал, нежели противодействовал, развитию неверия. Протестантизм не был возвращением к вселенской истине, а был дальнейшим шагом на пути уклонения от нее после отделения западной церкви от восточной. В нем остался дух католицизма, — только этот дух выразился под другими формами. Папский авторитет в делах веры в нем заменен не вселенским, а личным авторитетом каждого члена церковной общины. Стародавнее римское предпочтение папского авторитета преданию вселенской церкви в протестантизме получило дальнейшее развитие и отразилось в полном устранении живого предания вселенской церкви из числа источников христианской веры. Привнесение частного произвола в область веры, начатое Римом, было не остановлено, но продолжено протестантизмом. Протестантство произвольно сократило число основных источников христианского учения, оставив одно Писание, подобно тому как и Рим сократил это число для большей части членов церкви, отобрав у мирян Писание. Плодом этого на Западе явился открытый рационализм, как логическое довершение скрытого рационализма, заключающегося в обоих западных вероисповеданиях. После того, как через протестантство устранено вселенское предание церкви из числа источников христианской религии, оставался уже один шаг до отрицания авторитета и важности, всех вообще положительных источников религии. Этот шаг и сделан на западе в период развития английского деизма, французского натурализма и немецкого рационализма. Все эти направления сходились между собою в том, что признавали только естественный человеческий разум источным и руководящим началом для человека в деле религии и нравственности и отвергали сверхъестественное откровение.

Слово «деизм» впервые стало входить в научное словопотребление еще с конца XVI века нашей эры¹ для означения доктрины, отрицающей христианское учение о божественном Промысле. В настоящее время оно употребляется в отличие от слова теизм, которым означает истинное понятие о живом Боге Промыслителе. В специальном же смысле именем деизма в

¹ *Hettinger. Fundamental Theologie*, t. I. S. 135.

новой философии большей частью обозначается то представление о божестве, которое было господствующим у английских и французских философов XVII и XVIII веков. Характеристическим признаком этого представления является ограничение Божественной деятельности одним творением мира и отрицание затем живого отношения Бога к миру и особенно человеку, — того отношения, которое мы называем Промыслом. Отрицание Промысла Божия уже само собою обуславливало в системе деизма отрицание действительности и самой возможности сверхъестественного откровения. Первоначальному появлению деизма именно в Англии много способствовал самый ход английской реформации. Реформация эта в общем была порождением протестантизма, но отличалась какой-то несчастной половинчатостью и имела более политическую, чем истинно религиозную основу. Это было не очищение католицизма от его внутренней порчи, а только перенесение церковной власти на короля. От этого произошла кровавая борьба пуританизма против вновь основанной епископальной церкви в Англии. Первая английская революция доставила господство пуританам (ревнителям чистого реформаторства), но зло стало от этого еще хуже. Спорящие стороны (епископализм и пуританизм) стояли в резком противоречии друг к другу. За этим не замедлило последовать сектантское брожение; партии восставали против партий, секты против сект. Каждая из них имела притязание на то, что ее только вера — единственно истинная вера. Методисты, индепенденты, эрастианцы, квакеры, баптисты и т. д. сталкивались бурными волнами друг с другом. Наконец, возобновилась еще борьба между протестантизмом и католицизмом, кончившаяся открытой революцией, свержением с престола и изгнанием приверженца папы Иакова II. Эта смена одного вероисповедания другим, это непримиримое противоречие друг другу различных сект невольно порождали в скептических умах убеждение в неизбежной и необходимой изменчивости всех вообще религиозных учений, наводили их на мысль, что и все догматы христианской веры суть создания естественного человеческого ума, и что ни одна религия не имела своим источником сверхъестественное откровение. К церковным раздорам, способствовавшим развитию этой мысли, присоединилось потом еще другое обстоятельство. Это — чрезмерное увлечение возрастающим развитием естественных наук и открытием законосообразности в природе. В 1684 году знаменитый английский естествоиспытатель Ньютон от-

крыл закон тяготения и стоящие в связи с ним движения небесных тел. Открытие это не могло остаться без влияния на умы современного общества. Хотя сам великий виновник этого открытия во всей силе признавал христианское учение о Промысле Божиим, но многие из современных ему скептически настроенных мыслителей и следующих за ними увидели в Ньютоновском открытии решительный подрыв для этой христианской истины. В их глазах открытие Ньютона являло мир без чудес, без Божественного Промысла, — мир, в своих кружащихся путях покоящийся на неизменных законах и не нуждающийся ни в каком Промыслителе. Открытие Ньютона наводило таких мыслителей на мысль о неумолимом господстве в мире и человеческой жизни роковой необходимости, о невозможности сверхъестественного вмешательства в ход природы и судьбы человечества, и таким образом еще больше усиливало скептическое убеждение, явившееся вследствие религиозных раздоров, что религия, говорящая о непосредственном отношении Бога к человеку, об откровении, о чудесах, о сверхъестественных воздействиях Творца на мир, не есть истинная религия и что все, что было, есть и будет, ограничено областью естественного порядка.

В истории развития английского деизма имела также не незначительное влияние сенсуалистическая философия Локка. Опытная философия Локка, отрицающая достоверность всякого знания, не основанного на опыте, была новым толчком в развитии деизма. В истории деизма Локк играл такую же роль, как и Ньютон в свое время. Сам он не вполне высказывал себя деистом, стараясь согласить с Библией свои взгляды; но дальнейшие последователи его нередко прямо обращали идеи его философии против учения Библии и христианства. Все английские деисты, жившие после Локка, более или менее находились под влиянием его философии (Коллинз, Лайонз и др.).

Новейшие историки рационалистического движения в западной Европе, сами не непричастные этому движению (Лекки, Дрэннер и др.), главную источную причину его видят в развитии естествознания. Выходя из той предзанятой мысли, что наука и вера суть естественные враги между собою, которые могут жить только в искусственном, но не в искреннем мире и согласии, эти тенденциозные историки указывают, как на очевидное подтверждение своей предвзятой мысли, на историческое совпадение важнейших естественнонаучных открытий Коперника, Галилея и Ньютона с распространением деистической философии в запад-

ной Европе. Подобные историки никакого внимания не обращают на тот несомненный факт, что величайшие исследователи природы, которым наука больше всего обязана своим движением вперед, соединяли в себе обширное знание с глубокой верой.

Сам знаменитый творец новой (гелиоцентрической) астрономической системы, величайший из когда-либо бывших естествоиспытателей, Николай Коперник († 1473 г.), как известно, и до и после своего знаменитого открытия о движении земли вокруг солнца был глубоко верующим христианином. Его глубокие математические и естественнонаучные познания не только не поколебали в нем веры, но скорее служили для него твердой охраной против увлечения современным антирелигиозным направлением. Скромность истинного ученого, знающего хорошо пределы человеческого, даже гениального ума, всегда служившая отличительной чертой его нравственного характера, не покинула его и после издания его знаменитого сочинения о вращательных движениях небесных тел¹, произведшего радикальный переворот в естественнонаучных воззрениях на всю мировую систему. Из этого глубокого чувства христианского смирения вылилась трогательная эпитафия, составленная им самим для себя незадолго до своей смерти и доселе украшающая собою гробницу этого великого ученого: «Я не ищу, Господи, высокой благодати Павла и не смею просить о милости, оказанной Тобою Петру, но молю Тебя о помиловании, дарованном разбойнику на кресте»². Вот какими чувствами заключил свою жизнь великий двигатель науки, засвидетельствовавший свою высокую любовь к истине тем, что не устранился во имя ее пойти против веками освященной и утвержденной, но в сущности неверной астрономической теории (Птоломеевой). За несколько месяцев до своей смерти он счел для себя священным долгом обнаружить в вышеупомянутом сочинении результаты своих долголетних добросовестных исследований, невзирая на предвиденную им бурю, которая должна была подняться с разных сторон против его нового учения. Но он был глубоко убежден, что ни от его открытия, ни от последующих естественнонаучных изысканий нисколько не поколеблется вечная истина божественного откровения и с этим убеждением сошел в могилу. За все последующее время не были

¹ Нем. пер. «Über die Umwälzungen der Himmels Körper».

² Non parem Paulo gratiam requiro, veniam Petri neque posco; sed quam in crucis ligno dederas latroni sedulus oro.

открыты более общие законы природы, чем закон тяжести, слава открытия которого принадлежит великому Ньютону. Но едва ли среди множества живущих в настоящее время и сошедших в могилу мыслителей найдется много таких, которые были бы столь величайшими исследователями природы и вместе столь смиреннейшими поклонниками Божества, как Ньютон, который имел обыкновение всегда с благоговением обнажать свою голову при произнесении имени Божия. Присущие Ньютону верования в сверхъестественное откровение, в чудеса и пророчества высказаны им в его толковании на книгу пророка Даниила и Апокалипсис¹. Можно ли после этого с такой решительностью утверждать (как это утверждают пристрастные историки рационалистического движения новейшего времени), будто христианское мировоззрение в самом корне его было поколеблено новейшими научными открытиями, в виду целого сонма знаменитых представителей науки, оставшихся верными христианской истине и открыто защищавших ее против неверия. В ряду борцов за нее мы находим естествоиспытателей, математиков, юристов, поэтов и великих философов. Из естествоиспытателей мы можем указать здесь на Кеплера и Галлера²; из математиков — на Паскаля и Эйлера³; из юристов — на Гуго Гроция⁴; из поэтов — на

¹ Observations upon the profecies of Daniel and the Apocalypse of St. Joan, 1733.

² Галлер, известнейший немецкий философ и анатом (1708-1777), защищал откровение против деистических, скептических и материалистических теорий в нескольких специально апологетических сочинениях. Из них мы назовем здесь его «Briefe über die vornehmsten Warheiten der Offenbarung». 1772. «Briefen über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung». 1774. 5. Thl. «Über practischen Folgen des Ung aubens». 1750. «Prüfung der Secte, die an Allem zweifelt». 1750 и др.

³ Эйлер, которого Гете называет одним из первых людей, решившихся на открытие новых путей в области физических и математических исследований, после долгого периода безусловного господства Ньютона, выразил свою веру в откровение в двух апологетических сочинениях: «Essai de defense touchant la revelation divine contre les esprit forts» 1747, и «Lettres à une princesse d'Alemagne (Dessau) sur differentes questions de physique et de phylosophie». Petersbourg 1768 г. 3 vol.

⁴ Апологетическое сочинение Гроция «De veritate religionis christianae» 1640, заслужившее от современников лестное название «золотой книжицы» («Aureus liber»), было переведено не только на все европейские, но даже китайский язык для миссионеров.

Мильтона¹ и Попе; из философов — на Бэкона², Лейбница³ и др. Что касается столкновений между представителями западного богословия и естествознания, начавшихся со времени знаменитого процесса Галилея, то эти столкновения произошли отчасти вследствие близорукости многих западных богословов, отнесшихся с подозрением к новым научным открытиям, отчасти вследствие близорукости противной стороны, сосредоточившейся в узких пределах своей специальности. Возникший таким образом на Западе взаимный антагонизм между верой и наукой, зависевший бесспорно от некоторого застоя религиозной мысли среди громадного прогресса научных открытий, имеет свой корень не в религии и не в науке, а во взаимных недоразумениях и увлечениях представителей обеих сторон. К новым естественно-научным открытиям в XVI и XVII веках на Западе с одинаковой подозрительностью относились богословы обоих тамошних вероисповеданий, католического и протестантского, что составляет естественное явление при слабоверии, присущем как католицизму, так и особенно протестантизму. Римская схоластика с боязливым опасением смотрела на новые открытия, видя в них подрыв для некоторых из своих излюбленных теорий, которые ложно считала опорой веры. Протестантская схоластика особенно XVII века, привязавшаяся к одной мертвой букве Писания, но не понимавшая его духа и силы, затруднялась согласить с этой буквой некоторые из новых открытий и вследствие этого восставала против них, с худо скрытым опасением за сохранение единственного источника своего вероисповедания. Представителям римского католицизма почти в одинаковой мере не нравились исследования и изыскания в великой книге природы людей, не принадлежащих к римской иерархии, как — и непосредственное знакомство мирян с великой книгой откровения т. е. с Библией. Защитникам протестантской доктрины, заботившимся больше всего о сохранении формального принципа своего вероисповедания, так же не были сочувственны эти исследования,

¹ Мильтон высказал свое одушевленное христианское настроение в поэме «Потерянный рай».

² О почтительном отношении Бэкона к основным истинам религии и христианства см. специальное исследование Клавдиуса «Le christianisme de Francois Bacon» 2 vol.

³ Лейбниц опровергал воззрения деистов в своей критике на книгу английского деиста Толанда: «Annotatiunculae subitaneae ad Tolandi librum de christianismo mysteriis carente».

как выбивавшие их из той узкой колеи богословского мышления, в которую они добровольно себя заключили. С величайшей вероятностью можно сказать, что все главнейшие столкновения западного богословия с естествоведением, происходившие сначала по поводу открытия Коперника, потом по поводу открытия новых стран света — Америки и Австралии и т. д. (причем некоторые из западных богословов вооружались иногда и против несомненных результатов точных естественнонаучных исследований), не имели бы места, если бы западная церковь находилась в общении с православной и осталась верной широте ее воззрений на отношение между верой и наукой, проистекавшей из твердого убеждения ее в непоколебимости вечной истины христианства¹. С другой стороны, несправедливо было бы слагать на одну церковь всю вину в прискорбных столкновениях между верой и наукой, происходивших на Западе в описываемый нами период. Поводы к этим столкновениям по большей части подавали не самые открытия в той или другой области научных исследований, а поспешные и ложные выводы из этих открытий в пользу деизма и рационализма со стороны их поборников и приверженцев. Эти мнимые борцы за интересы и прогресс науки, ратовавшие в сущности за свои субъективные мировоззрения, оказывали самую плохую услугу науке, навлекая нередко подозрение в религиозном неверии и на тех из ее представителей, которые несколько не причастны были борьбе с религиозным мирозерцанием. Многие и притом величайшие естествоиспытатели относились с глубоким уважением к христианству, меньше всего стремились к разрыву связи между наукой и религией²; но их

¹ Относительно православной церкви сами представители рационализма признают, что даже в позднейшие периоды своей истории она никогда не выступала неприязненно против прогресса науки. Так, например, *Дрэпер*, в известном сочинении «История борьбы между религиею и наукою», переведенном на русский язык в 1876 году под заглавием: «История отношений между католицизмом и наукой», на стр. VI своего предисловия говорит следующее: «Греческая церковь со времени восстановления наук никогда не становилась враждебно к успехам знания. Напротив, она всегда относилась к нему благоприятно. Она сохранила уважение к истине, с какой бы стороны она ни приходила. Замечая противоречия между своими истолкованиями откровенной истины и открытиями науки, она всегда ожидала, что явятся удовлетворительные объяснения и примирения, и в этом она не ошиблась».

² См. *Zeckler*. Gottes Zeugen in Reich der Natur. Biographien und Be-

ложные толкователи произвольно обращали их открытия и изобретения в орудия для борьбы против веры. Так поступали деисты, опиравшиеся преимущественно на новые открытия в области астрономии в своих нападениях на христианское учение.

С тех пор как астрономия с помощью телескопа стала открывать новые миры, неизвестные в прежнее время науке, начала разлагать отдаленные туманные пятна в целые мириады солнечных систем, деистам стало казаться ограниченным и слишком простым религиозно-христианское мировоззрение, подобно тому, как ложным гуманистам XV века, познакомившимся впервые с величавым стилем Платона, с звучными одами Пиндара, с грациозными формами классической поэзии, стали казаться непривлекательными и вульгарными простота и безыскусность евангельских сказаний, грубый, на их взгляд, слог священного Писания и т. п. Естественно, что ни те, ни другие не замечали при этом крайне грубых сторон своих собственных мировоззрений. Деисты, не допуская возможности живого общения между Богом и человеком и особой промыслительной заботливости Творца о человеке, выходили, между прочим, из той странной мысли, что с величием Творца громадной вселенной несообразно заботиться о судьбе своих отдельных творений. Они много говорили о высочайших свойствах Божиих, всемогуществе, величии, премудрости; но нравственные свойства высочайшего Существа — любовь, благодать, бесконечное милосердие — у них всегда оставались в тени, как бы заслоненные величественной картиной планетного строя, которой они увлекались под впечатлением первых открытий в астрономии. В основном понятии о Божестве деизм весьма мало возвышался над представлением о Божестве, господствовавшем в древнем и особенно восточном мире, где Божество мыслилось отделенным непроходимой бездной от мира, вечно покоящимся, чуждым забот и попечений о своих творениях, обитающим в недоступных сферах. Столь же грубые понятия деисты высказывали о нравственном достоинстве человеческой личности. Скромное положение человека во вселенной, на одной из самых небольших планет в общей системе мироздания, возбуждало в них чувство презрения к ничтожеству человека. Они считали невозможным, чтобы чело-

kenntnisse Naturforscher aus alter und neuer Zeit, 1881. Гл. I и II. Ср. его же. Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, 1877—79 гг. I и II Abth.

век был предметом особенной заботливости высочайшего Существа в виду других громадных (хотя и бездушных) творений, составляющих вселенную. Духовное и нравственное в человеческой природе казалось им ничтожным перед физической величиной, перед объемом, массой и громадностью мировых тел. При той горделивой заносчивости и высокомерии, с какими деисты относились к религиозно-христианскому мирозерцанию с высоты своего мирозерцания, грандиозного по внешности, но крайне грубого¹ по своим основным понятиям о Божестве, о достоинстве человеческой личности и проч., это мировоззрение, естественно, не могло не вызвать энергического противодействия в серьезнейших представителях западной, и богословской и философской, мысли. Замечательнейшие представители науки и мысли в эпоху деистического движения, за весьма немногими исключениями, были вообще не на стороне деизма. Из всех областей знания апологетика христианства находила в то время сильную поддержку от самых компетентнейших знатоков изученной и исследованной ими области. Главными поборниками деизма в Англии были — а) в XVII веке: лорд Герберт Шербери², Рочестер, Блонт³, Толанд⁴; б) в XVIII веке: Коллинз⁵, Лайонз⁶, Вольстон⁷, Тиндаль⁸, Морган⁹, Чобб¹⁰, Шафтсбери¹¹, Болинброк и другие.

¹ По этой характеристической черте деистического рационализма некоторые немецкие ученые прямо усваивают ему название «Grobe Rationalismus» — грубый рационализм. См. сочинение Руккерта «Der Rationalismus» 1859 г.

² Его сочинения: «De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verosimili, a possibile et a falso» 1624 г. «De causis errorum» London 1645 г. «De religione gentilium, errorumque apud eos causis» London 1645 г.

³ Его перевод на английский язык сочинения Филострата о жизни Аполлония Тианского 1680 г.

⁴ Его сочинение «Христианство без тайн» 1696 г.

⁵ Его сочинения: «О свободном мышлении» 1714 г. «Об основаниях и доказательствах христианской религии» 1724 г. «Об истинном или буквальном смысле так называемых пророчеств» 1726 г.

⁶ Его сочинение «О непогрешимости человеческого разума» 1725 г (5-е изд.).

⁷ Его сочинение «Discourses of the miracles of our Saviour» 1727 г.

⁸ Его сочинение «Христианство так же древне, как мир» 1730 г.

⁹ «The moral philosopher» London, 1737 г.

¹⁰ «Religion and Revelation» 1730 г. и мн. др.

¹¹ Его сочинение «Моралисты» (Рапсодия).

Изложим учения отдельных деистов. Первым из английских мыслителей, державшихся деистического образа мыслей, называют обыкновенно лорда Герберта Шербери (писателя первой половины XVII века). Он все существенное в религии сводил к следующим истинам: есть верховное достойное поклонения Существо; наилучший способ служения Ему есть благоустроенная жизнь; есть посмертное воздаяние за добрые и злые дела человека; пороки и преступления, совершаемые людьми в настоящей жизни, могут быть заглаждаемы через искреннее раскаяние. За Шербери следует *Блонт*, известный преимущественно отрицанием достоверности евангельских чудес. Он не находит существенного различия между чудесами Христа и Аполлония Тианского, жизнь которого была переведена им на английский язык, — считает те и другие ложными и признает вообще чудо невозможным, противоречащим здравому разуму. «Я не хочу, — говорит он, — полагаться на чудеса, чтобы волхв Симон, волхвы фараона, Аполлоний и другие также не потребовали от меня веры и покорности; вождем моим должен быть один разум». В последних словах ясно высказан основной принцип деизма, что разум есть последний критерий истины. Этот принцип особенно подробно раскрыт у Коллинза и Лайонза. *Коллинз* и *Лайонз* выступали в качестве ярых защитников свободомыслия. Оба они знание истины приписывали только разуму и настаивали на свободомыслии, независимом от всяких соображений с верой и только перед собой самим ответственным. Коллинз, кроме того, прямо нападал на христианскую веру, решительно отвергал чудеса, откровение и христианские догматы, необъяснимые разумом, например догмат о Троице, о пресуществлении и др. *Толанд* отрицал таинственный характер христианского учения и доказывал, что христианская религия есть чистая религия одного разума, что в ней нет ничего превышающего разум, нет никаких тайн. Он не отвергал безусловно откровения и чудес, но не придавал им, однако же, в строгом смысле сверхъестественного значения. Последним критерием истины он так же признавал разум. Веру ставил совершенно под власть рассудка. «Откровение, — по его выражению, — не потому истинно, что оно откровенно, а потому, что оно разумно. Чудеса, хотя превышают обыкновенный порядок мира, но для всемогущего Творца мира они по необходимости должны быть легки». Все недоступное разуму в христианском учении Толанд отвергал, как впоследствии вымышленное, например, сверхъестественное

действие благодати Божией в таинствах; приравнивал христианские таинства к языческим мистериям и проч. Воззрения *Толанда* имеют значение в истории деизма в том отношении, что они представляют переходную ступень к воззрениям последующих деистов, которые уже не довольствовались простым отрицанием всего, что не подходило под их мерку в христианском учении. Деисты, жившие до Толанда, ничего не давали положительного взамен своего отрицания. У Толанда первого, хотя и неясно и в отрицательной форме, высказан положительный элемент чистой религии разума. Доказывая, чего не должно быть в религии разума, он тем самым косвенно указывал и на то, что, по его мнению, должно входить в содержание религии, из каких положений она должна состоять. Более ясное и подробное изложение положительной стороны так называемой естественной религии находится у последующих деистов, особенно у Тиндаля, Моргана и Чобба. *Тиндаль*, *Морган* и *Чобб* стояли на точке зрения Локка, или, как они выражались, на точке зрения рациональной веры. Эти деисты оформили учение о естественной религии. Главным источником ее они считали разум, который, по их мнению, доходит до понятия о Боге так же, как и до других отвлеченных понятий, путем рационального размышления над данными эмпирической действительности. Естественная религия, по их теориям, есть то же, что истинная рациональная религия; она есть плод философского размышления самого человека и как в своем происхождении, так и в своем развитии свободна от всякого непосредственного воздействия Божества на человека. Все положительные религии, основывающиеся на божественном авторитете, по своему значению не могут равняться с религией естественной, как плодом философского разума. Они хотя и включают в себе зерно истины, но в них истина смешана с заблуждениями. *Тиндаль* все народные религии с их обрядами и жертвами признавал вымыслами жрецов и самое христианство считал только в той мере истинным, в какой оно согласно с естественной религией. Он не находит в том, что признает истинным в христианстве, ничего существенно нового. Не учение, а только имя христианства, по его мнению, ново. Христианство, поскольку содержит в себе истины естественной религии, врождено человеку; оно в этом отношении есть незапамятная религия первобытного мира, но затемнившаяся с течением времени. Христос был не более как учитель естественной нравственности. *Морган* во взгляде на естественную и на христианскую религию во мно-

гом сходится с Тиндалем, но отличается более крайними нападениями на Библию, особенно на ветхозаветную религию и — большей фантастичностью. Как Тиндаль, так и Морган, признают нравственную истину самым главным критерием религиозных учений. *Чобб*, самый плодовитый из английских деистических писателей, написал целый ряд книг и брошюр, в которых ратовал за так называемое «евангелие разума», все содержание которого ограничивал естественной моралью и верой в загробное воздаяние. В сущности, он возвращается к воззрению Шербери на религию и повторяет те же мысли, которые высказывали его предшественники. Полный взгляд деистической философии на Бога, мир и отношение между ними высказывается у *Шефтсбери*. То, что другие деисты высказали по частям, Шефтсбери выражает в целостном виде. В его учении мы находим полное метафизическое отрешение Бога от мира. Взгляд его на природу чисто оптимистический. Он не допускает в мире даже возможности какого-нибудь нестроения или зла. Все, что нам кажется злом, по его мнению, служит только условием или даже причиной возникновения прекрасного, полезного и благодетельного. Поэтому он не видит никакой нужды в промыслительной божественной деятельности о мире, который признает устроенным наилучшим образом и предоставленным самому себе. *Болинброк* в общих взглядах на Божество и Его отношение к миру сходится с Шефтсбери, но его мировоззрению носит уже окраску сенсуалистического скептицизма и по духу своему представляет много сродного с вольномыслием французских свободных мыслителей прошлого века.

В числе английских деистов не было мыслителей, особенно выдающихся своими философскими талантами. Уже более беспристрастные современники английских деистов отзывались очень неблагоприятно об этих мыслителях, называя их жалкими бедняками, которые, не имея ни остроумия, ни знаний, ни таланта, выставляют свои грубые воззрения только из жалкого честолюбия¹.

Расходясь между собою во многих отдельных пунктах учения, все деисты сходились в отрицании непосредственного божественного мироправления и сверхъестественного вообще. Они допускали одну только область естественного; вооружались против супранатурального понятия о религии; отвергали необ-

¹ Гетнер. История всеобщей литературы, т. I, стр. 182.

ходимость сверхъестественного откровения в деле религии, чудеса и все вообще сверхъестественные действия божественной благодати. Они оставляли неприкосновенными только общие истины естественной религии: истину бытия Божия и бессмертия человеческой души, выбрасывая из области веры, как излишнее и суеверное, все, превышающее понимание естественного разума. В основе деизма лежал, таким образом, чистый натурализм, хотя еще не дошедший до своих последних крайностей, но эти крайности не замедлили всплыть наружу в дальнейшем ходе развития западного неверия. Деизм стремился ниспровергнуть престол живого Бога. Поборники его проповедовали, что всемогущий Творец, по сотворении мира, как бы отрекся от своих прав в пользу установленных Им мертвых законов, что, чувствуя себя как бы индифферентным к судьбам мира и человека, Он удалился в недостижимые глубины вечности, что поэтому люди должны не к Нему непосредственно обращать свои взоры, а спрашивать солнце о Его мудрости, море о Его всемогуществе. Религиозное моление к Нему, по мнению деистов, есть настолько же странное суеверие, как обращение к буре с просьбой снабдить нас смелостью для встречи опасности, просьба к моровой язве быть снисходительной к нам, мольба к землетрясению пощадить и помирловать нас. Наслушавшись от деистической философии таких толков о царстве неумолимого закона необходимости везде и во всем, предустановленного Творцом мира, поборники неверия не могли, однако же, остановиться на этом существенно непоследовательном мировоззрении, которым допускалось бытие Божие, но отрицалась возможность всякого живого общения между Богом и человеком. Через это вера в Бога лишалась всякой нравственной опоры. Такое существование Бога, какое допускал деизм, почти равнялось несуществованию. Это есть существование, чуждое каких-либо отношений к миру и человеку и ничем себя не проявляющее по сотворении вселенной. Деизм не мог поэтому не разрешиться рано или поздно в атеизм. Подготовлению этого последнего направления, во всей своей крайности обнаружившегося в исходе XVIII века в учении французских энциклопедистов, существенно способствовали разнообразные отрицательные направления западной философской мысли, развившейся вслед за появлением и распространением деизма и постепенно разрушавшие религиозную веру в самых коренных ее основах, именно: пантеизм Спинозы († 1677 г.), материализм Гоббса («Левиафан» 1651 г.), скептицизм Бейля,

Юма и др. Не без основания в виду этого английский деизм признается направлением, проложившим путь всему дальнейшему развитию антирелигиозного движения на Западе. Древнейший прототип деистического мировоззрения скрывается в представлении древних о судьбе, властвующей в форме роковой необходимости или неизменного закона над всем существующим. В греческой философии уже в самый ранний период ее высказывалось воззрение на Божество как на силу деятельную только в начале образования мира, а потом не вмешивающуюся в его дальнейшую судьбу. Подобное воззрение мы встречаем у Анаксагора. Божество, носящее у него название Ума, имеет значение механической причины, нужной только для объяснения начала мира, дальнейшее развитие которого затем идет само собою¹. На подобной же точке стоит Аристотель. В его философии Бог является только «перводвижителем», давшим первый толчок мирообразованию. Но так как движение или изменение есть признак конечного или мирового бытия, то Бог не может быть постоянно деятельным в отношении к миру. Его жизнь есть чисто созерцательная и состоит в мышлении о самом себе. В частности, та мысль деистического мировоззрения, что Божество не принимает непосредственного участия в управлении судьбами людей, предвосхищена была у новейших деистов за несколько тысячелетий назад древним философом Эпикуром, который подобно деистам не допускал, чтобы Божество заботилось о человеческих делах².

Какое сильное возбуждение произведено было нападениями деистов на христианство в западной богословской литературе, об этом можно судить по множеству апологетических сочинений против деизма, явившихся преимущественно в Англии — родине деизма. Против одного сочинения деиста Тиндаля: «Христианство так же древне, как мир» (1730 г.) явилось в короткий промежуток времени больше ста сочинений. Сочинениями против деизма и сродных с ним учений переполнена английская, французская и немецкая литература XVII и XVIII веков. Сообразно с задачей нашего очерка истории науки Основного Божесловия мы остановимся главным образом на характеристике тех научных приемов и методов, которым следовали более замеча-

¹ «Деизм» Кудрявцева (Прав. Обзор. 1881 г.).

² «Dii humana non curant». *Cicero*. De natura deorum. L. 1 c. 44 s. 123. Христ. Апол. Т. I.

тельные представители богословской апологетики на Западе в означенный период времени и укажем только на те из их сочинений, которые существенно способствовали усовершенствованию научной защиты веры.

В борьбе против деизма преимущественно подвизалась знаменитая английская апологетическая школа («Evidential school»), к которой примыкали лучшие английские богословы XVII и особенно XVIII века. Основание для этой школы положено было в половине XVII века английским лордом Бойлем (Boyle), членом лондонского королевского общества литературы и науки (Society of Literature and Science). Он учредил ежегодную премию за лучшие апологетические публичные чтения, которые в течение каждого года будут сказаны лучшими английскими богословами в защиту христианства против открытых врагов его: атеистов, деистов, язычников, иудеев и магометан. Целью этих апологетических чтений, по мысли основателя упомянутой премии, должно было быть: во-первых, доказательство истины религии вообще, во-вторых, доказательство необходимости божественного откровения для истинного богопознания и, в-третьих, доказательство единственной истинности христианства и существенного превосходства его перед другими религиями. Первые богословско-апологетические опыты, удостоенные означенной премии, принадлежат знаменитым английским богословам XVII и первой половины XVIII века: Бентлею, Дергаму, Кларке и Бутлеру, преимущественно известным своими трудами по научной обработке «общего» или «естественного богословия». Бентлею принадлежат восемь апологетических речей «Против атеизма»¹, Кларке — апологетические речи «о бытии Бога и Его свойствах»², Дегаму — «Естественное богословие»³. Бутлеру — «Аналогия естественной и откровенной религии»⁴. В

¹ A Confutation of Atheism. London 1664. Французский перевод в *Demonstration evang.* Migne Tom. XI p. 591-645. Немецкий перевод Seidl'я 1715 г. Латинский перевод Jablonsky 1696.

² Discourse concerning the being and attributes of God. London, 1706. Французский перевод см. у Migne, Tom. V p. 1069 и дал.

³ Physicotheologie и Astrotheologie 1711 и 1712. Французский перевод *Zuftneu* «Theologie physique» Paris, 1732 и «Theologie astronomique» Paris, 1729. Русские переводы: «Естественное богословие». Москва, 1784 г. «Бог в натуре». Москва, 1820 г.

⁴ The analogy of religion natural and naturaled to the constitution and course of nature. London, 1736.

деле защиты исторической достоверности фактов сверхъестественного откровения вообще и в особенности фактов христианского откровения преимущественно известны английские апологеты XVIII века: Адиссон¹, Лярднер², Пэль³, Кейт⁴ и др. Многие из сочинений упомянутых и некоторых других английских богословов⁵ переведены на русский язык.

Сделаем некоторые замечания об апологетическом методе английской богословской школы. Нельзя указать на один какой-нибудь метод, которому следовали бы все английские апологеты в борьбе против деизма. При общей цели защитить истины веры, они имели в виду неодинаковые частные задачи. Одни из них защищали преимущественно или даже исключительно общие истины религии, другие — истины главным образом христианской веры; одни писали свои сочинения против известных отдельных деистов, другие против деизма вообще, не имея в виду частных его поборников; одни, наконец, защищали преимущественно теоретические, другие преимущественно исторические основы христианства. Уже по одному этому они не могли следовать в своих сочинениях одним и тем же научным приемам. Но вследствие предпочтительного употребления ими логических доказательств в пользу истин веры их апологетическому методу

¹ *Адиссон* — знаменитый английский писатель первой половины XVIII века. Его небольшое апологетическое сочинение «Исторические доказательства божественности Иисуса Христа». Русский перевод 1814 г.

² *Лярднер* — знаменитый английский богослов второй половины XVIII века. Его главное апологетическое сочинение имеет своим предметом обширное собрание свидетельств иудейских и языческих писателей, подтверждающих достоверность исторического содержания новозаветных книг священного Писания. В подлиннике: «Collection of the ancient jewish and heathen testimonies to the truth of the christian religion». London, 1764. 4 Voll. 40.

³ *Пэль* известен преимущественно своим сочинением «A view of the evidences of christianity». London, 1795 (4 изд.). 2 Voll. Французский перевод напечатан у Migne, Tom. XIV p. 645-945.

⁴ *Кейт*. Доказательства истинности христианской веры из ветхозавет. пророчеств. Русский перевод Отто Эльснера.

⁵ Например, сочинения *Жаннингса*: «Очевидность божественного происхождения христианского откровения». Спб., 1827 г. и «Созерцание христианства» в 2 ч. Москва. Перев. Преосвящ. Феофилакта Русанова. 1803 года. *Портьюса*: «Краткое изложение доводов о божественном происхождении христианского откровения». Изд. 1818, 1834 и 1842 г. *Безобра*: «О достоверности Евангелия». Москва, 1803 г. и др.

усвояется обыкновенное название «демонстративного» метода. Этот метод был господствующим не только в английской, но и вообще в западной богословской апологетике до Канта. После того как Кант объявил строго доказательный метод неприменимым к религиозным истинам, а Шлейермахер объявил религию делом чувства, а не рассудка, — западные, преимущественно немецкие, богословы стали протестовать против применения демонстративного метода к делу обоснования религиозных истин¹. В самой Англии защитительные сочинения богословов XVII и XVIII века в значительной степени утратили в настоящее время свое влияние. Это произошло не от слабости их научной аргументации. Напротив, силу их аргументации признают даже те из новейших английских писателей, которые не отличаются сочувствием к делу защиты религиозной истины и держатся рационалистического образа мыслей. По словам современного английского писателя Лекки, «английские богословы XVII и XVIII века действовали строго оборонительным образом в деле защиты веры против деистов, встречая нападающих на той почве, какую они сами избирали, и одержали полную победу над деистами, сочинения которых постигнуты почти полным забвением даже на самой их родине — в Англии². Почему же богословско-апологетическая английская школа, увенчавшаяся таким замечательным успехом в борьбе против деизма, утратила с течением времени свое влияние? В чем ее главный недостаток? Недостаток этот заключается не столько в доказательном методе, которым она пользовалась и которым необходимо пользоваться при защите веры, сколько в ее одностороннем воззрении на существо религии и христианства. Школа эта не чужда была отчасти того самого недуга, которым отличались и ее противники, — того логического рационализма, который более или менее присущ всем позднейшим западным богословским школам. Под религиозной верой она разумела принятие религиозных истин в силу доводов одного холодного рассудка. Сообразно с таким пониманием веры они напрягали все усилия, в борьбе с деизмом, представить как можно больше формальных доказательств в пользу истин

¹ См. *Tholuck*. *Vermischte Schriften*, 1839. Erst. Theil, s. 163-170. «Die englische Apologeten des 17 und 18 Jahrhunderts». Ср. *Dorner*. *Geschichte der protest. Theologie*, стр. 508-512.

² *Лекки*. *История возникновения и влияния рационализма в Европе*. Спб., 1871, стр. 142.

веры. Не только из области естественной, но и откровенной религии она ничего не хотела оставить на долю веры, но всему старалась дать вид формально-логического знания. Где дело касалось защиты общих религиозных истин — истины бытия Божия, бессмертия души, возможности откровения, чудес и т. п., там английские апологеты XVII и XVIII века были сильны. Но они нередко проходили в своих апологиях молчанием важнейшие истины христианского откровения, — учение о св. Троице, о воплощении; это случалось тем естественнее, что некоторые из них принадлежали к унитариям, не признававшим догмата о троичности. Христианство во многих из английских апологий описываемого периода представлялось почти такой же естественной религией, какой желали деисты, т. е. религией, отрешенной почти от всего непостижимого для человеческого рассудка. Таково, например, сочинение английского философа Локка о разумности христианства. Кроме всего этого, в английской апологетике XVII и XVIII века еще в значительной степени преобладало односторонне-схоластическое направление. Живая христианская истина закована в них в тесные рамки сухих логических формул: «*necessitas logica*», «*necessitas geometrica*», «*necessitas physica*», «*necessitas historica*», «*necessitas moralis*» — и т. д. Лучшее, что сделано английской апологетикой в XVII и XVIII вв. и что доселе во многих отношениях не утратило своего значения для Основного Богословия, принадлежит историко-апологетической ее деятельности, т. е. — защите исторической подлинности библейских книг, достоверности евангельской истории, библейских свидетельств о чудесах, пророчествах и т. д.

Апологетические школы во Франции и Германии в 17 и 18 вв.

Одновременно с апологетической деятельностью в Англии, в XVII и XVIII веках, шла оживленная апологетическая деятельность во Франции, частью против деизма, но преимущественно против натурализма. Деизм во Франции имел последователей в среде французских свободных мыслителей прошлого века. Поборниками деистического воззрения здесь были Вольтер, Дидро и Жан-Жак Руссо. Глава французских свободномыслящих философов — Вольтер высказывается как деист во многих своих сочинениях; вера в Бога не была у него внутренней потребностью сердца, как у людей благочестивых, но, как он сам иногда говорит, — только результатом мышления. Самым убедительным доказательством бытия Божия для него служил факт целесооб-

разного устройства мира. «Строгий порядок и целесообразность мира (говорит он в одной своей статье) есть самое положительное доказательство бытия Божия: ничто не поколеблет во мне этого убеждения. Каждое дело свидетельствует о своем виновнике»¹. Подобные мысли высказывали и другие французские деисты. Но школа французских деистов не была вполне самостоятельной; она была проповедницей тех идей, какие в ее время господствовали в среде английских деистов, и нового почти ничего не сказала. Взгляды Вольтера и Дидро особенно близко сходятся с воззрениями тех английских мыслителей, которые стояли под влиянием философии Локка. Воззрения на Божество, мир и отношения Бога к миру у них те же, что и у английских деистов; только по способу изложения соответственно французскому характеру отличаются большей живостью и популярностью; вследствие этого они имели больше влияния на современное общество, чем идеи английских деистов. Деизм был переходной формой в развитии западного неверия. На нем оно не могло остановиться. В самой консервативной Англии сенсуализм Локка пошел во многих пунктах дальше деизма по пути отрицания, а еще дальше скептицизм Юма и школа шотландских философов. Христианин не может просто перестать быть христианином и на том и покончить: он то и дело будет бороться со своим бывшим Богом и в себе самом и вокруг себя; он не перестанет вечно бунтовать против начала, которым, как воздухом, проникнуто все существо и все бытие человеческих обществ, — бунтовать непременно озлобленно везде и всюду, в тайниках души своей, на площадях и на улицах... Это и видим мы в западных государствах, особенно во Франции. Деизм выродился здесь в натурализм и открытый атеизм. Материалистические учения Кондильяка, Гельвеция и Гольбаха, в период господства так называемых энциклопедистов, породили здесь воинственное безверие, разрешившееся ужасами французской революции в исходе XVIII века. Во время этой революции церкви были расхищены и осквернены; образа и статуи святых были поломаны и брошены в груды всяких обломков и нечистот. На многих церквах стояла надпись: отдаются в наймы или продаются, и нанявшие их спекуляторы обращали их то в театры, то в склады для муки и т. п. Некоторые церкви превращены были в храмы богини разума; словом, провозглашено было формальное отречение

¹ См. у Гетнера т. 2, стр. 137-139.

от веры в пользу натурализма и атеизма. В борьбе с этим-то крайним направлением преимущественно развилась апологетическая деятельность во Франции. Но началась она гораздо раньше, еще в XVII веке.

Против неверия вообще во Франции боролись две школы. В XVII веке и в первой половине XVIII века действовала богословско-философская школа, основание которой положено было знаменитыми французскими богословами Боссюэтом и Фенелоном. С конца XVIII века появилась школа Шатобриана, более популярного направления. На характер первой Боссюэто-Фенелоновской школы имела некоторое влияние философия Декарта. Философия эта, хотя не во всех своих началах, совпадала с богословским учением (механизм, детерминизм), но в некоторых и притом весьма важных пунктах давала богословской апологетике оружие для борьбы с неверием. Декарт ставил своей задачей искать истину с помощью естественного света — разума; он признавал *очевидность* критерием истины; первой из таких очевидных истин для него было его знаменитое «*cogito ergo sum*»; в его философии *сомнению* приписывалось значение только исходного пункта, предварительного условия в деле самостоятельного познания истины, но он не придавал сомнению значения конечной цели философского мышления, подобно скептикам. Вместе с разумом он признавал другой источник познания — *откровенный* и в согласии своих выводов с истинами откровения видел оправдание своей философии. Философ находил *в идее Бога*, как готовой прирожденной человеческому уму истине, основание и завершение всякой истинной философии. В его системе дано было видное место раскрытию доказательств истины бытия Божия и одному из них — онтологическому — дана была новая постановка. Независимо от всего этого, философия Декарта, по самому общему своему характеру — идеалистическому, с которым соединялось признание *врожденности идей*, сверхчувственного мира и проч., имела сродство с христианским мировоззрением. Вот почему ею нередко пользовались современные французские богословы в интересах защиты христианской истины, хотя, конечно, пользовались не без критической разборчивости. Из них особенно известны *Фенелон* († 1715 г.) и *Пуарет* († 1719 г.). Лучшее из апологетических сочинений Фенелона «О бытии и свойствах Божиих»¹ направлено главным

¹ «Traite de l'existence et des attributs de Dieu». Русские переводы тво-

образом против пантеизма Спинозы. В этом, как и в других своих сочинениях, Фенелон, хотя главным образом руководился собственным талантом, но некоторые мысли заимствовал у Декарта, только изложил их сильнее и живее, чем сам Декарт¹. Кроме того, Фенелону принадлежит опровержение мистико-пантеистической теории Мальбранша о природе и благодати², составленное по внушению и отчасти при содействии Боссюэта. Сам *Боссюэт*, как апологет христианства, преимущественно известен своей философско-исторической апологией, замечательной по широте взглядов и возвышенности своей основной мысли, направленной к оправданию христианского учения о промысле Божиим. Вообще же в XVII веке, за немногими исключениями, преобладало сухое догматическое направление в тогдашней французской апологетике. Таковы богословско-апологетические сочинения *Арнольда*, *Huet'a* («*Demonstratio evangelica*») и др. Более живое направление во французской апологетической литературе развилось с конца XVIII и начала XIX века, особенно со времени появления знаменитых апологетических сочинений Шатобриана. В XVII веке это направление имело немногих талантливых представителей во Франции. К ним кроме Боссюэта и Фенелона принадлежит *Паскаль* († 1662 г.), знаменитый французский математик и естествоиспытатель XVII века, — автор знаменитых «Провинциальных писем», направленных против иезуитов³. Но не это сочинение Паскаля стяжало имени его известность в истории апологетической письменности, а другое, небольшое сочинение, изданное уже после смерти Паскаля его друзьями под заглавием «Мысли Паскаля о вере и некоторых других предметах»⁴. Сочинение это представляет лишь отрывки неоконченного сочинения знаменитого автора в

рений *Фенелона*: «Избранные духовные творения Фенелона» 4 кн.; «Зрелище природы о существе Божиим»; «Трактат о бытии Божиим».

¹ См. *Wanderlich*. Fenelon Erzbischof von Cambrai, 1879.

² «*Refutation du systeme de la nature et de la grace*».

³ Сам Вольтер, не благопритествовавший памяти Паскаля, признается однако же, что в отношении слога «Провинциальные письма» всегда будут занимать высокое место в литературе французской, «что в лучших комедиях» Мольера нет столько соли, как в первых «Провинциальных письмах» Паскаля и что сам Боссюэт не может представить ничего возвышеннее последних (см. у *Бутовского* «О жизни и сочинениях Паскаля»).

⁴ «*Pensées sur la religion et quelques autres sujets*» 1670 г. Русск. перев. *Бутовского*: «Мысли Паскаля», Спб., 1843 г.

доказательство истин христианской веры, которое он с давних пор обдумывал, но не успел к сожалению довести до конца согласно своему плану, за тяжелой болезнью и рановременной смертью¹. В различные времена он набросал на бумагу «Мысли о вере», долженствовавшие войти в предполагавшуюся им обширную апологию христианства. Три последние года его жизни были, так сказать, одним продолжительным предсмертным мучением. В короткие промежутки спокойствия, исторгаемые у болезни, он занимался своим сочинением в защиту веры; писал свои мысли на первых попадавшихся ему клочках бумаги, и, когда ослабевшая рука роняла перо, верный и расторопный слуга нередко писал их со слов его. Эти-то отрывки были собраны по смерти Паскаля и вошли в состав небольшой книги, изданной под вышеназванным заглавием. Впоследствии они были пополнены другими, найденными в его бумагах, и приведены в некоторый, хотя и не строго систематический, порядок. В этом собрании находятся многие отрывки, не имеющие непосредственного отношения к религиозным вопросам, например «О геометрии вообще» и т. п. Иные отрывки очень кратки, слишком мало развиты, часто неудовлетворительно выражены. Иногда автор раскрывает мысль свою только наполовину, и ее трудно отгадать. Но в других случаях он передает ее с удивительной ясностью и сжатостью, с неподражаемым глубокомыслием и красноречием. Вообще, по богатству рассеянных в сочинении Паскаля отдельных прекрасных мыслей и замечаний относительно разных религиозных вопросов, оно и в настоящем его неоконченном виде не лишено значения, особенно как вклад, внесенный в сокровищницу апологетической письменности со стороны великого мыслителя, который, живя в то время, как на западе Европы всюду рассеивались превратные понятия о религии и христианстве, с благородной искренностью решился выступить на открытую защиту христианской истины. В сохранившихся отрывках мыслей Паскаля о вере душа философа-христианина, проникнутая беспредельной любовью и уважением к божественному учению, излилась среди самых жестоких телесных страданий.

Это на все времена останется живым обличием для малодушного сомнения и неверия. Известно немало примеров сочетания в одном и том же человеке глубокой учености со столь же глубокой верой. Один из таких замечательных примеров пред-

¹ Паскаль умер 39 лет.

ставляет Паскаль. Паскаль, проникнувший во все тайны современной ему науки и немало способствовавший ее дальнейшим успехам, вместо жалкого сомнения, в которое ввергало иных мнимых мудрецов ученое тщеславие, почерпнул в обширных познаниях своих одну лишь новую непоколебимую уверенность в божественности евангельского учения. Небольшого собрания его мыслей о вере достаточно уже для того, чтобы рассеять уверения скептиков относительно мнимой несовместимости науки с верой. Это чувствовали сами проповедники скептицизма и тщетно усиливались ослабить значение направленного против них изблительного слова Паскаля. Нередко в бессильной досаде они прибегали даже к жалкому орудию лжи. Так старались они распространить мнение, что в последние годы, в которые Паскаль преимущественно занимался религиозными вопросами, голова его была расстроена. Сам Вольтер старался уверить себя и других, что со времени одного «тревожного происшествия» в жизни Паскаля, угрожавшего ему смертью, рассудок его повредился. Но это «тревожное происшествие» в жизни Паскаля случилось еще в октябре 1654 г. Во время одной прогулки Паскаля в экипаже по дороге к Нейли в Париже лошади испугавшись понесли экипаж и бросились в Сену. К счастью ремни их упряжи порвались и экипаж остановился у самой бездны. Это произвело потрясающее впечатление на Паскаля. Но что рассудок его не повредился, это доказывается тем, что долго спустя после означенного происшествия, именно в 1656 году, он написал знаменитые «Провинциальные письма», а в 1658 году опубликовал свое решение некоторых математических проблем¹; наконец и самые «Мысли» его о вере как нельзя яснее свидетельствуют о полной здравости его ума и духа.

Популярное направление во французской апологетической литературе начинает особенно усиливаться и развиваться с конца XVIII и начала XIX века². Усилению этого нового движения христианско-апологетической деятельности во Франции существенно способствовал Шатобриан. В его главном апологетиче-

¹ См. у Бутовского, стр. 48, 49.

² Из других французских ученых, защищавших религиозное мирозерцание, заслуживает упоминания естествоиспытатель *Боннет*. Его обширное сочинение «Созерцание природы» направлено к защите истины бытия Божия.

ском сочинении «Дух христианства»¹ вместо сухих отвлеченных доказательств приводятся больше живые и наглядные доказательства духа и силы христианства. Величие и важность христианства доказывается у него преимущественно из благотворного влияния на эстетическое развитие человечества, — на развитие искусств, поэзии и проч. К более существенным недостаткам апологии Шатобриана относится отождествление в ней христианства с католицизмом и предпочтение внешней формы блестящего изложения глубине и силе философского и богословского анализа. Это риторическое направление характеризует всю школу Шатобриана. Французские риторы этой школы доказывали истину христианства великолепием церковных зданий, стройностью колокольного звона, особенно приятно ласкающего слух на заре, поэтическим характером католических легенд и т. п. Впрочем, более талантливым из этого ряда писателей нельзя отказать в живом и чутком отношении к современным религиозным вопросам, в понимании вкуса и характера своего народа, в умении оживить рассуждения по богословским вопросам и облечь свои рассуждения в художественную форму изложения. Через это их сочинения успешнее достигали своей апологетической цели сравнительно с произведениями специально-богословского характера, находили больший круг читателей в образованной части публики, переводились на иностранные языки и у нас находили немало читателей и почитателей. К более или менее общим недостаткам их сочинений принадлежат поверхностность философского и богословского анализа религиозных истин, отсутствие строго систематической обработки и нередко ложная аффектация, заменяющая глубину чувства и вескость доказательств. Образцом и прототипом для большей части французских апологетов подобного характера послужил и до последнего времени служит Шатобриан. Он жил во время самого разгара французской революции; по собственному признанию увлекался сначала скептическими и антирелигиозными идеями своего века, потом, благодаря убеждениям и слезам умирающей матери, сделался горячо верующим и посвятил себя защите религии, христианства и католицизма². Возвышенные своды средневековых готических

¹ «Gène du christianisme» 1802 г. Русские переводы сочинений Шатобриана: «Записки замогильные», «Путешествие из Парижа в Иерусалим чрез Грецию и Египет». Спб., 1816.

² Характеристику Шатобриана, не чуждую, впрочем, некоторой тен-

соборов, религиозные церемонии и праздники, католические монастыри и аббатства, образцы неутомимой деятельности католических миссионеров — в его сочинениях играют роль прямых доказательств истинности и божественности христианской религии; возвышенные чувства, делающие часть его сердцу, нередко идут у него об руку с декламаторскими и риторическими фразами. Шатобриан имел множество подражателей во Франции; его «дух христианства» до настоящего времени веет в апологетических произведениях французских католических писателей. Только немногие из новейших сочинений французских апологетов, притом принадлежащие большей частью протестантским авторам, показывают большую или меньшую независимость от апологетических приемов Шатобриана. Лучшие из этих сочинений принадлежат Гизо¹, Пресансе², Огюсту Николя³, Эрнесту Навиллю⁴, Полю Жане и др.

В Германии в XVII и в XVIII в. не появлялось замечательных богословско-апологетических сочинений. Германская богословская апологетика в этот период не имела самостоятельного характера; в большинстве своих произведений она находилась в зависимости частью от французской, частью от английской апологетической литературы. Развитие своеобразных рационалистических воззрений в Германии началось главным образом после появления философских систем Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и др. Те виды немецкого рационализма, которым в отличие от философского рационализма усвоятся названия «грубого рационализма», «вульгарного рационализма»⁵, представляют в основных своих чертах мало нового и оригинального по сравнению с английским деизмом и французским натурализмом. Для опровержения их не настояло необходимости изобретать новые способы защиты веры, в виду опровержения деистических и натуралистических воззрений в лучших апологиях английских и французских писателей. Независимо от этого, в Германии не

денциозности, см. в «Вестнике Европы», в статье о Наполеоне I. Июнь 1880 г.

¹ «О сущности христианства».

² «Иисус Христос, Его время, Его жизнь и Его дела».

³ «Etudes philosophiques sur le christianisme», 1850.

⁴ «Отец небесный», «Вечная жизнь» — переводы протоиерея Н. Сергиевского.

⁵ Rationalismus vulgaris; его более известные представители: Rohr, Bretschneider, Wegscheider, Землер и др.

было в означенный период и особенно замечательных богословов-апологетов. После той расшатанности основных богословских понятий, какую внес протестантизм в область немецкого богословия, и более талантливым из его представителей нелегко было найти твердую почву для апологетической деятельности при распространении неверия. В XVII и XVIII веках немецкие богословы больше заняты были борьбой между собой, чем против неверия. В этот промежуток времени в германской богословской литературе мало являлось апологий с живым характером. Большею частью они проникнуты были духом школы¹. Поэтому, между прочим, из тогдашних немецких апологий лишь весьма немногие в свое время были переведены на русский язык, например «Размышления о важнейших истинах христианства» (перев. Т. С. Крылова. Москва 1816 г. 2 изд. в 5 част. С. П. Б. 1817-19 г.), «Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten christlichen Religion» 1768 *Иерусалема*, брауншвейгского придворного проповедника, и некоторые другие. Главный враг, против которого боролась германская апологетика в описываемый период, был спинозизм, который в то время большей частью трактовался как атеизм. Название пантеизма, в отличие от атеизма, было усвоено ему уже впоследствии. Но главные заслуги в борьбе с этим врагом принадлежат не столько германскому богословию, сколько германской философии, — именно философии Лейбница († 1716 г.) и Вольфа.

Философия *Лейбница* во многом способствовала делу научной защиты христианства против спинозизма и других современных ложных учений². В ней мрачному пантеизму Спинозы противопоставлялось более светлое философское мировоззрение, рассматривающее мир как творение всемогущего, премудрого и всеблагого Творца; механическим теориям образования мира — стройная система теологического мирозерцания; гипотезам о случайности мирового порядка — учение о предустановленной гармонии; атеистическим теориям — философское обоснование доказательств бытия Божия, особенно космологи-

¹ *Litiental*. Die gute Sache der Offegbarung, 1750-1782. 16 Th. *Less*. Beweis der Wahrheit der christlichen Religion, 1768. *Kleuker*. Neue Prufung der Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums. Riga, 1787-1794. 3 Theile. Из немецких католиков: *Stattler*. Demonstratio evangelica, 1771. 2 Vols.

² См. *Pichler*. Die Theologie des Leibniz. 2 Theils. 1869-1870 г. Ср. *Куно Фишер*. История новой философии, т. 2, 1863.

ческого и телеологического, а также истины бессмертия души. Философия Лейбница давала, в частности, оружие для опровержения материализма, сенсуализма, скептицизма и отчасти деизма. Философ заботился о примирении своих основных философских воззрений с христианским учением о божественном провидении, об откровении, об искуплении, о свободе человеческой воли. К своей знаменитой «Теодицее» (Theodicee) он предпослал в качестве введения опыт соглашения веры с разумом¹. Но как Лейбниц, так особенно Вольф, доводили до крайности свое пристрастие к формально-логическому и математическому методу в деле обоснования религиозных истин. Вольф в своем «Естественном богословии» пытался вывести все положения этой науки одно из другого в строгом порядке; но система эта, несмотря на видимую стройность, почти не имела живого духа. Сухой догматизм и деизм лежат в ее основе.

В период развития в Германии так называемой «популярной философии»², или «философии здравого смысла», выродившейся из философии Вольфа, в германской богословской литературе явились попытки основать «популярную теологию». Направлению этому не доставало философской глубины; оно соединено было с пренебрежением к высшим богословским умозрениям. Ничто не было так мало похоже на истинное богословие, как эта холодная, сухо-рассудочная и узкопрактическая теология; из области ее заботливо устранялось все, что возвышалось над обыденными понятиями века. Германские теологи, примыкавшие к этому направлению, трактовали христианство как естественную мораль, приспособленную только к практическим нуждам земной жизни человека; они скрывали или ограничивали значение всех его таинств, сверхъестественных истин и всего вообще, что казалось им непрактичным в *христианстве*. Определяя важность религиозных истин исключительно по их практической пользе для интересов земной жизни, они считали созерцательные истины веры маловажными и несущественными, относя к ним и такие основные истины христианского вероучения, как учение о св. Троице, о воплощении и т. п. Главная ошибка их заключалась в неправильном понятии об отношении между теорией и практикой, догматом и моралью. Считая практику главным делом в религии и пренебрегая теорией, они по-

¹ «Discours sur la conformité de la foi avec la raison».

² Мендельсон.

строили богословские рассуждения без твердых руководящих принципов. От такой беспринципной теологии нельзя было ожидать никакого прогресса в развитии науки Основного Богословия. Это одностороннее направление имеет сродство с пизитизмом, основателем которого был Шпенер¹, но было еще поверхностнее последнего. К нему примыкали многие из германских богословов прошлого века².

У нас в восемнадцатом веке западное современное неверие нашло так же отголосок в известной части нашего так называемого образованного общества. Особенно учение Вольтера и французских энциклопедистов было предметом увлечения для тогдашних наших вольнодумцев. Но это увлечение было больше делом моды и щегольства новыми идеями, чем плодом серьезного отношения к религиозно-философским вопросам. В то время неверие преимущественно распространялось и сосредотачивалось у нас в тех кружках общества, где наружный лоск заменял собою солидное образование, а модный костюм отмечал передового человека³. Такие люди вменяли себе в стыд не быть одного мнения с Вольтером и часто, не понимая Вольтера, щеголяли его идеями и даже идеями Спинозы⁴. За всем тем все почти сочинения Вольтера и сочинения многих других энциклопедистов были переведены у нас на русский язык и производили немалое брожение умов в нашем обществе. Учение Вольтера и энциклопедистов встретило себе отпор у нас, с одной стороны, в сочинениях наших духовных писателей, с другой — в переводе на русский язык множества иностранных апологетических книг. Что касается нашей самостоятельно-русской апологетической деятельности тогдашнего времени, то она выражалась главным образом в проповедях наших пастырей. Из наших тогдашних проповедников особенно широкое место в своих проповедях давали борьбе с современным неверием Феофан Прокопович, Платон митрополит московский, Анастасий Братановский, епископ белорусский († 1806 г.) [его слова на погребение Бецкого и Шувалова], Гедерон Криновский, архиепископ псковский († 1763 г.) [его слово го-

¹ О Шпенере ст. II. Нечаева в «Христ. Чтен.» 1878 г.

² Напр. *Spalding*. Von Nutzbarkeit der Theologie, 1772. *Niemeiher*. Populäre Theologie, 1792 и др.

³ См. «Сочинения, письма и избранные переводы Фон-Визина» Спб., 1866, стр. 459.

⁴ «Записки С. Н. Глинки» («Русск. Вестн.» 1866, т. 61, кн. 2, стр. 682).

воренное против неверия по случаю лиссабонского землетрясения] и др. Соответственно характеру тогдашнего русского вольномыслия — характеру поверхностному — тогдашние наши апологии не отличались особенной глубиной. Цельных богословских опытов, написанных в защиту христианства против деистов, натуралистов и атеистов, в XVIII веке у нас появилось очень немного. Из них можно указать только на сочинение Феофана Прокоповича «О безбожии», в котором между прочим, вместе с другими ложными учениями, опровергается учение и Спинозы. К этой же категории сочинений следует отнести приписываемые московскому митрополиту Платону «Ответы на 16 вопросов Вольтера»¹ и сочинение «О божественности христианского учения» Феоктиста (Мочульского), архиепископа белгородского (1732-1818 г.). Скудость оригинальных сочинений по апологетике христианства очень ревностно восполнялась у нас переводами на русский язык иностранных апологетических книг, преимущественно популярного характера и заимствованных главным образом из французской литературы. Нет нужды входить в подробное описание этих книг, потому что для настоящего времени они не имеют живого интереса.

Кроме вышеупомянутых по разным поводам книг этого рода здесь назовем только следующие:

«*Гроциево* рассуждение против атеистов и натуралистов» (Изд. 1765, 1781 и 1801 гг.); «Истина религии вообще и религии христианской против натуралистов» (в 2 ч. Спб. 1787 г.); «Посрамленный безбожник и натуралист» (Спб. 1787 г. перев. иеромон. Феофана); «Вопль истины против соблазнов века» (изд. 1800, 1801 и 1831 гг., перевод протоиер. И. Сидоровского и И. Бедринского); «*Лагарпово* опровержение злоумышленных толков» (Моск. 1810 г. перев. Бордовского); *Фонтенелля* «Рассуждение против атеистов и натуралистов» 1765 г. (перев. Бедринского); *Бозция* «Философское утешение». Спб. 1794 перев. Феофилакта (Русанова); *Де-ля-Люзера* «О превосходстве религии» (Москва 1804 г. перев. преосв. Феофилакта (Русанова)); «Против безверия» (Калуга 1806 г. перев. преосв. Феофилакта (Русанова)); «Предохранение от неверия и нечестия» (Спб. 1794 г. перев. с франц. преосв. Анастасия Братановского); «Истинный Мессия» (перевод его же. Москва 1801-1805 г.); «Бессмертие души про-

¹ Находятся в числе рукописей Царского, хранящиеся в библиотеке Уварова.

тив безбожников и скептиков основательно доказанное» 1779 г.; «Торжество веры над неверующими и вольномыслящими» 1792 г.; «Обнаженный Вольтер» (перев. с французского. Спб. 1787 г.); «Изобличенный Вольтер» Спб. 1792 г.; «Вольтеровы заблуждения» Москва 1793 г. 2 ч.; «Оракул новых философов, или кто таков г. Вольтер». М. 1803; «Основатели новой философии: Вольтер, Даламбер и Дидерот — энциклопедисты без маски» Спб. 1809 г.; «Иудейские письма к Вольтеру» (М. 1808 г. и 1816 г. 6 частей) и многие другие. Из названных переводов более важны были только два: «Вольтеровы заблуждения» и «Иудейские письма к Вольтеру». Первое сочинение принадлежит французскому аббату Ноноту, одному из жарких антагонистов Вольтера и в подлиннике носит заглавие: «Erreurs de Voltaire». На русский язык сочинение это переведено студентами воронежской семинарии под редакцией митрополита Евгения (См. материалы для биографии митр. Евгения С. Пономарева. Киев, 1867 г. стр. 12; ср. статью проф. Тихонравова: «Киевский митрополит Евгений», напечатанную в «Русск. Вестнике» 1869 г. т. 8. кн. 5, стр. 34-36). Второе произведение принадлежит франц. писателю Гене, у которого оно озаглавлено так: «Letters de quelques juifs Portugais, Allemands et polonais a M. de Voltaire». На русском языке издано под заглавием «Иудейские письма к Вольтеру» Степ. Смирновым и И. Снегиревым. В этом сочинении довольно удачно опровергнуты нападки Вольтера на Ветхий Завет. Подробности о достоинстве этого обширного труда см. в «Обзоре духовн. литературы» Филарета, кн. 2 стр. 238.

Переводная противовольтерианская литература особенно стала возрастать у нас со времени перемены, обнаружившейся в настроении императрицы Екатерины II в отношении к вольтерианству, сначала покровительствовавшей идеям французской философии. Прежние более или менее отрывочные опровержения энциклопедистов, направленные преимущественно с церковной кафедры, теперь стали вырастать до степени более плотной оппозиции. Против антирелигиозных мнений Вольтера потянулся длинный ряд переводных апологетических трактатов, в переводе которых начали принимать участие кроме духовных многие светские лица. Иногда, по недостаточности православно-богословских сведений у переводчиков последней категории, ими переводились произведения масонской и вообще мистиче-

ской литературы¹. Важнейшее, что сделано для науки Основного Богословия в период борьбы у нас против вольтерианства, заключается в подготовке материала для построения этой науки. Материал этот заключается частью в лучших из иностранных апологетических сочинений, переведенных на русский язык, частью рассеян в творениях наших духовных и некоторых светских писателей, например в сочинениях Ломоносова, — в его небольшом опыте соглашения науки с верой, и в др. Но цельных опытов построения науки Основного Богословия не являлось ни у нас, ни на Западе до половины XIX века.

В XIX веке

В XIX веке научная защита веры повсюду получила более широкое развитие, чем в предшествующие века. Особенно оживленное и усиленное движение в области христианской апологетики начинается впрочем уже со второй половины настоящего столетия. В начальных же годах текущего века было некоторое затишье в борьбе неверия против веры. Ужасы французской революции, завершившие собою противорелигиозное движение прошлого века, показали, к чему ведет атеизм, и способствовали пробуждению реакции против распространения неверия. Главной заботой политических деятелей, принимавших участие в так наз. «Священном союзе», было поставить «заповеди св. Евангелия высшим руководством в управлении подданными». Но неверие успело пустить слишком глубокие корни, особенно на Западе, в течение предшествовавших веков, чтобы оно могло быть искоренено усилиями политических деятелей. Во время кажущегося затишья религиозной борьбы, характеризующего собою первую четверть XIX века, неверие росло и крепло для новой более усиленной борьбы против веры. С 30-х годов настоящего столетия уже довольно ясно обозначились некоторые отличительные черты его характера, по сравнению с неверием прошлого века. Рационализм в том его виде, в каком он явился после обоснования, данного ему критической школой германских философов: Канта (1724-1804 г.), Фихте (1762-1814) и Фриза (1773-1843), получил более систематическую обработку, чем какую он имел до этого времени. Как бы ни называли этот новый рационализм: критическим в отличие от догматического,

¹ См. у Чистовича в «Истории перевода Библии на русск. язык» («Хр. Чтен.» 1872 г.).

или философским в отличие от вульгарного, — во всяком случае он по характеру своему был серьезнее и научнее рационализма философов XVIII века. То же следует сказать и о пантеистической философии XIX века. В системах германских новейших философов-пантеистов Шеллинга и особенно Гегеля († 1831 г.) спинозизм получил дальнейшее развитие. На дух и характер нового неверия, кроме философии XIX века, имела большое влияние германская отрицательная историко-критическая школа, известная под именем ново-Тюбингенской, основателями которой были Штраус и Баур. Школа эта, унаследовав от прошлого века все, что сделано было тогдашней отрицательной критикой по отрицанию подлинности библейских книг, достоверности евангельских чудес и проч., значительно восполнила эти отрицательные результаты. С этим вооружением, она, не довольствуясь уже нападениями на окраины и мелкие передовые посты, ограждающие и защищающие твердыню христианства, направила свои стрелы на самый центр, на «святое святых» христианства — на лицо божественного Основателя нашей веры. Книга Штрауса о «Жизни Иисуса» была первым нападением на этот пункт во всеоружии отрицательной историко-критической учености. За нею следовали подобные же по своим тенденциям книги Ренана, Шенкеля и других новейших христороборцев. В этих последних произведениях о жизни Иисуса веяло уже новое повторение второй половины XIX века, материалистическое и отчасти социально-демагогическое. Между тем как Ренан старается представить Христа, со всем Его мирозерцанием и высоким вдохновением, замечательнейшим продуктом галилейской природы, Шенкель усиливается изобразить Его великим социальным демагогом и филантропом. В этом состоит одно из характеристических отличий их книг о жизни Иисуса от упомянутой книги Штрауса, написанной им в то время, когда он оставался еще верным гегелианскому знамени. Впоследствии и Штраус примкнул к материализму, как это видно из его последнего сочинения «Старая и новая вера». Материализм всплывает наружу в XIX веке особенно с 50-х годов. Хотя по существу он не сказал ничего существенно нового в XIX веке, по сравнению с материалистическими учениями прежних времен, но по характеру материализм нашего века уже не тот, каким он был в прошлом веке. Для борьбы против веры новейший материализм воспользовался многочисленными и небывалыми в прежнее время открытиями и результатами естественных наук, добытыми в XIX веке. Законно или неза-

конно, но материализм XIX века заключил тесный союз с естествознанием и под его знаменем, может быть и ложно присвоенным себе, ведет свою борьбу против религии. Исходным пунктом материалистического движения в XIX веке была Германия, — родина Фейербаха и Брюхнера, выдающихся вожakov новейшего материализма до появления дарвинизма и школы новейших английских позитивистов: Спенсера, Гексли и др. Чтобы нам не уклониться слишком далеко от ближайшей своей задачи — проследить историю науки Основного Богословия и не потерять нити в ее последнем развитии, мы должны показать, что сделано для Основного Богословия во время указанных главнейших фазисов в развитии новейшего неверия. Характеристику современных нам антирелигиозных направлений, равно как и характеристику современного состояния нашей науки, мы представим в заключении нашего очерка ее истории.

Во время господства рационализма, выродившегося из Кантовой философии, борьба неверия против веры не имела острого характера. По вопросу об отношении самой философии Канта к религии и богословию современные ему теологи были неодинаковых мнений; и новейшие германские теологи еще продолжают спорить по этому вопросу: тогда как одни находят в ее критicisme прямой подрыв для всего богословия и даже для самой религии¹, другие считают ее доброй союзницей богословия даже специально в деле защиты веры². Предварительно обсуждения этих мнений приведем несколько сведений, сообщаемых биографами Канта касательно его личного отношения к предметам веры. Биографы его говорят, что он редко посещал обществен-

¹ Fr. Strauss. D.alte und neue Glaube. *Pünjer*. Die Religionslehre Kants 1876 г. *Hochne*. Kants Pelagianismus und Nomismus.

² *Kaftan*. Die religionsphilosophische Anschauung Kants in ihrer Bedeutung für die Apologetik, 1874; *Runze*. Kants Bedeutung auf Grund der Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie, 1881; *Cohen*. Kants Begründung der Ethik; *Herrman*. Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Литература о Канте и философии его вообще: *Schubert*. Kants Biographie, 1842. *Rosenkranz*. Gesch. d. Kantschen Philosophie, 1840. *Erdman*. Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant. Th. 1. Lpz., 1848. *Fortlage*. Genetische Gesch. d. Philosophie seit Kant, 1852. *Ulrici* — в Real-Enc: Hersogs t. VII, S. 333. *Chalybäus*. Histor. Entwicklung d. specul. Philos. von Kant bis Hegel, 5 Aufl. 1860, s. 16. *K. Ficher*. Immanuel Kant, 2 B. (Русск. перев.). *Zeller*. Geschichte d. deutschen Phil. seit Leibniz, 1873, S. 404. Прочая литература у *Ueberweg'a*, III т. стр. 143 и дал.

ное богослужение, но Библию почитал. Он смотрел на Библию как на самое лучшее средство для поддержания и сохранения религии, истинно улучшающей души людей, и как на средство достаточное для этой цели на неизмеримые времена, — не только для своего времени. Поэтому никогда не позволял себе насмешек над Библией и не считал сколько-нибудь ослабленным ее достоинство через бесполезные и легкомысленные нападки на нее. Кант называл «неучтивым бесчинством» довольно обычное в его время издевательство над таинственными догматами христианства, допускавшееся в школах и даже иногда с церковных кафедр. Он считал неуместным и вредным рассеивать в книгах, назначаемых для чтения народа, сомнения и возражения против истин веры. Но признавал позволительным свободное обсуждение религиозных вопросов в университетах. В одном письме к Юнгу Штиллингу Кант между прочим писал: «Вы хорошо делаете, что ищете единственного успокоения в Евангелии, потому что оно есть неиссякаемый источник всех истин, которых нигде нельзя найти в другом месте, если разум измерил все свое поле»... «Нельзя ожидать, чтобы смелые мудрецы, которые воображают, что уже теперь они переросли ту Библию, которую мы имеем и которая служит руководительницей церковной веры, произвели и поставили другую на место ее, в случае если бы она потеряла кредит; явные чудеса не делаются в другой раз в одном и том же деле»¹.

Различию в суждениях богословов об отношении философии Канта к богословию существенно способствовала и способствует неодинаковость результатов его «Критики чистого» и «Критики практического разума», в их отношении к религиозным вопросам. В своей «Критике чистого разума» Кант, как известно, пришел к тому общему результату, что познание наше ограничивается кругом явлений опытного мира, и все, что лежит за пределами доступного нам опыта, отнес к категории непознаваемого и недоказуемого. В противоположность догматической философии Кант признал поэтому невозможным построение так называемой рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии. Все эти науки он признал основанными на ложном убеждении в доступности для нашего познания объективной сущности вещей или того, что такое вещь

¹ Заимствовано из «Geschichte d. protest. Theologie» *Frank'a*. Th. III, 1875 г. стр. 266.

сама в себе. Не отрицая прав разума и даже присущей ему необходимости искать высших принципов для объединения своих понятий и умозаключать от условного к безусловному, Кант тем не менее отрицает, чтобы разум наш доходил путем этих умозаключений дальше, как только до идеи безусловного; а потому и самой этой идее приписывает значение принципа только регулирующего (regulatives), упорядочивающего, а не расширяющего (constitutives) круг нашего опытного знания. Подобное же значение он усваивает умозаключениям разума о безусловном единстве, объединяющем все явления нашей внутренней духовной жизни, или о душе; и эти умозаключения, по его учению, достигают только до идеи души, но не до ее реальной сущности, которая не может быть предметом опытного познания («Парадогизмы чистого разума»). Когда наш разум пытается умозаключать о безусловном единстве всей мировой вселенной, всех вещей, находящихся вне нас, тогда, по Канту, получается опять только идея, а не познанный объект. Рациональная космология, признающая возможным познание этого объекта, противоречит себе самой в каждом из своих положений и потому невозможна («Антиномии чистого разума»). Наконец, Кант признает невозможным и познание Бога путем умозаключений разума. Идея Бога называется у него идеей *in individuo*, идеалом чистого разума. Все попытки рациональной теологии познать Бога как реальный объект и доказать его реальность Кант признает тщетными и находит научно несостоятельными все доказательства бытия Божия. Онтологическое доказательство он признает несостоятельным потому, что заключение о бытии Бога, выводимое в этом доказательстве из понятия о безусловном совершенном существе, не имеет характера аналитических суждений, так как из понятия о вещи нельзя выжать ее бытия. Космологическое доказательство несостоятельно потому, что оно непозволительно заключает от случайного в видимом мире к необходимому, лежащему вне видимого мира. Физико-телеологическое доказательство несостоятельно потому, что оно, выходя из опыта, заключает к вышеопытной причине. По наибольшей мере физико-телеологическое доказательство может вести к признанию только бытия художника, образователя, а не творца мира. Таковы главнейшие результаты «Критики чистого разума» Канта. Результаты эти являются чисто отрицательными, если не в отношении к религии вообще, то во всяком случае в отношении к богословию как к науке, выходящей из признания возможности

богопознания для человека. Но не таковы результаты «Критики практического разума» Канта. Он не остановился на безотрадных для религиозного сознания результатах своей «Критики чистого разума» и в «Критике практического разума» старался указать более, по его мнению, твердое и прочное основание для веры, чем какое дает теоретический разум. Он указал на так называемый практический разум, т. е. на нравственное сознание как на прочное основание для веры. Практический разум, по самой своей природе, требует полного, не относительно только, но безусловного осуществления идеи высшего блага (*bonum suprematum et consummatum*). Это высшее благо состоит в гармонии между добродетелью и счастьем, в такой гармонии, при которой счастье является как необходимое следствие добродетели. Такое чисто причинное отношение между добродетелью и счастьем есть требование (*postulat*) практического разума; он требует этого отношения как некоторой нравственной необходимости, несмотря на то, что в действительности оно далеко не всегда осуществляется. В этой-то несокрушимой силе требования, со стороны практического разума, гармонии между добродетелью и счастьем заключается его преимущество перед теоретическим, по Канту. В этом требовании практического разума он и находит главное основание для важнейших истин веры, — для истины бытия Божия и бессмертия человеческой души. Из всех доказательств в пользу этих истин Кант придает значение только нравственному доказательству (*argumentum ethicotheologicum*). Кант не признает возможным осуществление идеи высшего блага без бытия верховной, всемогущей и нравственной причины мира, которая только одна в состоянии привести в согласие физический и нравственный мир. На этом основано его нравственное доказательство истины бытия Божия. С другой стороны, он не считает возможным для человека достижение нравственного совершенства и полного соответствия между добродетелью и счастьем в настоящей жизни. На этом основано его нравственное доказательство истины бессмертия человеческой души. Обе эти истины являются у Канта как постулаты практического разума; для разума теоретического, по его учению, они недоказуемы и имеют значение только проблем и гипотез.

Познакомимся с некоторыми частными воззрениями Канта на религию, христианство и церковь, изложенными им в особом

сочинении: «Религия в пределах одного разума»¹. Здесь обсуждается средоточный пункт всех религий — искупление человека от зла. На зло Кант смотрит как на противоположность добру. Поставляя последнее в нравственно-доброй деятельности, согласной с требованием нравственного долга и проистекающей из внутреннего расположения, соответствующего велениям долга, зло Кант определяет как расположение, противное нравственному долгу, вытекающее из противонравственного принципа. Он смотрит на зло как на извращение нравственного порядка, и составляет его в принципиально-эгоистическом себялюбии. Так как склонность к такому себялюбию свойственна всем людям, то он признает, что природе человека присуще нечто радикально злое². Переход от злого к доброму расположению он считает возможным только под условием нравственного переворота во внутренних настроениях человека. Этот переворот возможен; но люди противятся ему; они слагают с себя тяжесть его и всего ждут от Бога. Вследствие этого произошла религия искупления, которую Кант называет «Religion der Gunstbewerbung» и признает ее лежащей вне границ одного разума. Высшая цель человека в деле искупления от зла состоит в том, чтобы сделаться подобным олицетворенному идеалу добра или Сыну Божию³. Достигнуть этой цели возможно только через понесение наказания, соответствующего степени зла, — скорбным путем самоотвержения и через улучшение, соответствующее идеалу добра. К искуплению принадлежит, с одной стороны, возрождение и являющееся вследствие его постоянное доброе расположение, с другой — страдание, соединенное с благодушным перенесением скорбей как наказаний за зло. Для того, чтобы в целом челове-

¹ Немецкое заглавие: «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft». Критический разбор этого сочинения см. у *Eckermann'a* «Bemerkungen üb. d. Schrift des Hrn. Prof. Kant, die Rel. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» [Theol. Beiträge III, 3. IV, 1. 2. 3]. *Thilo*. Ueber Kants Religionsphilosophie» [«Zeitschrift für exacte Philosophie». 1865. V, 276]. *Bender*. Ueber Kants Religionsbegriff [Ulrici S. «Zeitschrift für Philosophie» 1872. B. 39. 157]. *Holtzmann*. Kants Religionsphilosophie [«Zeitschrift für w ss. Theologie» 1875. 161].

² *Paul*. Kants Lehre vom radicalen Bösen. 1865. *Schultheis*. Kants Lehre v. radic. Bösen. 1873.

³ *Paul*. Kants Lehre vom idialen Christus. 1869. *Kalich*. Cantii, Schellingii, Fichtii Fe-Dlio divino sententia. 1870.

стве могла быть достигнута победа добра над злом, необходим выход или высвобождение людей из естественного состояния (e statu naturali). Для этого необходимо чисто нравственное общество, или невидимая церковь. Видимая церковь предполагает собою обрядовую религию (gottesdienstliche Religion), а эта последняя господствующую церковную веру (statutarische Glauben). Такая вера сама по себе ничего не дает и не необходима для спасения, но она может служить руководством к чистой религиозной вере. Переход от первой к последней возможен, если тому способствует существующая или господствующая религия. Такую способность носит в себе христианство, потому что его средоточный пункт есть искупление. Как церковная вера, так и Библия должны быть поставлены под нравственную точку зрения, т. е. должны быть объясняемы в том смысле, который находится в согласии с общими практическими правилами чистой религии разума. Это чисто моральное объяснение библейского текста может быть часто натянутым, но оно должно быть предпочтительно буквальному объяснению в тех случаях, когда буквальное объяснение или не содержит в себе ничего полезного для нравственности, или даже может возбуждать противонаправленные влечения. Нравственное только объяснение Библии имеет значение для всего мира, между тем как ученое объяснение имеет только доктринальное достоинство. Есть ли сверхъестественное откровение, — этого вопроса критическая философия не может решить. Если допустить, что такое откровение есть, то во всяком случае оно имеет только субъективную и временную необходимость для людей. Оно сокращает путь нравственного усовершенствования людей: необходимость его может быть признаваема только до тех пор, пока человечество не достигнет высшей ступени развития, когда оно уже одним собственным своим разумом может руководствоваться в деле познания истины. Но Библия заслуживает того, чтобы быть сохраненной, «как бы она была божественным откровением» («gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre»).

Сначала Кантова философия мало обращала на себя внимания; современные Канту философы популярной школы относились к его критической философии с некоторым высокомерным пренебрежением. Мендельсон не считал стыдом для себя открыто признаться, что он не понимает «Критики чистого разума» Канта. Даже известный, современный Канту, педагог Базедов, считавший себя способным в течение 10-ти недель настолько

понять все: и математику, и латинский язык, и гражданское право и проч., чтобы быть в состоянии обучать этому других, бросил книгу Канта, сказав: «qui non vult intelligi, non debet legi»¹. Но опустошения, произведенные Кантом в области идеалистической метафизики, глубина его философских умозрений, нравственный ригоризм его учения, не могли пройти незамеченными со стороны его современников. Пустое резонерство философов так называемого здравого человеческого смысла и поверхностные эвдемонистические теории морали не могли устоять перед разьедающим анализом кантовской критики. Защитники этих теорий скоро почувствовали, что под ногами их колеблется почва и стали жаловаться на «революцию», произведенную Кантом в области философских понятий². Вместе с тем и германские теологи вооружились против Кантовой философии, но в своих суждениях о ней существенно расходились между собою. Тогдашним «либеральным теологам», известным под именем «неологов», не нравился, с одной стороны, моралистический пуризм Кантовой философии, а с другой умеренный характер ее рационалистических тенденций. Они ставили в укор Канту то, что он старался найти в чисто естественной религии — в религии одного разума нечто аналогичное с давно отвергнутыми ими церковными догматами. Одни из них жаловались на то, что, по мнению Канта, в делах церковной веры все должно оставаться по-старому, что с точки зрения его философии можно морализовать всякое религиозное суеверие, — найти в нем какую-нибудь нравственную идею и таким образом оправдать церковные догматы, потерявшие всякий кредит³. Другие упрекали кантианцев в том, что они игнорируют успехи теологического «просвещения» своего века и в своих воззрениях на положительные догматы христианства стоят на точке зрения, отодвинутой на 30 лет назад⁴ и т. п. Иначе относились к Кантовой философии теологисупранатуралисты⁵. Они считали ее несогласимой с христианством и видели в ней новую попытку превратить христианство в

¹ «Кто не хочет быть понятным, того не следует читать».

² *Nikolai*. Gesprächen zwischen Wolff und einem Kantianer. 1798

³ *Schulze*. Einige Bemerkungen über Kants philos. Religionslehre. 1795 (XVII, 161).

⁴ «Rinteller Annalen», 1796, S. 162.

⁵ *Stop*. Bemerkungen über Kants Religionslehre. 1794. *Reinhard*. Vorrede zur 3 Aufl. seines «Systems d. christl. Moral». 1797 и др.

деизм. Главные пункты, на которые они преимущественно нападали в философии Канта, это чрезмерное возвышение в ней прав разума над откровением, подчинение в ней религии морали и принижение существующей церковной веры перед религией чистого разума. Они не допускали, чтобы кантианец мог быть христианским проповедником, находя в философии Канта ниспровержение как теоретической, так и практической части христианства, — подрыв основных христианских добродетелей: веры, надежды и любви. «Можем ли мы, — восклицает один из них, — вести овец стада Христова на скудные пожити Кантовой философии, преподавая закон Божий по кантовскому способу, трактуя о пространстве и времени; вместо обыкновенных главных частей, на которые подразделяется катехизис, вводить кантовские категории, вместо десяти заповедей преподавать ассерторические, проблематические, категорические императивы, вместо христианской веры обучать религии чистого разума, вместо руководства в царство Божие вести в идеальное царство целей, где каждый есть законодатель и вместе подданный»¹? По настоянию некоторых немецких пасторов, Кантову философию, как проповедующую опасный скептицизм, запрещено было преподавать в некоторых немецких университетах, например в Марбургском (в 1786 г.). С особенной запальчивостью вооружались против Кантовой философии католические теологи. Они находили в ней обоготворение человеческого я и стремление к всецелому ниспровержению христианства. В самой морали ее они усматривали покровительство всем чародеям, чувственникам, авантюристам, государственным революционерам и даже содомитам. Самое происхождение критической философии они объясняли влиянием материалистических тенденций своего века и, сопоставляя Канта с Юмом, жаловались, что «кенигсбергский мудрец купно с северным островитянином напоили всю нравственную атмосферу ядом своего безбожия и скептицизма»; называли Канта посланником сатаны и т. п.² Наиболее жестким противником Кантовой философии из современных католических

¹ De Marées.

² *Miotti*. Ueber d. Falschheit und Gottlosigkeit des Kantischen Systems. Ausb. 1802. *Zallinger*. Disquisitionum philosophiae Kantianae libri duos. Ausb. 1791. Cp. ero же «Institutiones juris ecclesiastici»: «Funestus hic laqueus est, quem Satan moderno saeculo posuit omnia ad eretici Philosophi ratiocinium revocare».

теологов был Штаттлер¹. Он вменял себе в особую заслугу, что ему «удалось изрубить на мелкие части Кантову философию, — это адское чудовище, угрожавшее вползти даже в ограду католической церкви, проникнуть в католические университеты и в монастыри». В разгар этой грубой полемики против Канта, он пришел в столкновение с Берлинской цензурой при издании вышеупомянутого своего сочинения: «Религия в пределах одного разума». Сочинение это печаталось по частям в «берлинском ежемесячном журнале» («Berliner Monatschrift»); первая часть этого сочинения, трактующая «о радикальном зле», была пропущена берлинской цензурой; но вторая часть «о борьбе доброго и злого начала» была не допущена к напечатанию в Берлине. Все сочинение это явилось в печати только в 1793 году в Кенигсберге, после особого ходатайства Канта перед богословским факультетом кенигсбергского университета о дозволении напечатать его. В следующем 1794 году Кант был привлечен к ответственности по обвинению в искажении и унижении некоторых важных учений св. Писания; тогда он дал торжественное обещание, что как вернейший подданный своего короля он всецело будет воздерживаться как в своих чтениях, так и в сочинениях от всяких открытых суждений касательно религии, естественной ли то или откровенной.

Сделал ли Кант что-либо для усовершенствования богословия? Философия Канта способствовала ослаблению влияния на западное богословие одностороннего формализма и догматизма Вольфовой философии. Но Кант вместе с тем способствовал проведению односторонности в область западного богословия — односторонности сухого морализма. Признав все теоретические доказательства истины бытия Божия недостаточными, он поставил не только важнейшим, но единственно имеющим значение — одно нравственное доказательство. Но основать все богословие на одном нравственном принципе, на уяснении потребностей одного практического разума, невозможно. Попытки некоторых из западных богословов осуществить эту неудобополнимую задачу походят на попытки ходить на одной ноге. Со времени Канта в Германии начал развиваться особый вид богословского рационализма, которому в 30-х годах текущего столетия усвоялось название *неологизма*. По характеру своему этот

¹ *Stattler*. Anti-Kant. Munchen, 1788. 3. В-де. Его же «Der Anti-Kant in Kurze». Ausb., 1791.

вид рационализма был умереннее и в деле отрицания, сравнительно с крайними обнаружениями неверия в последней половине XVIII века. Его центральное представление заключается в том, что разум должен иметь высший авторитет везде и во всем, как поверочная способность, различающая истину от заблуждения, и что последний приговор в делах веры должен принадлежать не суду церкви, даже не положительному учению откровения, но разуму, особенно — вооруженному философским познанием. Поборники неологизма не отвергали религии, но существенное значение придавали только нравственным ее основам, считая не только обрядовую, но и догматическую ее сторону лишь оболочкой для выражения нравственных истин. С неологизмом не связывалось и безусловное отрицание откровения, однако же началами неологизма не допускалось в откровении ничего такого, до чего разум человеческий не достиг бы и сам собою путем постепенного развития. Германские неологи, вслед за Лессингом¹, Кантом² и Фихте³, не отрицали исторической пользы, которую принесла вера в откровение; они смотрели на эту веру как на вспомогательное средство, способствовавшее сокращению пути нравственного развития человечества, но не считали ее существенно обязательной для умов, достигших полной философской зрелости. Наиболее типичным и характеристическим признаком неологизма служит его стремление превратить сверхъестественное в нечто естественное. Приверженцы этого направления рационалистической мысли старались дать естественное объяснение библейским чудесам и прибегали ко всевозможным искусственным толкованиям библейских сказаний о чудесах, чтобы избежать признания их чудесности. На почве протестантского богословия в Германии более влиятельными представителями неологизма были немецкие теологи: Паулюс, Де-Ветте и др. В их основных воззрениях не было чего-нибудь существенно нового; они заимствовали эти воззрения из философских систем новейшего времени; но они систематизировали рационалистические идеи и ввели их обильной струей в область богословия. Основой, из которой развился германский неологизм, послужила преимущественно философия Канта.

¹ «Erziehung des Menschengeschlechts».

² «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft». 1793.

³ «Kritik aller Offenbarung». 1791.

Во все время господства Кантовой школы не было построено системы Основного Богословия. Более сделано для этой науки в период борьбы против пантеистических систем германской философии. Представляя собою дальнейшее развитие начал кантовского рационализма, эти системы смело строили умозрительные теории о сущности бытия и о бесконечном духе на началах одного разума. Построения эти, доказывая, вопреки кантовской философии, неотразимую потребность человеческого духа не ограничиваться познанием мира явлений, но стремиться в вышеопытную область, в то же время далеко не во всем совпадали с христианским мировоззрением. Они не отвергали основных истин христианской веры, но накладывали на них свой колорит. Через это они способствовали возбуждению и оживлению богословской мысли. Особенно сильно было влияние в этом отношении Гегелианской философии. Что касается философии Шеллинга, то вследствие неоднократной смены ее направлений, она не имела полной устойчивости. Этого философа, особенно в последний период его философской деятельности, одушевляло стремление согласить свое учение с христианством (его «Положительная философия»); хотя это и не было достигнуто им с полным успехом, вследствие внутренней несовместимости начал пантеизма с христианством, за всем тем оно послужило пунктом сближения его философии с богословием. Философия Шеллинга не вызывала против себя усиленного противодействия в богословско-апологетической литературе; с одной стороны, потому, что она чужда крайних выводов из начал пантеизма в отношении к религии, с другой — потому, что в некоторых пунктах она оказывала вспомогательное содействие научной апологетике христианства в борьбе против неверия. Глубокомысленными воззрениями этого философа на некоторые основные вопросы религиозного мирозерцания, особенно на догмат о св. Троице и др., иностранные богословы нередко пользовались в своих системах умозрительного богословия при раскрытии этих истин («Школа спекулятивного теизма»). «Философия природы» Шеллинга, независимо от присущей ей туманности, также находила себе сочувствие и имела немало последователей в кругу религиозных мыслителей¹; в ней проводится взгляд на природу не как на без-

¹ Системы натурфилософии Шуберта, Стефенса. Философия природы Шеллинга имела почитателей в лице талантливых русских ученых: Велан-

душный механизм, но как на живое отражение и дополнение божественного откровения. Для богословия наибольший интерес имела «Философия мифологии» Шеллинга¹, как первый систематический опыт вывести общие законы религиозного развития человечества. К лучшим сторонам философии Шеллинга сочувственно относились у нас некоторые из современных Шеллингу отечественных наших философов-богословов, особенно покойный профессор московской духовной академии протоиерей Голубинский — автор «Умозрительного богословия», который, как известно, находился в дружеской переписке с Шеллингом и о котором Шеллинг высказывал печатно весьма лестное мнение, как о талантливейшем мыслителе².

Философская система Гегеля имела сильное и продолжительное влияние на метод научно-богословской апологетики новейшего времени, что объясняется характером этой системы. Система эта, поставившая своей задачей объяснить все сущее из законов разума, отводит самое видное место в своем содержании религиозно-философским вопросам³. Она возвышает значение философского умозрения и философского метода в деле научного обоснования религиозных истин вопреки тем теориям, которые отрицали пользу и даже самую возможность примирения научного метода к богословию, считая невозможным самое познание о Боге (Кант, Якоби, Шлейермахер). Одностороннее увлечение этими последними теориями со стороны многих германских теологов встретило сильный противовес в философии Гегеля. Гегель резко порицает современных ему теологов, кото-

ского («Антропология»), Павлова и др.

¹ «Philosophie der Mythologie».

² Ср. мою статью: «Религиозные воззрения Шеллинга» в «Церк. Вестн.» 1875 г. № 7.

³ Уже в одном из самых ранних своих сочинений — в «Феноменологии духа» (изд. 1807 г.) Гегель подробно говорит о религии в ее трех видах: о религии естественной, религии искусства и откровенной религии. В «Энциклопедии философских наук» (1817 г.), представляющей полную систему философии Гегеля, отведено также видное место учению о религии, именно в философии духа. Наконец, в «Чтениях о философии религии» («Vorlesungen über die Philosophie der Religion»), говоренных Гегелем в берлинском университете с 1821 г., записанных с его слов слушателями и изданных его друзьями вскоре после его смерти (именно в 1832), находится полное изложение его взгляда на религию вообще, в частности на разнообразные формы религий и на христианство.

рые утверждали, что познание о Боге невозможно. Такая точка зрения, по мнению философа, есть самая последняя ступень унижения человека и прямо противоположна христианской религии, требующей богопознания. «Теологи, стоящие на этой точке, — говорит Гегель, — не стыдятся восставать против философии и упрекать ее в разрушительной тенденции по отношению к положительной религии, хотя все определенное в религии уничтожали они сами. Так они, во-первых, догматы веры отодвинули на задний план и объявили безразличными. Христос у них, хотя и остается средоточным пунктом веры, как искупитель и примиритель, однако же дело искупления получает у них прозаическое и только психологическое значение. Затем догматы о Троице, о воскресении мертвых, о чудесах и проч. также потеряли свою важность, а вечное блаженство и вечное осуждение сделались такими учениями, о которых считается даже неприличным упоминать в хорошем обществе. Во-вторых, теологи современного направления, считающие невозможным самое познание о Боге, смотрят на догматы веры, как на чуждые определения других и как только на явления прошлой истории; внутреннюю даже необходимость и истинность этих учений оставляют в стороне. Историческое рассмотрение догматов с большим усердием и ученостью занимается не их содержанием, но только внешностью споров относительно этих догматов — именно тем только, как известный догмат утвержден тем или другим собором, какие для этого имелись основания и т. п. (Таких теологов Гегель сравнивает с конторщиками торгового дома, которые ведут книги и счет чужому богатству). В-третьих, наконец, теологи рассматриваемого направления впадают в противоречие с самим собою при отрицании возможности богопознания и порицания философского метода. Они держатся принципа непосредственного знания о Боге и ссылаются на свидетельство духа. Но это есть уже принцип философского познания, утверждающий, что религиозное содержание познается в самом духе»¹... Далее система Гегеля отличает свою философию религии от «богословия разума» или от рационализма: а) тем, что она понимает абсолютное не как пустой и бессодержательный абстракт, но как живой вечно развивающийся триединый дух; б) тем, что она не подчиняет религиозную истину частному мнению, а оценивает ее с точки зрения общего разума, стремящегося к единству; в)

¹ Vorlesungen... 2 изд. 1840, стр. 33-48.

тем, что она не только не противоречит положительной религии, подобно рассудочной метафизике рационализма, но, напротив, старается восстановить истинное содержание веры; г) наконец, тем, что она не допускает противоположности между философией и религией, между человеческим и божественным разумом¹. По своему общему отношению к религии и в особенности к христианству философия Гегеля чужда, по-видимому, отрицательных тенденций. На религию Гегель смотрит как на такую область, «в которой разрешаются все загадки мира, разъясняются все противоречия мысли и прекращаются все скорби сердца, — как на область вечной истины, вечного покоя, вечного мира». «Все, — по словам философа, — что исходит от духа (науки, искусства и проч.), — все, в чем человек ищет своего счастья, в чем он поставляет свою славу, свою гордость, — все это находит свое средоточие в религии. Религия есть отношение человека к Богу, который составляет начало, середину и конец всего; она есть возвышение духа на высочайшую ступень сознания и представляет конечную цель самому для себя, перед которой уничтожаются все другие цели. Отрешаясь от всего конечного, человеческий дух в религии обращается к неограниченному и бесконечному, вследствие чего сознание делается абсолютно свободным и истинным, как сознание абсолютной истины. Определяемое как ощущение, это свободное отношение есть высочайшее наслаждение, которое мы называем блаженством, а как деятельность оно есть обнаружение славы Божией. В религии нет места ни для каких эгоистических интересов и суетных деланий; здесь все сводится к высшей абсолютной цели. Все народы сходятся в признании, что религиозное сознание обладает полной истиной; все народы смотрят на религию, как на свое драгоценное сокровище, поставляют в ней свое высшее достоинство, смотрят на нее как на светлый праздничный день своей жизни („Sonntag des Leben“). Все, что возбуждает в нас сомнения и томление духа, все заботы и печали, все ограниченные интересы и мелочи обыденной жизни в религии очищаются и просветляются как в светлом эфире, в чувстве религиозного настроения смолкают все страсти, забываются все страдания и горести. В этой чудной области духа текут источники Леты (реки забвения), в которую душа погружает все свои скорби; все темные и непривлекательные стороны жизни здесь обращаются в грезы и сновидения и

¹ «Vorlesungen»... стр. 28-36.

вся жизнь человека просветляется светом вечной истины»¹. Таков общий взгляд Гегеля на значение религии. На христианство он смотрит как на абсолютную религию, которая представляет абсолютно-полное реализирование идеи религии. Особенно замечательную черту философии религии Гегеля составляет то, что в ней представлено стройное систематически целостное и связное изложение всех главнейших дохристианских религий, определяющее сущность и отличительные черты каждой из них. Она смотрит на все эти религии как на определенные моменты в прогрессивно-постепенном развитии понятия религии, представляющие постепенное приближение к христианству. По всем вышеозначенным особенностям философия Гегеля не могла не иметь сильного влияния на богословие. От нее более или менее зависимы все почти умозрительные построения богословской науки, которыми особенно богата протестантская богословская литература настоящего столетия. Она имела также большое влияние на выработку философско-исторического метода новейшей христианской апологетики, который выводит заключение о безусловной истине христианства из показания абсолютно-полной реализации в нем истинной сущности религии. За всем тем философия Гегеля не могла быть истинной союзницей богословия. Она имеет только внешнее — кажущееся — сродство с религиозно-христианским мирозерцанием, по внутреннему же существу своему представляет примирение, хотя не вполне решительное, основных пантеистических начал ее к пониманию и объяснению явлений религиозной жизни вообще, а также христианской религии и божественной личности ее Основателя. Философия, принимавшая, что безусловное лишь в человеке делается сознательным и сознает себя безусловным духом только в человеческом духе, и таким образом не допускавшая бытия личного Бога, а также и личного бессмертия человеческой души, заключала в себе зародыш отрицательного отношения мысли по отношению к религии и к христианству, хотя и прикрытый в учености Гегеля темнотою и обоюдностью выражений. Если судить по общим вышеприведенным выражениям Гегеля о религии, то можно придти к тому заключению, что Гегель усваивает религии наивысшее значение в духовной жизни человека. Но такое заключение не оправдывается следующим частным выводом Гегеля из ближайшего анализа существа религии. По этому вы-

¹ «Vorlesungen»... Введение.

воду религия является как низшая форма знания по сравнению с философией и относится к последней, как более или менее темное представление к чистой и ясной мысли.

Школа германских теологов, прельщенная видимостью согласия философии Гегеля с христианским учением и руководившаяся умозрительными формулами, выработанными этой философией при изложении религиозных истин, лучше всего доказала непригодность основных начал этой философии для построения твердого и прочного здания богословской науки. К школе этой примыкали многие из ученых и талантливых германских теологов 30-х годов текущего столетия¹. Из них более известны: *Маргейнике* (Marheinike), *Гэшель* (Hössel), *Дауб* (Daub)². Они представили более или менее цельные опыты соглашения науки и веры на основах гегелианской философии. По своим тенденциям и по самому методу эта школа напоминает отчасти школу древних неоплатоников, хотя не имела такого значения в истории, как последняя. Для последователей этого примирительного направления философия Гегеля имела такой же авторитет, какой имела философия Платона для неоплатоников. Они старались согласить с учением Гегеля христианское мирозерцание путем, произвольного большей частью, толкования христианских истин в смысле гегелианских идей. Выходя из начала своей излюбленной философии, что единственная действительность есть действительность идеи (понятия), они вслед за своим учителем самое Божество превращали в идею, вследствие чего в их учении являлся не теизм, а или так называемый имманентный деизм или трансцендентный пантеизм. Для людей верующих являлись неузнаваемыми христианские догматы, прошедшие через горнило отвлеченной и искусственной гегелианской диалектики. Особенно при этой диалектической игре догматами подвергались произвольному искажению основные пункты христианского учения о св. Троице и о воплощении Сына Божия. Усиливаясь согласить христианское учение о св. Троице с Гегелевым учением о трех моментах развития абсо-

¹ Подробности о них см. в сочинении. А. Гренкова: «Главные направления немецкого богословия XIX века». Казань, 1882. Выпуск 1, стр. 201 и дал.

² В Германии в 30 годах существовал особый орган «*Berlinische Jahrbücher*», специально посвященный соглашению Гегелевой философии с религиею.

лютной идеи (бытие в себе — *an sich*, бытие вне себя или инобытие — *ausser sich sein* и возвращение к себе), сторонники гегелианства трактовали первое лицо христианской Троицы как безличное заключенное в себе мыслимое единство всего сущего, второе лицо как раскрытие этого единства во множестве или как бытие в явлении; третье лицо — как примирение противоположности единства и множества и т. п. Воплощение Сына Божия у них превращалось в диалектический процесс вечного раскрытия абсолютной идеи в области явлений, в среде которых историческое лицо Богочеловека есть только высшее звено. При подобных соглашениях религиозных истин с наперед данной философией от религии оставалась одна тень ее, из нее заимствовались внешние формы, — религиозные термины, но в эти термины влагались идеи, чуждые религии и непримиримые с нею. Более остроумное, хотя не всегда успешное и удачное, применение к целям богословской апологетики находил гегелианский взгляд на историю религии как на постепенное прогрессивное развитие религиозного сознания, завершающееся явлением безусловно совершенной — христианской — религии. Взгляд этот доселе нередко проводится в богословско-исторических исследованиях, имеющих в виду показать историческую необходимость христианства и его безусловное превосходство перед всеми религиями древнего мира¹. Нельзя отрицать важной заслуги подобных трудов для научной апологетики христианства. Все религии, стоящие вне откровенной религии христианской, на которые богословы прежних времен смотрели как только на заблуждения человеческого ума, мало заботясь о том, чтобы понять сущность каждой из них и определить их значение в общем ходе развития дохристианского человечества, в философии религии Гегеля рассматриваются как определенные ступени в постепенном приближении древнего мира к «исполнению времен», когда же долженствовала явиться абсолютная религия — христианство. При таком воззрении история древнего мира без сомнения получала более глубокий смысл и христианство являлось не как *deus ex machina*, а как венец и завершение вековых усилий человеческого духа в деле искания вечной истины. Но коренная идея, лежащая в основе этого воззрения, как и всех вообще положений гегелианской философии, неприменима к христианскому богосло-

¹ Таково, например, замечательное во многих отношениях сочинение немецкого богослова Вутке «История язычества» и многие другие.

вию, поскольку эта идея лишает христианство характера в строгом смысле сверхъестественного откровения и всю историю религии подчиняет одним естественным и необходимым законам прогрессивного развития человеческого духа. Школа, выходящая из такого воззрения, старалась представить постепенное возвышение религиозных понятий от низших форм к высшим и усиливалась из религии волшебства и фетишизма, которую эта школа считала самой первоначальной религией человечества, произвести через многочисленный ряд посредствующих ступеней наивысшую форму абсолютной религии. История религии построилась этой школой в виде возвышающейся пирамиды с грубым основанием внизу и с тончайшим остроконечным шпиком наверху, или, употребляя другое сравнение, — в виде длинной лестницы с многочисленным рядом низших, средних и высших ступеней. Она тщательно отыскивала на этой искусственно построенной в мышлении лестнице ступени, наиболее удобные для помещения той или другой отдельной религии, мало обращая внимания на историческую действительность. В этой действительности она далеко не всегда находила полное соответствие с отвлеченно мыслимой последовательностью прогрессивного развития религиозных идей. Неудивительно поэтому, что гегелианская школа исключала из истории религии целые мифологии, для которых не находилось соответствующих ступеней в построенной ею классификации религии, например мифологию славянских народов. Школе этой не удалось указать тех переходных ступеней, где кончалось развитие одного религиозного мирозерцания и зарождалось другое высшее. Следя за историей поступательного движения вперед религиозного сознания, она естественно должна была руководиться при оценке относительно высшего или низшего достоинства различных религиозных мирозерцаний временем их появления. Но позднейшее по времени происхождения не всегда оказывалось более совершенным и лучшим прежнего. Наглядным доказательством этого может служить, например, мусульманство, явившееся гораздо позднее христианства. Вообще более тщательные и точные изыскания относительно истории религии, принадлежащие новейшему времени, показали, что на развитие религиозного сознания человечества нельзя смотреть как на непрерывно продолжающуюся нить. По меткому сравнению одного из новейших уче-

ных¹, оно скорее представляет собою ткань, нити которой во многих местах разрывались и потом снова завязывались в том или другом пункте. Гегелианский взгляд на историю религий как на ряд эволюций или метаморфоз мирового духа, сменяющихся с необходимою прогрессивною последовательностью, устраняет со сцены деятельности свободную волю человека, а без этого агента история религии и вообще история человечества не может быть правильно понята. Развитие по прямой, никуда не уклоняющейся, линии характеризует собой не свободное, а механическое движение, подчиненное железной необходимости.

Недолго просуществовали мир и согласие в рядах учеников и последователей гегелианской философии относительно религиозного значения этой философии. Искусственные соглашения гегелевой философии с христианством носили очевидные следы неестественности, хотя не лишены были известных оснований, заимствованных из отдельных положений и выражений гегелианской системы о религии и христианстве. Внутри гегелизма, вскоре после смерти Гегеля, начались раздоры, и гегелианская школа распалась на две партии — на так называемую *правую*, которая заботилась о соглашении философии своего учителя с религиозным мирозерцанием, и *левую*, которая стала в резко враждебное отношение к христианскому учению и прямо стала противопоставлять ему пантеизм — основу гегелианства. Во главе этой последней партии стояли Штраус, Бруно Бауэр и Фейербах. Вследствие появления их сочинений — особенно сочинения Штрауса «Жизнь Иисуса» и Фейербаха «Сущность христианства», апологетическая письменность на долгое время сосредоточилась на опровержении нападений на христианское учение этих новых врагов христианства. В этой борьбе видное место занимает школа новейших германских теологов, образовавшаяся под влиянием богословия Шлейермахера. Богословско-апологетическое значение этой школы, вследствие односторонних взглядов ее на религию и христианство, невелико; но она имела влияние на обработку научного метода апологетики. Шлейермахер († 1834 г.) первый из новейших иностранных богословов отнес апологетику к области философского богословия и, сообразно с потребностями времени, придал ей значение в строгом смысле основной науки в области богословия². Сам он

¹ Drobisch. Grundlehre der Religionsphilosophie, 1840.

² См. «Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaft»

не представил опыта изложения полной системы апологетики христианства, и его собственный метод защиты христианства оставляет желать очень многого. Его богословско-апологетические тенденции обрисовываются главным образом в его «Речах о религии», написанных им с специально апологетической целью и назначенных для образованных читателей своего времени¹. Содержание этих речей состоит из пяти глав: 1-я озаглавляется «Апология»; 2-я «О сущности религии»; 3-я «Об образовании для религии»; 4-я «Об общении в религии, или О церкви» и 5-я «О религиях». Речи Шлейермахера по своему изложению не имеют строго систематического характера, но в них в зачатках заключаются основные его богословские воззрения, не чуждые значительной примеси пантеизма, особенно в учении о Божестве как абстрактном единстве всего сущего и о религии как проявлении чувства безусловной зависимости от безусловного. Примесь пантеистических идей к богословским воззрениям Шлейермахера препятствовала построению на основании их твердой апологетики христианства и последователям Шлейермахерова богословия. Его школа, подобно гегелианской школе, распалась впоследствии на две половины. Одна, присвоив себе название «нового или посредствующего богословия», поставила своей целью соглашение религиозного мирозерцания с новейшей культурой, другая уклонилась в открытый рационализм. Все, что сделано более замечательного в области богословской науки ближайшими и отдаленными последователями Шлейермахерова богословия, принадлежит к критике крайних разрушительных теорий новотюбингенской отрицательной школы. Сравнительно лучшие труды по этой части принадлежат Неандеру², Ульману³, Толуку, Дорнеру⁴, которые далеко не рабски следуют своему учителю. Но недостаток твердости и устойчивости положительных религиозных основ, излишний субъективизм в значительной степени отражается и на этих трудах. В новейшее время от этой школы отделилась особая рационалистическая партия, именующая себя «партией либерального протес-

ten» Hagenbach-a 1833, стр. 263-271.

¹ «Reden über die Religion». См. «Kritische Ausgabe» Pünjer. 1879 г.

² «Жизнь Иисуса Христа».

³ «Безгрешность Иисуса» (Sündlosigkeit Jesu).

⁴ «О лице Иисуса Христа» и «Апологетика» (Christliche Glaubenslehre. Erster Band. Grundlegung oder Apologetik. 1879).

тантского союза» (Кейм, Гаусрат и др.).

С философской точки зрения против крайних выводов пантеизма дала много веских возражений школа новейших германских философов-теистов. Начало этой школы восходит к тридцатым годам текущего столетия, когда в Германии гегелизм царил над раздробленными остатками других философских школ. Первыми представителями ее были Фихте (младший) и Вейссе. Еще при жизни Гегеля (с 1829 года) они выступили на поприще философско-богословской деятельности. Не удовлетворяясь пантеистическим учением Гегеля о верховном Существо, действительном лишь в идее, сознательном только в человеческом разуме, они провозгласили себя защитниками умозрительного теизма (учения, принимающего, по началам разума, внемировое личное верховное существо). Вследствие крайних антирелигиозных выводов из философии Гегеля, появившихся в сочинениях Штрауса, Бруно Бауэра и Фейербаха, более осторожные мыслящие умы охотно примыкали к новой умозрительной школе. Девиз школы заключался в учении о личном Боге. Всякий, принимавший это учение, но не отвергавший умозрительного построения истины из начал мышления, по праву мог принадлежать к этой школе. С 1837 года основатель этой школы — Фихте (младший) начал издавать «Журнал для философии и умозрительного богословия», впоследствии переименованный в «Журнал для философии и философской критики». Этот журнал образовал центр теистической философской школы, около которой более или менее тесно сгруппировались многие замечательные мыслители, обладающие обширной и глубокой ученостью: Ульрици, Вирт, Фишер¹ и др. Школу эту нельзя назвать вполне самостоятельной, она не независима во многих своих философских воззрениях от предшествующих философских систем. Но она чужда исключительного пристрастия к какому-нибудь одному философскому авторитету. Связующим звеном для ее последователей служит не один какой-нибудь метод, не одинаковый способ понимать истину или передавать ее, но одно общее теистическое направление, соединенное с уважением к религиозным принципам и к свободе исследования. В специально философских воззрениях последователи этой школы примыкают преимущественно к началам шеллингизма (в его последней

¹ «Grundzuge des Systems der speculativen Theologie»; «Die Idee des Gottes». 1839.

форме). Главная задача школы состоит не в построении новой философской системы, а в примирении науки с верой. У разных отдельных ее последователей мы встречаем разнообразные формы умозрений, направленные, однако же, к одной общей цели — к делу научного обоснования религиозного мирозерцания. Благодаря тесной связи с современной наукой, философская школа новейших германских теистов оказала значительные услуги научной апологетике христианства. Более замечательные и талантливые представители ее, вооруженные сольной логикой и обширными знакомствами с результатами современного естествознания, дали в своих сочинениях капитальные пособия для научной защиты многих сторон веры против нападений со стороны пантеизма и особенно новейшего материализма. Учение о личном Боге, свободном Творце вселенной, и учение о человеке, как разумно-свободном деятеле в мире, одаренном бессмертной душой — вот главнейшие пункты, по которым рассматриваемая школа дала лучшие опыты, хотя и несвободные от недостатков, зависящих от некоторых субъективных воззрений ее отдельных представителей¹.

Эммануил Герман Фихте (род. 1797, ум. 1879 г.)² по преимуществу характеризует собою метафизическое направление основанной им школы. В построении метафизики он примыкает ближайшим образом к Гегелю; но, не находя в философии Гегеля примирения выводов разума и высших требований сердца (Gemüth), принимает как существенное дополнение философии положительное христианское откровение. Там, где нить философского умозрения прерывается, философия, по учению Фихте, должна принять в себя другое начало знания, — именно философия должна перейти в жизнь и сделаться самой живой опыт-

¹ Отсылая читателей для более подробного ознакомления с представителями теистической школы и их учениями к прекрасной статье Ф. Гусева в «Труд. Киевск. акад.», мы скажем вкратце лишь о самых главных представителях школы.

² Из его сочинений более замечательны:

- a. «Religion und Philosophie in ihren gegenseitigen Verhältnissen». 1834.
- b. «Ueber die Bedingungen eines speculativen Theismus». 1835.
- c. «Die speculative Theologie». 1846-47.
- d. «System der Ethik». 1850.
- e. «Die Religion und Kirchen». 1852.
- f. «Antropologie». 1852.
- g. «Theistische Weltansicht».

ной наукой, с помощью которой должно быть воспринято откровение. Этот умозрительно-опытный метод приводит философа к убеждению в истине бытия личного Бога, личного бессмертия человеческой души и в других истинах христианского откровения. К недостаткам его учения относятся излишние хитросплетения, нередко далеко уносящие философа от областей простой веры и лишаящие его религиозно-философские идеи общедоступности. При всем обилии превосходных частных истин, встречающихся в его сочинениях, его учение отзывается придуманностью, деланностью. Оттого его система не вдохновляет, не увлекает, как истинно творческие произведения. Ей не чужды некоторые фантастические мечтания древней теософии, например о предсуществовании душ, о том, что души в телах искупают прежние проступки и т. п. Под конец жизни, увлекаясь все больше и больше мистицизмом, Фихте примкнул к последователям спиритизма. Из круга ближайших его сотрудников много общего с ним в основных воззрениях имеет Вейссе, хотя во многих частных расхождении с ним.

*Христиан Герман Вейссе*¹ признает метод Гегеля бессмертной заслугой и сам в философских своих сочинениях употребляет метод Гегеля, но он отвергает отрицательную сторону философии Гегеля. Он восстает против гегелизма, как учения о мировой необходимости, противопоставляя ему начало свободы, и отрицает Гегелево учение о Боге, улетучивающее Бога в понятие. Он видит в этом своего рода нигилизм, совершенно, впрочем, естественный, по его мнению, доколе идея Бога рассматривается только с метафизической точки зрения. Он называет метафизику наукой, которая рассматривает лишь отрицательные свойства высшего Существа, отрицательные условия его существования, не будучи в состоянии проникнуть до положительных. В собственных своих «основаниях метафизики» Вейссе сам приходит лишь к отрицательному безусловному. Понятие о Боге, до которого он доходит здесь, еще лишено содержания и совершенно отвлечено, а потому он ищет положительных начал

¹ Из философско-богословских сочинений его назовем главнейшие:

a. «Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft mit besonderer Beziehung auf das Hegelsche System». 1829.

b. «Die Idee Gottes». 1833.

c. «Grundzüge der Metaphysik». 1835.

d. «Philosophische Dogmatik». 1855.

вне чистого умозрения. «Метафизика, — по его словам, — должна сделать возможным истинно-опытное учение в высшем смысле (eine wahrhafte Empirie), — такое учение, в котором вполне совпадают опыт и умозрение и в котором на место отвлеченного принципа поставляется общий реальный предмет всемирного опыта (Бог), который может быть познан лишь опытом, именно опытом христианской веры. Попытку к оправданию этой идеи автор представил главным образом в своей «Философской догматике», которая, однако же, представляет не совсем удачный опыт осуществления его идеи. Она так же отвлеченна и в такой же почти степени наполнена искусственными формулами и понятиями, как и его метафизика. Страсть автора к оригинальности и замысловатости построений, которая часто переходит всякую меру, дала повод одному из его иностранных критиков (Мишле) к нелишнему справедливости замечанию, что «богословствование его представляет как бы некоторое самоистязание умственного процесса, который во что бы то ни стало хочет быть оригинальным». Наиболее замечательные, в богословско-апологетическом отношении, труды из всех последователей новейшей теистической школы принадлежат Ульрици.

Герман Ульрици (род. 1806 г.)¹ наиболее известен как борец против современного материализма. Быстрое возрастание материалистической литературы, ее огромное влияние на новейшее общество, вызвали всех последователей новой теистической школы на битву с страшным и опасным для блага общества врагом. Но не все из них ведут эту борьбу с одинаковым успехом; вследствие излишнего пристрастия к тем или другим метафизическим своеобразным доктринам, сочинения некоторых из них носят излишне сухой, схоластический, несовременный характер. Оттого в обществе, чуждом серьезно-философского образования, над ними нередко преобладают их противники-материалисты, доводящие всю метафизику до самой малой величины и потому для более поверхностных умов кажущиеся более сильными. Ульрици, особенно в свои трудах «Бог и природа» и «Учение о человеке», сходит на самое излюбленное по-

¹ Сочинения его:

a. «Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie». 1841.

b. «Das Grundprincip der Philosophie». 1845-1846

c. «Glauben und Wissen».

d. «Gott und Natur». 1862. — «Бог и природа». Казань, 1867. 2 тома.

e. «Gott und Mensch». 1866.

прище материалистов — на почву естествознания и подвергает самой острой критике вопросы специальные из естественных наук. Сильная диалектика, замечательно ясное (для немецкого философа) изложение и еще более замечательное по своей обширности знакомство с естественными науками сделали вышеупомянутые сочинения его одними из важнейших и существеннейших во всей новейшей апологетической литературе, направленной против материализма.

После продолжительного господства над умами Гегелева философия, а вместе с нею и вся вообще школа новейших германских философов-идеологов, утратила свое обаяние. Против нее восстали не одни исключительные приверженцы внешнего опыта, но и мыслители с философским направлением (Герbart и др.). Ослабление влияния этой школы не может вызывать излишних сетований у людей преданных христианской истине. Германские философы-идеологи бесспорно много способствовали оживлению и большему углублению богословской мысли в важнейшие вопросы веры и знания, а также усовершенствованию научного метода богословской апологетики христианства, но за немногими исключениями они впадали в крайности излишнего субъективизма, гностицизма и пантеизма. Идеал христианской философии, поскольку он состоит в гармонических соединениях мыслимого и действительного, не был осуществлен германской идеологией, которая предлагает мыслимую отвлеченность вместо живой действительности и на место Бога, к которому мы можем питать определенные чувства, поставляет силу, которой нельзя приписать никаких свойств. На развалинах идеалистической философской школы возникло немало новых философских направлений, характеризующих собою современное состояние философии. Знание этих направлений существенно необходимо для современного богослова. Хотя иногда и высказывается мнение, что в настоящее время умонастроение образованных людей в отношении к истинам веры определяется не философией, а естествознанием, но при более точном понимании сущности и специальных задач той и другой науки нельзя признать это мнение безусловно верным. Естествознание, как точная наука, есть самая специальная из всех отраслей научного знания, и, занимаясь исследованиями фактов внешнего опыта, оно не может взять на себя задачи влиять на умонастроение общества, не уклонившись от прямой своей цели. Если те или другие общие естественнонаучные гипотезы (о творении и т. п.), яв-

ляющиеся в качестве предположений, обоснованных на известных данных опыта, и имеют влияние на направление современной мысли в ее отношении к религиозным вопросам, то подобные гипотезы относятся к так называемой натурфилософии, а не к естествоведению, как точной науке, не выходящей из пределов опыта. Влияние на характер и строй умственных, нравственных и религиозных убеждений людей имеют не те или другие отдельные открытия и изобретения, сделанные в области естествознания, взятые сами в себе, и не те или другие частные естественные науки: не химия, не физика, не механика и проч., а те философские умозаклучения, которые строятся на основании результатов естественнонаучных исследований, — те выводы, которые делает философская мысль из этих результатов относительно высших вопросов человеческого знания. Не те и естествоведы относятся к так называемым «властителям человеческих дум», которые в тиши своих ученых кабинетов занимаются тщательным и точным исследованием частных предметов своей специальности, хотя бы плодом их исследований были даже такие замечательные изобретения, как железные дороги, телеграфы, телефоны и проч., но философы-естествоведы, или так называемые натурфилософы, к числу которых принадлежат Дарвин, Геккель и др. Если, таким образом, о естествознании говорится иногда, будто оно заменило собою в настоящее время философию, то в этом случае высказывается или недоразумение, или по меньшей мере здесь большая неточность в выражении. Естествознание не только не заменило собою философию, а наоборот само, особенно в последнее время, все больше и больше подчиняется философии. Быть может, натурфилософия никогда не имела такого широкого развития, как в настоящее время, несмотря на уверения некоторых, будто интерес к этой области совсем утрачен в кругу современных естествоиспытателей. Мы находим в области современной натурфилософии построения целых систем мироздания, в которых устанавливаются известные взгляды на все основные вопросы философии и религии: на вопросы о верховном начале мира, о его происхождении и будущей судьбе, о происхождении человека и конечной цели его бытия. Стремление современной натурфилософии объединить все мировые явления и свести их к одному началу имеет свое основание в философском мышлении¹, — в потребности фило-

¹ Подробности о развитии современной натурфилософии см. в моей

софского обобщения результатов опытного исследования. Современный натурализм высказывается в разнообразных видах и служит исходным пунктом всех тех направлений философии настоящего времени, которые развились в противоположность идеалистической философии. Сюда относятся: 1) философский реализм Гербартовой школы, 2) новейший материализм, ведущий свое начало от Фейербаха и имеющий в настоящее время и крайних последователей, примыкающих к школе Бюхнера, и более умеренных — к школе Бэна, Дюринга и др.¹, 3) позитивизм² и 4) дарвинизм. К современно-философским направлениям более идеалистического характера принадлежат: а) спиритуализм, б) пессимизм Шопенгуэро-Гартмановской школы, в) неокантианизм (Лянге и др.). Уже из этого краткого перечня более выдающихся философских направлений настоящего времени можно видеть, что отличительную особенность современной философии составляет отсутствие единства и преобладания какой-нибудь одной школы. В современном философском мире господствует род междуцарствия. При существующем разногласии между собою современных философских учений, не находящих точки опоры для взаимного примирения, богословско-апологетическая наука немало может позаимствовать оружия для защиты христианской истины из разных лагерей воюющих между собою философских партий. Конечно, вполне надежных и верных союзников богословие не найдет в среде вышеозначенных партий, находящихся при взаимном противоречии друг другу в большем или меньшем разногласии с положительным учением веры. Но для борьбы против современного материализма — этого главного и наиболее ожесточенного врага христианской истины, стремящегося к подрыву в самом корне всего религиозного мирозерцания, — богословская наука найдет некоторое вспомогательное содействие со стороны лучших философских исследований настоящего времени, особенно принадлежащих последователям так называемого спиритуалистического направления. Направление это примыкает во многих пунктах к философии Гербарта, который сам, как известно, отказался от

статье: «По поводу издания богословских лекций» протоиер. Сидонского («Христ. Чтен.» 1876, т. II).

¹ См. статью профессора *Светилина* «Умеренный материализм» в «Христ. Чтении», 1878, т. I.

² *Comte*. Chatechisme du positive religion.

построения на основании разума полной системы религиозно-философского мирозерцания и остановился на нерешительных выводах относительно высших религиозных вопросов. Поэтому его учение по началу считалось если и не враждебным, то безразличным в отношении к религии и во всяком случае малопригодным для научного обоснования на его началах религиозного мирозерцания. Между тем в его учении скрывалось много точных психологических разысканий относительно сущности религии, заслуживающих внимания с богословской точки зрения и не лишенных значения для апологетики христианства¹. Герbartовский реализм, требующий, чтобы умозрение шло не априорным путем, каким оно шло в период господства германской идеологии, а в сочетании с опытом, исправлял односторонние увлечения выпяченной германской метафизикой, не доходя, однако же, до крайностей материализма. Уже одно это расположило некоторых из его последователей к попыткам построения философии религии на началах его учения, дозволявших более объективное и беспристрастное отношение к религиозным вопросам, чем наперед предвзятые теории, построенные а priori. Авторы этих попыток² не принадлежат к создателям широких богословских умозрений и не чужды тенденций рационализма, но труды их не лишены значения для опровержения крайних выводов материализма. Более выдающиеся современные представители спиритуалистического направления в Германии (Лотце³, Тренделенбург, Фехнер, Тейхмюллер и др.), также не чуждые некоторым заимствованиям из философии Гербарта, единогласно высказываются против материализма и нередко посвящают борьбе против него целые сочинения или значительные части своих сочинений. Их существенное значение в том, что вопреки учению материализма они отстаивают самостоятельность духовного мира, бессмертие человеческой души и защищают теологическое мирозерцание против механических теорий мира. Хотя в их сочинениях не всегда можно найти твердые основания для чистого внемирового теизма, но некоторые из них, особенно Тейхмюллер⁴ и др., решительно примыкают к апологетическому

¹ См. статью Гассиева «Герbartианская философия» в «Христ. Чтении» за 1876 год.

² *Drobisch*. Grundlehre der Religions philosophie, 1840. *Taute*. Religionsphilosophie von Standpunkt der Philosophie Herbart's, 1850 и др.

³ *Lotze*. Microkosmos, III Th.

⁴ «Ueber die Unsterblichkeit der Seele» 1874; ср. его же «Darwinismus

направлению в своих философских произведениях.

Мимоходом скажем несколько слов об отношении *спиритизма* к религии¹ и о его значении для апологетики религиозного мирозерцания. Спиритизм мы отличаем от спиритуализма, разумея под первым в тесном смысле вызывание духов и душ умерших. В этом своем виде спиритизм, равно как месмеризм, сведенборгианизм и другие подобные явления, относится к области не философии, а волхвования и чародейства. Но более известные поборники спиритизма издавна, начиная с французского духовидца Алана Кардека, усиливались дать некоторый вид философского и научного обоснования спиритическому неверию. Благодаря отчасти этому, в связи с другими обстоятельствами, спиритизм успел приобрести не только на Западе, но и у нас в России многих последователей². В настоящее время к спиритизму примыкают многие естествоведы не только в Америке (например Robert Hare и др.), но также в Англии (Крукс, де Морган и Уоллес), во Франции (К. Фламмерион, Babinet, Linais и др.), в Германии (Целльнер [недавно умерший] и Вебер) и у нас в России (Бутлеров и Вагнер). Все они, по крайней мере, высказываются за реальность спиритических феноменов. Даже некоторые из новейших германских философов, именно Фихте младший, Фехнер и др. открыто признали в некоторых явлениях спиритизма обнаружения высшего нематериального мира. Последователи спиритизма усиленно пропагандируют свое учение; на Западе они успели уже составить из себя несколько религиозных союзов, наподобие масонских лож, завести множество своих журналов и образовать обширную литературу, посредством которой стараются завлекать в свой толк новых адептов³.

Следуя апостольскому внушению: «не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. IV, 1), мы должны отличать в спиритическом воззрении то, что в нем есть прямо противного христианству, от того, в чем оно не враждебно по-

und Philosophie», Dorpat, 1877.

¹ Подробнее см. об этом в моих статьях по поводу спиритического движения в России «Церк. Вестн.» 1875-6 г.

² Спириты насчитывают в настоящее время число своих последователей во всех странах мира до 25 миллионов и уверяют, что в одних Североамериканских штатах находится около 11 миллионов их собратий.

³ По точным данным, сообщаемым в сочинении *М. Перти* «Die sichtbare und die unsichtbare Welt», стр. 210, в разных странах и на разных языках издается до 33 спиритических журналов.

следнему. К противохристианским тенденциям спиритизма относится, во-первых, сознательное или несознательное недовольство его адептов истинным божественным откровением и протекающая отсюда погоня их за новыми знамениями и чудесами, для отыскания которых спиритизм обращается не к царству света, благодати и истины, явленному через христианство, а к темной области гаданий и волхвований. Считая действительные или мнимые изречения своих духов, сообщаемые через медиумов, за откровения из потустороннего мира, многие спириты ставят эти откровения выше учения христианства, некоторые же из более крайних и самообольщенных приверженцев спиритизма (из числа американских и немецких спиритов) даже прямо провозглашают свое «новое откровение» как религию будущего, имеющую сменить будто бы «устаревшее» христианство¹. К этому следует присоединить, что спиритизм вопреки положительному запрещению св. Писания (Второзак. XVIII, 11) «вызывает духов и вопрошает умерших». Но в спиритизме есть некоторые элементы, не противные христианству. Разумею веру спиритов в бытие сверхчувственного мира вообще, в возможность сверхъестественных явлений и в личное бессмертие человеческой души. Защищая эти дорогие верования против общего врага всех учений и направлений, признающих самостоятельность духовного начала, и против врагов всякой положительной религии, особенно же христианства, спиритизм до некоторой степени искупает перед христианством свои заблуждения и суеверия, но эти последние, к сожалению, препятствуют ему стать в число деятельных борцов за христианскую истину.

Прежде чем перейти к изложению современного состояния науки Основного Богословия, сделаем несколько замечаний о вероисповедных тенденциях, окрашивающих западные апологетические сочинения, как протестантские, так особенно католические. Католические богословы, по самому своему исповеданию, связаны гораздо более своих протестантских товарищей в области умозрения. Конечная цель католического умозрительного богословия не в том, чтобы доказать, на основании разума, догматы веры (хотя, без сомнения, и эта цель входит в из задачи), но главное в том, чтобы привести разум в подчинение перед авто-

¹ Свидетельство об этом см. в статье *Splittberger'a* «Zur Würdigung und zum Verständniss des modernen Spiritismus» в «Evangel. Kirchen-Zeitung» 1882 г. № 27.

ритетом папы. Разум должен смириться перед непогрешимым изречением папы, постоянно помня, что он слуга св. престолу; он может летать в области умозрения, но не перелетать пределов, указанных римской курией, и, когда она произнесла свое решение, он должен смиренно выслушать ее приговор: «Roma locuta, causa finita» («Рим изрек, дело кончено»). Ничего, если католический богослов отступит от предания вселенской церкви, лишь бы он оставался верен римско-католическому девизу: «покоряюсь вполне словам главы церкви»; ему позволяется тогда довольно смело витать в области умозрения. Но малейшее отступление от этого девиза нетерпимо с римской точки зрения. В этом заключается главная причина того явления, что католичество нередко отталкивало от себя и осуждало по-видимому наиболее ревностных и ученых защитников христианства с точки зрения чистого умозрения. Начиная с Абеляра до новейших старокатоликов, римская курия осуждала все опыты богословских умозрений, заключавшие в себе какую-нибудь погрешность против папской системы, как бы ни были хороши эти опыты в других отношениях. Разнообразие научных направлений в области католического богословия вообще, и в частности умозрительного богословия, никогда не доходило до той пестроты, как в протестантском богословии. Направление схоластическое, имеющее для себя прототип в богословии Фомы Аквината, и направление более мистическое, примыкающее к умозрениям Фомы Кемпийского, — вот главнейшие направления, к которым более или менее примыкают все новейшие опыты умозрительного богословия, принадлежащие католическим авторам. Из немецких католических богословов, известных своими сочинениями по умозрительному богословию, назовем Штауденмайхера и Зенглера¹. Их точка отправления — полумистическая и отчасти скептическая по отношению к умозрению как самостоятельному орудию в деле изыскания истины. Они подвергают все существующие философские системы строгой критике и защищают скептицизм настолько, чтобы поколебать доверие в безусловную силу разума и потом построить на поклонении папскому авторитету фор-

¹ Из сочинений названных авторов назовем: «Geist des Christenthums» von *Staudenmeyer* 1835. Его же «Geist der göttlichen Offenbarung», 1837. Его же «Philosophie des Christenthums», 1840. «Die Idee Gottes», von *Sengler* 1845-47. Его же «Ueber daas Wesen und die Bedeutung der speculativen Theologie», 1834. Его же «Erkenntnisslehre», 1858.

мальный союз между разумом и верой. С неумолимой критикой они рассекают в своих умозрительных опытах все системы философов прежнего времени, все построения их современных последователей; ни за один вопрос метафизики не принимаются иначе, как разобрав и уничтожив по возможности все философские решения. И тогда, очистив место, принимаются строить свое здание, завершение которого заключается полным оправданием католичества в его основаниях и выводах. По местам в этих опытах видны следы шеллингизма и даже гегелизма, но они как бы незаметно вставлены в рамки средневековой схоластики. Различные философские теории связаны у них с разнообразными практическими учениями римской церкви.

Из католических богословов, подвергшихся осуждению римской курии за свои богословские умозрения, наиболее известны из германских *Георг Гермес*¹ и *Антон Гюнтер*², из французских — *Ламенэ*³. Как по своему диалектическому искусству, так и по влиянию названные богословы представляют выдающиеся величины. Первый из них (Гермес) имел горячих приверженцев в среде германских католических теологов, — учеников, оставшихся верными ему даже после его смерти (гермезиане). Оба последние принадлежат также к замечательным мыслителям своего времени. Все они жили в то время, когда гегелизм, объявивший себя завершением всех философских систем, основывал в Германии свой престол безусловного разума, и все они имели целью доказать, что живое олицетворение и воплощение безусловного разума есть глава римской церкви. Они старались определить отношение веры к разуму таким образом, чтобы утвердить непогрешимый авторитет папы, но в то же время охранить авторитет разума и вывести из него все догматы католичества. Но немецкие теологи (Гермес и Гюнтер) дали перевес разуму в своих умозрениях над верой в папскую непогрешимость. Для того, чтобы идти с уверенностью вперед в области богословского умозрения, богослов, по их теориям, должен прежде всего увериться в твердости философских оснований своего построения. Сообразно с этим принципом, они восходят к основанию нашего знания и усиливаются на началах одного разума построить всю

¹ *Hermes*. Einleitung in die christcatholische Theologie, 1819.

² *A. Hünther*. Vorschule zur speculativen Theologie. Ero же «Süd-und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie», 1832.

³ *Lamennai*. Essai sur l'indifference en matiere de religion, 1823.

систему католицизма. В том, что они признавали авторитет Рима *только* потому, что разум их подтверждал этот авторитет, римская курия усмотрела «подчинение догмата разуму» и потому внесла их умозрительные опыты в «Index librorum prohibitorum». Французский аббат Ламенэ († 1853 г.) известен как горячий противник всякого личного разума и как восторженный поклонник общего разума. Вооружаясь против рационализма, он отказывал индивидуальному разуму человека во всякой способности к приобретению достоверного знания. По его учению, только общий разум («sens commun») есть источник непогрешимой истины, — есть божественный разум. Этот «общий разум» выражается в согласии всех народов относительно той или другой истины. Римский престол имеет своим назначением провозглашать во всеобщее сведение истины общего разума. Но так как безусловное отрицание способности индивидуального разума к познанию истины логически ведет к отрицанию всякой возможности со стороны какого бы то ни было отдельного разума не только доказать истину, но и убедиться в ней, то учение Ламене подверглось заслуженному осуждению в Риме.

И у протестантских апологетов мы видим то же самое проявление вероисповедной исключительности. В трактатах, например, о религии у протестантских авторов иногда заметным образом проглядывает протестантский взгляд на естественную неспособность человека к религии, вследствие утраты человеком образа Божия, на добрые дела как на нечто несущественное в деле религии, и самая религия определяется иногда в односторонне субъективном смысле, только как вера.

Состояние, задачи и потребности современной научной Апологетики христианства

Важнейшим приобретением для богословской науки в течение настоящего века служит появление целого ряда новых богословских систем, специально посвященных научной защите веры, — систем, не существовавших в богословской энциклопедии прежних времен. Сюда относятся системы научной апологетики христианства, системы умозрительного богословия, системы философской догматики и проч. В этот период времени впервые появляется и наука Основного Богословия. Последующий краткий очерк отличительных особенностей этих однородных и тесно солидарных между собою систем составит собою заключение нашего обзора истории науки Основного Богословия.

Начало построения науки Основного Богословия, в виде особой системы в ряду других богословских систем, относится к сравнительно недавнему времени. Опыты под названием «Основного Богословия» стали появляться только с последней половины текущего столетия, и их еще немного. Даже в немецкой богословской литературе, особенно обильной разнообразными богословскими системами, под заглавием «Основного Богословия» издано немного трудов. Из них более известные труды принадлежат католическим богословам. Сюда относятся: 1) Основное Богословие («Fundamental-theologie») Эрлиха, изданное в 50-х годах; 2) Руководство по Основному Богословию (Handbuch der Fundamental-theologie) Шпринцля, изданное в 1876 году, и 3) «Учебник по Основному Богословию» (Lehrbuch der Fundamental-theologie) Геттингера, изданный в 1879 году. Способы построения Основного Богословия у иностранных богословов неодинаковы, смотря по тому, как авторы определяют задачу этой науки и какое понятие соединяют с названием «Основное».

Опыты эти по способу их построения можно подвести под три категории. В одних Основное Богословие строится более или менее сходно с той программой, которая составлена для преподавания этой науки в наших духовных семинариях; в других оно посвящается преимущественно защите догматов; в третьих назначается для сообщения общих сведений из области богословских наук. К последней категории можно отнести труд католического богослова Эрлиха, профессора богословского факультета в Пражском университете. Труд этот представляет род пространного, философски аргументированного католического катехизиса и больше замечателен по своей формальной стороне, по логической систематизации, чем по своему содержанию, которое в редких случаях выходит из круга общих богословских сведений. К сравнительно более обстоятельным отделам в этом труде относится раскрытие учения о религии и откровении. «Руководство по Основному Богословию» Шпринцля имеет в виду главным образом обоснование римско-католической догматики. Поэтому в нем хотя и выдвигается на первый план защита общих истин религии и христианства, но конечной целью служит защита римской церкви и ее учений. Таких трудов по Основному Богословию в области иностранной богословской литературы, авторы которых не вдавались бы в защиту своих вероисповедных воззрений, но ограничивались одним раскрытием общих

истин христианства, нет. У католических богословов обыкновенно преобладает стремление отождествить истинное христианство с римским католицизмом, и самая защита христианства ведется ими нередко гораздо больше в интересах папства, чем истинного христианства. Примером может служить Геттингер и его «Основное Богословие», — защита определений Ватиканского собора и папской непогрешимости насквозь проникает всю его систему, особенно же 2-й том ее... С Основным Богословием имеют близкое сродство некоторые богословские системы, известные под другими названиями. Сюда относятся: системы а) «апологетики христианства», б) «естественного богословия», с) «философской или основной догматики», d) «умозрительного богословия», е) «общего богословия» и f) «введения в богословие». Эти системы, по крайней мере большая часть из них, явились раньше систем Основного Богословия, а потому имеют более богатую литературу.

1) Под именем *Апологетики*, как особой богословской науки, разумеется *систематическое* защищение христианства против нападений противников. Западные богословы, которым обязана своим происхождением эта наука, отличают *апологетику* от *апологии*, по характеру, задаче и цели. Характер апологетики, в отличие от апологии, более систематический. Как система, апологетика должна быть выведена из определенных начал, систематическим способом раскрыта и оформлена по правилам научной методики, как в целом своем составе, так и в отдельных частях; не все это относится к существенным и необходимым задачам апологии, которая может являться в самых разнообразных формах изложения: в ученой, публицистической, проповеднической, эпистолярной, даже беллетристической и проч. Цель и задача апологии определяются преимущественно ближайшими нуждами и потребностями известного данного времени, которым она имеет в виду удовлетворить. Апологетика стремится установить общие начала и правила для борьбы вообще с отрицательными направлениями. Апологетика, как наука, отличается от апологии и по *содержанию*. По самой идее своей, апологии не могут быть ограничены каким-нибудь определенным кругом предметов из области христианского учения; так как в известное время, в ту или другую эпоху, разные нужды и обстоятельства вызывают апологетов христианской истины на защиту христианства, то апологии должны касаться разных сторон. Они, смотря по различию нападений на христианство, могут защищать и

догматы веры в их совокупности, или несколько догматов, или один из них, — и нравственное христианское учение, и правила церкви, и церковные обряды. Этим объясняется, почему из всех родов христианской литературы — апологии так часто меняли не только свой характер и форму, но и самое содержание. Апология вызывается отвне — нападениями противников и поэтому не свободна в выборе предметов своей защиты, если она имеет в виду удовлетворить современным нуждам. Она должна защищать то, на что нападают противники, — и защищать применительно к тем приемам, какими пользуется противная сторона. Противники же христианства нападали не всегда на одни и те же стороны и усиливались поколебать в нем не одно и то же: апологии поэтому имели содержанием своим не всегда одно и то же. Апологии, начиная с древних и до настоящих времен, действительно так разнообразны по своему содержанию, что (вследствие разнообразия их содержания) их нелегко подвести под определенные категории. В известном отношении они имеют сходство с проповедническими трудами, именно в отношении к обилию и разнообразию предметов, которые входят в их содержание, — предметов догматических, нравственных и проч. Апологетика, по своему принципу, как особая богословская система, должна иметь постоянное определенное содержание, в отличие от других богословских наук, хотя на деле у разных авторов она является не всегда с одинаковым содержанием. Апологетика, в качестве особой науки, явилась в новое время в виду распространения неверия. Более замечательные труды по обработке богословской апологетики явились в текущем столетии, хотя и в настоящее время не успели стать на вполне твердую почву. Системы апологетики, относящиеся к 30-м и 40-м годам настоящего столетия (апологетики Закка, Дрея, Штейна и др.), не успели выработать строго определенного плана, который бы вполне отвечал задачам апологетики, как особой богословской системы. Вследствие этого в иностранной литературе до настоящего времени не смолкли протесты против самостоятельного места для апологетики среди других богословских систем. Даже те, которые признают за апологетикой законное право на самостоятельное место среди других богословских систем, не считают это место для нее окончательно найденным. Упомянутые системы апологетики (30-х и 40-х годов) представляют собою или обширные введения в богословие вообще, или, еще частнее, в догматику, нередко без достаточно развитого апологетического элемента.

Это замечено было критиками при самом появлении этих систем. Впоследствии место для апологетики защитники ее отдельности и самостоятельности стали указывать в кругу богословских наук практических, а не теоретических. Но и в этой области апологетика не удержала своего права на самостоятельное место. Не отличаются ни одинаковостью построения, ни одинаковым содержанием и новейшие апологетические системы (Делича, Баумштарака, Фозена, Эбрарда, Дорнера — 1879 г.). Таким образом, мы видим, что одни апологеты-систематики опускают то, что помещают в своих системах другие; например, не у всех авторов апологетик находим исследование по вопросам, относящимся к учению о религии вообще, как то: о ее происхождении, сущности и проч. Так как подобные вопросы входят в область особой науки, называемой на Западе «философией религии», то некоторые из новейших апологетов систематиков, как, например, Делич, исключают их из области апологетики. Между тем другие считают эти вопросы первостепенными вопросами, обоснование которых прежде всего должно быть дано именно в апологетике. Некоторые новейшие апологеты, ограничивая задачу христианской апологетики защитой *специально-христианских* истин, опускают доказательства бытия Божия и бессмертия души, как таких истин, которые относятся к общим религиозным истинам, но не служат *отличительными* истинами христианства. Из самой области христианства одни исключают из апологетики учение об источниках христианской веры, другие же дают этому предмету наиболее видное место в апологетике. Одни чрезмерно расширяют естественнонаучный отдел, имеющий своим предметом защиту библейских истин в виду новейших теорий естествознания (Эбрард), другие почти совсем не дают никакого места этому отделу в системе апологетики. Целой, органически связанной и вполне образцовой, системы апологетики на деле до последнего времени не было дано. На опыте мы видим, что чем более в той или другой апологетике дано места защите веры, тем менее она является сухо-формальной *системой*, и наоборот, чем более она стремится удовлетворить формальным требованиям системы, тем менее отдается целям защиты¹. Она тем ближе подходит к своему значению как науки, чем более задача ее поставляется в обработке полной и обстоятельной *теории* научной защиты веры. Апологетика же, как сис-

¹ Ср. «Апологию» Геттингера с его «Апологетикою».

тема, хотя по своей задаче должна бы, но на деле едва ли может взять в свою область какое-нибудь постоянное, определенное содержание из области христианского учения; ее содержание, — отчасти так же, как и содержание апологий, — больше или меньше изменчиво; при намерении защитить христианство от нападений *современных* противников, она так же находится в зависимости от требований данного времени и общества. От этого никакая система апологетики не может обнять и выполнить своей задачи во всей ее широте. В ней всегда окажется много пробелов при дальнейшем движении и развитии разных антирелигиозных направлений. Таким образом, мы видим, что в период развития отрицательной историко-философской критики в Германии апологетики отражали главным образом нападения этой критики на Ветхий и Новый Завет. С 60-х годов настоящего столетия апологетика стала следить за другими движениями мысли и преимущественно защищать христианство против материалистических и натуралистических теорий. В настоящее время апологетика имеет в виду главным образом эту именно задачу. Помимо систем апологетики в новейшей иностранной богословской литературе есть целый ряд ученых *апологий*, более или менее приближающихся к целым системам апологетики, из них многие переведены на русский язык, например апологии Геттинтера, Огюста Николя, Эрнста, Навиля, Лютарда и др. Эти апологии также занимают весьма видное место в литературе, относящейся к Основному Богословию.

2) *Системы* так называемого *естественного богословия* относятся по своему происхождению к средним векам. «Theologia naturalis» Раймунда Сабундского явилась в конце XV века. Научной обработкой своею эти системы обязаны главным образом трудам английских и германских ученых прошлого и начала настоящего века. Естественное богословие иначе называется *рациональным богословием*, в виду задачи его представить *рациональные* основания для религиозных истин, заимствованные из начал разума. Более замечательные системы этого рода построены были в прошлом веке немецким философом Христианом Вольфом и др. У нас самостоятельных опытов построения системы естественного богословия не было, но были переводы некоторых иностранных систем с этим названием. Сюда относится перевод на русский язык «Естественного богословия» англичанина Дергама, посвященного преимущественно раскрытию так называемого физико-теологического доказательства бытия Бо-

жия, т. е. из рассмотрения видимой природы. В настоящее время «Естественное богословие» разрабатывается в более тесном объеме, чем как оно понималось в прошлом веке: оно представляет из себя естественнонаучную апологетику и в этом виде имеет обширную область ученой литературы. Сюда относятся сочинения Ульрици «Бог и природа», «Душа и тело», «Космос» Бинера, «Бог в природе» Камилла Фламариона и обширный круг исследований по защите библейского учения о мироздании. В московской академии преподается особая наука под именем «естественнонаучной апологетики», общее содержание которой, в виде отдельной части, входит в систему *Основного Богословия*.

3) *Системы умозрительного богословия и философской догматики* называются так в отличие от систем *положительной догматики*. Авторы их, выходя из того воззрения, что догматические истины имеют философскую сторону и с этой стороны допускают применение философского умозрения, имеют в виду раскрытие этих истин с философской точки зрения. В одних из этого рода систем раскрываются преимущественно догматы веры, в других — общие религиозные истины. Попытки первого направления более принадлежат католическим ученым (Штауденмайер, Кун). Последние преимущественно разработаны протестантскими учеными, и у некоторых из них (например, у Фойгта) носят название «Основной догматики». В них дается широкое место вопросам о происхождении религии, ее сущности, о сущности христианства, об откровении и т. д. Эти последние ближе подходят к задачам Основного Богословия. Таковы философские догматики Вейсе, Ланге и др.¹ Но у Вейсе господствует шеллингианско-гегельянское воззрение; усилие автора примирить это воззрение с христианскими истинами мало достигает своей цели. Характер религиозно-философских умозрений — чисто априорный, метод — диалектический и абстрактный. Опыт философской догматики Лянге не чужд также недостатков, но отличается большей близостью, по своим воззрениям, к положительному христианскому учению. Характер изложения сжатый иногда до чрезмерности.

¹ Начавшийся издаваться в С.-Петербурге в 1879 г. сборник под заглавием «Опыт естественного богословия» представляет собою не систематическое построение этой науки, а мало упорядоченное и обработанное собрание отрывочных статей. Новейший опыт построения «Естественного богословия» принадлежит английскому богослову Альфреду Бари; его сочинение в 1882 году переведено на немецкий язык.

Против права на существование в богословской энциклопедии, вместе с положительными догматиками, еще так называемых «философских догматик» высказываются некоторые возражения. При этом указывается иногда на то, что в самом названии «философская догматика» заключается будто бы некоторое противоречие. Говорят: догмат есть предмет веры, а не философии, которая ничего не принимает на веру. Но это возражение не выдерживает критики: что философский метод приложим к раскрытию и разъяснению истин веры, это показывают умозрения древних учителей церкви о предметах веры. Не совсем верно в этом возражении и то мнение, что философия ничего не принимает на веру. Философия, чтобы не запутаться в мраке скептицизма, выходит также из веры по крайней мере в действительность мышления; в математике аксиомы и в каждой науке первоначальные основные истины принимаются как истины, не требующие доказательств. Неверно также и то мнение, что философское раскрытие догматов, по самому своему существу, не столько утверждает, сколько колеблет убеждение в истинности догматов веры; философски раскрывать и доказывать догмат, говорят, значит выводить его из области веры и вводить в область знания; в деле же религии вера служит основой всего: «аще не уверуете, не имате разумети». Но отсюда не следует, что философское раскрытие истин веры неуместно. Оно отнюдь не имеет своей задачей превратить истины веры в предметы знания и устранить принцип веры из религиозной области, заменив ее знанием. Цель подобных попыток состоит лишь в том, чтобы удовлетворить требованиям развитого ума — верить не слепо, а сознательно и разумно; преимущественно же такое раскрытие истин полезно в интересах научной защиты веры в виду отрицательных учений и мнений. Твердые и здравые философские выводы истин веры из необходимых требований разума, религиозного и нравственного сознания, способствуют как более сознательному и отчетливому усвоению их, так и более глубокому пониманию их и более твердому убеждению в них. Больше имеет основания то возражение против права на отдельное место в составе богословских наук философской догматики, что задача ее в том случае, когда содержание ее ограничивается областью догматов, совпадает отчасти с задачей положительных систем догматического богословия, так как и эти системы больше или меньше касаются с философской точки зрения умозрительной стороны догматов. В них (догматиках), как показывают опыты

построения догматических богословий и наших отечественных и иностранных ученых, приводятся не одни основания для догматов из Священного Писания и предания, но излагается и философское раскрытие их, основанное на соображениях разума. Но разница между догматическим богословием и философской догматикой состоит в том, что в системах положительных догматик для философского раскрытия догматов отводится более или менее видное место, причем философские соображения приводятся иногда в пояснение догматов, главным образом имеют в виду решение тех или других возражений или недоумений относительно догматов; философские догматики представляют, напротив, целые системы специально философского раскрытия догматических истин. В нашей философско-богословской литературе не было опытов построения цельной законченной философской догматики в качестве особой специальной системы. Можно отнести к философской догматике «Лекции по умозрительному богословию» покойного профессора московской академии Голубинского, но они обнимают только одну часть философской догматики: учение о Боге. К опытам построения философской догматики, хотя также далеко не полной и не законченной, можно отнести также лекции по догматическому богословию преосвящ. Иоанна Смоленского.

4) Под именем *Введения в богословие* разумеется наука, которая раскрывает предварительные понятия об основных предметах богословия вообще, т. е. такие понятия, которые не входят, как предмет раскрытия, в содержание богословских частных наук, хотя необходимо ими предполагаются; таковы понятия об общем предмете всех богословских наук: о религии, об откровении, о сущности христианства. У западных богословов эта наука называлась иногда именем «общего богословия» (*Theologia generalis*) в отличие от частных богословских наук. Под этим названием у нас изданы: «Введение в православное богословие» высокопреосвященного Макария, митрополита московского, и «Генетическое введение в православное богословие» протоиерея Сидонского. Анализ последнего см. в «Христианском Чтении» за 1877 год. Относительно первого заслуживает внимания отзыв знаменитого богослова — покойного преосвященного Иннокентия херсонского.

ЧАСТЬ I

УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ ВООБЩЕ

Первая часть системы Основного Богословия занимается изложением учения о религии. Сообразно с внутренней и внешней, или субъективной и объективной, стороной религии, эта часть Основного Богословия подразделяется на два отдела. В первом из них религия рассматривается с субъективной ее стороны, как психологический факт. Здесь решаются вопросы: о сущности религии, об отношении ее к нравственным, к познавательным и эстетическим обнаружениям духовной природы человека, о ее происхождении в человеческом духе и о происхождении ее главнейших форм: монотеизма и политеизма. Во втором отделе рассматриваются объективные основы религии или основные истины, необходимо предполагаемые религией: здесь излагаются доказательства истины бытия Божия и бессмертия человеческой души.

Отдел I

Религия с ее субъективной стороны

О сущности религии¹

Значение слова религия

В ряду вопросов, относящихся к учению о внутренней или

¹ Литература: а) Отечественная: Протопресвитера *Бажанова* «О религии». Спб., 1862 г. Професс. *Кудрявцева* «Религия, ее сущность и происхождение». Статья в Правосл. Собес. 1860 г. ч. III: «Взгляд на мнения новейших рационалистов о существе религии». Трактаты о религии: во «Введении в православное Богословие» высокопреосв. *Макария*, митрополита московского; в «Руководстве к Основному Богословию» преосв. *Августина*. б) Иностранная: *Schwarz*. Das Wesen der Religion. *Pfleiderer*. Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 1869. *Max Müller*. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 1881. *Rückert*. Religion von apologetischen Standpunkte, 1872.

субъективной стороне религии, первое место принадлежит вопросу о сущности религии. Вопрос этот имеет самостоятельное значение в общем учении о религии. Хотя он находится в тесной связи с вопросом о происхождении религии, однако же не совпадает с последним, но составляет особый отличный от него вопрос. Когда мы задаемся вопросом о сущности религии, мы спрашиваем не о том, как она произошла, а о том, что такое она по своей природе, какие ее постоянные свойства или существенные признаки? Специальная задача при решении этого вопроса состоит не в том, чтобы проследить развитие религиозного чувства с низшей его формы до высшей в психологической жизни человека, а в том, чтобы определить постоянные и неизменяемые свойства религии, присущие ей во всех ее видах и на всех ступенях ее развития. Кратчайший способ определения сущности религии состоит в объяснении самого слова — «религия»; но слово религия может служить лишь исходным пунктом при определении существа религии, для полного же уяснения ее сущности оно не включает в себе всех необходимых данных. Для того чтобы показать, чего именно достигает и чего не достигает этот способ определения сущности религии, изложим вкратце главные результаты, достигнутые по объяснению слова религия¹. Слово «религия» (religio) — латинское слово. В пользу его выразительности для означения существа называемого им предмета говорит то обстоятельство, что оно вошло во всеобщее употребление в цивилизованном мире и получило право гражданства не только во всех западноевропейских языках, более или менее зависимых по своему происхождению от латинского, но и в нашем русском языке и в других. Вот почему, между прочим, ученые так много занимались объяснением первоначального корня и значения этого слова. Исследования по этому предмету предпринимались уже в классической древности, так как первоначальное значение слова религия для самих римлян более позд-

¹ Опыты специальных филологических исследований относительно слова «religio»: прот. *Базарова*, «Истинное значение и подлинный смысл религии» («Хр. Чтен.» 1878 г. ч. 2-я). *Nitzsch*. Ueber den Religionsbegriff der Alten («Studien und Kritiken.» 1818. 3. 3. 1829). *Bräunig*. Religio nach Ursprung und Bedeutung, 1837. *Leidenroth* (Neue Jahrbücher von Seebeck Jahn und Klotz, 3 Suppl. 3 Heft S. 355 ff). *Müller*. Ueber Bildung und Gebranch des Wortes Religio» в «Theol. Stud. und Kritiken» 1835. *Voigt* — в «Fundamental Dogmatik» 1874. S. 2-30.

него времени было уже не совсем ясно и поэтому неодинаково толковалось ими. Известно, что Цицерон производил это слово от глагола *re-legere*, который собственно значит *отлагать в сторону*, откладывать на особое употребление или отбирать от обыкновенных вещей, в переносном смысле — относиться к чему-нибудь с особенным вниманием и почтением. Соответственно такому словопроизводству, Цицерон определяет религию как благоговение перед чем-то таинственным, божественным. По его словам «религиозными людьми названы (от слова *relegere*) те, которые тщательно и неоднократно обсуждали и обдумывали все, относящееся к почитанию богов»¹. В других местах у него религия прямо определяется как исполненное страха богопочтение (*saeremonia*)². Объяснение это, конечно, не независимо от современных Цицерону понятий о религии и от того, в чем преимущественно обнаруживалась религия у соотечественников римского оратора. Религиозность римлян, как известно, проявлялась в особенно тщательном соблюдении всех подробностей, относившихся к их религиозному культу, которое проистекало у них преимущественно из чувства страха оскорбить богов нарушением или неисполнением какой-нибудь, хотя бы самой незначительной, обрядности³. Некоторые из римских писателей уклонялись от Цицерона в производстве слова «*religio*». Приводимые у Авлия Геллия (*Aulius Gellius*) и Макробия (*Macrobius*) римские писатели Сервий Сульпиций (*Servius Sulpicius* — современник Цицерона) и Мазурий Сабин (*Masurius Sabinus*, живший во времена Тиверия) производили это слово, с большими, впрочем, натяжками, от глагола *relinquere*⁴, но в самом понятии о религии

¹ *Cicero*. De natura deorum, II, 28: «Qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut eleganter ex eligendo, tamquam a diligendo diligenter, ex intelligendo intelligenter». Cp. De invention., II, 22: «Religionem cam, quae in metu et veneratione deorum sit, appellant». 53: «quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert».

² «De Natura deorum» II, 24.

³ См. Буассье. Римская религия. Перевод М. Корсак. 1878.

⁴ *Aulius Gell.* Noctium attiearum, IV, 9: «Masurius Sabinus in commentariis, quos de indigenis composuit, religiosum, inquit, est, quos propter asctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est; *verbum a relinquendo dictum*, tamquam caeremoniae a carendo». Cp. *Macrob.* Saturn. conv., III 3: «Servius Sulpicius religionem esse dictam tradidit, quae propter sanctitatem aliquam remota et seposita a nobis sit, quasi a relinquendo dicta, ut a carendo caeremonia».

сходились с Цицероном. Принимая во внимание религиозное мирозерцание древних, мы и не можем искать в понятиях тогдашнего времени об отношениях человека к божеству чего-либо более положительного, кроме известного страха или благоговения перед чем то — высшим, непостижимым и недоступным. Замечательно, что и на греческом языке первоначальное понятие об этих отношениях выражалось словами θεοσεβεία, εὐσεβεία, которые, исходя от слова σεβος, также означают страх или боязнь чего-то недоступного. Страх этот очевидно обнимал все древнее человечество, пока христианство не изменило представлений о божестве и об отношениях человека к Богу, поставив на место страха любовь в основу этих отношений. Сообразно с этим в христианском мире явились и другие взгляды на значение самого слова религия. Некоторые из древних западных христианских писателей сходились с Цицероном в производстве слова «religio», но при объяснении значения этого слова высказывали свои взгляды на религию, более соответствующие христианскому воззрению на ее сущность. Так, например, Арнобий, высказывая согласие с Цицероном относительно этимологического происхождения слова «religio», замечает: «религия, впрочем, состоит не в одном только тщательном исполнении обрядов внешнего богочитания; истинное богочитание заключается не во внешности, а в глубине человеческого духа»¹. Лактанций отступает от Цицерона и в самом производстве слова «religio». Он производит это слово не от глагола relegere, а от слова religare (связывать, соединять) и согласно с этим производством определяет религию, как союз человека с Богом. «С тем условием, — говорит он, — мы и рождаемся, чтобы оказывать справедливое и должное повиновение порождающему нас Господу, Его одного знать, Ему следовать. Будучи связаны сим союзом благочестия, мы находимся в соединении с Богом (Deo religati sumus), от чего получила название и самая религия (religio), а не от слова relegendo, как объясняет Цицерон... Так имя религия произошло от союза благочестия, которым Бог соединил с собою человека и связал через благочестие»². Так же объясняют словозначение религии блаж. Иероним («In Amos» cap. 8-9) и блаж. Августин (Retractat. lib. 1, cap. 13), хотя относительно происхождения са-

¹ *Arnob. Adv. Gentes*, IV, 30.

² *Lact. Inst. divin.*, IV, 28. Подлинный текст см. во «Введении в правосл. Богословие» преосв. Макария, примеч. к стр. 37.

мого слова «religio» блаж. Августин высказывает также и свое особое мнение. Он предположительно производит это слово от глагола *reeligere* — воссоединять. Бог, говорит он, есть источник нашего блаженства и цель всех наших стремлений. «Его-то ища, или лучше вновь отыскивая (от чего, кажется, получила название и религия), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, когда достигнем, нам успокоиться»¹. По этому словопроизводству, религия определяется не просто как союз, но как возобновленный или восстановленный союз человека с Богом. В новейшее время некоторыми филологами (Лайденрот, Leidenrith, и др.) высказана гипотеза о происхождении слова «religio» от коренного латинского слова *ligere*, вышедшего с течением времени из употребления, но первоначально служившего для означения чувств почтения и уважения (*reverentia, respectus*). Однако же против этой гипотезы другими филологами высказано много возражений, подрывающих ее вероятность. Вообще из вышеозначенных производств рассматриваемого слова филологически более правильными признаются только два производства: Цицерона и Лактанция, из которых как то, так и другое не противоречат грамматическим правилам словопроизводства². Но если Цицероновое объяснение словозначения религии больше соответствует существу римской религии, то объяснение Лактанция глубже и вернее определяет сущность истинной религии.

Нельзя, однако же, сказать, чтобы и в наилучших, наиболее глубоких объяснениях (Лактанция и Августина) дано было полное определение всех существенных свойств религии. В них указывается только одно, самое главное и основное ее свойство, по которому она есть живое отношение человека к высшему существу, — именно отношение внутренней связи или союза. Но в каких собственно главных характеристических чертах выражается и проявляется это основное свойство религии, на это не дает определенного указания самое ее название. Мы можем указать эти черты только тогда, когда сгруппируем все те свойства или признаки религии, которые на языке логики называются сущест-

¹ «De civ. Dei», X, III: «Hunc (Deum) eligentes vel potius reeligentes, — amiseramus enim negligentes, — hunc ergo *reeligentes, unde et religio dicta perhibetur*, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus».

² См. *Max Müller* — «Etymologische Bedeutung von Religion» в его «Vorlesungen über der Ursprung und die Entwicklung der Religion» 1881, стр. 11-14.

венными — в отличие от случайных. Это может быть достигнуто только путем анализа и обобщения существенных признаков религии. Выделив все частные и случайные признаки, которыми различные религии отличаются друг от друга, мы должны указать признаки, составляющие общее достояние всех религий, и в заключение объединить их в общем синтезе. Напрасно некоторые утверждают, что различные формы религии так разнообразны и так противоречат друг другу, что они уничтожают себя взаимно и не дают никакой возможности выделить в них те элементы, которые составляют общее достояние всех религий. Это мнение не выдерживает критики. При всевозможных изменениях в форме постоянно оставались и остаются неприкосновенными известные элементы религии, которых не могла разрушить враждебная религии критика, упорно из века в век усиливающаяся подорвать эти элементы. В основе всех религий лежат известные верования, — верования, не добытые путем знания, но, так сказать, непосредственно проистекающие из природы религиозного чувства, инстинктивно присущие ему.

Существенные и коренные признаки религии

Под сущностью какого бы то ни было предмета разумеется внутренняя его основа, из которой вытекают все существенные его признаки, составляющие постоянное и неизменное его внутреннее содержание, при всех видоизменениях его внешних отношений. Сообразно с этим под сущностью религии разумеется единая неизменная ее основа, составляющая необходимую принадлежность всех ее частных форм. Сущность вообще может быть определена не иначе, как путем анализа и обобщения существенных признаков, принадлежащих тому или другому предмету. В отношении к религии требуется также уяснить ее существенные и необходимые признаки, которые, в отличие от частных (случайных) особенностей тех или других ее форм, неизменно присущи ей во всех ее видах и на всех ступенях ее развития.

Первый самый главный, существенный и самый основной признак религии заключается в живом личном отношении человека к Богу. *Религия*, по внутреннейшему существу своему, *есть духовный союз человека с Богом*, — союз *богочеловеческий*, которым предполагается: а) возвышение человека к Богу и б) нис-

хождение Бога к человеку. В этом состоит глубочайший смысл религии и заключается ее основа. Ею необходимо предполагается —

1) Верование *в личного Бога*, или — в личных богов. Это верование составляет необходимый атрибут всякой религии, обуславливаемый самым существом ее, как духовным союзом человеческого духа с божественным. В религиях всех исторически известных народов божество понималось как личность, с тем лишь, хотя и немаловажным, различием, что у разных народов высказывалось не одинаково ясное и не одинаково высокое представление относительно божественной личности. У одних народов божественная личность мыслилась абсолютно — в строгом смысле единой, у других эта личность дробилась на множество личностей; но как те, так и другие сходились все-таки в том, что веровали в *личное* божество. У всех народов существовали жертвы и возносились богам молитвы, служившие выражением не одного благоговения только, но и — прошения о помощи, надежды на благодеяния, а подобные чувства можно высказывать только в отношении к сознательному, живому, *личному* существу, или существам. Где на место личного Бога ставится безличное начало, там неизбежно устраняется возможность личного, сознательного, живого отношения между Богом и человеком; там молитвы и религиозные чаяния человека представляются бесполезными, надежды на помощь Божию объявляются заблуждением; а со всем этим не может мириться религиозное сознание по самой его природе. Но (говорят некоторые против этого) в язычестве мы встречаемся с обоготворением неодушевленной природы и даже отдельных неодушевленных предметов природы (фетишизм). Это правда; но не следует забывать того, что природа в этом случае тем, которые обоготворяют ее, представляется одушевленной, в ней видится проявление личной сознательной воли; этим только и объясняется то явление, например, что, обоготворяя те или другие предметы природы, фетишисты обращаются к ним с просьбами, с мольбами и ждут от них услышания своих молитв, что свойственно только одушевленным божествам. Представление богов под видом резко определенных личностей, правда, является не во всех языческих религиях, но и фетишисты смотрят на обоготворяемые ими предметы природы, по крайней мере как на носителей живой силы, хотя, может быть, и не дают себе в том ясного отчета. Что касается высших более философских систем религии, то здесь

понятие о личности Божества одухотворяется, является более отвлеченным, божественная личность понимается как бесконечный дух; но личная жизнь в Божестве и при таких воззрениях необходимо предполагается в нем как отличительная черта его существа. Все же те направления философии, которые отрицают бытие лично-живого Бога, нельзя считать религиозными направлениями. Сюда относятся: пантеизм, в котором признается абсолютная идея или общая мировая сущность верховным началом и источником всего; материализм, признающий бессознательную материю за абсолютное начало всего и др. Что вера в личное Божество не есть существенный и необходимый признак религии, это думают доказать ссылкой на буддизм. Исторические исследования о буддизме, говорят, показали, что религия, основанная Буддой, основана им на атеистическом мировоззрении, не допускающем по своим началам не только личного Бога, но и никакого вообще божества. Первоначальная форма буддизма, однако же, не вполне известна. Защитники того мнения, что это был чистый атеизм, указывают на то, что в древних памятниках буддизма не находится указаний на определенное верование основателя буддизма в божество; но был ли буддизм в этом виде сначала лишь философским учением, философской школой, или составлял религию уже в первый момент своего возникновения, — это еще вопрос: известно только то, что когда буддизм принял форму религии, то и в среде буддистов явилось верование в божество, и при том в Божество личное: последователи этой религии обоготворили Будду и признают многие другие божества, понимая их в смысле личных существ. То же следует заметить относительно пантеистических учений древних теософов, например браминской и др. Учения этого рода были больше принадлежностью школ, чем предметом религиозных верований. В индийских Ведах божества представляются личными, могущими слышать молитвы людей.

2) К существенным и необходимым признакам религии должно быть отнесено, далее, то общее всем религиям *верование*, что помимо видимого мира есть другой *невидимый высочувственный мир*. Это верование высказывается не в одних только более развитых религиозных системах и не у одних образованных народов, но и у таких народов древних и новых, которые не имели и не имеют развитых религиозных систем, — у народов так называемых некультурных или диких. Исследования и о первобытной культуре привели даже такого тенденциозного

английского ученого, как Тейлор, и других к тому результату, что нет ни одного народа, которому не было бы присуще такое или иное *представление о высечувственном*. На этом основании Тейлор между прочим заключает, что «верование в бытие высечувственного мира составляет minimum религии, без которого немыслима никакая религия». Верование это является в религиях разных народов в весьма разнообразных формах: то в более материальной, то в более духовной. Но как ни резко различаются между собой представления разных народов о духовном мире, в основании этих представлений лежит одна идея, что видимым бытием не исчерпывается вся область бытия, что человек не единственное разумное существо, что кроме его есть высший духовный мир, с которым притом человек может входить в те или другие отношения. Все религии признают возможность влияния высшего мира на судьбу и дела человека. В бытие существ мира духовного верит и австралиец, признающий враждебных духов, и фетишист Южной Африки, который обращается к духам с просьбами о помощи, произносит заклинания, чтобы отвратить их гнев и сопряженные с ним несчастья. В более развитых религиях, с более нравственным характером, вера в невидимый мир получает более глубокий разумный смысл, причем резче выступает различие между нравственно-добрыми и нравственно-злыми духами, и самое понятие о духе более или менее одухотворяется и морализуется. За всем этим самая основа этого общечеловеческого верования остается во всех религиях.

3) С верованием в бытие высечувственного мира находится в неразрывной связи столь же общее всем религиям верование в возможность откровений из области высшего мира. Это верование должно быть также отнесено к существенным отличительным признакам религиозного мирозерцания. Что божество посредством или непосредственно открывает людям свою волю, а равно недоступные для ума человеческого истины и тайны будущего (в видениях, сновидениях и т. д.), в это верят все народы. Отсюда все религии опираются на откровения (действительные или ложные), как на свое основание и источник. Рассматриваемое верование обуславливается тем неотразимым требованием религиозного чувства, в силу которого оно не может ограничиться одним признанием бытия Божия и бытия высшего мира, но стремится к общению, к духовному союзу с Богом и верить в возможность и действительность этого общения. С другой стороны, это верование имеет свое основание в стремлении религи-

озного духа к безусловной истине, которая была бы запечатлена авторитетом высшего откровения. На высших ступенях религиозного развития человеческий дух возвышается до понятия о божественном Провидении, в отличие от представления о более или менее магическом вмешательстве высших существ в судьбу людей и в дело мироправления, но при этом остается, однако же, непоколебимым религиозное верование в возможность сверхъестественного воздействия божества и высших духовных сил на человека, ради высших духовных целей, и сверхъестественное откровение признается все-таки необходимым в деле религии.

4) Во всех религиях, далее, божество представляется не только как сила, но как разумно-нравственная воля, требующая и от людей нравственно-добраго. Поэтому всякая религия предписывает исполнение воли Божией, как священную обязанность; требует от человека *богоугодного* и отвращает от всего, противного божественной воле. Хотя умственно и нравственно неразвитые дикие народы представляют божественную волю более в смысле физической силы, однако мы видим, что первое различие между добром и злом, первые элементы нравственности везде получили начало из религиозных понятий о божественной воле, как святой воле, как высшей норме для нравственной деятельности человека; у всех народов то почитается и святым, что освящено волею Божиею. Отсюда мы находим везде самую тесную *связь религии с нравственностью*. Каждая религия, обязывая человека к повиновению воле Божией, предполагает возможность со стороны человека исполнения этой воли, а равно и неисполнения, выходя из признания свободы человеческой воли, как не подлежащего сомнению факта. В этом убеждении имеет для себя основание и убеждение в ответственности человека перед Божеством за свои дела. Здесь же имеет свой корень религиозное верование в *награды* за исполнение и в наказания за нарушения божественной воли.

5) С понятием о богоугодной жизни, как о коренной религиозной обязанности человека, во всех религиях соединяется понятие о *богопочтении* как необходимом выражении религиозных чувств в отношении к Божеству. Совокупность того, что относится к внутреннему богопочтению, называется *благочестием*. В отличие от этого все, относящееся к внешнему богопочтению, называется *богослужением* или *религиозным культом*. В самых даже низших формах религии есть религиозный культ, который выражается здесь в чествовании носителей или пред-

ставителей божеств, а также в принесении жертв, в молитвах, мотивами которых служат разнообразные чувства благодарности, беспомощности, страха, надежды и т. д. С развитием форм общежития у известного народа у него является более организованный народно-религиозный культ, который, служа выражением благоговения и благочестия верующих, удовлетворяет: а) религиозным и высшим эстетическим и нравственным потребностям народа, б) потребности взаимнообщения верующих и в) потребности общественной молитвы. Чем выше религия, тем культ ее духовнее. Но при этом он не теряет своего назначения и служит средством к возбуждению, воспитанию и возвышению религиозных чувств. Определенный внешний культ необходим, на какой бы высоте религия народа ни стояла, необходим и как символ духовного общения верующих между собою и как символ соединения их в тесный союз — в одну церковь.

6) Церковь, в смысле религиозного союза одинаково верующих, также составляет существенную принадлежность религии, как ее необходимое выражение. Совершенно неосновательно религиозное чувство иногда представляется чувством наиболее субъективным из всех других чувств; изолированность, самозамкнутость, вообще недостаток общительности, напротив, в наибольшей степени противоречат природе истинно-религиозного чувства. Религиозное чувство не может довольствоваться субъективным убеждением; оно стремится к поделчивости с другими своими убеждениями, к проверке своих убеждений с убеждениями других, — к достижению согласия и единения всех или, по крайней мере, многих относительно истин веры. Нужда в церкви, понимаемой в смысле союза верующих, объединенных единством религиозных убеждений, целей и стремлений, определяется, таким образом, не внешними какими-либо мотивами, но самой природой религиозного чувства и в ней имеет свое психологическое основание.

7) Наконец, с существом религии тесно связано верование в *бессмертие души*. Здесь пока не место входить в обсуждение вопросов: какое влияние имело на возникновение этого верования естественное стремление человека к самосохранению, любовь или привычка к жизни, страх смерти, непредставимость уничтожения (из каковых факторов некоторые, как известно, выводят идею бессмертия); здесь, при констатировании существующих и необходимых признаков религии и уяснении их взаимной связи, достаточно заметить, что верование в бессмертие на-

ходится в ближайшей связи, — из вышеупомянутых признаков религии, — с верованием в бытие высечувственного мира. С этим последним верованием соединено религиозное убеждение, что видимый мир есть лишь отображение высшего невидимого и что человек, не достигая вполне своего назначения в здешнем мире, достигает последней цели своего бытия в загробной жизни.

Данное определение существа религии, составленное путем анализа ее существенных и необходимых признаков, ясно указывает на всеобъемлющий характер религии. Она обнимает собою все существо человека, со всеми его духовными силами, и все стороны духовной жизни, выражая собою все, что есть наиболее возвышенного, благородного и прекрасного в существе человеческого духа. В области нравственной жизни религиозное настроение человека обнаруживается деятельностью сообразно с высшими требованиями религии; в теоретической — горячим стремлением к вечной истине — к самому высшему знанию, известному под именем богопознания; в области чувств — выражением самых благороднейших и возвышенных чувств благоговения, преданности, любви к Богу и проч. Религиозное настроение проявляется и в чувстве наивысшего духовного удовольствия — в чувстве светлого и радостного религиозного восторга, и в глубоком чувстве сокрушения человека о своем недостоинстве — о своей греховности, и в чувстве благоговейного страха — в признании человеческой немощи, зависимости, нужды в высшей помощи, и в сознании свободы духа — его высоких богоподобных свойств и его бессмертного назначения.

Об отношении религии к другим сторонам духовной жизни человека

Через одно указание существенных признаков того или другого предмета предмет не может быть освещен со всех сторон, если к этому не присоединяется сравнение, сопоставление его с другими однородными предметами и не уясняется его отношение к ним. То же следует сказать о религии. Для более всестороннего разъяснения существа ее необходимо разъяснить отношения ее к другим важнейшим проявлениям духовной жизни человека, к сфере которых она относится. Наиболее выдающееся значение в этой сфере имеют нравственные, познавательные и эстетические стремления. Отсюда открывается необходимость

уяснить отношение религии к нравственности, к науке и к искусству — к этим важнейшим факторам духовной жизни.

Отношение религии к нравственности¹

При определении отношений религии к нравственности нужно избегать трех коренных ошибок: а) не следует умалять при этом значения нравственности перед религией, б) не должно разрывать в действительности (realiter) неотделимую связь между ними и в) не следует смешивать их по самому их понятию (in ratione).

Отношение между нравственностью и религией не подходит под категорию тех отношений, при которых низшее сравнивается с высшим. Религия относится к нравственности не как нечто низшее к высшему или наоборот. Мыслители моралисты справедливо вооружаются против тех односторонних теорий об отношении нравственности к религии, в которых нравственность как бы намеренно принижается перед религией с целью больше возвысить значение последней. Если рационализм нового времени, начиная с деизма, придал такое значение нравственной идее сравнительно с религиозной, что эта последняя почти совсем отодвинута им на задний план, то это в значительной степени обуславливалось крайностями старопротестантского воззрения на отношение между верой и нравственностью, которое имело для себя основание в учении протестантских реформаторов об оправдании одной верой. Учение это имело тот существенный недостаток, что оно выдвигало религиозный элемент — веру, как единственно необходимое условие в деле оправдания человека; нравственный же элемент некоторым образом принижало перед религиозным, считая добрые дела если и необходимыми атрибутами живой веры, то во всяком случае не имеющими значения в деле нашего оправдания. Это умаление религиозного значения нравственного начала несомненно лежит в основе старопротестантского учения об оправдании. То учение, которого всегда

¹ Литература: Прот. И. Л. Янышев. Сущность христианства с нравственной точки зрения («Христ. Чтение», 1877 г., ч. II). Wuttke. Handbuch der christlichen Sittenlehre. Th. 1. § 55. S. 313-318. Pfleiderer. Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss. 1872. Sprier. Moralität und Religion. 1874. Bantain. Die Moral des Evangeliums in Vergleich mit den verschiedenen Moralsystemen. 1856. Hasler. Vergleichung der heidnischen und christlichen Ethik. 1866. Zahn. Die natürliche Moral, christlich benrtheilt. 1881.

держалась православная церковь и по которому человек не через одну веру, но также через любовь и добрые дела, при помощи божественной благодати, превозносит нечто благоспешествующее делу своего оправдания, объявляется в протестантских символических книгах как унижение искупительных заслуг Иисуса Христа¹. С особенной же резкостью отрицание необходимости добрых дел для спасения обнаружилось в учении протестантских антиномистов XVI века (Agricola Nic. Amsdorf.), доходивших даже до порицания добрых дел как вредных для спасения². Следует заметить, что некоторое принижение нравственности перед верой в большей или меньшей степени присуще всем вообще мистическим воззрениям на оправдание, развившимся из протестантского принципа. Подобные воззрения соединены с большими опасностями для нравственного развития людей и не только не содействовали возвышению религии, но подали повод к унижению ее. Без них, может быть, и не явилось бы противоположных крайних учений, провозгласивших, особенно со времени Канта и Фихте, нравственную только идею абсолютной идеей, религию же — идеей второстепенной, подчиненной нравственной — и едва ли необходимой для людей развитых в умственном и в нравственном отношениях. Во избежание обеих означенных крайностей при определении отношений между религией и нравственностью нужно отдавать должное как религии, так и нравственности и избегать унижения одной на счет другой.

Первое и самое главное отношение между религией и нравственностью есть *отношение* их неотделимого *взаимодействия*. Религия и нравственность так тесно связаны между собою, что их можно отделять только в теории, в мышлении, в отвлечении; в действительности же они неотделимы. Взаимодействие их друг на друга простирается до того, что делает невозможным как существование истинной и совершенной нравственности без религии, так и существование истинной религии без соответствующей ей нравственности. В религиозности, которая не свидетельствуется доброй нравственностью, всегда есть нечто несовершенное, и наоборот, в нравственности, которая развивается вне союза с религией, необходимо проявляются существенные недостатки: эгоизм, сухость, безжизненность. Разрыв между религией и нравственностью есть противоестественный разрыв, ко-

¹ «Confess. Aug.» III, 29.

² *Dorner*. Geschichte der protestantischen Theologie. 1867. S. 336-347.

торый болезненно отражается на всей духовной жизни человека. Приводимые нередко примеры из жизни ветхозаветных патриархов, из истории средних веков, из религиозной практики русского народа и т. п., в доказательство возможности противоречий и несоответствий между нравственной и религиозной жизнью людей, доказывают только несовершенство общего, и религиозного и нравственного, развития таких людей, а вовсе не то, что религия и нравственность по самому их существу могут находиться в разладе и противоречии между собою. Пользуясь сравнительным способом выражений для объяснения теснейшего взаимоотношения между религией и нравственностью, можно сказать: религия без соответствующей нравственности есть дерево без плода; нравственность без религии — дерево, оторванное от своего корня. Ничто так часто не выставляется на вид в Св. Писании, как святой союз веры и любви и необходимость нравственно-деятельного поведения при вере. «Не всякий, говорящий мне: Господи! Господи! войдет в царство небесное, но исполняющий волю Отца Моего небесного» (Мф. VII, 21). Вера без дел называется у ап. Иакова «мертвою верою» (II, 17), а благочестие, стоящее в противоречии с нравственной жизнью, — «пустым благочестием» (I, 26); чистое же и непорочное *благочестие* (по переводу лат. Вульгаты *religio*), по словам апостола, есть то, чтобы презирать сирот и вдов в их скорбях, и хранить себя не оскверненным от мира (I, 27); и ап. Павел приписывает полное значение только вере, *поспешествуемой любовью* и свидетельствуемой соблюдением заповедей Божиих (Гал. V, 6. Ср. I Кор. VII, 19; I Ин. II, 3-6). Наконец, и самые названия религии, более употребительные в св. Писании: как, например, *благочестие* (1 Тим. II, 10; III, 16; IV, 7, 8. 2 Тим. III, 5, Тит. I, 1), путь жизни, путь спасения, путь Господень (Иерем. XXI, 8; Притч. X, 17; Деян. XVI, 17; 2 Петр. II, 2) и т. п., указывают на необходимое сопричастие нравственного начала в религии. Указание на то же самое мы находим в учении самых древних отцов Церкви. Так, например, св. Игнатий Богоносец говорит: «Вера есть путеводитель, любовь — путь к Богу»¹.

Но при неотделимости друг от друга религия и нравственность, однако же, не безразличны по самому их понятию. Безраздельность не есть безразличие или тождество. Поэтому, уясняя отношения между религией и нравственностью, нельзя огра-

¹ Посл. к Ефесеянам, IX, 14.

ничиться уяснением их взаимной связи, но необходимо показать и главные черты их отличия. Это особенно необходимо в виду односторонних теорий, которыми религия до того отождествляется с нравственностью, что лишается всякой самостоятельности и рассматривается как только внешняя форма, под которой нравственный закон предъявляет свои требования преимущественно людям, не доразвившимся до высшей ступени философской нравственности.

Следует заметить, что это воззрение, с наибольшей точностью, философски, формулировано Кантом. По его определению «религия, по материи или по объекту (*nach der Materie, d. h. dem Objecte*), ничем не отличается от морали, так как общий предмет той и другой составляют нравственные обязанности; отличие от морали только формальное (*Blass formal*)»¹. Оно состоит, по Канту, единственно в том, что религия побуждает нас смотреть на наши нравственные обязанности не просто как на требования нравственного долга, но как на божественные заповеди, и — признавать Бога законодателем всех наших обязанностей². Воззрения, которыми существенное в религии относится к морали, а все остальное к одной форме, высказывались с давних пор. Уже в языческой древности распространены были подобные учения. Таково учение Будды, в котором все в деле религии сводится к одной моральной задаче — к освобождению человека от зла и бедствий — и не придается никакого существенного значения вере в Бога и проч. Таково же учение Конфуция, основную сущность которого составляет так называемая «трезвая мораль», занимающаяся почти исключительно вопросами о полезном и целесообразном для практической жизни человека и умалчивающая о Боге и о бессмертии. Из философских учений древнеклассического мира особенно стоицизм возвышал значение морали перед религией. Истинный мудрец, по учению древних стоиков, не через религию, но через собственную добродетель становится богоравным. В новое время, еще до Канта, односторонний морализм получил широкое развитие. Мысль, что все существенное в религии совпадает с моралью, была общей мыслью почти всех деистов (Шефтсбери и др.). Особый вид одностороннего морализма мы находим также в пиетизме Шпенера и Франке, ограничивавших все существенное в религии только

¹ «Streit der Facultäten». 1798.

² «Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft». 1794. S. 114.

благочестивой деятельностью и не придававших значения вероучению¹. Мнение о тождественности всего существенного содержания религии с нравственностью высказывается нередко и в настоящее время. Люди, и не принадлежащие в строгом смысле к последователям какой-нибудь философской школы, нередко так рассуждают по этому вопросу: «то, что в обыденном словоупотреблении называется „правилами“, „поведением“, на философском языке — „моралью“, в духовной речи обозначается словом „религия“. То, что на философском языке называется идеалом нравственности, побуждающим нас к сообразованию своих желаний и действий с высшим нравственным принципом, на религиозном языке называется Богом. Религия имеет единственную задачу регламентировать нравственное поведение людей» и т. д.

Чтобы показать отличие религии от нравственности, нужно обратить внимание: а) на психологическое различие тех духовных сил, из которых развиваются нравственные и религиозные потребности человеческого духа; б) на различие предметов (объектов), которыми возбуждается деятельность той или другой духовной силы и в) на различие в самом характере и свойствах их деятельности.

Психологической основой для нравственных явлений служит нравственное чувство, а для религиозных обнаружений — религиозное чувство. Нравственное чувство характеристическим своим признаком имеет стремление к нравственно доброму; религиозное чувство — стремление к бесконечному. Цель стремлений естественного нравственного чувства — осуществление требований нравственного закона и достижение возможного нравственного совершенства; конечная цель религиозных стремлений — единение с Богом. Нравственный закон имеет руководящее значение для деятельности воли; религия обнимает все духовные силы человека. Если нравственная воля человека действует сообразно не с одним естественным нравственным законом, но подчиняется в своих действиях положительным внушениям и требованиям религии, тогда нравственность, как обусловленная религиозным принципом, получает религиозный характер. Как выражение свободного повиновения человеческой воли верховной воле божественного Законодателя, религиозная нравственность осуществляет высшую задачу нравственности. В

¹ *Spencers. Collegia pietatis. 1670.*

конечной цели своих стремлений такая нравственность необходимо совпадает с религией. Она не ограничивается целью достижения относительного нравственного совершенства, но стремится к совершенству безусловному. Идеалом для истинно религиозной нравственности не может быть ничто конечное и ограниченное, как бы ни были велики его относительные совершенства, но только высочайшая святость и бесконечное совершенство Бога (Лев. XI, 44; XIX, 2; XX, 7. 1 Петр. I, 15. Мф. V. 48). Через все это, однако же, не уничтожается отличие религии от нравственности. Нравственность остается нравственностью, не сливаясь с религией и на самой высшей ступени своего развития, когда ничто относительное и условное не удовлетворяет дух человека в его нравственных стремлениях и он поставляет себя в известные отношения к высочайшему Первообразу всего истинно-доброе и святого, в смирении преклоняясь перед Его бесконечным величием и ревностно стремясь к достижению богоподобного нравственного совершенства. Через религию человек возвышается до общения с Богом: в нравственности он проявляет это общение через деятельное стремление к богоподобию. Через религию человек делается участником божественной силы, принимая непосредственное воздействие Божие: в нравственности он старается осуществить божественный закон через добровольное выполнение божественных заповедей. Религия возводит человека на высоту созерцания славы Божией: через добрую нравственность он отражает свет этой славы в собственной богоугодной жизни и деятельности, располагая и других через свои добрые дела к прославлению Отца Небесного.

Теории о так называемой «автономной нравственности», т. е. свободной от союза с религией, не указывают никакого твердого основания для такой нравственности. Мнимая нужда освобождения нравственности от религии нередко мотивируется тем, что относительно религиозных вопросов существует множество разногласий и споров между людьми, тогда как относительно нравственных начал будто бы все согласны между собою; поэтому предлагают оставить в стороне религию и заботиться только о нравственном воспитании и развитии людей. Но неосновательность этого мотива очевидна сама собою. Нравственность имеет значение для жизни человека; поэтому вопрос о природе и назначении человека является в качестве основного вопроса всех теорий нравственности; а этот вопрос есть также один из важнейших религиозных вопросов. Внешний образ дей-

ствий у людей и религиозных и безрелигиозных может иметь известное сходство. Но истинное значение и достоинство внешних человеческих действий определяется только внутренним расположением человека, которое имеет свой корень в религиозном воззрении на жизнь. Христианская нравственность существенно отличается от языческой главным образом по религиозным принципам. Заблуждение рационалистов прежнего времени, что можно отрицать божественность Христа и все вообще догматическое учение христианства, оставляя в то же время неприкосновенную христианскую мораль, достаточно показало свою несостоятельность. Новейшее неверие уже не задается вопросом: христианская ли вера или христианская мораль должна служить руководящим началом в жизни человека, а прямо ставит вопрос — христианская ли мораль или идеи новейшего мировоззрения должны иметь руководящее значение для жизни современного человека (*Штраус*, «Старая и новая вера»)? Это служит очевидным доказательством того, что отделение морали от религии неизбежно ведет за собою разрушение и самой морали.

По тесной связи нравственности с правом нельзя не коснуться, в заключение, вопроса об отношении религии к праву. Как нравственность, так и то, что известно под именем *права*, имеет свои основные корни в религии. Все важнейшие правовые отношения, на которых держится человеческое общежитие и которые лежат в основе семейного, общественного и государственного благоустройства, развились из религиозных понятий, как из своих первичных источников. Самое общежитие в истинно человеческом его смысле есть продукт религии. Из одного естественного стремления людей к общительности, из одних взаимных нужд друг в друге, из стремлений к самосохранению, никогда не развилось до того, что мы называем человеческим обществом. Все означенные естественные инстинкты не составляют специфической особенности человека. Многим животным, даже сравнительно из низших классов, также врождено стремление к общежитию; сюда относятся, например, муравьи, пчелы и проч. Но самое высшее, к чему мог привести этот инстинкт известные классы животных, сводится к совместной жизни, к механической правильности при разделении труда, к совокупному образу действий в защите общих интересов во время борьбы. Человеческое общество существенно отличается от этих животных коммун несравненно высшими целями и стремлениями; оно постоянно есть истинно человеческое общество, и поскольку

возвышается над животной стадообразностью, постольку стремится к осуществлению высших идеалов добра, права, справедливости и любви. Идея права не иначе может быть прочной в своем существовании, как находясь на религиозной почве. Это признавали и языческие философы. «Если нет благочестия в отношении к Богу, то я не знаю, — говорит Цицерон, — возможно ли тогда вообще существование какого-либо простого доверия людей друг к другу, существование какого-либо человеческого общества и самой идеи справедливости». Ни одно государство никогда не выходило в своем развитии из одной какой-либо чисто абстрактной теории права, но всегда и везде имело и имеет для себя основу в религии, и при этом всегда находилось и всегда находится в неразрывной связи с нею. Государство не создает религии; напротив, находит ее прежде себя как нечто наперед уже данное, на чем оно и основывается. Влияние религии на водворение уважения к закону и справедливости в человеческом обществе, на законы о возмездии, о вменяемости человеку его действий — так велико, что если б уничтожить или парализовать это влияние, то должно было бы рухнуть все общественное благоустройство в самой его основе. Мы видим, что не только решительное устранение религии из человеческой жизни, — чего никогда и нигде не было, — но даже ослабление этого фактора или религиозно-нравственная распушенность всегда и везде влекли за собою ослабление и в конце концов разложение государственного порядка. Законы о возмездии и вменяемости человеку его деяний, служащие выражением справедливости, в последнем своем основании зиждутся на религиозных принципах — на признании, с одной стороны, свободы человеческой воли, с другой — Высочайшего Виновника нравственного порядка. Отнимите эту опору у естественного права, оно потеряет самую главную свою основу.

Отношение религии к науке¹

По вопросу об отношении религии к науке, или веры к знанию, высказываются два крайних одинаково ошибочных взгляда. Иногда отношение это представляется в виде прямой противоположности, причем вера и знание трактуются как несовмести-

¹ Литература: *Чичерин*. Наука и религия. 1879; *Соловьев*. Вл. Критика отвлеченных начал. 1880; *Тернера*. Религия и наука; *Ehrenhauss*. Die neuere Philosophie und der christliche Glaube in ihrem Verhältnisse. 1881.

мые понятия, взаимно исключают друг друга. Иногда, наоборот, религия по существу ее отождествляется со знанием или, по крайней мере, представляется одной из форм знания, обыкновенно низшей сравнительно с философским и научным знанием. Образ мыслей первого рода характеризует собою не только крайние противорелигиозные учения, например материалистические, в которых вера противопоставляется знанию, как суеверие науке, но и односторонне-пизитические и мистические учения, назначающие для религии исключительно область сердца или чувства и отделяющие эту область от вмешательства в нее ума. Последнего образа мыслей держатся более или менее все приверженцы одностороннего интеллектуализма. Из древних сект сторонниками его были гностики, возводившие знание (γνῶσις) на степень единственно важного элемента в религии и в нем поставившие всю ее сущность¹. В новейшее время это воззрение с особенной последовательностью проведено в «философии религии» Гегеля, где религии дано среднее место между философией и искусством как недоразвившейся форме чистого знания, стоящей еще на степени представления. Отсюда Штраус и Фейербах вывели заключение о замене в будущем религии философией.

Против теорий, разрывающих связь религии с наукой и отделяющих веру и знание как два противоположные, иногда даже враждебные друг другу лагеря, говорит прежде всего самое существо дела. Вера и знание по самому существу своему неотделимы друг от друга. Невозможно предположить, чтобы верующий человек не мыслил о предмете своей веры и не знал, чему он верует и о чем мыслит. Точно так же, с другой стороны, невозможно предположить, чтобы ученый философ, исследуя, в то же время не верил по крайней мере в свой исследующий разум. Отсюда легко видеть, что безусловная, никакого общения не допускающая, противоположность между верой и знанием существует только в воображении известных умов, а не в действительности. Затем, поскольку вера является не как только психологический факт, т. е. внутреннее убеждение, но вместе как определенное вероучение, она не может быть совершенно лишена философского элемента, точно так же, как философские и научные теории никогда не могут вполне освободиться от положений, принимаемых на веру. Во всех религиях, даже находящихся на низших ступенях развития, высказывается хотя и скудный запас

¹ *Ириней*. Против ересей, I, 21, 27; ср. *Евсевий*. Церк. Ист., II, 1.

философского умозрения. Сначала это умозрение облекается в форму образа или символа, который под внешней оболочкой скрывает ту или другую идею. Фантазия, породившая символику, по выражению одного исследователя древних мифологий, есть «праматерь мысли»¹. Но религиозное сознание не удовлетворяется этим темным способом выражения мысли; вместе с дальнейшим развитием оно начинает пользоваться способом познания через заключения разума (*per discursum rationis*).

При этом неизбежно является стремление религиозной мысли привести свои верования в логический порядок и внутреннюю систему, является, следовательно, элемент философский. Но это не последняя ступень. Самая высшая ступень религиозного знания есть созерцание. Чем выше стоит религия, тем больше она воспитывает любовь к знанию; она есть мать науки и ближайшим образом богословской науки. Религия, достигая более высокой ступени развития, необходимо порождает целую область религиозных или богословских наук, имеющих частью философский, частью исторический характер. Посредством этих наук религия переходит из жизни в школу и вступает в тесную связь с наукой вообще. Уже одно существование богословских наук, а также тот факт, что всякому историку философии приходится иметь дело с философией браминов и буддистов, с философией каббалы, с философией отцов Церкви и схоластиков, и что, с другой стороны, не было ни одной системы умозрительной философии, которая не заключала бы в себе религиозных элементов, — показывают, что безусловная отдельность между началами веры и знания есть вымысел, не отвечающий действительности. Даже те школьные учения, которые по принципу отрицают веру и относятся с решительной враждой к ней, каково, например, учение материалистов, кладут в свою основу такие предположения о материи, об атомах и проч., которые могут приниматься только на веру.

Нельзя признать верными и мистические взгляды на отношение религии к знанию, по которым религиозное чувство тем лучше, чем больше оно, так сказать, изолировано от соприкосновения с умом, с философией, вообще с мышлением и с познанием. Религиозное чувство, как и всякое вообще чувство, нуждается в руководстве со стороны разума и здравого познания. Без этого оно может легко переходить в ложную чувствительность

¹ *Welker. Griech. Götterlehre. I. 75.*

(сентиментальность) или в болезненный мистицизм. Поэтому и в Св. Писании познание выставляется как необходимый фактор религии: «се есть живот вечный *да знают* Тебе единого истинного Бога, и Его же послал еси Иисус Христа» (Ин. XVII. 3). Оно указывает на разум как на необходимое условие для «познания святого»: «начало премудрости — страх Господень, и познание святого — разум», «разумети бо закон, помысла есть благого» (Притч. IX, 10), и называет «суетными» тех людей (язычников), у которых не было *ведения* о Боге, которые из видимых совершенств не могли *познать* Сущего и взирая на дела (творения) *не познали* Виновника (Премудр. XIII, 1). Ложное понятие язычников о Боге ап. Павел вменяет им в вину именно за то, что они не познали того, «что *можно знать* о Боге (τὸ γινώσκειν τοῦ Θεοῦ)» (Римл. I, 18). Самую веру ап. Павел определяет как образ познания: «верою *разумеваем* (πίστει νοοῦμεν) «совершится веком глаголом Божиим» (Евр. XI, 3). Научение через проповедь новообращенных к вере вменяется в заповеди Спасителя апостолам как первое дело, которое должно предшествовать крещению новообращенных и как дальнейшее самое важное и необходимое для верующих: «шедше *научите* вся языки крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа, *учаще* их блюсти вся, елика заповедах вам» (Мф. XXVIII, 19-20). Насколько важно и необходимо в деле религии учение, а следовательно и познание или усвоение учения, это видно также и из того, что сам божественный Основатель христианской религии называл себя Учителем: «вы глашаете мя учителя и Господа: и добре глаголете, есмь бо» (Ин. XIII, 13. Ср. Мф. XXIII, 8). Древние отцы и учителя церкви признавали важное значение даже языческой философии по отношению к религии. По словам Климента Александрийского, «философия была делом божественного промысления (в истории приготовления древнего мира к христианству)... она необходима была грекам для руководства в правде... детоводительствовала эллинов ко Христу, представляя в себе истину хотя и темно, и не всю, но по частям» и проч.¹ Св. Василий Великий говорит: «В философском учении была тень откровенных истин, предъизображение истины, изображенной в Писании, отражение света Христовой истины, подобное отражению солнца в воде»². Св.

¹ «Stromata» I, p. 326, 331, 336 и др.

² «Наставление юношам, как пользоваться языческими сочинениями». Бес. XXII. Твор. св. отц. в русском переводе, VIII, 346-364.

Григорий Богослов пишет: «Полагаю, что всякий, имеющий ум, признает *благом внешнюю ученость*, которою многие из христиан гнушаются по худому разумению, как злохудожною и удаляющею от Бога»¹. Вообще безусловное отрицание всякой философии, всякого разумного исследования, всякого логического оправдания истин веры, Тертуллиановское «*credo quia absurdum*» есть явление исключительное в древней христианской письменности. Большинство же лучших ее представителей не только на Востоке, но и на Западе, всегда держалось Ансельмова: *credo ut intelligam*; да и самому Тертуллиану его «*credo quia absurdum*» (высказанное, впрочем, мимоходом) не мешало в его богословских сочинениях рассуждать и философствовать о предметах веры.

Что касается отношений религии к различным частным наукам, то отношения эти не для всех, конечно, наук могут быть одинаковы. В науках нравственных соприкосновений с религией несомненно должно быть больше, чем в науках, занимающихся исследованием естественных предметов, которые разум человеческий с помощью опыта и наблюдения может сам исследовать и познавать. Точно так же в науках, занимающихся живыми явлениями из сферы человеческой жизни, соприкосновений с религией гораздо больше, чем в тех, которые исследуют отвлеченные отношения предметов (каковы, например, науки математические). Философия имеет всего более соприкосновений с религией. Философия — родная сестра религии. Только поверхностное изучение философии, по словам Бэкона, может вести к неверию; более же глубокое изучение способствует утверждению веры. В той области ее, где исследуются общие начала познания (гносеология) и бытия (онтология), насколько они выражаются в человеческой мысли и мировой жизни, особенно в той области философии, которая занимается исследованием законов и форм нашего мышления (логика), — ум человеческий может действовать более или менее свободно, опираясь на собственные изыскания, и здесь ближайшее отношение философии к религии не обрисовывается еще во всей очевидности. Философия рядом последовательных проблем, идущих все выше и выше от непосредственной эмпирической действительности, доходит до самой высшей истины религии — до вопроса о Верховном Существо и необходимо вступает в область религии. Если справедливо, что

¹ Твор. св. отц. в русском переводе, IV, стр. 63.

философия получила свое начало из религии, то не менее справедливо также и то, что религия почерпывает силу из философии и из науки вообще. По мере того как религиозные истины переносятся из специальной области религии в область философии, т. е. делаются предметом философского и богословского умозрения и вообще научной разработки, истины эти все еще больше и больше осмысляются, расширяются, просветляются и углубляются в сознании человечества. Отношение между религией и философией может быть, таким образом, выражено в следующей формуле: они не только не исключают себя взаимно, но, напротив, находятся в теснейшей связи между собою, взаимно себя восполняют и помогают друг другу. Но философский ум необходимо обращается к разуму Божественному в том случае, когда дело касается природы этого самого Высшего разума, конечных целей бытия, природы человеческого духа, высших нравственных задач его жизни и его бессмертного назначения. Соприкосновение между религией и философией поэтому главным образом является в области метафизики, психологии и этики. В заключение нужно сказать, что как бы ни было отдалено соприкосновение той или другой отдельной науки к религии, во всяком случае ни одна наука, отвечая своему истинному назначению, не может быть противорелигиозной. Если не всякая наука может применять к специально принадлежащей ей области исследования какие-нибудь определенные учения религии в качестве руководящих начал, то по крайней мере ни одна из них не может без ущерба для своего истинного достоинства и для своих высших интересов отказываться от усвоения того чистого нравственного духа, который истекает из высокого религиозного стремления к абсолютной истине, к славе Божией и общему благу. Религия служит глубочайшей основой всего нашего высшего знания; от нее оно исходит и в ней получает свое завершение. Чем больше ум человеческий углубляется в познание Бога, тем глубже входит в познание мира и человека.

Отношение религии к искусству¹

Отношение религии к искусству, подобно тому, как и от-

¹ Литература: *Брендель*. История музыки; *Wiese*. Ueber das Verhältniss der Kunst zur Religion. 1878. *Bagge*. Ueber das Verhältniss der Musik zur Religion. 1876.

ношение ее к науке, не есть ни отношение противоположности, ни отношение тождества, но есть отношение взаимного сродства и взаимной помощи друг другу.

Между религией и искусством есть нечто сродное 1) в их действии на нас: и религия и искусство возвышают нас к высшему идеальному миру; 2) в самом внутреннем характере. *Чувство прекрасного* носит характер спокойного равномерного наслаждения. К нему не примешивается никакого ощущения, разрушающего гармоническое душевное настроение. Дух наш при этом вполне сохраняет способность различать, определять, даже в известной степени подвергать критической оценке красоту предмета. Другим характером отличается *чувство высокого*, возбуждаемого в нас грандиозными, величественными и поразительными явлениями природы. Когда мы смотрим на громадные вершины гор или на необозримую поверхность моря, — слышим вой бури, рев водопада или гром молнии, — во всех подобных случаях мы невольно испытываем сознание нашей малости и незначительности. Мы теряемся в чувстве собственного бессилия, но в то же время, по закону противоположности, в нас невольно является мысль о бесконечном или, точнее говоря, о громадной противоположности между нашей малостью и величию Бесконечного. Подобным же ощущением сопровождается *чувство таинственного*. Это чувство возбуждает в нас мысль, что за пределами видимого нами лежит нечто такое, чего мы не видим или что ускользает от нашего наблюдения. Когда мы относительно чего-нибудь знаем только, что оно есть, но мы не знаем, что такое оно есть и как оно существует, в нас остается чувство неудовлетворенности нашим ограниченным знанием. Полное знание не возбуждает в нас чувства таинственного. Когда мы вполне знаем какую-нибудь область явлений или думаем, по крайней мере, что все знаем в этой области, тогда не остается уже больше никакого места для нашего благоговения перед глубиной и великой бездной непознанного нами. Самые величественные виды природы перестают возбуждать в нас чувство удивления, коль скоро мы постоянно видим их и, так сказать, коротко ознакомились с ними. Чувство таинственного возбуждается в нас только сознанием частичности, неполноты нашего знания. Самое главное и существенное, что получает религиозное чувство от чувства таинственного, — это убеждение, что бесконечный разум бесконечно выше, нежели сколько вообще мы можем понять своим ограниченным умом.

Но как ни велики красоты неодушевленной природы, однако же для нас открывается гораздо высшая красота в области одушевленной и особенно разумной, личной жизни. В красоте неодушевленной природы лежит нечто подавляющее; если бы мы не влагали в нее «душу живу» через нашу фантазию или через веру в живого Творца вселенной, она, при своей безжизненности, не могла бы возбуждать в нас ощущение прекрасного. Это последнее ощущение весьма много зависит от наблюдения изменений или движений действительной или только воображаемой жизни в неодушевленной природе.

И в религии и в искусстве идея высказывается не в отвлеченном ее виде, а в конкретном (образном) выражении. В религии, подобно тому как и в искусстве, чистая идея облекается в покров образа, через это является как предмет наглядного созерцания. Догматические и нравственные понятия, которые церковь посредством слова приводит в сознание верующих, она символически выражает в благолепных обрядах богослужения и через то сообщает этим понятиям особенную силу живо и благотворно действовать на религиозное чувство верующих.

Есть основания думать, что самым своим первоначальным происхождением искусство обязано религии и ближайшим образом присущей религиозному чувству потребности искать своего выражения во внешнем культе. Самый первоначальный вид искусства — символический — по всей вероятности возник на религиозной почве. Не находя в языке своем слов для выражения глубочайших религиозных чувствований, человек прибегал к символу, немой язык которого часто говорит внушительнее слова. Ни одна из древних религий не была чужда символики. Как первая попытка человеческого духа к выражению невидимого в видимом, религиозная символика предшествовала развитию других видов искусства у всех исторически известных народов. Религия, таким образом, была первоначальной колыбелью искусства. Но если держаться и той теории, что искусство имеет самостоятельный источник своего происхождения, что оно развилось не из религиозных, а из эстетических потребностей человеческого духа и никогда не ограничивалось одною областью религии, во всяком случае нельзя не признать того факта, что во все времена, и особенно в более древние, искусство находилось в самой тесной связи с религией. Уже одно то, что величайшие произведения в области поэзии, живописи, музыки, архитектуры и скульптуры происходили из воодушевления религиозной иде-

ей, указывает на самое близко сродство между религией и искусством. Это подтверждается также и господствовавшим в древности взглядом на искусство, как на нечто священное. В древности поэтам и художникам приписывался дар «божественного» вдохновения. Они назывались у греков пророками и служителями муз — *μουσῶν προφῆται καὶ θεραπόντες*, к древнейшим из них прилагалось название теологов (*θεόλογοι*)¹. Поэт в глазах древних был лицом священным. К великим поэтам, как, например, к Гомеру, прилагалось название «божественный». Платон называет поэта «*ἱερὸν πράγμα*» «*ἱερὸν χρῆμα*»². Древние философы самых противоположных направлений, как, например, Демокрит и Платон, сходились в признании невозможности, чтобы кто-нибудь мог быть великим поэтом без дара божественного вдохновения³. Сами древние поэты разделяли это мнение и считали необходимым в деле поэтического творчества божественное вдохновение. На это указывают обычные обращения их к богам и музам с молитвенными воззваниями, в которых они испрашивают себе высшей силы вдохновения. Первый стих, которым начинается Илиада Гомера

Гнев богиня воспой Ахиллеса Целеева сына,

есть не что иное, как молитвенное воззвание о даровании поэту высшей вдохновляющей силы⁴. Многие из поэтов прямо приписывали себе божественное вдохновение. «Феб⁵, — говорит Гораций, — даровал мне вдохновение, искусство стихотворения и имя поэта»⁶. «Бог живет в нас, — говорит Овидий; — мы имеем сношения с небом, с эфирных областей сходит на нас вдохновение»⁷. Боговдохновенными считались в древности и знаменитые художники⁸. В самом Священном Писании приписывается некоторый дар божественного вдохновения лицам, выдающимся по своим художественным дарованиям. Так, например, о Веселии-

¹ *Cicero*. De natura deorum, III, 24, 47.

² «Ион» Платона, 534.

³ *Cicero*. De divinatione, I, 37.

⁴ «Илиада», II, 485, 490. Перев. Гнедича.

⁵ Эпитет Аполлона.

⁶ «*Spiritus Phoebus mihi, Phoebus artem carminis nomenque dedit poëtae*» (*Horat*. Carmina, IV, 6, 29, 30).

⁷ «*Est Deus in nobis, et sunt commercia coeli, sedibus aethereis spiritus iile venit*» (*Ovid*. De art. amor. III, 549).

⁸ *Callistratus*. Imag. 2.

ле, назначенном для художественного украшения ветхозаветной скинии, Бог говорит Моисею: «Я исполнил его Духом Божиим, мудростью и всяким искусством составлять искусные ткани, работать из золота, серебра и меди, резать камни для вставливания и резать дерево и делать всякую художественную работу»¹.

Нельзя не признать существенно неправильными тех взглядов на отношение религии к искусству, по которым религия по самому своему духу не благоприятствует или даже прямо враждебна искусству². Главная ошибка подобных взглядов состоит в том, что в них за религию принимаются известные односторонние искажения ее истинной сущности. Таков, например, сухой монотеизм магометанской религии, которая за исключением единственной формы искусства — архитектуры, не допускает в служение религии никаких других его видов и запрещает изображение людей и животных как нечто противное духу религии. Таков крайний гностический дуализм, высказывавшийся в древнем манихействе, которое, исходя из ложного понятия о материи как о злой сущности, неблагоприятно относилось вообще к внешности и к попыткам художественного изображения ее посредством искусства. Особенно же это одностороннее воззрение высказалось в иконоборстве, которое враждебно относилось ко всем видам искусства в их применении к богослужению и вело ожесточенную борьбу против христианской живописи. Но эти и подобные воззрения нельзя смешивать с духом и существом истинной религии. Христианская церковь искони была чужда подобных взглядов и отвергала их как заблуждения, противные духу христианской религии. Христианство есть религия воплощенного Слова-Христа, в котором проявилась вся полнота Божества телесно (Колос. II, 9). Христианство представляет самый возвышенный и великий образ прекрасного, — живое воплощение невидимого божественного и видимого человеческого совершенства. Вопреки частному мнению весьма немногих из древних христианских писателей (Тертуллиан и др.) о внешнем неблагообразии Христа, основанному на своеобразном истолковании слов пророка Исаии о страждущем Мессии: «нет в Нем ни

¹ Исход XXXIII, 30, 31. Ср. XXI, 1 и дал.

² Такой односторонний взгляд на отношение религии к искусству проводится во многих рационалистических сочинениях новейшего времени, например в сочинении Эд. Гартмана «Selbstzersetzung d. Christenthums»; в сочин. Г. Лекки «История возникновения и влияния рационализма в Европе» 1871, стр. 179 и дал.

вида, ни величия» (Ис. 53, 2, 3), — общее христианское сознание искони почитало и почитает Христа «прекраснейшим из сынов человеческих». В самом содержании христианской религии столько возвышенного и вместе прекрасного, святого, неземного и вместе с тем близкого нам, что художественное творчество, стремящееся к воспроизведению идеальной красоты, всегда находило и будет находить в христианстве неисчерпаемый источник для истинно-художественных произведений. На первых порах своего появления, в период существования христианской церкви в катакомбах, во время гонений, христианство по самому внешнему своему положению не могло создать богатого и широкого круга самостоятельного искусства и принять в свое богослужение разнообразные его виды. Кроме того, первых христиан заставляла быть весьма осторожными в сближении с современным им искусством тесная связь его с языческими представлениями. «Дети, отстраните себя от идолов», говорит св. Иоанн Богослов (1 Ин. V, 21).

В этом и подобных предостережениях, исходивших от апостолов и предстоятелей первенствующей церкви, высказывалась только забота о предохранении от идолослужения новообращенных христиан, особенно — из язычников, но отнюдь не какое-либо принципиальное предубеждение против искусства и его связи с религией. Когда христианство получило свободу в отпавлении своего богослужения и постепенно создало самостоятельное искусство, оно приняло в служение религии разнообразные виды искусства и освятило их употребление в христианском богослужении. Как сильно, глубоко и благотворно было влияние христианства на развитие искусства, это доказывают знаменитые творения великих христианских художников, величественные здания знаменитых христианских храмов, гениальные произведения в области христианской живописи, пения, музыки и проч. Разрыв связи между религией и искусством, к которому стремится неверующий реализм новейшего времени, отразился бы губительными последствиями для самого искусства. Оно всегда должно сохранять в себе религиозный элемент для того, чтобы стоять на высоте своей задачи и не сделаться пустым и бесполезным делом.

Признавая тесную и неразрывную связь между религией и искусством, нельзя, однако же, согласиться с мнениями, отождествляющими религию с проявлениями чувства красоты. Так называемое эстетическое воззрение на религию, смешивающее

предмет и цель религиозных стремлений с идеалами поэзии и вообще искусства, особенно часто высказывалось во времена господства романтизма в западноевропейской литературе. В основе его лежало частью религиозно-философское мирозерцание Шеллинга, частью поэтические мировоззрения знаменитых германских поэтов — Шиллера, Гете и др. В новейшее время религиозное неверие нередко указывает на искусство как на нечто даже способное заменить собою религию (Штраус и др.). В виду этого необходимо уяснить отличительные особенности религии от искусства. Особенности эти лучше всего могут быть определены путем уяснения тех свойств, которыми специфически различаются между собою религиозное и эстетическое чувства. При всем их сродстве чувства эти, однако же, отличаются: а) по своему характеру, б) по тем предметам (объектам), которыми они возбуждаются в нас и в) по их значению в жизни человека и особенно по их влиянию на нравственно-практическую сторону жизни.

Главное характеристическое отличие религиозного чувства от эстетического некоторые находят в более духовном характере первого по сравнению с последним. На это различие указывает, по-видимому, самое название эстетического чувства; название это происходит от греческого слова «αἶσθησις», которое значит «ощущение». Но если всякое вообще ощущение не есть физиологический, но и психический акт, то тем более это следует сказать об ощущении прекрасного. Восприятие прекрасного само по себе есть чисто духовный акт; оно необходимо включает в себе восприятие той или другой художественной идеи, воплощенной в мире явлений, — идеи разумности, целесообразности, гармонической стройности и т. д. Даже красоты внешней видимой природы мы воспринимаем не внешними нашими чувствами, но только при посредстве этих чувств, — присущим нам внутренним духовным чувством красоты. Но есть высший вид прекрасного, который обнаруживает в области чисто духовных, даже еще теснее — чисто нравственных явлений. Такие явления, как незапятнанная чистота, самоотверженная любовь, неизменная верность, — все называют прекрасными. Это потому, что подобные явления возбуждают в нас не только чувство удивления, одобрения, симпатии, но производят на нас впечатление благородного и прекрасного, которое далеко превосходит все другие впечатления. Когда мы говорим о «красоте характера», то разумеем нравственный характер. Когда мы говорим о красоте

выражения того или другого лица, то разумею нечто высшее, нежели одно пропорциональное или симметрическое расположение частей лица и не один холодный блеск ума, но выражение преимущественно нравственного благородства, искренности души. Предмет эстетического чувства составляет прекрасное. Философы различно определяют, что такое прекрасное само в себе. По определению Платона, оно есть земной блеск и отражение небесной красоты, от созерцания которого человек невольно переносится мыслью к идеальному ее величию¹; по пониманию Аристотеля, прекрасное есть не что иное, как порядок и гармония частей целого; по мнению Лейбница и вообще геометров, оно есть нечто математически численное и геометрически измеренное по законам строжайшей архитектоники; по Гегелю, оно есть воплощение идеи в соответствующей ей форме. Но как бы кем ни определялось прекрасное, все согласны в том, что несмотря на свое близкое сродство с истиной, добром, мерностью, правильностью, прекрасное составляет, однако же, нечто совершенно отличное от всего этого. Может быть, оно не может существовать там, где нет ничего этого, но несомненно, что прекрасного нередко не хватает там, где есть все это.

Религиозное чувство психологически возбуждается в нас представлением о бесконечном Существе. Предмет религиозного чувства есть бесконечное и безусловное. Религиозное чувство, подобно тому как и эстетическое, не остается равнодушным к прекрасному в природе, к высокому в проявлениях и обнаружениях человеческого духа, но оно возбуждается в нас не самым созерцанием прекрасного и высокого, но высшей идеей, представлением о бесконечной творческой причине всего прекрасного и выражается не перед самой красотой, но перед бесконечным величием Творца. Этим объясняется, что из художественных произведений искусства не все могут производить впечатление на религиозное чувство и в частности не производят те из них, которые хотя бы в художественном отношении представляли верх совершенства, но содержание которых не имеет непосредственного отношения к сверхчувственному миру. Наиболее любимыми для религиозного чувства служат те произведения искусства, предметы которых заимствованы из сверхчувственной области. Очевидный признак, что религиозное чувство в этой именно области находит по преимуществу сродную себе сти-

¹ «Федр» Платона, 250 Е.

хию. Если оно наиболее сочувственно возбуждается теми произведениями искусства, при создании которых живым источником поэтического или художественного вдохновения послужили те или другие сверхчувственные идеи, то это может быть объяснено только тем, что религиозное чувство по самой природе своей и по врожденным ему стремлениям и инстинктам духовнее эстетического. Поэтому, между прочим, отличительный характер и тон религиозного искусства повсюду более или менее специализированы в отличие от светского искусства, сообразно с большей строгостью, духовностью и возвышенностью религиозной идеи. Этим, между прочим, объясняется и то, что в содержании и составе христианского и особенно православно-христианского богослужения не все виды искусства имеют одинаково широкое применение. Преимущественное применение в нем имеют более духовные искусства: религиозная поэзия (гимнология), пение и живопись. Это потому, что искусства эти больше других способны для выражения специально-религиозных чувствований. Если пластика превышает живопись своей способностью изображать могучесть, величие и силу, зато живопись гораздо способнее пластики в изображении неземной красоты. Все усилия резца даже самого гениального скульптора не могут сравниться в этом отношении с силой кисти гениального живописца. Если музыка поражает и пленяет нас своими гармоническими звуками, то пение вместе с тем говорит определенностью слов и выразительностью образов и, как непосредственное выражение живым человеческим голосом одушевленного настроения души, оно в соединении с разумным словом способно к произведению более глубокого впечатления, чем музыка. Не следует унижать эстетического чувства для того, чтобы более возвысить религиозное чувство. Чувство прекрасного также всеобщее и неизгладимо, как чувство истинного и чувство доброго. Оно основывается не на одном инстинкте или индивидуальном вкусе, но имеет свои определенные законы, которые не менее реальны, как и законы разума и совести. Наконец, оно составляет столь же важный фактор для просветления, облагорожения и чистоты нашей жизни, как разум и нравственное чувство. Отдавая должное эстетическому чувству, нельзя, однако же, признать его равносильным религии по степени влияния на нашу жизнь, на нашу деятельность и на все вообще наше поведение.

К существенно важным особенностям религиозного чувства в отличие от эстетического относится отличие в способе их от-

ношения к так называемому идеальному миру. И религиозное и эстетическое чувство выражаются в сильном и ревностном стремлении к идеальному миру. Прирожденному влечению человеческого духа к этому миру идут на помощь и религия, и поэзия, и искусство, которые сходятся в том своем действии на нас, что способствуют возвышению нашего духа над областью эмпирической действительности. Но тогда как эстетическое чувство ищет художественного изображения идеального мира, религиозное чувство жаждет живого общения с Богом — высочайшим образом и источником всякого совершенства. Выражением эстетического чувства, под влиянием созерцания художественного произведения, является лишь безотчетный порыв нашей души к высшему миру; в религии этот порыв находит себе полное удовлетворение. Наиболее характеристическим и типическим выражением религиозного чувства служит молитва, которая тем отличается от неопределенного порывания к идеальному вообще, что через нее человек становится в живое общение не с умопредставляемым лишь идеалом совершенства, а с действительным всесовершенным Существом. Конечно, высокое истинно-художественное произведение некоторым образом представляет для нашего созерцания вечное в конечном. Но религиозное чувство не может удовлетвориться одним представлением или изображением. Его требования несравненно глубже. Оно хочет не только созерцать вечное, но и реально находиться в его области, дышать, так сказать, его атмосферой. Этой глубочайшей потребности человеческого духа удовлетворяет одна лишь религия через удостоверение нас в действительном бытии вышеопытного мира. Нашему духу присуща неотразимая потребность знать, соответствует ли что-нибудь реальное нашим идеальным стремлениям и представлениям, существует ли в действительности иной лучший и высший мир — предмет наших лучших стремлений? Этот вопрос разрешает религия, а не поэзия и не искусство. Тогда как через изображение идеального мира искусство пробуждает в нас лишь мечты о *потерянном* рае, религия свидетельствует нам о реальной действительности его и указывает нам путь к *возвращению* его. В искусстве главную роль играет фантазия, в религии — вера в действительность высшего мира и вечной жизни.

В заключение остается сравнить религию и искусство в отношении к их влиянию на нашу нравственную жизнь. В этом отношении нельзя также не признать весьма важного различия

между религией и искусством. Бесспорно то, что истинное искусство, через свое эстетическое облагораживающее действие, может производить на нас благотворное нравственное влияние. Но это не есть его непосредственная и, так сказать, специальная задача. Непосредственное его назначение — удовлетворять ближайшим образом нашей эстетической потребности. «Оно, — как говорят эстетики, — само себе цель». Намерение художника повлиять через свое художественное произведение не на одно наше эстетическое чувство, но и на наше поведение, на нашу нравственность и т. п., сообщает художественному произведению так называемую «тенденциозность», которую ценители искусства относят к его недостаткам, особенно если это качество слишком резко выступает в нем. Религия, напротив, имея прямым своим назначением улучшать, возвышать, усовершенствовать нашу нравственную жизнь до степени богоподобия, непосредственно обращается к нашей совести с властным и сильным словом увещания и побуждения к исполнению божественных заповедей. Она возбуждает и поддерживает в нас деятельную любовь к ближним, нравственно закаляет человека, делает его твердым и сильным духом среди всех превратностей жизни, через свои обетования исполнения в вечности высших стремлений и лучших чаяний человеческого сердца. Поэтому нравственное действие религии несравненно сильнее действия искусства. Что бы ни говорили о глубоком нравственном влиянии искусства, история показывает, что это влияние его, относительно говоря, было всегда слабо. Доказательством этого служит художественная Греция времен язычества, где искусство процветало, но где нравственная жизнь и простого народа, и высших классов стояла далеко не на высоком уровне. Известно, что самая религия греков почти вся сливалась с искусством и является как создание поэтической фантазии. Боги в этой религии представляют собою олицетворенные идеалы людей. Связь искусства с религией у греков была так тесна, что их мыслители ставили даже религию в приличную зависимость от искусства по самому ее происхождению, когда говорили, что их поэты и художники создавали богов. Но из этой «художественной» религии не происходило глубокой нравственно-жизненной силы. Мы видим, что самый художественный народ в древнем мире, каковым были греки, отнюдь, однако же, не был в то же время и самым нравственным народом. В заключение нужно сказать, что искусство, доставляя нам эстетическое наслаждение, не может доставить нам того, что

называется душевным миром, спокойствием совести. Оно не разрешает для человека загадки жизни, не освобождает грешника от угрызений совести и не дает нам тех благодатных духовно-врачующих средств, которыми религия поддерживает и укрепляет человека в нравственной жизни.

Отсюда само собою понятно, какой безосновностью, если не сказать нелепостью, отличаются те теории, которыми предполагается возможность замены религии искусством. Когда Штраус в своей «Старой и новой вере» рекомендует своим единомышленникам вместо религии эстетическое наслаждение, он много распространяется о великих произведениях поэтов, о знаменитых картинных галереях и художественных музеях, о театрах и высоких созданиях драматического и музыкального творчества новейшего времени как о средствах, могущих с избытком заменить для неверующих все, что дают верующим религия и церковь. Но он забывает, что искусство во всех его разнообразных видах не в состоянии дать человеку того, в чем, однако же, каждому приходится испытывать неотразимую потребность, — потребность твердой нравственной опоры, особенно среди жизненных невзгод и испытаний. Не значит ли подвергнуть жесточайшему осмеянию человека, находящегося в глубоком несчастье, в безвыходной борьбе с житейскими нуждами, в тяжелой болезни, наконец — на смертном одре, порекомендовав ему вместо утешения религии обратиться к развлечению себя поэзией, музыкой, пением и т. п. В горькие минуты, когда бывают разбиты все лучшие надежды человека, когда сердце под гнетом невыразимой тоски изливается в ручьях слез, — в минуты мучительной истомы, когда страждущий человек не может сомкнуть глаз среди ночи, когда ближе и ближе к человеку подходит грозная смерть и уже начинает витать над его головой, где и в чем несчастный может найти подкрепление, ободрение, утешение? В дивной ли песни поэта, в могучем ли красноречии оратора, в чарующей ли прелести художественной картины, в улаждающей ли слух музыкальной мелодии? Нет, в подобные минуты мелодия лирической песни утрачивает для человека свою прелесть, все музы искусства теряют свое обаяние и бессильны оказать какую-нибудь помощь человеку! Только религия имеет в себе непоколебимую нравственную силу и мощь — утешать истинно страждущих, ободрять отчаявшихся, укреплять духовно-изнемогающих, ниспосылать мир и утешение в сердца умирающих.

Происхождение религии

Через разъяснение отношений религии к нравственности, к философии и к искусству, для нас полнее уяснилось существо и значение религии. Общий вывод, логически вытекающий из рассмотрения этих отношений, тот, что религия представляет нечто гораздо более всеобъемлющее, чем нравственность, философия и искусство, взятые не только в их отдельности, но и в общей их совокупности. Религия обнимает все стороны духовной жизни человека, тогда как нравственностью, философией и проч. обнимаются только известные ее стороны. Через религию получают гармоническое объединение все высшие стремления человеческого духа к истинному, доброму и прекрасному, проистекающие из познавательных, нравственных и эстетических потребностей духовной природы человека. Но религия не только объединяет эти стремления и служит связующим синтезом их; она сообщает им силу и жизнь, служит для них основой. Без нее все эти стремления не имели бы для себя твердой опоры и ставили бы дух человеческий в безвыходные противоречия. Стремление к истине без веры, что есть абсолютная истина, познание которой достигается через общение ума человеческого с Божественным разумом, разрешалось бы в погоню за недостижимым и оканчивалось бы болезненным скептицизмом. Поэзия с ее идеальными стремлениями потеряла бы серьезное значение для жизни людей и превратилась бы в одну игру фантазии, если бы религия не поддерживала в людях твердого убеждения, что высший идеальный мир не есть одна мечта поэтов. Нравственность не вносила бы без религии никакого примиряющего начала в жизни человека. Сознание несоответствия между действительностью и нравственным идеалом или, проще говоря, сознание греха и нравственного несовершенства человека не оставляло бы в душе его никакого мира с самим собою, если бы через живое общение с Богом, т. е. через религию, человек не находил душевного успокоения и не получал высших благодатных средств для своего нравственного преуспевания. Мучимый совестью человек находит успокоение единственно в надежде, которая живет и укрепляется в нем только живым общением с Богом. Из всего этого видно, что религия не только не может быть заменена чем бы то ни было из области высших стремлений человеческого духа, нравственностью, философией и проч., но что, напротив, без нее все эти стремления лишились бы твердой точки опоры. Очевидно также и то, что эту точку опоры составляет

в религии не то, что в содержании ее есть общего с нравственностью, философией и другими сродными с нею обнаружениями человеческого духа, но то, что присуще ей одной и что существенно отличает ее от всех других духовных сил человека. Это именно есть то, что мы называем стремлением к живому общению с Богом. Вопрос теперь в том, откуда в нас это стремление? Этот вопрос обращает нас к раскрытию учения о происхождении религии. При разъяснении этого вопроса необходимо предварительно определить те стороны, которые в этом сложном вопросе подлежат нашему рассмотрению. Вопрос о происхождении религии может быть рассматриваем с разных сторон. Он может быть рассматриваем преимущественно с исторической стороны, когда сводится к исследованию первоначальных причин и условий, под влиянием которых впервые явилась религия в человеческом роде в первых его представителях или прародителях. В этом виде и при такой постановке рассматриваемый вопрос служит преимущественно предметом исследований и изысканий так называемой «исторической антропологии», историко-сравнительного изучения религий, языков и наречий. Вопрос этот главным образом подлежит историческим изысканиям и исследованиям, особенно в том случае, когда дело идет о происхождении какой-нибудь частной формы религии, той или иной отдельной религиозной системы, того или другого религиозного культа, например о происхождении язычества, о происхождении иудейства, христианства, магометанства и т. п. Но когда спрашивается о том, из какой психической основы развиваются в душе человека потребности религиозного сознания вообще, какая именно духовная сила или способность служит источником и органом религии, тогда вопрос о происхождении религии рассматривается с психологической точки зрения. Наша задача в отношении к этому вопросу не сходится вполне ни с одной из вышеуказанных задач и состоит главным образом в том, чтобы уяснить библейское и вообще христианское учение о происхождении религии, и затем уже с точки зрения христианского учения рассмотреть более замечательные научные теории по этому вопросу и показать их отношение к христианскому учению. Вопрос о происхождении религии в том случае, когда он сводится собственно к вопросу о начале религии в человеческом роде, для науки всегда останется вопросом, так как по самому существу своему он допускает лишь проблематические решения, составляемые на основании более или менее правдоподобных предпо-

ложений о первоначальном состоянии человека вообще и о первых проблесках его духовного развития. Если попытки на решение этого вопроса и выдаются иногда за обоснованные будто бы на точных результатах археологических, исторических, этнографических, лингвистических исследований, то не надобно забывать, что никакая археология, никакая лингвистика, никакая вообще наука не достигает в своих исследованиях и изысканиях до самого начального момента, с которого человечество начало свое существование, и что ей поэтому в решении таких вопросов, как вопросы о начале религии в человеческом роде, о происхождении языка, о первых шагах человеческой культуры, — приходится идти путем аналогий, сближений, сравнений, разного рода догадок, гипотез, за невозможностью стать на почву непосредственного наблюдения фактов первоначальной жизни и первичного раскрытия духовных сил первых людей. С наименьшими трудностями сопряжено решение вопроса о происхождении религии и в том случае, когда имеется в виду объяснить происхождение религиозных понятий не в первобытном, а в теперешнем человеке, указать в области нашей духовной жизни ту психическую основу, из которой развиваются наши специально-религиозные стремления, или так называемый «специфический орган» нашего религиозного сознания. Исследователи и преждего и особенно настоящего времени преимущественно обращались к наблюдению над дикими народами для разъяснения этого вопроса, думая образчик первобытного человека видеть в лице дикарей, т. е. людей вполне развитых в телесном отношении, но чуждых идей и верований пришлых, — составленных искусственно. Но из наблюдений над религией диких народов нельзя вывести верного заключения относительно происхождения и образования религиозных верований в первых людях, потому что нет достаточного ручательства за то, что дикари в умственном, религиозном и моральном отношении на самом деле представляют духовный облик первого человека. Существует гораздо более вероятное предположение, что современные нам дикари (обитающие в северо- и южно-американских степях, в центральной Африке, на океанийских островах и т. д.) представляют остатки выродившихся рас человеческого рода, а не натуральные свойства и характер первобытного человека. Казалось бы, что вопрос о возникновении религиозных понятий — о том, какая духовная сила играет в этом психическом процессе наиболее деятельную роль, всего лучше мог бы быть разрешен опытной

психологией посредством наблюдения над детьми. Самый лучший, по-видимому, способ объяснить процесс зарождения и образования религиозных идей в человеке — это наблюдать за человеком в его детском возрасте, когда формируются его первые понятия и идеи вообще. Но дело это совсем не так легко, как может казаться. Чтобы эти наблюдения имели действительно уясняющее значение по данному вопросу, необходимо, чтобы они относились к самому раннему периоду детства, чтобы они выследили проявление духовной деятельности человека в самые первые моменты раскрытия его жизни, когда не могла бы проникнуть в его душу никакая посторонняя идея, данная ему отвне посредством воспитания и научения, идея, чуждая его собственной самодеятельности. Но это-то условие и неисполнимо. Наши собственные воспоминания о себе самих не восходят так далеко, чтобы они касались самых первых дней нашего детства, а крики новорожденного дитяти не разъясняют нам тайн его душевных движений. Позже, когда в первом лепете дитяти высказываются первые опыты его мышления, это мышление является без ясного отпечатка личного сознания и большей частью бывает только отражением, более или менее верным, мыслей тех, которые окружают младенца и побуждают его к самодеятельному мышлению. Сколько мы ни будем стараться уменьшить значение наследственных идей, трудно будет доказать, что в детском складе мышления не отпечатлевается в той или другой мере способ понимания вещей его родителями, воспитателями, вообще окружающей его средой. Итак, наблюдение над человеком-дитятей не может дать почти ничего для объяснения происхождения религиозных идей в человеке. Даже вопрос о том, обнаружались ли бы у дитяти в тот или другой период его возраста религиозные идеи, без всякого какого бы то ни было ознакомления его с этими идеями со стороны родителей и вообще людей, окружающих его детство, и как они обнаружались бы, — вопрос нерешенный, так как опытов и наблюдений по этому предмету, произведенных в строго научных условиях, не было. Говорят, что те дети, которые оставались без всякого какого бы то ни было воспитания, не проявляли не только религиозных, но и вообще никаких идей, — делались идиотами, хотя рассказы о подобных примерах или опытах сильно нуждаются в подтверждении. Из сказанного понятно, почему вопрос о происхождении религии решается в науке чрезвычайно разнообразно, — как в том случае, когда имеется в виду объяснить возникновение религиозных

представлений в первых людях, так и в том, когда преследуется цель выяснить процесс образования этих представлений в каждом человеке. Каждая философская школа предлагает свое решение этого вопроса, сообразное своим основным воззрениям на религию.

В виду такого разнообразия мнений по рассматриваемому вопросу требуется нечто более положительное, на чем бы твердо можно было опереться при решении его и что дало бы твердую точку опоры для обсуждения разнообразных учений; требуется прежде всего уяснить библейское воззрение на данный вопрос, которое должно быть принято нами за основу для положительного решения этого, как и всех вообще вопросов, входящих в область нашей науки. Начинать в данном случае с обзора и критики различных мнений и теорий, не предпослав этой чисто отрицательной работе положительного разъяснения предмета, которое должно служить руководящей основой при работе разных учений и мнений, — нецелесообразно. В Св. Писании, равно как и в учении Церкви, не находится подробных разъяснений по всем тем частным вопросам, которые служат предметом разногласий и взаимных пререканий между учеными при обсуждении вопроса о происхождении религии. В Библии нельзя искать научной, подробно развитой теории по этому вопросу, наподобие тех, какие находятся в философских системах. Но в ней даны, тем не менее, твердые основы для решения в ее духе и в ее смысле по крайней мере главнейших сторон вопроса, на которых сосредотачивает свое внимание в данном случае и наука. Мы находим в библейском воззрении на происхождение религии в человеческом роде, которое обрисовывается главным образом в повествовании книги Бытия о сотворении человека и о первоначальном его состоянии, ясное выражение той истины, отступление или уклонение от которой неизбежно ведет к односторонним решениям рассматриваемого вопроса, — той именно истины, что религия имеет внутреннее и внешнее или, выражаясь научным языком, субъективное и объективное основание. В Библии не употребляются эти термины, но когда в ней говорится о создании человека по образу Божию, о врожденной, самим Творцом данной, человеку способности стремиться к богоподобию, к совершенству своего высочайшего Первообраза, то этим ясно указывается на то, что для религии положено твердое основание во внутреннем существе человека, в его богоподобию. С другой стороны, когда в Св. Писании поставляется на вид, что

первым руководителем сотворенных людей и первым возбудителем их духовных способностей был сам Творец, то этим указывается столь же ясно и на то, что религия имеет для себя и внешнее или объективное основание. Это воззрение на происхождение религии в человеческом роде чуждо всех тех крайностей, которые неизбежно являются, когда игнорируется какой-нибудь из двух необходимых факторов в образовании религиозных идей — субъективный или объективный; оно чуждо и недостатков крайней супранатуралистической теории по этому вопросу, которой религия трактуется как дело одного внешнего Божественного откровения. Этим воззрением, напротив, предполагается необходимо психологическое или субъективное основание для религии в богосозданной и богоподобной природе человека. Оно далее чуждо и крайностей мистицизма, потому что образ Божий в человеке, который по библейскому воззрению служит психической основой религии и ее субъективным источником, отнюдь не представляется каким-нибудь истечением или частицей, или лучом божественной природы, отражающимся в человеческой природе, но понимается чисто в духовном смысле, как нечто по своим духовно-нравственным свойствам подобное природе Творца. Наконец, это воззрение чуждо недостатка — общего всем тем теориям, которые пытаются вывести религию исключительно из одних субъективных требований человеческой природы. Указывая на субъективное основание для религии в собственной природе человека, оно в то же время представляет самую человеческую природу со всеми ее свойствами творением Божиим и предполагает вместе с тем Творца первоначальным возбудителем к деятельности всех духовно-нравственных сил, положенных в природе человека. По всем означенным основаниям мы считаем это воззрение на вопрос о происхождении религии наиболее удовлетворительным. Им, кроме того, религия не представляется продуктом или произведением одной какой-нибудь духовной силы или способности человека, но результатом совокупной деятельности всех сил богоподобной духовно-нравственной природы человека; то, что в Свящ. Писании обозначается словом «образ Божий» ἰδέα τοῦ Θεοῦ, указывает не на отдельную какую-нибудь способность или силу в нашей душе, но скорее на общее свойство всей духовно-нравственной природы человека, которым обуславливается неотразимое стремление к

своему первообразу¹. Отцы церкви вместе с тем единогласно признавали, что ἰδέα τοῦ Θεοῦ — «образ Божий» относится к глубоко врожденным, неизгладимым свойствам человеческого духа, что он может быть искажен, но не может быть истреблен, уничтожен, вырван, так сказать, с корнем из человеческой природы. В философии между эмпириками и идеалистами с давних пор идет спор по вопросу о прирожденности высших идей. Этот спор — столь же старый, как старо в человечестве начало философствующей мысли, и до настоящего времени неоконченный. Величайшие философы: Сократ, Платон и Декарт были на стороне того мнения, что высшие идеи врождены уму человеческого, что это — идеи трансцендентные, т. е. неприобретенные и независимые от внешнего опыта. Аристотелю, Локку и всем вообще философам-эмпирикам, напротив, казалось и кажется, что эти идеи человек приобретает из опыта, что вообще никаких врожденных идей у человека вовсе нет, что они составляют приобретение каждого человека, а некоторые из них — продукт долгого культурного развития всего человечества. Поэтому учение о врожденности человеку религиозного сознания требует некоторого объяснения, в виду возражений против него со сто-

¹ Так понимали образ Божий и отцы церкви. «Церковное учение, — говорит св. Епифаний, — верует, что человек вообще сотворен по образу (Божию), но в какой именно части находится то, что по образу, не определяет (*Eriphan. Haeres. LXX, 2. 3* и дал.; *Ancorat. 55*). Потому-то сами отцы и учителя церкви решали неодинаково вопрос, в чем именно состоит в нас образ Божий. Признавая единогласно, что образ Бога, как чистейшего по природе своей духа, надобно полагать не в теле человека, а в его невещественной душе (ересь антропоморфистов и ее опровержение у отцов), отцы и учителя церкви были неодинакового мнения о том, в какой именно душевной способности заключен образ Божий. Одни полагали его в уме человека (*Клим. Александр. Stromata VI, 14; Августин. In Iohan. tractatū* III (in mente in intellectu); другие в его свободной воле (*Тертулл. Adv. Marcion II, 5. 6; Иероним. Epist. 146; Макарий. Homil. XV; Дамаскин. Точное изложение пр. веры III, 14 апр. 175*); третьи в неразрушимости его души и бессмертии; четвертые в единичности души при тройственности ее существенных сил (память, разум и воля; ум, дар слова и дух; ум, воля и чувство; *Амвросий. Lib. de dignit. condit. human II. Димитрий Ростовский. Сочинения, ч. I, стр. 6, снес. «Розыск» стр. 292-294. Августин. De Trinitate IX, 4. 11 и XII. Феодор. и др.*). Иные в дарованной человеку царской власти и господстве над природою (св. Златоуст, Григорий Нисский и др.) и указывали при этом на согласие этого толкования с ходом слов Творца: *Сотворил... и да обладает.*

роны философов-эмпириков. При этом прежде всего следует установить ясное понятие о том, что понимается под именем врожденности вообще и в каком смысле врожденность человеку религиозного сознания составляет несомненный психологический факт.

Понятием врожденности необходимо предполагаются два свойства: а) природное предрасположение к чему-нибудь и б) неприобретаемости этого предрасположения никакими искусственными средствами и способами. Эти именно свойства мы подразумеваем, когда говорим, например, о врожденных инстинктах животных. Мы утверждаем, что те или иные свойства прирождены известным животным, когда видим, что свойства эти при благоприятных условиях *непрерывно* обнаруживаются в них и развиваются до известной степени, указанной природой грани. Когда мы видим, например, что цыпленок, только что вылупившийся из яйца матери, пристально всматривается в разбросанные перед его клювом мелкие частички яйца, в ползающую перед его клювом муху или другое мелкое насекомое, и вдруг, без всякого предшествующего опыта, обнаруживает поползновение съесть их, — между тем, как ничто несъедомое не возбуждает в нем подобного поползновения, — мы относим это действие к врожденным свойствам его природы. В то же время замечая, что голодное дитя в раннем его возрасте, оставленное без надзора матери или кормилицы, кладет себе в рот все, что попадает под руку — и съедомое и несъедомое, полезное и вредное, — мы заключаем, что ему не врождена инстинктивная способность различать съедомое от несъедомого, и хотя недостаток этой способности нередко сопровождается печальными последствиями, при отсутствии надзора и наблюдения, однако же никому не удалось каким-нибудь искусственным способом создать эту отсутствующую природную способность в дитяти. Обращаясь к растениям, мы и здесь находим действие закона врожденности. Все растения, например из породы груш, *непрерывно* производят одни только груши — хорошего или дикого качества, — но ни в каком случае не могут произвести яблоков, слив и т. д. Следовательно, груше прирожден закон, вложено в ее природу Творцом свойство производить плоды только «по роду своему». В этом же смысле нельзя не признать многое *прирожденным* и человеку. Разве нет в природе человека прирожденных свойств и способностей, которые принадлежат ему одному и которые он проявляет в своей жизни то бессознательно, то полусознательно, то

сознательно? Человеку бесспорно прирождены основные логические законы и формы мышления, которые он носит в природе своего ума и относительно которых питает твердую прирожденную ему веру, что они при правильном приложении непременно должны совпадать с законами внешнего мира. Основные математические понятия, как, например, то, что $2 \times 2 = 4$, а не 5, также относятся к природным понятиям нашего ума, а потому всеобщи и безусловны. То же следует сказать и об основных рассудочных законах причинности и целесообразности. Человек не может оторваться от этих законов — от прирожденного ему побуждения искать во всем причины и цели. Имея в виду все это, нельзя и за религиозным сознанием не признать прирожденности человеческого духу. В силу именно своей врожденности духовно-нравственной природе человека, оно побуждает его искать общения с Богом. Бесспорно, что в этом стремлении человеческого духа, при настоящем его развитии, есть немало приобретенного от опыта, но также бесспорно, что самое свойство, которое в человеческом духе порождает это стремление, есть природное свойство человека, ему одному принадлежащее из всех земных тварей. Некоторые из защитников прирожденности нашему уму религиозного сознания впадали в ту крайность, что представляли это сознание от природы обладающим известным кругом готовых определенных понятий о верховном Существе и о всех вообще, по крайней мере основных, истинах религии. В этом своем виде гипотеза о врожденности религиозного сознания не оправдывается опытной психологией и историей религии, и мы не беремся защищать эту теорию. Утверждая прирожденность нам религиозного сознания, мы утверждаем только то, что способность к религии врождена человеку, что потребность в религии коренится в недрах человеческого духа и без этого не могла бы возникнуть в нас, что нам таким образом если и не прирожденно готовое религиозное понятие о верховном Существе и о Его свойствах, — то несомненно прирождены способность и стремление вырабатывать это понятие. Объясняя происхождение религии в человеческом роде, мы непременно должны поэтому брать в расчет, кроме данных опыта и других условий, известное природное предрасположение человека к религии, которое не зависит от опыта и которое между тем, побуждая, приводит в требуемый им распорядок данные опыта, существенно помогает возникновению религиозной веры в душе человека. Пытаться объяснить происхождение религии из одного опыта и вообще

каким бы то ни было образом, оставляя без внимания врожденность религиозного сознания человеку, значит оставлять самую существенную сторону вопроса без всякого объяснения. Религия, таким образом, имеет для себя психологическое основание в прирожденном свойстве человеческого духа стремиться к общению с Богом. Свойство это принадлежит не одной какой-нибудь способности или силе, но всей вообще человеческой духовной природе — уму, воле и сердцу. Первым возбудителем религиозного сознания в первых людях необходимо признать самого Творца человека. Одна прирожденность религиозного сознания человеческому духу уже ручается за то, что ей соответствует нечто реальное, действительное, объективное. Этот последний вывод необходимо вытекает из предыдущих, как их логическое следствие. Если человек в силу природных свойств своего духа стремится какой-то силой к высшему миру — к бесконечному, то эта сила должна иметь реальность. Так как ничто не может притягивать нечто, то совершенно законно и основательно с чисто логической точки зрения признать действительное существование какой-то великой силы, которая притягивает к себе человека. Если из прирожденного человеку стремления к истине мы заключаем о существовании действительной объективной истины, то из прирожденного человеку стремления к общению с Верховным существом мы должны заключить, что этому стремлению также соответствует нечто действительное. Если, наблюдая в природе действие всеобщего закона притяжения, мы заключаем о действительном центре тяжести, притягивающем к себе тела, то и из факта нравственного тяготения человека к абсолютному центру всего сущего — к Богу мы имеем полное основание заключать о действительности этого центра. Высшая нравственно-притягательная сила, влекущая к себе человеческую природу, так же не может считаться недействительной — несуществующей, как сила притяжения в физической природе. Имея в виду этот закон, мы должны признать, таким образом, что религия имеет для себя прочное субъективное основание в природе человека, и объективное в действительном бытии и влиянии ее Высочайшего объекта. Без того и другого фактора религия была бы необъяснимым явлением и ее происхождение в роде человеческом было бы неразрешимой загадкой.

Критический обзор главнейших теорий о происхождении религии

Разнообразные теории о происхождении религии, по их главным отличительным особенностям, могут быть подразделены на две главные категории. К первой относятся более механические теории, в которых религия трактуется как нечто отвне данное человеку, обязанное своим происхождением внешним причинам; ко второй относятся *психологические теории*, изводящие религию преимущественно из внутренних психических свойств и останавливающиеся главным образом на том, какая духовная сила имеет наиболее деятельное значение в возникновении и образовании религиозных понятий. Когда религия производится из одних внешних причин, тогда она представляется как явление более или менее внешнее в отношении к человеческой природе; иногда даже трактуется как явление случайное, отвне навязанное людям. Этой крайности большей частью чужды теории, производящие религию из внутренних психических основ; но при этом далеко не безразлично, из каких именно психических основ и побуждений производится религия — из высших или низших.

Внешние, или механические

Механические гипотезы о происхождении религии подразделяются на три вида. Одними из них религия, по ее происхождению, сводится к намеренному изобретению или вымыслу отдельных лиц: жрецов, политиков, законодателей (политические гипотезы); другими религия производится из одного внешнего божественного откровения (односторонне-супранатуралистические гипотезы); третьими религия производится из воздействия внешней природы на человека (натуралистические гипотезы).

Между всеми гипотезами относительно происхождения религии самое низшее достоинство с научной точки зрения имеет та, которая религию представляет изобретением правителей государства, законодателей, жрецов и т. д. Этого рода гипотеза, в отличие от других, может быть названа *политико-государственной*, так как религия здесь представляется намеренным вымыслом тех или других лиц и партий, имевших в виду или грубо-корыстные виды, или общественные интересы, т. е. в последнем случае — побудить народ к исполнению государст-

венных законов через внушение ему страха перед невидимым верховным Существом и будущим Судиею человеческих действий. С подобными попытками объяснения происхождения религии мы встречаемся уже у некоторых классических писателей, например у Секста Эмпирика (9, 17, 54), затем у многих английских и французских свободномыслящих писателей прошлого века, начиная с английского деиста Болинброка. Теория эта так поверхностна, что с научной точки зрения едва ли заслуживает серьезного рассмотрения и в современной противорелигиозной литературе не имеет уже для себя защитников. Возражения против нее и опровержения ее все более или менее известны. Единственное фактическое основание, на которое ссылались ее защитники, заключается в исторических указаниях на тесную связь религий древнего мира с политической и общественной жизнью, с законодательством и жречеством. Указывали, например, на то явление, что в древнейшие эпохи господствующей формой государственной жизни была теократическая и что в учреждении и поддержании этой формы могли иметь особый интерес только жрецы; далее — на то, что древние законодатели, например Зороастр, Минос, Нума Помпилий, Моисей, пользовались религией как средством внушить уважение к своим законам, ссылались на Божественное откровение как на источник своего законодательства, вместе с гражданскими законами и в тесной связи с ними устанавливали религиозные учреждения, чтобы придать авторитет и силу первым. 1) Вот опровержение первого мнимо-исторического доказательства: религия гораздо древнее жрецов, законодателей, философов; поэтому они не могли быть изобретателями того, что им предшествовало. В первобытном патриархальном периоде у всех народов мы находим религию еще без жрецов. Главы семейств исполняли религиозные обязанности. И в настоящее время находятся некоторые дикие племена без жрецов, но нет ни одного без религиозных понятий. 2) Теперь опровержение второго доказательства: теократическая форма правления была далеко не всеобщей и первоначальной; у некоторых народов ее не было (Китай, Греция, Рим). Религия предшествовала законодателям; последние примыкали к религии, опирались на нее, потому что религия в их время не только существовала, но имела уже божескую силу. — «Политико-государственной» теорией отвергается, что религия составляет прирожденную потребность человеческой природы, и утверждается та ложная мысль, что религия искусственным образом

привита к природе человека, сроднилась с нею и безотчетно удерживается доселе всем родом человеческим. Но такими положениями вопрос о происхождении религии нисколько не разъясняется. Говорить, что религиозное чувство есть следствие одного внушения отвне, совершенно равносильно тому, как если бы кто-нибудь стал утверждать, что способность птиц к летанию есть следствие внушения отвне. Можно различать двоякого рода свойства: натуральные и искусственные. Последние бывают в тех случаях, когда хотят развить в известном живом существе что-либо не принадлежащее к естественным свойствам его природы, когда, например, человек для своих целей дрессирует животных, приучает их к тому или другому, что не свойственно им от природы. Но развитие религиозных потребностей в человеке ни в каком случае не может быть приравнено к такой намеренной дрессировке. Искусственно созданное религиозное чувство, если только вообще можно говорить о создании и изобретении чувств, не могло бы выдержать разлагающей силы анализа и необходимо должно было бы исчезнуть с прогрессом умственного развития. Всеобщность религии в человеческом роде без сомнения указывает на естественную врожденную способность человека быть воспитанным в религиозном отношении. Религия есть факт универсальный: она должна иметь универсальную же, всюду действовавшую причину.

С предыдущей теорией имеет некоторое, наружное впрочем, сходство крайняя *супранатуралистическая теория*, которой религия с ее основными истинами производится прямо, как нечто готовое данное, из непосредственного откровения, сообщенного первым людям. Теория эта имеет то сходство с рассмотренной нами механической теорией, что она, так же как и та, объясняет происхождение религиозных понятий в людях исключительно *внешним влиянием* на ум человека с тем лишь, хотя и весьма существенным, отличием, что влияние это приписывается ею не отдельным людям, а Богу, — непосредственному обращению Бога с первыми людьми и научению их религиозным истинам через Свое непосредственное откровение. В этом виде она обязана своей обработкой главным образом протестантским богословам прошлого и запрошлого века. Помимо богословов к этой теории по данному вопросу примыкали некоторые из филологов прошлого века (Иоганн Мюллер, Крейцер), учивших о «первооткровении», — как первом источнике религии, человеческого языка и всей вообще человеческой культуры. В новей-

шее время она обыкновенно устраняется из области научных теорий по вопросу о происхождении религии, потому что к ней нельзя придти рассуждая философски или строго научно. Главный недостаток ее не в том, что она предполагает внешнее научение первых людей религиозным истинам, как нечто существенно необходимое. Опыт показывает, что обнаружение дара слова, а равно и прочих способностей человека, существенно обуславливается влиянием обучения и вообще воспитания; то же нужно сказать и относительно религии; человек, предоставленный сам себе, оставленный вне всякого религиозного научения, остался бы с неразвитым религиозным чувством и с неопределенными смутными проявлениями его; естественно и даже необходимо допустить, что первым людям тем или другим способом сообщено было научение религиозным истинам (откровение) и что научение это без содействия высшего разумного Существа не могло быть достигнуто. Недостаток рассматриваемой теории состоит в том, что человек представляется в ней чисто пассивным органом; одно внешнее научение религии, естественным или сверхъестественным образом, не имело бы успеха, если бы самой природе человека не была присуща естественная способность к восприятию и усвоению религиозных истин и если бы в самой природе человека не было врожденного стремления к религии и прирожденной потребности в ней. Св. Писание не отрицает этого естественного стремления к религии и у язычников и вменяет им в вину то, что они извратили свои религиозные стремления. У наших отечественных богословов супранатуралистическая теория в ее крайнем виде, с означенным выше недостатком, не встречается, но в противоположность ей признаются одинаково необходимыми в деле религии: а) воздействие на человека со стороны Бога и б) деятельное сознательное усвоение со стороны человека высших воздействий на него.

Большого внимания заслуживают *натуралистические теории*, которые имеют в виду объяснить происхождение религии влиянием внешней природы — следствием рассматривания человеком окружающего видимого мира. Сторонники этой теории расходятся между собою в том, какие именно явления природы ближайшим образом способствовали возникновению религиозных представлений у первых людей. Одни, обращая внимание преимущественно на грозные, разрушительные, подавляющие действия и явления природы, производят религию из чувства страха, удивления, в дальнейшем благоговения, — из признания

человеком своей зависимости от природы, вообще из более или менее *пассивных чувств*; другие, имея в виду главным образом благодетельные явления природы, производят религию из чувств почтительности, признательности, благодарности; или же берут во внимание влияния общего мирового порядка на человека и тогда религия трактуется как логический вывод, как умозаключение от порядка природы к первой причине этого порядка. Наиболее поверхностны те из теорий этого рода, которые производят религию прямо из непосредственного созерцания и наблюдения человеком каких бы то ни было из вышеуказанных явлений природы; подобными теориями нисколько не объясняется происхождение религии, так как простое непосредственное созерцание явлений природы не есть еще религиозное созерцание, а вопрос в данном случае состоит именно в том, откуда происходит, а не чем обуславливается и определяется религиозное мирозерцание в его дальнейшем развитии. Означенные теории, указывая на то, что религиозные представления развиваются под влиянием наблюдения разнообразных явлений природы, указывают на одно из условий развития религиозных понятий, а не на первоначальный источник их происхождения. Наблюдение грозных и поразительных явлений природы могло, бесспорно, вызвать чувство страха у людей, но страх вообще, — даже самый сильный, — не есть еще религиозный страх. Животные также приходят в страх от грозных явлений природы, однако же этот страх ни у одного из животных не переходит в благоговейный религиозный страх. Кроме того, на основании психических фактов невозможно допустить, чтобы одно простое созерцание природы могло прямо и непосредственно привести людей к обоготворению ее; предметы природы для простого и непосредственного созерцания представляются тем, что они есть на самом деле. Животные не обоготворили ни одного явления природы, — ни солнца, ни луны, ни звезд, ни других стихий и явлений природы, хотя они так же, как и люди, созерцают эти явления. Если бы человек не имел врожденного религиозного чувства и врожденного стремления к бесконечному, то не могло бы явиться и самое обоготворение природы, которое мы находим в язычестве: за явлениями природы язычник предполагает особую высшую силу, которая имеет могущественное влияние на его судьбу, и преклонялся перед этою неведомой силой; он не боготворил всех явлений природы, а только те, которые казались ему носителями, как бы органами, высшей силы. Более критиче-

ские из сторонников рассматриваемой теории к непосредственному наблюдению явлений природы прибавляют размышление о них, как необходимое условие для образования первичных религиозных понятий у людей. Из этих двух источников они производят все религиозные верования, причем последние являются у них простыми выводами и умозаключениями из наблюдений природы. Но всякое ли наблюдение природы, даже и соединенное с размышлением, необходимо ведет к религиозному мирозерцанию? Правда, рассматривая явления и размышляя о них, мышление достигает известных выводов, не содержащихся в одном простом наблюдении внешних явлений; мышление предполагает в явлениях силу — закон, по которому совершается круг известных явлений природы. Эти понятия (о силе, о законе) составляют по требованию закона причинности и по аналогии с нашей деятельностью. Но понятия о причине, силе, законе не совпадают еще с религиозными понятиями о божестве или первоверховной причине. Бесспорно, и слово Божие указывает на природу, как на один из источников для естественного богопознания: *«небеса поведают славу Божию»*... Но природа лишь под руководством врожденного человеку истинного религиозного чувства может вести к богопознанию. История естествознания показывает, что наблюдение природы, не только сопровождающееся одним размышлением, но даже соединенное с ученым исследованием ее явлений, не всех приводило к религиозному мирозерцанию. Только под влиянием внушений неиспорченного и неискаженного религиозного чувства природа может быть руководством в деле богопознания. Она может быть сравнена с книгой, написанной согласными буквами; гласные буквы вливает в нее человеческий дух, когда находит в ней, в ее явлениях, высший смысл и значение, указание на ее Творца и Промыслителя. Необходимо признать, что человеческому духу врождено стремление к Высочайшему существу; без этого — происхождение религиозных понятий нельзя удовлетворительно вывести из рассматривания природы. — Против этого возражают, что сначала человек обоготворял явления и силы природы потому, что видел в них непосредственные причины своего счастья или несчастья, представления же о Высочайшем существе, вообще о вышечувственном, у него не было: оно образовалось уже впоследствии. Но если бы человек сначала смотрел на явления природы просто как на явления природы, не соединяя с этим мысли о том, что за ними скрывается нечто вышечувственное, то отсю-

да скорее можно бы было ожидать развития натуралистических понятий, а не религиозного мирозерцания... Общая слабая сторона тех теорий, которые производят первоначальную религию из философского рассматривания природы, — общего мирового порядка и т. п., заключается в том, что ими предполагается большое философское развитие у людей первоначальной эпохи, необходимое для построения космологических и телеологических систем. Между тем религия в человеческом роде существовала несравненно раньше появления подобных систем. Происхождение ее современно самому происхождению человека. Натуралистические теории о происхождении религии больше объясняют, как произошли натурфилософские умозрения о религии, чем начало и происхождение самой религии в человеческом роде.

Односторонне-субъективные теории

Разбор теорий по вопросу о происхождении религий, относящихся к категории более или менее механических (останавливающихся если не исключительно, то преимущественно на внешних причинах при объяснении происхождения религиозных верований), показал нам, что эти теории имеют с научной точки зрения тот существенный недостаток, что они не психологичны. *Психологические теории* по вопросу о происхождении религии существенной отличительной своей чертой имеют то, что производят религию не из внешних причин, а из внутренних (психических) основ. Но многие из них впадают в другого рода крайности. Если там мы встречаемся с односторонним объективизмом, — причем религия производится главным образом из внешних влияний на человека, — то здесь нередко являются крайности субъективизма, причем религия производится из одних чисто субъективных человеческих мотивов и стремлений; объект же, возбуждающий и связывающий эти стремления, оставляется в стороне. Кроме того, в среде этого последнего рода теорий немало таких, которые все разнообразные проявления религиозной жизни пытаются вывести из деятельности исключительно одной какой-нибудь духовной способности, в которой стараются приурочить как к единственной причине и основанию все, в чем обнаруживается и чем проявляется религиозная жизнь, вследствие чего кроме неизбежных при этом натяжек являются более или менее односторонние взгляды на самую религию, не обнимающие всей полноты ее содержания. Наконец, и к

психологическим теориям, подобно тому как и к механическим, нередко примешивают помимо научных предвзятые взгляды на религию и ее достоинство, затрудняющие беспристрастное отношение ко всем вообще религиозным вопросам и в частности к вопросу о происхождении самой религии. К этой последней категории относятся особенно те теории, которые происхождение религии усиливаются вывести из низших психических мотивов: из чувства страха, из корыстных эгоистических побуждений и т. п. Что особенно поражает в подобных объяснениях происхождения такого важного факта в духе человека, как религия, это игнорирование в них той неоспоримой истины, что религия составляет исключительно достояние человека, его видовую особенность, что, следовательно, никак нельзя вывести ее из таких ощущений и мотивов, которые более или менее общи человеку и животным, как, например, страх, эгоизм, удовольствие и неудовольствие и проч.

«Низшие животные, — говорит Дарвин, — подобно человеку очевидно способны ощущать удовольствие и страдание, счастье и несчастье. Страх действует на них совершенно так же, как и на людей: их мышцы дрожат, их сердце бьется, волосы становятся дыбом. Подозрительность, порождение страха, чрезвычайно развита у большинства диких животных» и т. д. (*«Происхождение человека»* Т. 1. 2-е изд. 1874 г., перев. с англ., стр. 26). Когда происхождение религии в человеческом роде выводится из присущих человеку и животным способностей ощущения страха, удовольствия, неудовольствия и т. п., тогда остается без всякого сколько-нибудь удовлетворительного объяснения важный в данном случае вопрос: почему только у одного человека из этих ощущений развились религиозные потребности и не развились ни у одного из животных, имеющих те же самые способности? Дарвин решает этот вопрос таким образом: «никакое существо не могло испытать такого сложного чувства, как религиозное, пока оно не поднялось до довольно значительной высоты в умственном и нравственном развитии» (*«Происх. чел.»* стр. 46). Но при таком решении вопроса, очевидно, религию уже невозможно выводить из каких бы то ни было свойств, общих человеку и животным. Если бы происхождение религиозных представлений у людей зависело только от большего развития в них тех самых способностей, какими обладают и животные, то у последних мы находили бы (по крайней мере у более смысленных) хотя некоторое отдаленное сходство с религиозным чувством.

Однако же ничего подобного мы не видим у них. Дарвин находит кажущееся сходство с религиозным чувством в привязанности собаки к своему хозяину, в ее горячей любви к нему, соединенной с полной покорностью, некоторой боязнью и, может быть, еще с другими чувствами. «Собака, — говорит он, — возвращающаяся к хозяину после долгой разлуки, и обезьяна при виде любимого сторожа держат себя совершенно иначе, чем при встрече со своими товарищами. В последнем случае радость у них не так сильна и чувство равенства выражается в каждом их действии». Другие из дарвинистов прямо утверждают даже, что собака смотрит на хозяина как на Бога¹. Но несостоятельность этой странной мысли так очевидна, что почти не нуждается в серьезном опровержении. В самых даже низших формах религий, как, например, в фетишизме, высказываются следы более высших проявлений, чем простая привязанность к видимому существу и покорность перед ним. В религии человек преклоняется перед невидимым, вышечувственным. Это один из ее самых существенных психических элементов, которого вовсе не высказывается в привязанности собаки к своему хозяину или обезьяны к своему сторожу. Верования в невидимые явления и влияния духов, как признает сам Дарвин, распространены почти у всех менее цивилизованных рас (стр. 46); животные же вовсе не имеют понятия о невидимом духе. Следовательно, не может быть никакой речи о существовании у них чего-нибудь сходного с религией.

В кругу материалистов, как древних, так и новых, наиболее излюбленной гипотезой о происхождении религии всегда была гипотеза о чувстве страха как источном начале религии. Из древних этой гипотезы держались Эпикур, Лукреций, Петроний (которому принадлежит известное изречение: «Primos in orbe deos fecit timor») и др. Из мыслителей нового времени эту гипотезу старались обосновать Гоббс, Юм, Штраус (в «Старой и новой вере») и др. Главный недостаток ее состоит в игнорировании ее защитниками того различия, какое существует между простым страхом и религиозным благоговением, или страхом Божиим. Религиозное благоговение существенно отличается от простого чувства страха и по своим психическим свойствам и по предметам, могущим возбуждать то и другое чувство: страх есть неприятное ощущение, которым сопровождается представление

¹ Braubach. Religion Moral der Darwinischen Artlehre. 1869, p. 53.

угрожающей опасности. Чувство благоговейного страха всегда сопровождается некоторым приятным ощущением. Все, что может произвести приятное чувство страха, сводится к сознательному или инстинктивному стремлению живого существа избавиться от опасности, устранить ее. Если бы этого рода страх произвел в людях представление о божестве, то естественнее всего было бы ожидать, что они не искали бы единения, общения с ним (что составляет существенную характеристическую черту религии), а старались бы отстранить его влияние от себя, избежать его. Но нельзя указать ни одной религии, даже самой несовершенной, хотя бы это была религия самых неразвитых дикарей, где религиозное чувство выражалось бы исключительно страхом перед существами, почитаемыми за богов, и божества почитались бы за злых духов. Правда, у неразвитых племен преобладающим чувством в отношении к богам является чувство страха и эти существа представляются им в чертах более или менее грозных. Но и у этих племен боги не отождествляются со злыми духами, и эти племена чувствуют не один страх к богам, но питают к ним и привязанность, как к благожелательным существам, что психологически было бы невозможно, если бы представление о богах производило в них одно чувство ужаса. Дикие народы принимают, как известно, за наилучшие нравственные правила, за наилучшие обычаи и за наиболее прочные истины только те, которые, по их мнению, произошли непосредственно от богов или освящены волей богов, следовательно, они признают своих богов не страшилищами какими-нибудь, а существами и благодетельными, высшими учителями и руководителями человека во всей жизни. Из истории языческих религий мы знаем, что все важнейшие открытия, изобретения и приспособления их к практическим житейским целям посвящались у древних народов божествам, как высшим защитникам и покровителям всего полезного, и даже прямо производились от них, как от виновников всего благодетельного. Из этого полного доверия и преданности божеству, которому люди посвящали все самое дорогое для себя, уже никак не следует, что религия обязана своим происхождением простому чувству страха. Но в самом Священном Писании особенно Ветхого Завета страх Божий или богобоязненность представляется необходимой принадлежностью истинной религиозности. «Бога бойся и заповеди Его храни, потому что в этом все для человека» (Еккл. XII, 13). «Начало премудрости страх Божий». Самое древнее еврейское название Божества

«Эл», «Элоах», по объяснению лучших гебраистов (Флетчера), означает страх или, точнее, предмет страха. То, что называется в Священном Писании страхом Божиим, с которым человек должен относиться к Верховному существу, имеет существенно иное значение и иной характер, чем чувство физического страха, которое мы испытываем при встрече с каким-нибудь страшным и опасным предметом. Не всякий страх есть религиозный страх, но лишь благоговейный страх, соединенный с чувством почтения и глубочайшего смирения. Психологическое различие между обыкновенным чувством страха и чувством благоговения состоит в следующем: физический страх возбуждается в нас далеко не всегда предметами высшими нас и отнюдь не соединяется в нас с чувством уважения к этим предметам. Страх, например, раба перед раздражительным вспыльчивым господином еще не говорит о нравственном превосходстве господина перед рабом. Мы можем испытать моментальное чувство страха (испуг) иногда и от самых ничтожных предметов, возбуждающих в нас в другое время полнейшее презрение, например от мыши, взбравшейся к нам на постель, и т. п.¹ Благоговение же мы можем испытывать только перед таким существом, которое стоит неизмеримо выше нас, превосходит нас не только по степени совершенства, но безусловно, мы не можем питать в строгом смысле благоговения перед существами в известном только отношении, в известной степени превосходными перед нами, например, перед более сильным нас, более богатым, более умным человеком. Благоговение возможно только перед таким существом, в превосходстве которого есть нечто такое, что делает нас положительно невозможным сравняться с ним и что, возбуждая в нас чувство удивления и собственного смирения, в то же время рождает в нас высочайшее уважение. Таким характером отличается почтение детей к родителям, — и в несравненно высшей степени религиозное благоговение перед безусловным Высочайшим существом или то, что в Библии называется «страхом Божиим». Это именно благоговение составляет характеристическое выражение истинно религиозного чувства, но не страх или простое чувство боязни, робости и трусости.

¹ Кто не знает, что есть люди, у которых вид кошки, крысы, хрустенье угля под ногами, «срывают», как говорится, «разум с петель». У многих при одной мысли об этом бледность и пот выступают на лице. Нечего говорить здесь о других случаях страха.

Фейербах выводит религию из эгоизма. Здесь оказывается такая же и еще большая несообразность, как и при выводе религии из одного простого чувства страха. Невозможно вывести религию из того, что прямо ей противоположно, что составляет ее отрицание и что прямо отрицается ею самою. По этой теории в человеке нет и не может быть другого побуждения прибегать к религии, кроме эгоизма. «Если человек верит в Бога, в загробную жизнь, то, говорят, это происходит единственно в предполагаемой им собственной для себя выгоды, ввиду предполагаемой пользы, которая может произойти отсюда для него самого». Но таких-то именно стремлений и не одобряет религия. Религия удовлетворяет стремлению человека к блаженству, но не эгоизму, и притом обещает не одно блаженство, но угрожает и муками тем, которые не исполняют ее велений. Если блаженство могло бы быть выводимо с известными натяжками из человеческого эгоизма, то угрозы муками грешникам, находимые во всех религиях, уже никак не поддаются выводу их из каких-нибудь корыстных или эгоистических побуждений человека.

Если бы было и справедливо то, что «не бескорыстное стремление к истине, но очень заинтересованное стремление к благополучию привело человека к религии» (как утверждают Штраус и Юм), то отсюда еще не следовало бы ничего неблагоприятного для религии. Человек имеет право и обязанность заботиться о своем благе. Религия же есть высочайшее благо. Наука и искусство также ближайшим образом произошли из нужд жизни. Однако же при этом не исключалось и стремление к истинному и высокому¹.

¹ Религиозные представления нельзя производить из склонности первобытных людей олицетворять все, в чем обнаруживается сила или движение. Эта гипотеза о происхождении религии не объясняет, почему люди обоготворили олицетворенные их фантазией предметы и силы природы, почему они стали преклоняться перед всем тем, что они в своем неведении считали одаренным жизнью и умственными способностями, подобными нашим собственным. Способность олицетворять неодушевленные предметы и воображать, что в них или за ними скрываются живые существа, если верить новейшим зоологам, не чужда в известной степени и некоторым животным. В доказательство этого Дарвин приводит один случай, которому он сам был свидетелем. Он рассказывает, что его собака лежала на траве в жаркий тихий день. На небольшом расстоянии от нее легкий ветерок случайно пошевелил раскрытый зонтик. Всякий раз, как зонтик шевелился, собака начинала сердито ворчать и лаять. Дарвин находит

Подобной же односторонностью отличается *пессимистическая гипотеза*, которая приписывает исключительное влияние человеческим бедствиям в деле образования религиозных понятий и утверждает, что эти понятия обязаны своим возникновением стремлению людей освободиться от страданий, что они выработались и развились исключительно под влиянием сознания зл и бедствий человеческого существования, чувств греховности, виновности и страха ответственности. Эта теория особенной популярностью пользуется в среде новейших пессимистов. Ей старался дать научное обоснование Шопенгауэр, но подробно развита она Гартманом — известным автором «Философии бессознательного» и современным представителем философского пессимизма. Приведем и рассмотрим с некоторой подробностью главные из его соображений по этому предмету, так как раскрываемая им пессимистическая гипотеза о происхождении религии пользуется, как уже сказано, большой популярностью в известной среде современных мыслителей. «Всякая религия необходимо, — учит Гартман, — основывается на пессимизме. Пессимизм служит необходимым предварительным условием происхождения (Voraussetzung) всякой религии, составляет, так сказать, материнское лоно (Mutterboden), в котором зарождается и из которого происходит потребность религии. Религия возникает из чувств недоумения и удивления, возбуждаемых в человеке злом физическим, злом нравственным, из желания объяснить факт существования зла и если возможно устранить его. Кто не ощущает на себе бремени никаких бедствий, не чувствует тяжести греховности и виновности, тот не может иметь никакого побуждения переноситься своими мыслями за пределы житейских интересов. Кто, напротив, подавлен несчастием, мучится сознанием греховности и виновности, тот находится на пути к религии, т. е. прежде всего к занятию вопросами и интересами, выходящими из круга житейских интересов. При этом на одного человека может действовать сильнее физическое зло, на другого

вероятным, что движение зонтика без всякой видимой причины вызвало в собаке представление о присутствии какого-либо неизвестного живого существа, приводящего зонтик в движение. А так как никто чужой не имел права вступать в ее владения, то она и начала сердито ворчать и лаять («Происхождение человека», стр. 45-46). Этот пример наглядно поясняет, что одно олицетворение какого-нибудь невидимого существа или какой-нибудь невидимой силы само по себе еще отнюдь не есть обоготворение этой силы и отнюдь не необходимо ведет к последнему.

зло нравственное, на одного внешние бедствия, на другого сознание греховности; но то, что ведет человека к религии, есть одинаково всегда чувство неудовлетворенности, — возбуждается ли это чувство внешними бедствиями, или собственными худыми качествами и греховными наклонностями человека. Если вообще скорбные ощущения тоски, грусти, подавленности тяжестью бедствий или сознанием греховности не настолько сильны в человеке, чтоб они надолго пересиливали в нем приятные ощущения, то приливы религиозного настроения могут проявляться в нем разве только в виде мимолетных вспышек, и не могут иметь продолжительного и тем более постоянного влияния на коренное настроение его духа, на основное направление его характера. Только в том субъекте, в котором пессимистическая настроенность получает решительный перевес над оптимизмом, религиозность получает прочную почву для своего развития». В пользу этого воззрения по-видимому говорят некоторые психологические факты. Нельзя не согласиться, что несчастья, бедствия, безвыходное положение, тяжкие нужды в настоящем состоянии людей служат весьма сильными побуждениями к развитию в них религиозного настроения. На это указывает немецкая пословица: «Noth lehrt beten» («нужда научает молиться»). В беспокойном состоянии, в унынии, человек ищет высшей помощи, которая могла бы его извлечь из лабиринта сомнений, сообщить ему силу терпеть и победить. Он ищет высшего просвещения, чем его собственное знание и разумение, высшей силы, чем его собственная сила. Некоторых людей только самые сильные бедствия и несчастья могут обратить к религии. Этот факт подтверждает известная русская пословица: «гром не грянет, мужик не перекрестится», указывающая на то, что некоторые субъекты лишь тогда религиозно возбуждаются, когда гром великого бедствия обрушится над ними или близкими к ним людьми.

При разборе пессимистической теории о происхождении религии нужно прежде всего обратить внимание на то, одно ли печальное настроение духа, образующееся вследствие сознания зла, господствующего в мире и под влиянием чувства собственной греховности и злополучия, способно возбуждать, вызывать в человеке религиозные размышления и религиозные чувства. Что не одно пессимистическое, но и радостное настроение может вызывать религиозные размышления и чувствования, — это видно из тех религиозных произведений, где с полной искренностью и притом с особенной силой и глубиной выражают-

ся эти размышления и чувствования. Никто, конечно, в этих качествах не может отказать псалмам Давида и, однако же, многие из его псалмов прямо вызваны радостным настроением духа их автора, созерцанием дивной красоты творения и величия дел Божиих, — проникнуты радостным чувством религиозного восторга, чувствами хвалы и благодарности к Творцу. Например, псалмы: «Радуйтесь Богу помощнику вашему», «Веселитесь и радуйтесь праведнии о Господе» и др. И апостол Павел приглашает верующих к духовной радости и духовному веселию: «всегда радуйтесь». Гипотеза эта, кроме того, находится в прямом противоречии с учением Св. Писания о происхождении религии, так как Св. Писание указывает на факт существования религии раньше падения человека, таким образом раньше явления зол и бедствий в человеческом роде [«Господь завет вечный поставил с ними (прародителями) и судьбы свои показал им»]. Но независимо от всего этого она не может быть оправдана и психологическим анализом. Пессимизм как такое мирозозерцание, которое нигде и ни в чем не признает ничего доброго, считает зло неотделимым от самой сущности вещей, неискоренимым и неустраняемым по самой, так сказать, своей природе, — не мог послужить возбуждению религиозных стремлений в человеке. При таком воззрении прежде всего немыслимо в человеке чувство греховности, сознание нравственной виновности, ответственности за свои беззакония и грехи. Чем виновен человек, если он так создан, что может только делать зло, если такова уже его природа и природа всего остального мира? Из такого убеждения, если оно твердо и сознательно, не только неестественен, но и немыслим переход к религии. Оно ведет скорее к отрицанию благого Творца и Виновника этого мира, как это и делают наиболее последовательные пессимисты.

Религия по самому существу своему возможна только при вере в действительное бытие лучшего мира; но строго последовательный пессимизм не может иметь этой веры. Поэтому мы утверждаем, что пессимизм, понимаемый в строгом смысле этого слова — в смысле отрицания всякого добра где бы то и в чем бы то ни было, психологически несовместим с религией, и что, с другой стороны, вера в лучший высший мир, — она необходимое условие религии, — психологически несовместима с строгим последовательным пессимизмом. Но, скажут, пессимизм, как и всякое другое направление, может иметь различные степени. Есть крайний пессимизм, не признающий нигде и ни в чем

хорошего; есть пессимизм более умеренный, так сказать половинчатый, не вполне последовательный и не в такой степени мрачный, чтоб отрицать везде и во всем хорошее; бывает пессимизм только в отношении к известной определенной среде (напр. к настоящей жизни), в другой же среде (в будущей жизни) этот пессимизм может предполагать нечто весьма хорошее и быть оптимистичным. Поэтому этот именно — половинчатый или относительный — пессимизм имеется в виду у тех мыслителей, которые производят религию из пессимистического настроения человека. Дело обыкновенно представляется в этом случае так. Этот мир, полный зол и бедствий, возбуждает в человеке представление об ином лучшем мире — с высшей блаженной жизнью, с неземными радостями для человека; пессимизм в отношении к здешней жизни рождает оптимизм по отношению к иному миру и таким образом служит основанием для религии вообще. Теперь вопрос в том, можно ли вообще произвести религию из какого бы то ни было пессимизма, даже самого умеренного? Человек не мог начать своего духовного развития прямо пессимизмом, — это психологически невозможно. Сознание собственного несовершенства и несовершенства окружающего мира может впервые произойти только из более или менее ясного сознания о высшем каком-нибудь совершенстве; точно так же, как чувство греха и виновности может возникнуть только из сознания нравственного закона. Каким же образом религия могла произойти непосредственно из пессимизма, когда сам пессимизм не есть первоначальное явление, но явление, обусловленное сознанием или представлением высшего совершенства. Сам по себе пессимизм способен рождать только мрачные представления, мрачное настроение духа. То, что при пессимистическом настроении вызывает и возбуждает реакцию этому настроению и понуждает человека искать идеального — представлять где-нибудь идеальное, проистекает уже не из пессимизма, а из иного настроения, из иной не пессимистической душевной потребности, которой не в состоянии заглушить в человеке никакой пессимизм, — именно из *потребности доброго, идеального*. Пессимизм сам по себе — как такой — может вести к ипохондрии, к отчаянию, к ненависти в отношении к окружающему миру и к себе самому, к потере веры во всякий идеал, к неверию, к отрицанию загробной жизни, в крайнем развитии даже к самоубийству, словом ко всему мрачному, только ни в каком случае не к религии, которую еще Гегель сравнивал со светлым празд-

ничным днем человеческой жизни. При таком происхождении религии, какое предполагает Гартман, было бы непонятно и самое существо религии, которая, по признанию самого Гартмана, «одушевляет, возвышает человека, постоянно держа перед ним, как светильник, тот вечный идеал, который самого человека побуждает возвышаться до идеального».

Анимистическая теория

К числу оригинальных теорий новейшего времени по вопросу о происхождении религии принадлежит так называемая *анимистическая теория*, обязанная своим происхождением и обработкой новейшей английской школе (Тэйлор¹, Леббок², Герберт Спенсер и др.). Сущность этой теории состоит в объяснении происхождения первоначальных религиозных верований во всем свете тем, что человек был наведен снами, призраками и другими подобными явлениями на мысль о двойственности своего существа, о его телесности и духовности. Теория эта и называется «анимистической» (от лат. «animus» дух или «anima» душа). Она сосредоточивает свое внимание на первоначальном происхождении веры в духовный мир, — веры, которую признает исходным пунктом всех религиозных верований. Защитники ее пользуются для своих построений и умозаключений по вопросу о происхождении религии данными сравнительной мифологии, антропологии и лингвистики, обращаясь при этом предпочтительно к наблюдению над верованиями и поверьями диких народов. Религия, по анимистической теории, началась в человеческом роде с того момента, когда человек пришел в первый раз к мысли о невидимом духе. Вера в духов есть древнейшая форма религии. Все другие религии суть или постепенные наросты к этому первоначальному зерну религии или дальнейшие разветвления от этого первичного корня религии. Самое главное, что ближайшим и непосредственным образом относится к вопросу о происхождении религии, состоит по объяснению рассматриваемой теории в том, как люди в первый раз пришли к мысли о невидимом вышечеловеческом духе и обоготворили его, и прежде всего — каким образом они дошли до понятия о каком бы то ни было духе? Понятие это выводится анимистической теорией из

¹ «Первобытная культура».

² «Origin of Civilis» 1870. Особенно в этом сочинении к данному вопросу относятся три главы «о развитии религии».

весьма смутного источника, главным образом из деятельности воображения во время сновидений, в которых живым людям нередко являются образы умерших людей. Происхождению идеи о духе в уме человека способствовали также, по предположениям этой теории, обмороки, припадки и другие ненормальные состояния, в которых человек вступает в живое общение, разговаривает со своими иногда далеко отсутствующими и даже давно умершими друзьями и знакомыми. Эти-то и подобные вненормальные явления, как думают защитники анимистической теории, впервые внушили людям мысль о двойственности человеческого существа, о двухчастном составе человеческой природы, состоящей из видимого тела и невидимой души, из тленной материи и бессмертного духа. Из достигнутого таким путем понятия вообще о живущем и после смерти духе развились дальнейшие понятия о вышечеловеческих духах и, наконец, о Высочайшем Бесконечном Духе, и таким образом возникла религия с ее разнообразными формами. Так как духовное существо искони признавалось могучим, то возникли старания умиловить духов приношениями и обрядами, равно как и мольбами о помощи.

Таковы главные и существенные черты анимистической теории. Нельзя признать, чтоб этой теорией удовлетворительно объяснялось не только происхождение религии, но и происхождение понятия о духе. Теория эта естественно и правдоподобно объясняет только происхождение поверий относительно «бродячих двойников» живых и умерших людей, относительно теней умерших, но отнюдь не происхождение веры в сверхчувственное духовное существо. Характеристические черты духа как простой невещественной сущности, отдельной и отличной от тела, никаким образом не могли быть заимствованы из сновидений, галлюцинаций и т. п. Личности людей, видимые нами во сне, равно как в других подобных состояниях, ничем не отличаются от действительных живых личностей. Они являются нам во сне в том же телесном виде, с теми же самыми внешними особенностями и даже случайными украшениями, в каких их оригиналы являются или являлись в действительности. Сновидения поэтому не могли дать уму человека первой идеи о духе, который не только уму образованного человека, но и уму дикаря представляется чем-то гораздо более тонким и несравненно более эфирным, чем тела людей, являющиеся в сновидениях. «Двойник» сновидений и давал понятие только о двойнике, но о двойнике не более тонком и эфирном, чем и действительный его оригинал, живой его образ.

Что же касается духа, то на его свойства не дают ни малейшего намека образы живых людей или умерших, являющиеся нам во сне, которые и по своим внешним очертаниям и по фигуре и проч. представляют прямую противоположность невидимому и духовному. Словом, самая суть в понятии духа — невидимость и невещественность — никаким образом не может быть произведена из сновидений или привидений. Идея духа, если уже производить ее из каких-нибудь опытных наблюдений, а не считать коренной идеей, врожденной человеческому уму, гораздо естественнее может быть произведена из непосредственного наблюдения человека над самим собой, чем из сонных его грез и галлюцинаций. Первобытному человеку для того, чтоб дойти до понятия о духе, едва ли нужны были пособия со стороны особенного рода явлений — вроде припадков и т. п., когда для этого достаточно было указаний обычного человеческого самосознания и внутреннего опыта. Как бы ни был дик и груб первобытный человек, каким его представляют приверженцы анимистической теории, ему не может быть отказано на разумных основаниях в способности ощущать присутствие внутри себя чего-то такого, чего нельзя видеть и осязать, что доступно только его собственному внутреннему опыту и сознанию, но о чем другие ничего не знают. Разумею мышление, желание, ощущения и всю вообще область внутреннего опыта. Почему же дикарь не был способен из этого внутреннего опыта вывести заключение, что кроме той его части, которая видима и для его глаз и для глаз других, внутри него есть еще нечто движущееся и живое, что невидимо и неосязаемо, — есть душа. Это сознание себя как отдельной личности, сознание в себе чего-то отличного от тела во всяком случае удовлетворительнее объясняет первоначальное происхождение в человеческом роде понятий о духе, чем сны и ложные видения. Есть основания думать, что многие животные также видят сны. Замечено, например, что собаки иногда лают во время сна, вздрагивают как бы от испуга и мгновенно пробуждаются без всякой внешней причины. Это дает повод думать, что им во время сна также представляются разные призраки, «двойники» действительных существ и предметов¹. Если при-

¹ Дарвин говорит: «Так как собаки, кошки, лошади и, вероятно, все высшие животные, даже птицы, по наблюдениям известных авторитетов, видят очень живые сны, то мы должны принять, что они обладают некоторой степенью воображения». («Происх. челов.», стр. 31).

знать, что сны впервые привели человека к мысли о духе, то нужно признать, что и животные не лишены того же источника для заимствования идеи духа. Отчего же мы не находим у них этой идеи? Почему самые ревностные защитники прав животных на теснейшее родство с человеком сознаются, что идея духа есть нечто совершенно чуждое животным, что до этой идеи недомыслилось ни одно животное? Если бы одно воображение по поводу снов породило в людях идею духа и вслед за тем веру в бытие бессмертной души и вообще в высшечувственный мир, то нечто подобное всему этому должно было бы развиться и у животных, чего, однако же, на самом деле нет. Отсутствие понятий о духе и религиозных представлений у животных обыкновенно объясняют отсутствием у животных рассуждающей способности — в той степени, какой обладает ею человек. Дарвин, например, находя весьма вероятным мнение Тэйлора, что сны были первым толчком к представлениям человека о духах, присоединяет к этому следующее замечание: «пока важнейшие свойства человеческого ума: воображение, любопытство, разум и т. д. не были еще достаточно развиты в человеке, его сны не могли повести к представлению о духах подобно тому, как они не ведут к таким понятиям, например, собаку»¹. По этому объяснению, понятия о духовном мире у людей развиваются не прямо и непосредственно из снов, а совсем из другого источника, из той доли рассуждающей способности, которой недостает животным; вот почему сновидения проходят у последних бесследно, не служат толчком к развитию у них представлений о духах. Животное не способно каким-нибудь действием рефлексии отвлечь себя от галлюцинаций, в нем же совершающихся во время сна, поэтому животное не может возвыситься до понятий о духах. Но это объяснение скорее говорит против верности анимистической гипотезы о происхождении религии, чем в ее пользу. Если в деле образования идеи о духе человек обязан высшим свойствам своей рассуждающей способности по сравнению с животными, то более чем невероятно, чтоб способности эти не предохранили его от смешения и отождествления призраков воображения и сонных мечтаний с действительностью — субъективных впечатлений с объективными. Предположим, что первобытный человек ночью увидел во сне только что умершего ближнего, разговаривал с ним во сне — видел его в том или другом положении. По

¹ «Происх. челов.», стр. 47.

пробуждении от сна, видя мертвый труп лежащим неподвижно на одном и том же месте, и первобытный человек с помощью и небольшой доли своей рассуждающей способности легко мог убедиться, что сон его был не более как только греза. Но допуская невероятное, что в первобытном состоянии человека, при его умственной неразвитости, мечты и грезы легко принимались за действительность, никак нельзя согласиться с тем, что и с дальнейшим умственным развитием, с увеличением опытных наблюдений, человек не мог отличить сонных грез от действительности. А между тем и в настоящее время, когда уже только немногие верят в сны, вера в сверхчувственный мир составляет достояние наибольшей части человечества. Если б эта вера произошла тем путем, какой предполагает анимистическая гипотеза, — она могла бы быть лишь временным явлением в человеческом роде, характеризовала бы собою лишь действительное или воображаемое состояние первобытности людей, когда они не способны еще были отличать сонных грез от действительности и верили в реальность своих сновидений. Но как объяснить с точки зрения этой теории тот не подлежащий сомнению факт, что вера в действительность и реальность сонных видений уничтожилась по крайней мере в большей части цивилизованного человечества, а идея духа навсегда осталась неискоренимой в человеческом сознании? С уничтожением причины естественно уничтожается и ее действие; как скоро иссяк источник, иссякают и ручьи от него. Этот закон необходимо обнаружился бы и в истории развития понятий о сверхчувственном мире: коль скоро уничтожилось бы предполагаемое рассматриваемой гипотезой источное начало этих понятий, именно — вера в реальность сонных видений и призраков воображения, по естественному порядку вещей должны были бы рассеяться и все понятия о духе, как нечто лишенное всякого основания. На деле мы этого не находим. В ряду людей, признающих, что кроме видимого мира есть мир невидимый, кроме тела человеческого существует бессмертная душа, мы находим глубоких мыслителей, очень хорошо знающих различие между снами и действительностью. Что касается верований древних народов и диких племен в тени умерших людей, то для всех этих видоизменений глубокого убеждения человечества в бессмертии духа есть особенный, сверхчувственный возбудитель, это именно — сознание человеком своей отдельной личности, своего я и его неразрушимости. Это сознание себя как отдельной личности, сознание в себе чего-

то неизменяющегося, постоянного, равного себе самому, короче — сознание духа должно быть признано главным основанием веры в духовное вышечувственное бытие.

Нельзя согласиться и с тем мнением защитников анимистической гипотезы, что от достигнутого каким бы то ни было путем понятия о духе для человека был как нельзя более легок и прост переход к религии. Если б человеку не врождено было религиозное сознание, побуждающее его искать живого общения с Богом, то одно простое представление, что есть кроме тела у человека душа, что есть помимо того еще много других высших и более могущественных духов, — могло бы породить только демонолатрию. Но человек с самого начала своего существования обладал облагораживающей верой во всемогущего Бога и признавал Его бесконечное совершенство. Идея бесконечного духа не может быть выведена из понятия о конечных духах, какое бы могущество ни усвоилось последним.

Анимистическая гипотеза, таким образом, оказывается гораздо более пригодной для объяснения происхождения разных видов суеверий, предрассудков и ложных поверий, распространенных в среде преимущественно диких народов, чем для объяснения происхождения религии, понимаемой в ее истинном значении.

Теории об особом психическом органе религии

Попытки придать той или другой душевной силе значение средоточного органа религиозной жизни и из нее, как общего корня, вывести все религиозные проявления оказываются безуспешными. Все попытки этого рода более или менее искусственны, соединены с неумеренным возвышением или унижением одних душевных сил на счет других. Возводя на степень центрального положения в ряду душевных сил какую-нибудь одну силу, подобные теории обыкновенно хотят ею одною обусловить полноту религиозной жизни, сообщить ей преобладающее или даже исключительное влияние на другие силы и вследствие этого впадают в односторонние увлечения. Трудно назвать такую душевную силу, которой те или другие из новейших мыслителей не пытались бы придать значение специально религиозной спо-

собности¹. Такое значение усваивалось и разуму, и чувству, и воле,

¹ Гегель теоморфизировал человека, Фейербах антропоморфизировал божество. Фейербах вывел логическое следствие из посылок Гегеля, когда сказал: «если абсолютное приходит к действительности только в человеке, то человек и есть единственно абсолютное». Идея, которую Гегель ставил еще над миром и человеком, объявлена Фейербахом за бессодержательную абстракцию. «Человечество», по нему, есть абсолютное; «только чувственное есть действительное». Но другие, как, например, Макс Штирнер (*Stirner M. Der Einzige und sein Eigenthum*. 1847), показали, что и Фейербах остановился еще на полпути, так как он олицетворил (ипостасировал) родовое понятие человечества и поставил его как нечто высшее над отдельными людьми. Человечество, как собирательное понятие, идея, отнюдь не есть нечто чувственное; если же только чувственное есть действительность, тогда нет никакой идеи человечества и остается только индивидуум. Тогда каждый человек есть единственное наивысшее для себя, каждый сам для себя бог. Фейербаху этим доказано, что из его учения необходимо вытекает умственный, нравственный и общественный атомизм. *Шопенгауэр* сажает религию полагает в поле и смотрит на религию как на форму удовлетворения метафизической потребности; она коренится в характере человека и поэтому образуется соответственно его желаниям и надеждам. Таким образом, воля дает религии содержание, фантазия и сердце («Gemüth») — форму («Die Welt als Wille und Vorstellung» II, S. 159 и дал.). *Гартман* («Philosophie des Unbewussten». 1869. S. 640 и дал.) обсуждает религию во главе о иллюзиях. Мы только воображаем, по его мнению, что имеем отдельное индивидуальное существование, поэтому ищем собственного личного счастья, тогда как на самом деле мы только произвольные игрушки всеобщей воли, и когда мы убеждаемся, что не находим нашего счастья в земном, то утешаем себя будущим блаженством. «Только тогда, когда человека охватывает полное отчаяние достигнуть счастья с его излюбленным я, — он становится доступным для самоотверженной мысли — трудиться *только* для блага будущего поколения и для желания — уничтожиться в процессе целого ко благу будущего целого». Милль думает объяснить происхождение религии просто из произвольной тенденции ума — приписать жизнь, ум и волю тем неодушевленным предметам природы, которые представляются как бы самодвижущимися (солнце, луна). Эти-то предметы, поражавшие и удивлявшие первобытных людей загадочностью своего движения, и были, по мнению Милля, прежде всего обоготворены ими ближайшим образом под влиянием чувства страха. Но обоготворялись не одни предметы, кажущиеся самодвижущимися, но и неподвижные (горы, камни) (фетишизм). Милль не объясняет, откуда у людей явилось убеждение, что самодвижущиеся предметы — божественные существа, которые нужно обоготворять. Почему в таком случае люди прежде всего не обоготворили себя самих, как тоже самодвижущихся существ?

и даже фантазии и воображению.

Взгляд на разум как на исключительный орган религиозного сознания, есть взгляд рационализма и одностороннего интеллектуализма¹. Своеобразное выражение этого взгляда находится в пантеистическом учении Гегеля, который самую религию определяет, как самосознание абсолютного духа, или как знание божественного духа о себе самом через посредство конечного человеческого разума². Но вопрос в том, имеет ли разум значение всеобъемлющей силы, исключающей необходимость участия других душевных сил в деле религии? Можно ли признать один разум, вне связи его с другими духовными силами, полным выразителем религиозных потребностей и стремлений человеческого духа? Способен ли, наконец, один разум не только быть «органом самосознания бесконечного духа», но и просто воспринять в надлежащей полноте все, что дает человеку живое общение с Богом и что он получает через религию? Эти вопросы нельзя решить в утвердительном смысле. Как ни важно значение разума в духовной жизни вообще, все же он не обнимает собою всей ее полноты; как ни важно и необходимо его участие в восприятии и усвоении религиозных истин, но есть много религиозных истин, непостижимых для ума, живое усвоение которых невозможно без участия сердца. О всех вообще религиозных истинах нужно сказать, что будучи восприняты одним умом, без живого участия всей человеческой души, они получают в сознании человека отпечаток сухости, холодности, и не могут оказывать живого и глубокого действия на жизнь человека. Между тем полнота религиозной жизни, кроме познания религиозной истины, требует соответственного ей дела, которое еще не заключается в познании и не всегда бывает необходимым его последствием. Есть много людей, которые довольствуются одними теоретическими, иногда весьма подробными, познаниями относительно религиозных истин, но не оправдывают их своею жизнью и деятельностью. В пример можно привести древних гностиков, которые все существо религии поставляли в знании; но так как это было холодное знание одного ума, то оно не оказывало доброго действия на их волю, и некоторые из них, считая

¹ См. в «Истории новой философии» Куно Фишера гл. 21: «Логическое рассудочное просвещение» (Христиан Вольф, Реймарус и др.) Перев. Страхова. Изд. 1863 г., стр. 453-457.

² «Religionsphilos.» I B. S. 122 и дал.

безразличными действия воли, давали полный простор чувственности. В истинной религии такое разделение знания и дела не может иметь места. Поэтому и один разум не может быть признан религиозным органом человеческой души.

Теории Якоби и Шлейермахера

Известно, что в противоположность кантианизму, лишавшему значения силу чувства в области религии, уже Якоби пытался возвести эту психическую силу на степень специфического органа религиозной жизни и самую религию определял главным образом как проявление особого чувства веры. Но учение о чувстве было недостаточно разработано с психической точки зрения предшествующими и современными Якоби мыслителями. И у Якоби анализ деятельности чувства, а равно определение его значения в деле религии не чужды больших недостатков в психологическом отношении. Понимая религию как жизнь чувства, через посредство которого человек вступает в общение с Богом верою, а не умом и познанием, Якоби, однако же, не определил точного отношения чувства к прочим духовным способностям человека. Самую религиозную способность он называл различно: то чувством веры, то сердцем, то непосредственным созерцанием и т. п.

Существенный недостаток его учения тот, что он поставил чувство в слишком изолированное и разобщенное отношение к другим духовным силам. Это отделение чувства от прочих духовных сил простирается у него до того, что он считал, например, рассудок как бы по природе противорелигиозной способностью, находящеюся во всегдашнем антагонизме и противоречии с требованиями религиозного чувства, причем односторонне и несправедливо принижал значение мышления и познания в религиозной области. То правда, что рассудок охлаждает и парализует иногда наши чувства, но не все, а большей частью только ложные, фиктивные чувства, несостоятельные перед здравым суждением. Таковы все неосмысленные увлечения, поспешные порывы. Но такое серьезное, глубокое, разумное и здоровое чувство, как религиозное, встречает самую крепкую поддержку со стороны здравого не извращенного ума, а не один антагонизм. Отношение между чувством и умом и их взаимное значение в деле религии, хотя кратко, но весьма метко определяется в «Пространном катихизисе» покойного преосвященного Филарета московского, где между прочим говорится: «Знание принад-

лежит уму, хотя действует и на сердце; вера принадлежит сердцу, хотя начинается в уме». И действительно, без представления о предмете веры невозможна самая вера. Если справедливо положение: «*Ignoti nulla cupido*», то не менее справедливо и положение: «*Ignoti nullum credo*».

С большей последовательностью, хотя также не чуждой значительных односторонностей, провел теорию о чувстве, как органе религиозной жизни, германский богослов-философ Шлейермахер. Основная мысль его учения — что чувство есть главный деятель в религиозной жизни, — мысль не новая. Эта мысль была более или менее господствующей у писателей так называемой романтической школы. Ей пытались дать и некоторое философское обоснование мыслители, современные Шлейермахеру. Но Шлейермахер построил на ней целую теорию о религии, выходя при этом из некоторых своеобразных психологических воззрений как на самое чувство, так и на его отношение к другим душевным способностям. Психологические его воззрения в кратких чертах сводятся к следующему. Деятельность познавательных сил ограничивается областью явлений, подчиненных условиям пространства и времени, и не достигает области Бесконечного. Отличительную черту нравственных сил составляет стремление к деятельности и притом к самостоятельной деятельности.

Область же религии есть область Бесконечного, и религиозное чувство есть непосредственное сознание нашей безусловной зависимости от Бесконечного и отличается этим как своим специфическим признаком от всех других духовных сил и способностей. Понятно, что со своей точки зрения на религию и на объект ее — Бесконечное, Шлейермахер должен был остановиться на чувстве как на органе религиозной жизни или специально-религиозной способности, потому что чувство по преимуществу характеризуется восприимчивым характером, в отличие от активной познавательной способности и самостоятельной энергии воли, и в то же время ему сроднее область неопределенного — Бесконечного (как понимал Шлейермахер «абсолютное»). Что касается ближайшего определения религиозного чувства, то это определение с точностью сформулировано Шлейермахером не вдруг. Сначала, именно в его «Речах о религии», религиозное чувство недостаточно отличалось у него от других чувств. Пользуясь этим недостатком, некоторые из его критиков упрекали его в том, что он низводит своим учением религию в

низшую сферу душевной жизни; но этот упрек не имеет достаточного основания. Шлейермахер отличал духовное чувство от ощущения и первое (Gemuth) считал самой высшей стороной психической жизни человека. Его недостаток не в том, будто бы он унижал религию через то, что органом ее считал область чувства, а в том, что он не объяснил, почему чувство вообще следует поставить выше всех других духовных сил, что необходимо требовалось в виду спорных вопросов: есть ли чувство самостоятельная способность, или оно только сопровождает деятельность мышления и воли и есть только ощущение различных состояний духовной нашей жизни? Об этом спорят еще и теперь, а тем более спорили за 50-60 лет, когда вопрос этот был меньше разработан с психологической точки зрения. Что чувство само по себе нельзя считать высшей стороной духовной жизни, это видно из зависимости его развития от других духовных сил. Дитя, правда, чувствует прежде, нежели разовьется у него сознание: в самом раннем возрасте оно уже обнаруживает не одни физические ощущения, но и психические чувствования — нежности, привязанности и т. п.; однако в нем в этот период еще не обнаруживаются высшие проявления духа и в том числе религиозное чувство. Чувство просветляется, облагораживается и получает высшее значение в духовной жизни лишь под воздействием и влиянием других психических деятельностей, благодаря которым оно проявляется не как только физическое ощущение приятного и неприятного, но и как эстетическое, нравственное и религиозное чувство. Шлейермахер в известном смысле прав, признавая чувство основой и как бы центром всей духовной жизни; вся психическая жизнь наша, по учению психологов, развивается из области ощущений и чувствований. Но это не доказывает, что область чувства, сама в себе, есть наивысшая область духовной жизни, а может доказывать лишь, что чувство есть базис и первичная форма психической жизни в ходе ее обнаружения и постепенного развития. Нельзя не признать, что когда религиозные стремления выражаются лишь в форме чувствований, они носят характер стремлений к чему-то неопределенному, не вполне сознательному, недостаточно осмысленному и нередко бывают весьма субъективны и смутны. Подобным характером отличается, например, религиозность мистиков. Иногда указывают на то преимущество чувства перед прочими душевными силами, что оно непосредственно воспринимает истинное и доброе, непосредственно ощущает и истину и ложь, добро и зло. Но

это оспаривается психологией. Само по себе чувство, если его деятельность рассматривать отрешенно, отдельно от интеллектуальных и нравственных проявлений нашего духа, не включает в себе надежного критерия для отличия добра от зла, лжи от истины, нравственного от безнравственного. Специальным критерием для чувства, в определении различных психических состояний, служит удовольствие или неудовольствие. Само по себе оно не имеет ни интеллектуального, ни нравственного характера, если, конечно, рассматривать и анализировать его отдельно, вне всякой связи с прочими духовными силами (в действительности, — при тесной связи духовных сил, — оно так не обнаруживается). Чувство вообще не имеет какого-нибудь готового, определенного содержания: может быть и нравственным и безнравственным, религиозным и не религиозным (фанатизм неверия). Ввиду возражений противников, Шлейермахер впоследствии точнее определил специфический характер религиозного чувства в отличие от других чувств. В диалектической его «Догматике» религиозное чувство определяется как чувство *безусловной зависимости от безусловного, или абсолютного*. Различая два акта психической деятельности: пассивное ощущение, сопровождаемое чувством зависимости, и самодеятельность, сопровождаемую сознанием свободы, Шлейермахер учил, что в отношении к предметам конечного мира и вообще к миру ограниченному и конечному, мы не можем испытывать чувства безусловной зависимости. Всякому впечатлению, воздействию со стороны таких предметов мы можем оказывать хотя бы то *minimum* противодействия. Иногда самодеятельность наша может быть подавлена, в известной мере парализована действием на нас какого-нибудь предмета или явления, принадлежащего к конечному миру, но никогда не может быть уничтожена. Отношение между самодеятельностью и пассивностью при восприятии и усвоении внешних впечатлений может быть чрезвычайно неравномерно, но полного уничтожения той или другой из них при этом не бывает; чувства безусловной зависимости мы можем испытывать только в отношении к Безусловному; только бесконечное рождает, вызывает в нас чувство абсолютной зависимости от него, и таким характером, по учению Шлейермахера, отличается одно лишь религиозное чувство; в этом и состоит его специфическая особенность; в сознании человеком безусловной зависимости от существа Безусловного и выражается, по Шлейермахеру, все существо религии. Но если нельзя согласиться с

тем, что вообще одной областью чувства обнимается все существо религии, то тем менее можно согласиться с тем, что все существенное в религиозной жизни обнимается одним каким бы то ни было специфическим чувством, каково чувство зависимости. Чувство зависимости от бесконечного существа можно считать только одним, хотя и весьма существенным, признаком религиозного чувства, но не единственным. Нельзя отвергать, что религиозный человек глубоко чувствует и сознает свою зависимость от Высочайшего существа. В религиозном сознании выражается благоговейная покорная преданность Богу и признание безусловной зависимости от Него как от Высочайшего существа, Творца и Промыслителя. Но если бы религиозное чувство исключало всякую самостоятельность, то свободного отношения к Божеству не было бы; а это также противоречит истинному религиозному чувству, как и отсутствие в нем благоговейной преданности Высочайшему существу, проистекающей из признания Его бесконечного величия. Даже в религиозном настроении дикарей, при всем преобладании чувства зависимости, пассивности, обнаруживается некоторая самостоятельность. И у них выражается идея свободного союза с Бесконечным, хотя и в грубой форме, представляющей род договора с богами, основанного на признании свободы человека как необходимого основания и условия религии. Одно чувство безусловной зависимости от Безусловного, если бы оно не уравновешивалось у религиозного человека сознанием свободы, могло бы порождать лишь пассивное чувство подавленности, чувство раба ко всемогущему властелину, а не сыновнее чувство преданности и любви к Богу, которыми характеризуется именно религиозное чувство. — Сделаем еще несколько замечаний относительно теории, производящей религию из одного сердца.

Недостаток теорий о чувстве как такой силе человеческой души, которая служит специальным органом ее религиозных стремлений, состоит не в том, будто бы эти теории останавливаются на низшей стороне духовной жизни и к ней приурочивают самые высшие проявления человеческого духа. Взгляд на чувство вообще как на низшую душевную способность по сравнению с прочими силами духа есть взгляд одностороннего сухого интеллектуализма, который смешивает чувство с ощущением и несправедливо отрицает глубочайшее значение человеческого сердца в духовной жизни вообще и в частности в религиозной жизни. Такой взгляд крайне далек от взгляда Св. Писания, кото-

рое сердце называет «исходищем живота» и заповедует больше всего хранить сердце в чистоте и непорочности. «Всяцем хранением блюди твое сердце: от сих бо исходища живота» (Притч. IV, 23). Чистотою сердца, по учению Св. Писания, обуславливается самая высшая степень общения человека с Богом — возвышение духа до лицезрения Бога. «Блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. V, 8). «Кто взыдет на гору Господню и станет на месте святем Его? Неповинен руками и чист сердцем» (Псал. XXIII, 3, 4). Поэтому царь-пророк Давид молится: «Сердце чисто созижди в мне, Боже» (Псал. 50, 12). Сердце представляется в Св. Писании живой силой, которой одушевляется правая вера и в которой почиет мир Божий. «Сердцем веруется в правду, усты же исповедуется во спасение». «Мир Божий да водворяется в сердцах ваших» (Кол. III, 15). И в Ветхом и в Новом завете сердце изображается как необходимый и неразлучный спутник горячего молитвенного настроения духа. «Приидох ко Господу, — говорит ветхозаветный мудрец, — и молихся Ему, и рекох от всего сердца моего» (Прем. VIII, 21). «Исполняйтесь духом, — пишет св. ап. Павел в послании к Ефесеям, — глаголюще себе во псалмех и пении и песнях духовных: воспевающе и поюще в сердцах ваших Господеви» (Ефес. V, 19). Обращение к человеческому сердцу при увещаниях людей к истинно религиозной жизни составляет поэтому самый обычный способ увещаний, находящихся в Св. Писании. «Исправите (обратите) сердца ваша к Господу», — увещевает Иисус Навин сынов израильских (Иис. Нав. XXIV, 23). «Даждь ми сыне твое сердце; аще премудро будет сердце твое, возвеселится и мое сердце», — говорится в книге Притчей Соломоновых (Притч. XXIII, 26 и 15). Высшее возбужденное состояние религиозного настроения бывает тогда, когда сердце наше горит любовью к Богу. «Не сердце ли наше горя бе в нас, егда глаголаше нама на пути и егда сказоваше нама писания» (Лк. XXIV, 32), — говорили два ученика Христовы, шедшие в Эммаус, которым явился Господь по воскресении. Из всего этого видно, что сердцу в Св. Писании приписывается весьма важное и глубокое значение в религиозной жизни человека. Но и с чисто психологической точки зрения нельзя не придти к тому же убеждению. Сердце отличается наибольшей доверчивостью к религиозной истине. При участии сердца мы живее воспринимаем истину и убеждаемся в ней не в силу одного ее теоретического достоинства, но и потому, что ощущаем ее благотворное действие в себе самих, что она вполне

удовлетворяет нашим коренным требованиям, что она есть именно то, в чем мы имеем нужду, без чего для нас не могло бы быть истинного счастья и душевного мира. Принятая сердцем религиозная истина делается нераздельной частью нашего собственного существа, частью лучшей и драгоценнейшей, потому что от нее происходит и ею обуславливается для нас благо всего прочего. Сердце сообщает жизнь всем другим душевным силам. Ум без участия сердца есть ум холодный, отвлеченный, сухой и безжизненный; воля, действующая без связи с сердцем, есть воля формалистическая, нередко лицемерная, бездушная.

Но чтобы не ошибиться в том значении, какое сердце имеет в религиозной жизни, не должно упускать из виду, что душа человеческая живет жизнью не одного только сердца и что религия удовлетворяет требованиям не одного лишь сердца. Ошибка со стороны тех, которые считают чувство религиозным органом души, состоит в том, что они признают чувство не только особой формой душевной жизни, наиболее способствующей живому отношению человека к Богу, но придают чувству исключительное значение в религиозной жизни, как бы — некоторой единственной специально религиозной способности. Не вдаваясь в решение спорного психологического вопроса: есть ли чувство самостоятельная духовная способность, или оно есть только ощущение разнообразных состояний нашей духовной жизни, нельзя во всяком случае не заметить, что чувство, как ни важно его значение в духовной жизни, не независимо, однако же, в своих обнаружениях от влияний и воздействий других духовных сил. Чувство получает высшее значение в духовной жизни человека только под тем условием, когда оно просветляется и облагораживается под влиянием высокого развития других духовных сил и обнаруживается не в ощущении только приятных и неприятных состояний, но возвышается до чувства истинного, прекрасного и доброго. Не отрицая той особенности чувства перед прочими духовными силами, что оно непосредственным, так сказать, чутьем отличает доброе от злого, низкое от высокого, нельзя согласиться с тем, что чувство само по себе, если его рассматривать в отрешении и в отдельности от других высших духовных сил — разума, совести и проч., владеет не вполне надежным критерием для отличения во всех случаях истины от заблуждения, доброго от злого, нравственного от не нравственного; опыт показывает, что люди, руководствующиеся одним чувством, часто впадают в большие ошибки. Но что особенно препятствует

признать чувство специально религиозной способностью, это то, что само по себе чувство, как мы сказали, не имеет не только какого-нибудь готового содержания, но и определенного характера и направления; оно может быть и добрым и порочным, и нравственным и не нравственным, и религиозным и нерелигиозным, смотря по тому, какой характер оно получает от направления воли и от воздействий других душевных сил. Поэтому и в Св. Писании только «чистое сердце» и «сердце премудрое», т. е. руководимое высшим духовным разумением, представляется источником великой силы и жизни в религиозной области. От сердца, по учению св. Писания, исходят не одни добрые, но и злые помышления (Мф. XV, 19). Сердце, извращенное нечестием, может сделаться источником неверия и придать ему тот фанатизм, которым оно отличается у наиболее безумных его поборников. Такое сердце имеет в виду Св. Писание, когда говорит: «рече безумен в сердце своем: несть Бог» (Псал. LII, ст. 1). Поэтому, если даже в чисто субъективном значении чувство нельзя признать специально религиозным органом нашей души, то тем менее можно признать за ним значение основания всей нашей религиозной жизни.

На одних элементах чувства не может быть обосновано весьма многое, что существенно относится к религии и необходимо в ней. Когда чувство становится исключительным мотивом в религиозной жизни, тогда точно так же, как и при одностороннем теоретическом и одностороннем практическом направлении, являются своего рода важные недостатки в религиозной жизни — легко развивается мистицизм, односторонний субъективизм, который в крайнем своем развитии ведет к религиозному сепаратизму, к отрицанию необходимости церкви, т. е. к отвержению одной из самых важных и существенных принадлежностей истинной религии. И это очень естественно. На одних субъективных требованиях сердца и индивидуальных влечениях чувства не может держаться прочно и твердо религиозное общение, церковный союз верующих, которым необходимо предполагается общее единство религиозных убеждений, единодушное согласие в вере и подчинение своих личных мнений общей вере всей церкви. Исключительное руководство чувством в религиозной жизни часто идет рука об руку с пренебрежением к вероучению и редко сопровождается нравственно-доброй и ревностной деятельностью в духе веры, — на пользу и к благу церкви. Субъективизм легко превращается в эгоизм. Подобных явлений

нельзя признать нормальными явлениями в религиозной жизни, а следовательно нельзя признать верными и тех теорий о религии, которыми все в деле религии сводится к одному чувству как исключительному органу религиозной жизни и руководителю в деле веры.

Еще одностороннее те теории о чувстве как религиозном органе, в которых чувство берется не во всех его моментах, а в каком-нибудь одном. Если чувством вообще не обнимается все содержание религиозной жизни и все существенное и необходимое в ней, то тем менее какое бы то ни было частное чувство может быть признано исключительным органом религиозной жизни человека. Шлейермахер, определяя специфический характер религиозного чувства в отличие от других чувств, остановился на чувстве безусловной зависимости от Безусловного и придал этому чувству значение не только исходного пункта, но как бы некоторого центра и внутреннего основания религиозной жизни в душе человека. Различая два акта в духовной деятельности человека — пассивное восприятие, сопровождаемое чувством зависимости, и самодеятельное движение воли, сопровождаемое сознанием свободы, он пришел к тому заключению, что в отношении к Бесконечному существу человек не может испытывать ничего другого, кроме чувства безусловной зависимости, и далее, что это чувство рождается в нас исключительно только в отношении к существу Бесконечному. Отношение между нашею самодеятельностью и актом пассивного восприятия может быть чрезвычайно неравномерно под влиянием действий на нас внешнего мира: акт самодеятельности может относиться к пассивности, как самый незначительный процент, но полного уничтожения его не может быть, доколе человек имеет отношение к конечному миру. Одно только представление о бесконечном, безусловном способно вызывать в нас чувства безусловной зависимости от него и таким именно характером, по учению Шлейермахера, отличается одно только религиозное чувство; т. е., другими словами, только в чувстве безусловной зависимости, причем человек уничтожается в прах перед бесконечным величием Божиим от одного представления о Нем, заключается, по Шлейермахеру, самое глубочайшее сокровенное средоточие всей религиозной жизни человека. Без этого религия не имела бы для себя никакого основания в душе человека. В известном отношении это не лишено справедливости. Нельзя отрицать, что глубокое сознание зависимости от Высочайшего Существа со-

ставляет один из необходимых признаков истинно религиозного сознания. В религиозном сознании человека выражается исполненная благоговения безусловная преданность человека Богу, проистекающая из признания безусловной зависимости от Бога, от своего Творца и Промыслителя. Но если бы религиозным сознанием исключалась всякая самостоятельность человеческого духа, тогда в религии не было бы места никакому свободному отношению человека к Богу, а это, повторяем, так же противоречит истинной сущности религии, как и отсутствие безусловно-го повиновения воле Творца и сознания безусловной зависимости от Него всех сотворенных существ. Даже в религиях, наиболее чуждых духа истинной свободы, наиболее подавляющих свободную самостоятельность человеческого духа, — в религиях некультурных или диких народов, при всем преобладании в них пассивного подчинения подавляющей силе природы, высказываются некоторые, хотя слабые, проблески свободного отношения к Божеству. Мы не находим в этих религиях полного выражения идеи свободного союза человека с Богом; идея эта выражается в них в более или менее тусклых и искаженных чертах. Но даже в наиболее грубой форме своего выражения, когда эта идея ниспадает до простого договора идолопоклонника со своим идолом о взаимных отношениях и выгодах, она все же свидетельствует о присущности религиозному сознанию человека некоторого свободного акта. Одно чувство безусловной зависимости от Безусловного, если бы оно не сопровождалось и не уравновешивалось в религиозных отношениях человека к Божеству сознанием некоторой свободы человеческого духа, могло бы, как мы сказали выше, производить в душе человека только пассивное состояние полной подавленности, но не способно развить чувств сыновней любви и преданности к Богу, которыми отличается истинное религиозное настроение.

Теория о чувстве зависимости как исходном начале религии не объясняет также факта происхождения религии. Чувство зависимости нельзя считать первой основой религии. Чувствовать себя зависимым от чего-нибудь человек может лишь в том случае, когда наперед имеет хотя смутное представление об этом «чем-нибудь». Чувство безусловной зависимости от Существа бесконечного в человеке могло возникнуть не иначе, как вследствие предварительного, хотя бы смутного, представления его о бесконечном. Это чувство, таким образом, предполагает собою, как наперед данное, сознание о Боге — как существе бесконеч-

ном, всемогущем и проч. Непосредственное же обнаружение чувства безусловной зависимости, без всякого предварительного представления о Бесконечном, психологически невозможно. Если старая психология признавала проявление чувств прежде представлений, то большинство новейших психологов против этого мнения. Наконец, чувством зависимости не определяется самое существо религии. Чувство это и не тождественно с религиозным чувством. Можно чувствовать себя абсолютно зависимым от чего-нибудь и не питать в отношении к этому «чему-нибудь» тех именно чувствований, которыми характеризуется религиозное чувство. Материалист может говорить о чувстве безусловной зависимости человека от «универса», может говорить о полнейшей зависимости человека от законов природы: но будет ли это религиозная преданность?!

Следует заметить в заключение, что учение Шлейермахера о чувстве безусловной зависимости как основании религии даже в кругу его последователей не всеми признается верным. Одни из них указывают на «общее единство» — синтез духовных сил (Нитч, Nietzsche), другие на «целостность» духовной жизни (Твестен, Twisten) как на явления, не позволяющие признать одно чувство зависимости основанием всей религиозной жизни. Но у них самих не находится точно и ясно сформулированных определений религиозного чувства.

Теория Шенкеля о совести как органе религиозной жизни

В ряду разнообразных теорий об органе религиозного сознания, в новейшее время обратила на себя особенное внимание теория немецкого протестантского богослова Шенкеля о совести как о таком именно органе¹. По вопросу о религиозном значении совести составила в новое время обширная литература² за и

¹ Schenkel. Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissen. 1858. 2 Bd.

² На русск. языке: статьи прот. Добротворского «О религиозном органе» в «Духовном Вестнике» 1865 г. т. XII; прот. Янышева «О сущности христ. с нравств. точки зрения» и др. На нем. языке: Hofmann. Die Lehre vom Gewissen. 1866. Gass. Die Lehre vom Gewissen. 1869. Güder. Erörterungen über die Lehre vom Gewissen. Beck. Einleitung in das System der christlichen Lehre und Umriss der biblischen Seelenlehre. Auberlen. Die göttliche Offenbarung. II Bd. S. 25. («Die Lehre von Menschen als religiosem Wesen»). Baumstark. Christliche Apologetik. 1872. I Bd. S. 205. Rothe. Theo-

против учения Шенкеля. Прежде всего нужно сказать, что у Шенкеля, равно как и у других новейших богословов, разделяющих более или менее его взгляд на совесть как на орган религиозного сознания (Baumstark, Auberlen, Hofmann), совесть определяется как самостоятельная духовная способность в отличие от тех ее определений, в которых она определяется не как особая сила или способность человеческого духа, но как известное состояние (*habitus synteresis*) сознания вообще и ближайшим образом — нравственного сознания. По теории Шенкеля совесть, будучи самостоятельной силой в человеческом духе, не есть только судья наших нравственных побуждений и внутренних ценитель наших нравственных действий, награждающий нас за добрые действия и карающий за злые. Круг деятельности совести гораздо многостороннее и шире. Совесть есть самая всеобъемлющая и самая властная сила человеческого духа, от которой все прочие духовные силы получают свое определение и направление как подчиненные ей функции. Это есть такая сила, которая нормирует всю духовную жизнь человека, — не одни только нравственные наши стремления, не одну только деятельность нашей воли, но также и деятельность разума и чувствования сердца и все прочие силы духа. Словом, это, по Шенкелю, самая высшая способность в человеческом духе, господствующая над всеми другими силами души и направляющая их к наилучшим стремлениям и целям. При этом обращается также внимание и на то, что совесть, как по предмету подлежащему ее непосредственному ведению, так и по роду ее деятельности, есть самая духовнейшая способность из всех сил человеческой души. Совесть не имеет никакого отношения к внешнему миру. Внимание ее постоянно обращено на внутренний мир человека — на мотивы, побуждающие волю к совершению тех или других действий, на тайные помыслы ума, на сокровенные движения человеческого сердца. Разум наш, при всей своей духовности, нуждается, однако, для своего развития и обогащения в данных внешнего опыта, и для него необходимы известные отношения к внешнему миру, чтоб воспринять в свое внутреннее содержание разнообразные впечатления внешнего опыта; равным образом и воля необходимо сталкивается с внешним миром при обнаружении своей деятельности вовне, нуждаясь во внешних органах и средствах для приведения своих намерений в исполнение; что

касается чувства, то вследствие тесной связи своей с физико-психической стороной человеческой жизни, оно еще меньше разума и воли свободно от зависимости от телесных и вообще внешних влияний и воздействий. Только совесть не имеет ни малейшего соприкосновения с внешним материальным миром и не нуждается ни в малейшем его посредстве при отправлении своей деятельности. Она имеет отношение только к духовной стороне человека и притом к самым внутренним и сокровенным изгибам человеческой души. Деятельность ее всецело сосредоточена в глубине человеческого духа; ее одобряющий или карающий суд есть суд чисто духовный и настолько зоркий, что от него не может укрыться ни одно тайное помышление ума, ни одно сокровенное желание воли, ни одно чувство, таящееся в глубине человеческого сердца. Но этого мало — только через совесть человек вступает в непосредственное отношение с Богом, или лучше в совести обитает само Божество. Она есть голос Божий в душе человека, который, с одной стороны, постоянно напоминает человеку о его назначении находиться в теснейшем общении с Богом, с другой — неумолчно напоминает человеку о его отчуждении от Бога, вследствие уклонения от нравственного закона. Голосом совести возбуждается, таким образом и религиозное настроение в душе человека, и стремление к постоянному нравственному самоисправлению и самоусовершенствованию в духе религии. Вот главные основания, по которым совесть признается религиозным органом человеческой души.

Для решения вопроса, насколько такой взгляд на совесть верен, обратимся сначала к Св. Писанию и выясним его взгляд на значение совести в деле веры. В Ветхом Завете очень редко встречается слово совесть. Семьдесят толковников только в одном месте, именно в книге Экклезиаст, в X-й гл. 20 ст. еврейское слово «мадда» перевели греческим словом *συνείδησις* (совесть); и в нашем славянском переводе удержан этот перевод. Место это читается так: «и в совести убо твоей не кляни царя». В других переводах Библии, например в немецком Лютеровом переводе, иногда переводится немецким словом *Gewissen* (совесть) еврейское слово «zeb», например Иова XXVII, 6: «не укорит меня совесть¹ (*Gewissen*) моя во все дни мои» и др. Но в этих и подобных местах не содержится указаний на специально религиозное значение совести. В Новом Завете, собственно в Евангелии,

¹ В русском переводе: «сердце мое».

только однажды встречается слово «совесть» (греч. *Συνείδησις*), именно в Евангелии Иоанна, в повествовании о жене, взятой в прелюбодеянии, где между прочим говорится, что книжники и фарисеи, обвинявшие жену, услышав слова Спасителя: кто из вас без греха, первый брось в нее камень, — «совестью обличаемы, исхождаху един по единому» (VIII, 9). Здесь также не определяется отношение совести к религии и она выставляется в качестве внутреннего судии лишь нравственного состояния лицемерных фарисеев. В посланиях апостольских иногда встречаются указания и на религиозное значение совести. Так, например, в 1-м послании ап. Петра (II, 19) встречается выражение «совесть Божия» (*συνείδησις Θεοῦ*). «Рабы повинуйтесь во всяком страхе владыкам, не токмо благим и кротким, но и строптивым. Се бо есть угодно перед Богом, аще *совести ради Божия* терпит кто скорби, стражда без правды». В этом месте выражение «совесть Божия» употребляется для означения помышления человека о Боге. В русском переводе место это изложено так: «ибо то угодно Богу, если кто, *помышляя о Боге*, переносит скорби» и проч. Но преимущественно и в посланиях апостольских слово совесть употребляется для означения нравственного судии. Сюда относятся места из послания ап. Павла к Римлянам: «Языцы не имущие закона естеством законное творят. Иже являют дело законное написано в сердцах своих, спослушествующей им совести, и между собою помыслом осуждающим или отвечающим (Рим. II, 15)¹. «Истину глаголю о Христе не лгу, спослушествующей ми совести моей Духом Святым» (Рим. IX, 1), «Тем же потреба повиноватися не токмо за гнев, но и за совесть — «*διὰ τὴν συνείδησίν*» (Римл. XIII, 5). «Похвала наша есть свидетельство совести, что мы в простоте и богоугодной искренности... жили в мире» (1 Кор. I, 12). Иногда совестью называется у ап. Павла сознание грехов: «Приносящие жертву, быв очищены, не имели бы уже никакого сознания грехов» («ни единому ктому имущее совесть о гресех»). Религиозное значение совести, между прочим, указывается в тех местах посланий ап. Павла, где он говорит о немощной совести, стесняемой известным религиозным убеждением. «Нецыи же даже доселе совестью идольскою (т. е. с совестью признающею идолов), якоже идоложертвенное ядят и совесть их будучи немощна оскверняется» (1 Кор. VIII, 7). «Все

¹ По-русски: «О чем свидетельствует совесть их, и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую».

еже на торжищи продаемое ядите, ничтоже сумняся за совесть» (ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести) (1 Кор. X, 25). Из всего этого видно, что совести, хотя приписывается в Св. Писании важное значение в деле веры, но ей нигде не приписывается значения специального органа религии. Такой взгляд на совесть нельзя поэтому признать имеющим для себя основание в учении Св. Писания о совести. С этим взглядом соединена чрезмерная идеализация совести как такой идеально совершенной силы в человеческом духе, к которой никогда не приражается и не может приражаться ничто слабое, недостойное истинной религии и которая по тому самому всегда может служить твердым основанием и вполне надежным и непогрешимым руководителем человека в деле веры. Но уже из одних названий, прилагаемых в Св. Писании к той или иной совести, можно видеть, что Св. Писание чуждо идеализации совести и возвышения ее на степень религиозного органа. Совесть благочестивых людей называется в Св. Писании благой, доброй, (αγαθῇ, καλῇ), чистой, непорочной: «Уповаем убо, яко добру совесть имамы, во всех добре (честно) хотяще жити» (Евр. XIII, 18). «Всею совестью благою аз жительствовах пред Богом» (Деян. XXIII, 1). «Имейте совесть добрую, дабы были постыжены порицающие ваше доброе житие во Христе... Обещание Богу доброй совести спасает нас воскресением Иисуса Христа» (1 Петр. III, 16, 21). «Подвизаюся непорочну совесть имети всегда пред Богом» (Деян. XXIV, 16). «Диаконом подобает быть... имущим (хранящим) таинство веры в чистой совести» (1 Тим. III, 9). «Благодарю Бога, Ему же служу от прародителей чистою совестью» (2 Тим. I, 3). Но совесть порочных людей называется совестью оскверненной (μεμιασμένη): «вся убо чиста чистым, оскверненным же и неверным ничто же чисто, но осквернися их ум и совесть» (Тит. I, 15). А если так, если совесть, по учению слова Божия, может оскверниться в человеке, то мы не имеем никакого основания выделять ее из всех прочих сил человеческого духа, в качестве специального органа нашей души для нашего общения с Богом. Кому неизвестно, что люди под влиянием различных обстоятельств вступают в сделки с совестью? Нет сомнения, что чистая совесть может служить руководителем человека в нравственной жизни. В совести человеку дано непосредственное чувство того, что для него важнее всего на свете, — добра и зла. Внутренний голос совести, помимо всяких побуждений, одобряет известные поступки и осуждает другие. И когда человек, увлекаемый стра-

стями, уклоняется от вложенного в него закона, совесть не перестает осуждать его действия. Она возбуждает в нем раскаяние; он чувствует свое нравственное падение и терзается этой мыслью. Это мучительное состояние доходит до того, что нередко злодеи сами предаются в руки правосудия, чтобы избавиться от внутреннего разлада и умиротворить непрестанно вопиющий в них голос совести. Все это явления известные и указывают на духовную природу совести и на ее важное значение в нравственной жизни человека. Раскаяние и угрызения совести очевиднее всего доказывают духовность человеческой природы. Только духовное существо может мучиться тем, что на деле оно не то, чем оно должно быть. Если бы человек определялся в своей жизни и деятельности исключительно естественными началами, в нем никогда не могло бы быть внутреннего разлада с самим собою. Он всегда был бы тем, чем он должен быть, и ему не приходило бы в голову, что он может быть чем-нибудь иным, — не отвечать своему назначению. Но известно также, что этот внутренний голос не всегда и не у всех бывает непогрешим. Совесть может искажаться и даже заглушаться в душе человека. Если вопиющие нарушения нравственного закона, против которых возмущается все существо человека, обыкновенно возбуждают в нем раскаяние, то к более легким прегрешениям он относится снисходительнее. К этому присоединяется софистика изворотливого ума, который, увлекаясь односторонними учениями, увлекает за собою нередко и совесть. Слабая совесть легко поддается поползновению оправдать то, что требуется страстями и наклонностями. Если этот нравственный инстинкт слаб от природы и не был развит добрым воспитанием, то он может совершенно погаснуть в человеке, как огонь, которому не достает материала. Это показывает, что совесть не всегда может служить непогрешимым мерилom даже в чисто нравственной области, а потому неспособна быть единственным руководителем человека даже в чисто нравственной жизни. И здесь она нуждается в высшей опоре. Можно себе представить, какова была бы религия, если бы она имела для себя единственное основание только в совести. В религии находит нравственную опору весь человек и между прочим его личная совесть. Религия говорит человеку, что закон, которому должен следовать человек, есть закон Божий. В религии через живое общение с Богом человек обретает ту нравственную мощь, какой не может ему дать одно сознание нравственного закона.

Стремление приурочить все проявления религиозного чувства к одной исключительно какой-нибудь способности во всей своей односторонней крайности выразилось в теории Фейербаха, который вместо чувства и совести указал на фантазию как на главную психическую силу, которой религия обязана своим происхождением. Попытки выставить фантазию в качестве специальной религиозной способности и из нее главным образом вывести религиозные идеи — не новы. Они являлись в древнем мире. Подобную попытку, например, мы находим у греческого писателя-мифолога (времен Александра Македонского) Евгемера, который утверждал, что боги суть не что иное, как идеализированные типы или образы людей, созданные человеческой фантазией. Впрочем, еще раньше Евгемера Ксенофан выводил религию из двух факторов: из человеческой фантазии и человеческого эгоизма. «Религия, — по его определению, — в сущности есть не что иное, как отношение человека к себе самому, — но не как к себе, а как к другому существу. Божество — главный предмет религии — есть идеальный образ человека, созданный фантазией. К этому образу человек относится в религии как к действительному, вне его находящемуся, существу и по врожденному эгоизму ищет в нем опоры для своего личного счастья и благополучия, — как в существе всесильном, бесконечном, могущественном, способном вообще обеспечить благоденствие людей если не в здешней, то в будущей жизни». Существенный недостаток этой теории состоит прежде всего в том, что ею деятельность фантазии в специально-религиозной области поставляется вне всякого контроля со стороны человеческого разума. Все человечество, по этой теории, обоготворяя в течение всего своего существования идеальное создание своей фантазии, как действительное реальное существо, вне его существующее, впадало таким образом в страшную иллюзию, в самообольщение и, что всего удивительнее, вовсе не замечало неестественности, ненормальности такого положения. Между тем опыт нам показывает, что как ни далеко иногда фантазия уносит на своих крыльях мечтательных людей, однако же в нормальном не болезненном состоянии человека деятельность ее имеет предел, далее которого не простираются ее мечты, создания и построения. Фантазия, хотя бы то самая смелая, создавая образы идеального мира, строя воздушные замки, при здоровом состоянии человеческого ума, получает от него ясное и твердое внушение, что эти образы,

эти воздушные замки не имеют реальной действительности. К созданиям фантазии человек, рассудок которого находится в нормальном состоянии, не может относиться как к действительным существам, возлагать на них надежд и даже жертвовать жизнью. Существенной отличительной чертой религиозного убеждения у всех народов, как мало, так и высоко развитых в умственном отношении, служило и служит признание реальности высочайшего предмета религии. Этим признанием существенно обуславливаются в религии, с одной стороны, живое отношение человека к Богу, с другой — могущественное действие религии на людей, на их образ мыслей, на поведение и деятельность, — такое могущественное, какого не могут иметь не только мечты фантазии, но и самые крепкие убеждения разума. Как на основание и доказательство справедливости рассматриваемой теории указывают обыкновенно на *антропоморфизм* в религиозных представлениях о Божестве. Из этого обстоятельства выводят, что в предмете религиозной веры фантазия олицетворяет и идеализирует чисто человеческие свойства, что здесь главную роль играет способность олицетворения — фантазия. Но антропоморфизм не составляет сущности религии, а служит лишь формой, в которую облакаются религиозные идеи. Во всех почти религиях высказывалось убеждение, что божество невыразимо ни человеческим словом, ни каким бы то ни было образом, что человекообразным выражениям о божестве не следует придавать значения адекватного, т. е. вполне соответствующего самой сущности предмета, но нужно приписывать им условное значение. Эту мысль высказывали даже языческие мудрецы, например индийские брамины, которые учили, что для божества нет названия в человеческом языке, которое бы вполне соответствовало его существу. Притом же антропоморфизм не составляет исключительного способа выражения одних лишь религиозных идей. Мы находим следы его даже в строго научном языке, как, например, в терминах «естественный подбор», «борьба за существование», которыми не только животным, но и растениям приписываются как бы сознательные, подобные человеческим, стремления. Антропоморфический способ выражения постоянно употребляется в обыкновенной речи, когда, например, говорят о восходе солнца и т. п., очень хорошо понимая неточность этих выражений. И в религии антропоморфизмам не приписывается буквального (адекватного) значения.

Не только в древнее, но и в новейшее время являлись и до-

селе являются мыслители (кроме Фейербаха Шопенгауэр, Милль и др.), которые хотели бы изгнать религию из ясной области рассудка и отводят ей место исключительно в царстве фантазии. По их мнению, фантазия служит главным органом религиозного сознания и эта именно способность имеет-де главное руководящее значение в религиозной сфере.

Для надлежащей оценки подобных теорий требуется: а) определить психологически, что такое фантазия в отличие от прочих наших духовных способностей и какое она имеет значение вообще в нашей духовной жизни; б) показать истинное значение ее в области религии, — какое влияние она имеет на религиозное чувство и в какой именно области религиозной жизни преимущественно обнаруживается ее влияние и в) тогда сама собою обнаружится несостоятельность тех теорий, которые считают фантазию главным и как бы специальным деятелем в области религии. — Фантазии, как известной способности нашего духа, нельзя исключать из общей совокупности наших духовных сил и нельзя отказывать ей во всяком значении в нашей религиозной жизни. Дух человеческий со всеми его силами и способностями создан Богом, и человек всеми силами своей души обязан служить Богу. Премудрый и Всеблагий Творец не мог вложить в нашу душу ни одной способности, которая, при надлежащем правильном употреблении ее с нашей стороны, не служила бы на пользу нам в деле богопознания и прославления имени Божия. Не вдаваясь в определение частных свойств фантазии, достаточно указать на общие ее типические особенности, отличающие ее от других наших духовных сил, чтобы видеть, какое она имеет значение в нашей духовной жизни вообще и в частности в религиозной жизни. Как разум дан нам для познания истины, совесть — для различения добра от зла, так фантазия — для восприятия и усвоения прекрасного. Для того, чтобы мы могли возвыситься нашим духом до познания истинного величия Царя миров, которое проявляется не только в премудрости, благодати, но и в *красоте Его* (Ис. XXXIII, 17), нам дана способность к живому воспроизведению в себе прекрасного, которую мы называем фантазией. Фантазия имеет внутреннейшее сродство с умственной и эстетической сторонами нашей духовной жизни. В деятельности ее элементы рассудочного мышления соединяются с элементами эстетического воодушевления. Она составляет как бы посредствующее звено между умственной и эстетической сторонами нашей духовной природы. В этом ее посредствую-

щем положении между двумя важнейшими факторами нашей духовной жизни — разумом и чувством — заключается весьма важное значение ее для нас. Заимствуя многое от света разума и многое от того огня, каким отличается поэтическое воодушевление идеей прекрасного, фантазия является вследствие этого великой духовой силой. Истинно творческие и истинно художественные произведения ее от этого производят сильное и многообъемлющее влияние на наш дух. Каждый, кто когда-нибудь испытал на себе сильное и глубокое влияние великих произведений искусства или величественных видов природы, по собственному опыту знает, что он испытывал в те минуты совместно с эстетическим наслаждением и умственное просветление, и нравственное облагораживание, и вообще духовное возвышение. Фантазия оказывает немаловажную помощь нашему рассудку при его исследованиях о первой причине и о тайне бытия. Она живет и быстрее воспринимает то, что рассудок открывает другим более медленным путем, путем постепенных умозаключений — именно красоту, заключающуюся в единстве плана, в целостности и целесообразности мирового устройства. Иным более скорым способом она подтверждает тот самый вывод, к какому приходит и наш рассудок из рассмотрения прекрасного устройства мира. И рассудок наш, коль скоро открывает красоту в природе, не может смотреть на природу как на произведение слепой силы, но путем логических умозаключений приходит к мысли о творческом Духе как истинном Виновнике прекрасного творения. Фантазия предваряет, так сказать, этот результат рассудочного мышления через быстрое непосредственное созерцание творческого Духа. Она не умозаключает о Нем, но в самой красоте природы созерцает творческий гений великого Художника мира. И кто может сказать, что это созерцание ее имеет меньше достоинства, чем постепенные умозаключения рассудка, потому только, что оно быстрее рассудочных соображений и комбинаций? Быстрота и большая живость восприятия в отличие от рассудочного мышления составляют только типическую особенность в деятельности фантазии, но ничего не говорят о ее противоразумности. Рассудочное мышление отличается аналитическим характером; эстетическое или художественное созерцание носит синтетический характер. Оно не вдается в анализ рассматриваемого предмета, но стремится обнять его в целом виде. В этой способности понимать предмет как нечто целое, без раздробления его на части, заключается не слабость, а скорее сила

художественного понимания. Без помощи его рассудок обречен был бы на слишком медленное движение вперед при изыскании первой причины вещей, и его сухие выводы и умозаключения о ней не имели бы той жизненности, какую придает им содействие художественной нашей способности. Фантазия есть творческая и идеализирующая способность в нашем духе; она создает художественные образы и идеализирует действительность. Творческой деятельностью своею она свидетельствует о высоком существенном превосходстве человеческого духа перед всеми прочими земными творениями — о его богоподобии. Идеализирующей своей деятельностью она постоянно напоминает нам о высшем идеальном мире. Не удовлетворяясь той красотой, которая только в несовершенном виде обнаруживается в реальной действительности, и создавая образы идеального порядка вещей, фантазия напоминает нам, что кроме красоты видимой для глаз есть еще высшая невидимая красота, — что первая служит только слабым отражением последней. Она побуждает нас возвышаться мыслью к высочайшему Виновнику красоты, бесконечно высшему, нежели дела Его, в которых только отчасти обнаруживаются Его бесконечные совершенства. С другой стороны, она побуждает нас верить в иной лучший мир по сравнению с настоящей действительностью. Она воодушевляет и укрепляет нашу надежду на наступление такого времени, которое будет свободно от недостатков настоящей действительности, — и веру, что мы некогда узрим Бога не только в делах Его, но и в Его собственном существе. Все люди искони устремляли взоры надежды на небо как на высшую и лучшую область бытия по сравнению с земной жизнью. Ко всему миру человеческому приложим вопрос, предложенный некогда ангелами апостолам: «что стоите зряще на небо» (Деян. I, 10, 11)? Ныне этот вопрос предлагают верующим людям скептические философы, которые отрицают, что есть вообще небо, составляющее предмет лучших человеческих чаяний. Но надежда эта имеет неистощимую жизненную силу. Как ни часто ее приговаривали к смерти, она, однако же, никогда не умирала и не может умереть. Если бы она была только иллюзией, мечтой воображения, то едва ли она могла быть такой действительной силой. Если земная наша жизнь представляет ряд не исполнившихся надежд и разочарований, то отсюда следует не то, как утверждает холодное неверие, что надежда наша на иную лучшую жизнь есть одна иллюзия, а только то, что земная жизнь есть не все, что назначено в удел человеку...

Конечно, эта идеализирующая деятельность фантазии служит не главным основанием нашей веры и надежды, но важное вспомогательное значение ее для нашей веры не подлежит сомнению. Никого поэтому не может удивлять, что фантазия во все времена была служительницей религии. Она имеет свое законное место в области религии и, при совместной деятельности с прочими нашими духовными силами, оказывает религии немалую пользу. Несчастлива та религия, которая была бы только религией фантазии. Но несчастлива также (хотя и в меньшей степени) и та религия, которая была бы совершенно без фантазии. Она лишена была бы в таком случае одной из важнейших духовных сил, благодаря которой религия производит сильное впечатление на умы и особенно на сердца людей. Не без причины и не случайно религия в древние времена облекалась в разнообразные формы поэзии и во все времена освящала те формы искусства, которые наиболее трогают сердца людей. Не без основания и в наши дни оживление религиозного чувства в людях, отчуждившихся от религии, многими ожидается от возвышения церковного благолепия, от улучшения церковных хоров и проч.

Но фантазия ни в каком случае не есть единственная и главная руководительница человека в деле религии. При единичной деятельности, отдельной от деятельности прочих наших духовных сил, особенно разума, она легко может увлекать нас в область фантастического, которое разрушается и уничтожается при первом соприкосновении с холодным рассудком. Подобные фантастические построения не свойственны всему человеческому роду; они являются как создания индивидуальной фантазии того или другого отдельного лица, или даже отдельного народа, а потому временны и преходящи. Они рассеиваются перед ясным светом ума, как туманные виды перед ясным светом солнца. Нельзя, наконец, не обратить внимания на тот чудовищный вывод, который логически вытекает из теории Фейербаха. Сводя религию в область фантастических иллюзий, Фейербах из области психологической низводит ее в область патологии; потому что иначе нельзя назвать, как патологическим, ненормальным то состояние, когда над всем строем духовной жизни человека исключительно господствует фантазия, так что человек не в состоянии отличить действительности от призрака. Этот вывод и сделан был некоторыми из теории Фейербаха, например Штирнером; что само собою способствовало доведению теории до абсурда и разоблачению психологической несостоятельности тех

оснований, на которых она построена. Патология, рассматривая ненормальные состояния вообще, рассматривает также ненормальные явления и в области религиозной — различные виды так называемых религиозных помешательств (религиозная мания, изуверный фанатизм и проч.); но уже тем самым она предполагает, что в религиозной области есть *нормальные* явления, есть здоровая *норма*, от которой упомянутые явления служат болезненным отклонением.

Об изначальности религии в человеческом роде

В ближайшей связи с вопросом о происхождении религии находится вопрос о времени ее происхождения в человеческом роде, или о древности религии. Вопрос этот состоит не в том, как произошла религия, а в том, когда она произошла, и получает особенное значение в виду различных решений его не только с философской, но отчасти и с богословской точки зрения. Из философских теорий все те, которые отрицают врожденность религиозного сознания человеческому духу и тем более те, которые производят человека от животного, отрицают исконное существование религии в человеческом роде и относят время происхождения ее к той или другой ступени умственного развития, достигнутого первобытным человеком. Из богословских мнений изначальность религии в человеческом роде не допускается иногда тем мнением, по которому религия есть не просто союз человека с Богом, но союз восстановленный после грехопадения первых людей, не просто единение, но воссоединение человека с Богом. Хотя с этим мнением не необходимо связывается отрицание всякой вообще религии в первобытном состоянии человека до падения, но иногда из этого мнения делается вывод, что в тесном смысле слова религия началась только после падения человека¹. Вывод этот формулируется таким образом: «Воссоединение предполагает само собою предшествовавший разрыв, разъединение. В безмятежной райской жизни человеку еще неизвестна была нужда примирения с Богом молитвою и жертвами. Только после того, как совершился акт падения человека, открылась нужда снова связать порванную нить, соеди-

¹ См. статью прот. Базарова «Истинное значение и подлинный смысл религии» в «Христ. Чтении» 1878 г. стр. 571 и дал.

нявшую свободное существо с его Творцом, и тем возратить ему потерянное блаженство. И вот является религия как премудрое домостроительство спасения человека». Начало религии в человеческом роде, по этому взгляду, лежит, таким образом, вне пределов того времени, когда человек находился в невинном состоянии, и совпадает с началом греховной жизни человека. Но независимо от того, что понимание религии в смысле воссоединения человека с Богом, а не единения вообще, есть понимание не общее древних отцов и учителей церкви, а частное, принадлежащее блаж. Августину¹, — такое понимание оставляет место для некоторых недоразумений. Им предполагается, что религия есть исключительная принадлежность человека и притом падшего, а не есть принадлежность вообще разумно-свободных существ, и высших человека; затем религия выводится им из случайного факта падения, который мог быть, мог и не быть, а не из коренных и необходимых потребностей природы разумных существ; наконец, им не указывается никакого названия, которое лучше, и точнее, чем слово религия, обозначало бы то состояние теснейшего общения человека с Богом, в котором человек находился, по учению Св. Писания, до падения. Этим мнением не отрицается, что человек, как созданный по образу и по подобию Божию, должен был по самой природе своего духа от первых дней своего бытия стремиться к Богу как своему первоисточнику, не отрицается также и то, что вслед за актом сотворения человека является завет или союз Бога с человеком и откровение Бога человеку. Но если все это не составляло религии, то какое же название мы дадим всему этому? Что до минуты падения человек не чувствовал еще нужды в примирении с Богом и в умиловлении Бога за грехи путем жертв, это скорее доказывает, что первобытная религия была по некоторым чертам отлична от религии падшего человека, а не то, что до падения человек вовсе не имел религии.

Обращаясь к рассмотрению философских теорий, отрицающих, что религия по своему началу современна началу человеческого рода, нужно сначала отделить в этих теориях то, что относится в них к области фактических данных, от того, что принадлежит к выводам из этих данных. При этом мы находим такую поразительную неравномерность между фактами и умозаключениями, какая редко встречается в других случаях. В

¹ «De vera religione» Lib. 1. c. 3, 19, 113. «De quant. animae» 1. 18.

строгом смысле не существует даже ни одного факта, который доказывал бы полную безрелигиозность первобытных людей. Все доказательства этой мнимой безрелигиозности первобытного человека покоятся не на фактах, а всецело утверждаются на тех или других предвзятых гипотезах о происхождении и первобытном состоянии человека вообще. По гипотезам, которыми первоначальные предки нынешних людей производятся из чашечки какого-нибудь допотопного цветка, или из гриба, или от допотопных гигантских лягушек, или от обезьяны, первые люди, и тем более, конечно, их прародители из растительного или животного царства, не могли иметь никакой религии. Этими гипотезами отрицаются и религия, и нравственность, и все вообще высшие проявления разумной природы человека, как первоначальные ее обнаружения. Но подобные генеалогии человеческого рода так же шатки, как фантастические мифы языческой древности о происхождении после-потопных людей от двуполого дерева (персидская легенда), или из камней (греческая легенда) и т. п. Поэтому и выводы относительно безрелигиозного состояния первобытных людей, основанные на таких гипотезах, не могут претендовать на достоверность. Сторонники гипотезы о безрелигиозности первобытного человека с увлечением хватаются за некоторые новейшие открытия геологии и совершенно неосновательно обращают их в доказательства для своей предвзятой гипотезы. Так, например, они указывают на несовершенство физического строения нескольких человеческих черепов, найденных в древних пластах земли, и на бедность культуры первобытной эпохи. Но нужно иметь слишком пылкую и смелую фантазию, чтобы по нескольким черепам, найденным в древних пластах земли, умозаключать о безрелигиозности всех первобытных людей, даже в том случае, если бы эти черепа на самом деле имели те или другие несовершенства в своем строении. Сами защитники рассматриваемой гипотезы из всех черепов, найденных за все время геологических исследований, насчитывают не больше трех-четырех, которые будто бы дают основание для подобных умозаключений. Однако же, по уверениям более беспристрастных исследователей из ученых специалистов, и эти черепа не дают ни малейшего основания для этих фантастических заключений. Человеческий череп, найденный в Енгизской пещере (в Бельгии), по словам известного английского анатома Гексли, представляет «хороший средней величины человеческий череп, который мог принадлежать даже какому-

нибудь философу»¹. Череп, найденный в Ментонской пещере (Menton), по уверению знаменитого американского геолога и археолога Даусона (Dawson), показывает признаки также «высокого развития человеческого черепа»². Вообще относительно всех черепов, найденных до последнего времени в более древних слоях земли в различных местах Европы, лучшие физиологи и анатомы пришли к тому заключению, что черепа эти представляют хорошее строение и не имеют ни одного признака, которым они существенно отличались бы от теперешнего обычного типа европейского черепа. Только череп, найденный в Неандертальской пещере (при Дюссельдорфе), по словам проф. Вирхова имеет несомненно уродливую форму; но этот череп, по мнению того же ученого, представляет признаки патологического, ненормального развития и мог принадлежать какому-нибудь идиоту³.

Нельзя не указать на тот несомненный факт, что чем дальше, путем археологических и исторических исследований, наука от настоящего времени идет в глубь давно протекших времен, тем ярче и ярче памятники человеческой мысли и деятельности, знания и искусства, освещаются религиозным характером. От самых отдаленных времен истории, от которых уцелели только отрывки легенд и темных народных преданий, до нас дошли свидетельства почти только об одной религиозной жизни народов. Кроме немногих имен замечательных личностей — героев древнейшие мифы, легенды и саги содержат в себе почти исключительно религиозные сказания: о явлениях богов людям под разными видами, о взаимных отношениях между людьми и существами высшего духовного мира, о невинном безгрешном состоянии и падении людей, о милости и гневе богов, словом — почти все, что относится к кругу древнейших народных легенд и мифов, носит религиозный характер. Самые имена древнейших народных героев окружены религиозным ореолом, самые обыкновенные естественные явления и события в древнейших народных историях окрашены религиозным светом. На основании всего этого религию нельзя не признать древнейшим исконным фактом в жизни человеческого рода. Правда, современная наука

¹ *Huxley*. Zeugnis für die Stellung des Menschen in Natur. 1863. S. 157.

² *Dawson*. Natur und Bibel, S. 107.

³ *Virchow*. Die Urbewölkerung Europas. Rede gehalten in der 4 Versammlung der Anthropologischen Gesellschaft in Wiesbaden. 1873. S. 46.

не признает в древнейших письменных памятниках, дошедших до нас от самой глубокой исторической древности, начальных страниц человеческой истории, — искусство письменности могло образоваться относительно уже в позднейший период, когда люди достигли некоторой степени развития. Поэтому кроме исторических времен, о которых дошли до нас письменные сведения, наука признает еще так называемую «доисторическую эпоху» в жизни человечества, которая называется так частью по причине глубокой отдаленности от настоящего времени, частью потому, что она лежит за пределами письменных исторических свидетельств. Эпоха эта, как известно, сделалась в новейшее время предметом самых тщательных исследований. С тех пор, как ученые стали собирать остатки от доисторической древности и на поверхности и в глубине земли, — сравнивать эти остатки одни с другими и пользоваться ими как историческими документами, вопрос о первобытном доисторическом существовании человека сделался одним из важнейших вопросов в науке. Над разьяснением его в настоящее время трудятся ученые самых разнообразных специальностей. Геология, археология, лингвистика совместными усилиями стараются поднять завесу, закрывающую от нас эти отдаленные времена человечества. По вещам, находимым в могилах, в слоях земли, в пещерах, в болотах и т. п., ученые стараются разьяснить, как постепенно изобретались разные виды искусства, к какому времени относится первоначальное образование человеческих обществ, когда вообще на земле появились первые люди, каково было их первоначальное состояние, их обычаи, язык, их нравы, и т. п. Но исследования в этой области не представили никаких данных, которые говорили бы за то, что доисторические люди жили без религии. Только с точки зрения тех современных теорий, которые выходят из предположения о происхождении человека из низших форм животной жизни, не допускается изначальности религии и нравственности в человеческом роде. Но эти теории относятся более к области фантазии, чем составляют результаты научных изысканий, и основания их слишком шатки. По остаткам человеческих черепов, находимых геологами в древних пластах земли, слишком смело было бы заключать о том, вмещали или нет эти черепа религиозные идеи. По нескольким черепам, найденным в так называемых допотопных слоях земли (которые представляют, может быть, ненормальные отклонения от нормальных свойств тогдашних черепов), заключать о неспособности всех вообще

тогдашних черепов вмещать в себе нравственные и религиозные понятия, — как заключает Гексли и подобные ему натуралисты, — во всяком случае слишком смело и решительно. Известно, что чернокожий негр с сильно покатым кзади лбом и с сильно выдающеюся обезьяновидной челюстью может быть весьма религиозным и нравственным субъектом; такие же примеры представляют многие из новообращенных дикарей южной Америки, Австралии, центральной Африки и т. п. Относительно несовершенная телесная структура людей первобытной эпохи сравнительно с позднейшими более усовершенствованными расами, строго говоря, если даже и признать доказанным этот факт¹, не может служить основанием для каких-нибудь точных и несомненно верных выводов относительно религиозно-нравственного состояния первых людей. Только благодаря предвзятым взглядам, с которыми некоторые из ученых приступали к исследованию этой эпохи, она представляется ими не в том виде, как характеризуется она в немногих, правда, но тем не менее ясных и определенных, сказаниях Библии о первобытных временах человеческого рода. Некоторые открытия и исследования относительно древнейших эпох говорят скорее за, чем против библейского воззрения на первобытное состояние человека. Известно, что наряду с грубыми остатками человеческого искусства, свидетельствующими о самой низшей степени развития, лежащими, притом, по определению ученых геологов в древних пластах земной коры, — по местам открыты памятники, намекающие отчасти и на религиозные верования людей тогдашней эпохи. Сюда относится, например, сделанное несколько лет назад открытие погребального склепа, с погребальными принадлежностями, с остатками похоронных пиршеств, в допотопных отложениях не вдалеке от подошвы Пириней, — в так называемой Ориньякской пещере во Франции. Если правильно понято и объяснено это открытие французскими геологами, археологами и антиквариями, которые признали в Ориньякской пещере не что иное как кладбище, где люди древнейшего, так называемого в геологии каменного века, погребали своих покойников и с на-

¹ Нельзя не обратить внимания на то обстоятельство, что мнения известной школы натуралистов относительно крайнего несовершенства телесной структуры первобытных людей и сходства этой структуры, в частности человеческого черепа, с обезьяньей структурой, разделяются далеко не всеми натуралистами.

путственными обрядами и церемониями провожали их в загробную жизнь, в таком случае науке удалось проследить религиозный обряд погребения далеко за пределами истории — в так называемой доисторической эпохе. Факт этот сам по себе, конечно, недостаточен для каких-нибудь широких выводов относительно религии первобытных людей; но при других более ясных свидетельствах об этом предмете, каковы свидетельства Библии и предания древнейших народов, сохранившихся в их языках, — этот факт получает значимость и может служить основанием для признания того положения, что религия есть не только факт исторический, но и доисторический, факт *изначальный* в истории человечества.

О всеобщности религии в человеческом роде

После рассмотрения факта изначальности религии в человеческом роде необходимо обратить внимание на факт ее всеобщности, который, в связи с фактом ее изначальности, имеет весьма важное значение для доказательства ее врожденности человеческому духу. Если религия есть исконное и вместе с тем всеобщее достояние человеческого рода, то не может быть никакого сомнения в том, что она не есть вообще изобретение, но имеет основание для себя в самой человеческой природе. То, что всем обще, в чем согласна природа всех народов и чему все они следуют как бы по некоторому единодушному согласию, без всякого внешнего договора, само в себе заключает доказательство своей истины и не может быть отнесено к случайным явлениям в исторической жизни человечества¹.

Факт всеобщности религии в человеческом роде обращал на себя внимание как замечательнейшее явление, уже многих древних знаменитых мыслителей. Платон выводил из этого факта доказательство действительности бытия Божия, обращая в живое свидетельство этой истины то обстоятельство, «что все люди, как эллины так и варвары, имеют веру в божество»². Аристотель, при всей обширности своих естественноисторических и этно-

¹ «De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est» (*Cicero. De natura deorum*, 1. 17. Ср. *Тертуллиан. De testimon. animae* и *Климент Александрийский. Strom.* V, 14).

² «De legibus» lib. 10, 886.

графических сведений относительно древнего мира, не знал ни одного народа без всякой веры в божество («οὐδὲν ἔθνος ἄθεον»)¹. О всеобщности религии в человеческом роде нередко говорится в сочинениях Цицерона². В одном его сочинении указывается, между прочим, на решительное отсутствие в среде древних народов настолько дикого и грубого, который не только не знал бы, какого именно Бога должно почитать, но не знал бы и того, что Его необходимо иметь³. У Сенеки подобная же мысль высказывается в следующих словах: «Всем врождено понятие о божестве; поэтому никогда ни один народ не находился в таком состоянии беззакония и безнравственности, чтобы не признавал никакого божества»⁴. Особенно замечательны известные слова Плутарха о древних народах: «Посмотрите на лицо земли: вы найдете города без укреплений, без наук, без чиновачалия; увидите людей без постоянных жилищ, не знающих употребления монет, не имеющих понятия об изящных искусствах; но вы не найдете ни одного человеческого общества без веры в божество, ни одного города, в котором не было бы никакого святилища, не были бы в обычае никакие молитвы, жертвы, клятвы» и т. д.⁵. Из свидетельств ученых исследователей новейшего времени о всеобщности религии мы не будем приводить таких, которые противниками этой истины почему-нибудь могли бы быть заподозрены в пристрастии, каковы, например, многочисленные свидетельства христианских миссионеров, единогласно утверждающих, что даже у самых диких народов есть некоторые религиозные верования. Мы воспользуемся исключительно свидетельствами таких ученых авторитетов, которые не имели намерения защищать учение о всеобщности религии в апологетических интересах, но руководились единственно научным беспристрастием при рассмотрении этого вопроса. Знаменитый немецкий уче-

¹ «De coelo» I, 3. «Ad Nicom». X, 2. Ср. *Artemidor*. *Oneirecritica* 11, 8 (ed. Hercher).

² Ср. «De natura deorum» I, 16. «De legibus» I. 1, 8. «Tuscul. Quaest.» I, 13.

³ «De Legibus» I. 24. «Nulla gens tam immansueta neque tan fera, quae non etiamsi ignoret, qualem Deum habere debeat, tamen habendum sciat».

⁴ Epist. 117: «Omnibus de diis opinio insita est, nec ulla gens unquam est adeo extra legesque moresque posita, ut non aliquos deos credat».

⁵ «Adversus Colotem epicur.» с. 31. Свод других свидетельств древних писателей о всеобщности религии см. у Фабриция, в «*Bibliogr. antiqua*», р. 304.

ный Александр Гумбольдт в своем «Космосе» говорит (1, ср. 16), что «и у самых диких народов он замечал присутствие благоговения перед таинственным союзом, связующим человека с божеством». Вайтц, известный автор «Антропологии естественных народов» (классического сочинения по исследованию нравов и обычаев диких народов), также не указывает ни одного народа, чуждого всяких религиозных понятий. По словам Вундта, «более тщательное наблюдение всегда открывало даже у самых грубых дикарей такие нравы и обычаи, из которых категорически можно заключать о существовании у них религиозных представлений»¹. «Даже у тех диких народов, — говорит Циммерман, — у которых нет никаких следов определенной религиозной доктрины, есть, однако же, верования в будущую жизнь, в высшие охранительные силы» и т. д.². Факт всеобщности религии в человеческом роде признает знаменитый французский естествоиспытатель Катрфаж, причем он указывает между прочим на религию и нравственность как на коренные особенности человеческой природы, которые существенно отличают человека от животного³. Вообще исследователи самых различных направлений в настоящее время признают твердо доказанным результатом всех этнографических изысканий и исследований — тот факт, что при условиях вполне тщательного, строго научного и беспристрастного наблюдения никогда и нигде не было найдено ни одного народа, ни одного целого человеческого племени, которое не имело бы никаких религиозных идей. Только несоблюдение этих необходимых условий приводило иногда неопытных наблюдателей к поспешным заключениям о полной безрелигиозности отдельных племен и давало повод некоторым из древних и из новых писателей к отрицанию факта всеобщности религии. Из древних, как видно из сочинения Цицерона «De natura deorum» (I, 23), всеобщность религии отвергали эпикурейцы и последователи скептической школы новоакадемиков. Один из представителей последней школы Котта (Cotta), возражая в упомянутом сочинении Цицерона против мнения о всеобщности религии, свое мнение по этому вопросу выражает так: «Я по крайней мере держусь того взгляда, что есть много народов, которые

¹ Вундт. Душа человека и животных. Том 2, стр. 279.

² Циммерман. Человек. Таинственные явления его природы. Том 2, стр. 290.

³ «Rev. des deux Mond» 1860, p. 820. Ср. Тэйлор. Первобытн. Культ.

так грубы и дики, что у них нет даже никакого предчувствия божества»; но это свое мнение он ничем, однако же, не подтверждает. У новых писателей, отрицавших всеобщность религии, отрицание это мотивировалось всегда теми или другими предзнатыми взглядами и никогда не доказывалось тщательно и точно проверенными фактическими данными. Так, например, Локк, опровергая учение Декарта о врожденности идей, обращался к описаниям у некоторых современных ему путешественников жизни диких народов и думал доказать на основании этих описаний, что религиозные идеи совершенно чужды сознанию некоторых диких племен. Французские философы XVIII века — энциклопедисты — шли тем же путем. Они отрицали всеобщность религии на основании уверений современных путешественников (Вольнея, Дона Фелиска, Азара и др.), утверждавших, что есть целые сотни диких племен, которые не имеют никаких понятий ни о божестве, ни о душе, ни о загробной жизни, и — ничего похожего на религиозный культ. Точно так же поступают и новейшие отрицатели факта всеобщности религии: Бюхнер¹, Штраус² и др. Относясь скептически к сообщениям христианских миссионеров, они охотно ссылаются на рассказы тех путешественников, которые в смелых и самоуверенных выражениях говорили о безрелигиозности целой массы диких племен. Но против излишнего доверия к подобным рассказам основательное предостережение сделал один из новейших ученых английских филологов³. Обращая внимание на то, достаточно ли сильны трактующие о безрелигиозности дикарей в знании языка тех народов, которым они отказывают во всякой религии, Макс Мюллер говорит: «Наверное можно сказать, что обыкновенные туристы не настолько сведущи в каких-нибудь африканских, американских и австралийских языках, чтобы они могли вести свободный разговор с местными туземцами о их религии. Поэтому несколько неудивительно, если на свой вопрос дикарям, признают ли те высшее Существо, они получают нередко отрицательный ответ. Ответ такой объясняется очень просто или тем, что дикарь не понял вопроса, предложенного ему на ломанном языке и нередко в крайне искаженной форме, или тем, что он не желал распространяться о предмете своего религиозного почи-

¹ Büchhner. Kraft und Stoff., 185.

² Strauss. Der alte und neue Glaube. 1870, S. 46 и дал.

³ M. Muller. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 1874.

тания из чувства страха». Дикари вообще с крайней неохотой посвящают чужестранных путешественников в тайны своих верований. Кроме недостаточного знания языка диких народов многим путешественникам недостает и точного понятия о том, что такое религия вообще, для того, чтобы они могли составить верное заключение о религиозности или безрелигиозности того или другого дикого племени. Религиозные понятия по самому своему существу принадлежат к числу тех, которые уму дикаря всего труднее объяснить и точно передать на своем языке, а уму путешественника, воспитанного в совершенно другом круге понятий, всего легче ложно понять и неверно записать. Человек, который понимает только одну религию — ту, которую или он сам исповедует, или его соотечественники, и ее только одну признает за религию, — на самом деле понимает религию *вообще* не больше того, сколько понимает язык вообще человек, знающий только один свой язык. Наш, например, простой народ нередко всех иностранцев, говорящих на чужих языках, называет немцами, понимая слово немец в смысле немотствующего. Это происходит от недоразумения, будто русский язык есть единственный членораздельный язык в мире. Подобное недоразумение нередко высказывалось и в применении к религии. Древние арийцы свое слово *adevá*, а греки свое слово *ἄθεοι* — безбожники, применяли ко всем народам, которые не признавали тех богов¹, в которых веровали сами арийцы и греки, хотя и прочие народы несомненно признавали и почитали своих богов. Один из самых обыкновенных, хотя в то же время и один из самых безумных упреков первым христианам со стороны язычников состоял в обвинении их в безбожии. В основе этой укоризны лежало заблуждение язычников, что без представления божества в осязательных образах — в идолах невозможна никакая религия. И первым защитникам христианства стоило немало труда и усилий, чтобы выяснить заблуждающимся язычникам христианскую идею о Боге-Духе, служение которому должно совершаться в духе и истине. Примеры эти показывают, что для составления вообще правильного понятия о том, есть ли или отсутствует у того или другого народа религия, нельзя руководствоваться одним понятием о своей религии как единственным критерием. Наконец, нельзя не обратить внимания на массу чисто логических противоречий, которые нередко встречаются в рассуждени-

¹ *M. Muller. Ibidem.*

ях новейших путешественников о безрелигиозности тех или других диких народов. Между тем на подобных свидетельствах и утверждаются главным образом отрицающие всеобщность религии в человеческом роде, как, например, Бюхнер, Штраус и др. Но даже в описаниях самих отрицателей религии у того или другого народа в подробностях нередко сообщаются такие замечания о нравах и обычаях описываемых ими народов, которые прямо опровергают их поспешные выводы и заключения относительно безрелигиозности тех или других племен. У них иногда, например, говорится, что эти мнимо безрелигиозные народы верят в духов и т. п. Известный философ Шеллинг в своем сочинении «Философия мифологии» придал значение некоторой вероятности свидетельству одного испанского путешественника прошлого века, Феликса Азары, относительно безрелигиозности найденной им будто бы группы индейцев. Но новейший ученый Тейлор набрасывает сильную тень сомнения на достоверность показаний этого, равно как и других путешественников, относительно безрелигиозности описываемых им дикарей. Поименованный путешественник рассказывает между прочим о найденных будто бы им дикарях, что они только внешним видом напоминают человека; они живут подобно животным совершенно изолированно друг от друга, без всякой общественной связи; они говорят, по словам путешественника, с трудом и неохотно, самый звук голоса их хриплый, они употребляют не больше 10 слов и проч. Во всем этом описании рисуется какая-то группа несчастных кретинов или идиотов, если названный путешественник не впадает в преувеличения. Если, таким образом, и придавать значение вероятности его описанию безрелигиозности этих кретинов, то правильный вывод из него может быть лишь тот, что религиозное чувство, хотя оно и врождено человеку, однако же в своем проявлении, как и прочие разумно-нравственные свойства, обуславливается нормальным состоянием духовных сил и требует для своего обнаружения в полной силе известной степени вообще духовного развития. В пример того, как иногда путешественники противоречат себе в своих описаниях безрелигиозности дикарей, Тейлор указывает между прочим на описание одного путешественника (Ланга), который, сказав об австралийцах, что они не имеют ничего, что имело бы какие бы то ни было, хотя бы отдаленные, признаки религии, далее говорит, что оспа, от которой часто страдают туземцы, приписывается ими влиянию злого духа, что на некоторых их соб-

раниях приносятся молодые девушки в жертву для умиловления какого-то злого духа и т. п. Но все это очевидно указывает на религиозные верования, хотя и затемненные суеверием.

Против всеобщности религии в человеческом роде ничего не говорит то обстоятельство, что есть атеисты. Если мы выделим из категории атеистов тех, которые в строгом смысле не относятся к этой категории, хотя иногда и подводятся под нее, то прежде всего самое число атеистов окажется далеко не так велико, чтобы им нарушался общий закон в данном случае, в силу которого человечество в целом его составе обнаруживает сильную потребность религии и так или иначе проявляет свою религиозность. Атеистами (ἄθεοι), как в древнее так и в новое время, нередко назывались те, которые не разделяли лишь господствующих в известной среде понятий о богах, отрицали отечественных богов в противоположность обычным распространенным в народе религиозным верованиям, держась более философских воззрений на божество. Таким образом, мы видим, например, что в Греции не только софисты, большинство которых мало того, что не верило в богов своей страны, но, судя по тону и их приемам, может быть не признавало и никаких вообще богов, а и такие философы, как Анаксагор и Сократ, подвергались обвинению в атеизме от своих соотечественников. Анаксагор судился и был изгнан за безбожие. Сократ был осужден на смерть также между прочим за взведенное на него обвинение в атеизме. Между тем как и тот и другой философы имели своеобразные и притом очень высокие для язычников понятия о божестве. Первый признавал за божество верховный разум — νοῦς. Последний ближе всех древних философов подходил в некоторых пунктах к христианству. Известно также, что даже христиан в первые века язычники обвиняли в безбожии, как это видно из сочинений древних христианских апологетов. Ясно, что во всех подобных случаях атеизм определялся с узкой и исключительной точки зрения; в результате же между тем являлись очень широкие обобщения: к атеистам относились все не признающие лишь известных божеств, и число атеистов через это, как само собою понятно, разрасталось до громадной массы. Но такой критерий для определения атеизма нельзя признать верным. В таком случае всех иноверцев, коль скоро они не разделяют наших понятий о божестве, а имеют свои взгляды на этот предмет, пришлось бы подвести под категорию атеистов. До последнего времени слово атеизм не имело точного определения и в науке, как об этом

можно судить из специальных даже сочинений об атеизме, являвшихся в прошлом веке. Так, например, в сочинении нашего отечественного богослова Феофана Прокоповича, написанном против атеизма, к атеистам отнесены все древние философы и Спиноза, учение которого в то время и западные богословы называли атеизмом. Спинозизм и атеизм тогда считались синонимами. В этом случае за критерий для определения атеизма принимался теизм, т. е. учение о личном Боге. Все философские учения, которыми не допускалось бытие личного живого Бога и Промысла, причислялись к атеистическим учениям. Со временем установилась более точная терминология и в богословском и в философском языке. Учение, которым не допускается личное начало в божестве, но которым в то же время не только признается божество, но в строгом смысле оно только одно и признается как истинная реальность, мир же трактуется, как лишь проявление божественной сущности, называется пантеизмом в отличие от атеизма. Учение, которое признает истину бытия Божия, но отвергает учение о Промысле Божиим, названо деизмом. В новейшее время понятие атеизма ограничивается еще теснее. Под атеизмом разумеется отрицание всякого какого бы то ни было абсолютного начала. В последнем случае не только пантеизм, но и материализм, как философское учение, отличается от атеизма, так как и материализм признает абсолютное начало и думает видеть это начало в материи, как абсолютном, по его теории, принципе всего сущего. Известно, что Штраус, высказываясь в своем последнем сочинении «Старая и новая вера» материалистом, в то же время не относит себя к числу атеистов и старается доказать, что и материалист может питать род религиозного благоговения к Универсу, признаваемому им за верховный принцип. В том случае, когда атеизм определяется как отрицание всякого какого бы то ни было абсолютного начала, в области философских учений не допускается в строгом смысле атеистических учений, так как философия, по самому существу ее, не может обойтись без признания такого начала. Такого мнения держится между прочим Куно-Фишер, который допускает возможность атеизма лишь в практической жизни и отрицает возможность его в теоретической области, в сфере философского мышления. По его мнению, только в беспринципной, не управляемой никакими высшими философскими идеями практике обыденной жизни возможно обнаружение атеизма. Он допускает, таким образом, возможность практического атеизма и не

допускает возможности атеизма теоретического, философского. При таком понимании дела число атеистов ограничивается кружком так называемых «Unphilosophischen Köpfen» — нефилософских голов, которые, извратив в себе все истинно человеческие свойства, вечно пресмыкаются в низменностях реализма. Такое направление прямо ведет к извращению всей высшей стороны человеческой природы, — того, что связывает нас с бесконечным. Это люди, «добровольно снявшие с себя царственную корону и объявившие себя недостойными царственного назначения в природе, поникшие долу вместе с четвероногими — вместо своего назначения смотреть вверх».

При обсуждении вопроса о том, не подрывает ли учения о всеобщности религии, а вместе с тем и о ее врожденности человеку, тот факт, что есть атеисты, прежде всего следует иметь в виду, что закон всеобщности религии есть закон нравственный, а не физический. Отсюда и необходимость религии есть нравственная, а не физическая необходимость. Способность к религии каждому врождена; но религия есть дело и природы и вместе свободы. Потеря известной духовной способности дело не невозможное. Люди при известных печальных условиях теряют и другие духовные способности, даже такую природную человеческую способность, как разум. Если некоторые теряют религиозное чувство, становясь безрелигиозными или атеистами, то в этом не содержится никакого подрыва ни для учения о всеобщности религии, ни для учения о ее врожденности, точно так же, как потеря тем или другим человеком ума ничего не говорит против врожденности человеку умственной способности и против всеобщей принадлежности ее человеческому роду. В известном отношении атеизм отдельных лиц скорее даже служит доказательством, чем опровержением факта всеобщности религии. Во-первых, полная безрелигиозность есть отдельное явление. Как бы ни было велико число атеистов, все-таки это число крайне ничтожно по сравнению с массой целого человечества, которое исповедует религию. Во-вторых, атеизм есть явление аномальное. Аномалии же во всех областях не подвергают, а подтверждают общий закон; они самым своим существованием указывают на то, что должно быть в известном порядке явлений и чего не должно быть, другими словами — указывают на болезненные отклонения от нормы и тем самым подтверждают общую силу и значимость нормы или закона.

О характере первоначальной религии¹

В настоящее время существует множество разнообразных форм религии. При всеобщности религии в человеческом роде и при существенном сходстве ее основных элементов во всех ее разнообразных видах, она не у всех племен и народов выражается в одних и тех же формах представления. Если не каждый народ имеет особый вид религии, то каждый почти народ имеет немало своеобразных частных особенностей в своих религиозных воззрениях. Особенно резкое различие представляют вера в единого Бога и вера во многих богов — монотеизм и политеизм. Является вопрос, как образовались разные формы религии? Иным кажется, что генезис их более или менее независим, но при более тщательных и точных исследованиях такое предположение не оправдывается. В самых противоположных формах религии высказывается не одна противоположность религиозных верований, но и более или менее близкое сродство во многих и притом в самых существенных и основных пунктах. Некоторые же религии отличаются друг от друга только по форме их выражения, сообразно с местными языками и обычаями различных народов, по существу же представляют больше сходства, чем различий. Предположение, что множество различных, однако же во многом сродных, явлений в разнообразных формах религии есть дело случайное, было бы крайне несостоятельно. Нельзя рационально предположить также и того, чтобы среди каждого народа несколько отдельных членов его могли увлечь всех остальных в пользу известных религиозных воззрений. Существенное сродство всех религий дает, напротив, полное основание для той мысли, что разнообразие религиозных верований, какое мы теперь находим у разных племен и народов, развилось из первоначального единства, что все религии ведут свое начало от

¹ Литература: Проф. Кудрявцева статьи по философии религии и в «Прав. Обозрении». Преосв. Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к христианству, т. 1, стр. 28-73. «Христ. Чтен.» 1881 г. «Вопрос о первобытной религии в современной науке». Эбгард. Апологетика, т. 2. Перев. с нем. прот. Заркевича, 1880. Diestel. Der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten («Jahrb. f. d. Theologie» 1860). Lüken. Die Traditionen des Menschengeschlecht. 1869. Steude. Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaften und ein Versuch seiner Lösung. Zeipzig, 1881. V. Strauss. Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft. Heidelberg, 1879. S. 22-48.

одного корня, суть ветви одного дерева, из которых одни представляют более правильное развитие, другие — большие или меньшие отклонения от нормального развития. При несомненном факте единства человеческого рода мысль о единстве первоначальной религии всего человечества получает для себя еще более твердое основание. Какова же была первоначальная религия?

По этому вопросу высказываются три главных взгляда. По одному из этих взглядов развитие религии началось с высшей формы и затем постепенно шло путем ниспадения (деградации). В начале существовало, хотя не полное, однако же истинное богопознание и богочтение; люди веровали в единого Бога и поклонялись Ему единому. По этому взгляду первоначальной религией был монотеизм, который при этом понимается не как продукт философского умозрения, но как плод непосредственного созерцания Бога в первобытном невинном состоянии человека. Полное раскрытие в мышлении, в воле, в деятельности этого непосредственного достояния первого человека было дальнейшей задачей человечества. Когда человек по своей свободной воле уклонился от назначения, указанного ему Творцом и через то ниспал из своего первоначального состояния, он лишился непосредственного единения с Богом и вместе с тем — непосредственного созерцания Его; однако же воспоминание о первоначальном своем состоянии и вместе живое сознание истинного Бога должно было сопровождать человека и в новом его — падшем состоянии. Это сознание перешло потом от прародителей человеческого рода к следующему человеческому поколению и более или менее долгое время сохранялось среди дальнейших поколений. Но так как последующим поколениям людей не доставало непосредственного опыта созерцания живого Бога, то к этому легко присоединилось постепенное потемнение первоначальных преданий, которое тем легче могло произойти, чем несовершеннее были формы речи в первобытных языках, находившихся в состоянии далеко не полного развития. Между тем как сначала в явлениях природы люди признавали только действие всемогущей воли единого Бога, с течением времени эти явления они стали считать за явления самого Божества, пока наконец не дошли до такого неразумия, что начали признавать эти явления за отдельных богов и воздавать им божеские почести. Особенно должна была подвергнуться сильной порче чистота первоначальной религии у тех племен, которые рано отделились

от своего первоначального рода и удалились «на страну далече» из первоначальной родины человечества. У них могли с течением времени потускнеть и даже совершенно изгладиться многие воспоминания первобытной религии. Живя долгое время в разобщении с более цивилизованными племенами, некоторые из них могли дойти до полного одичания. При таком положении от первоначальной религии у них могли остаться только некоторые обломки, под которыми уже с трудом можно отыскать чистое зерно ее. Таким путем развились грубые виды идолопоклонства и особенно самый грубый из них, известный под именем фетишизма.

Этому взгляду на первоначальную форму религии и ее дальнейшее развитие представляет прямую противоположность совершенно другой взгляд, по которому религия началась с самой низшей и грубейшей формы фетишизма и постепенно возвысилась до монотеизма. На стороне этого последнего взгляда в настоящее время стоят все последователи эволюционистической гипотезы, признающей развитие высшего из низшего и более совершенного из несовершенного, как необходимый закон всякого вообще развития, и отрицающей умственное и нравственное совершенство первобытного человека¹.

Средину между этими противоположными взглядами занимает третий взгляд, защитники которого думают, что первоначальная форма религии представляла собою не чистый, но относительный монотеизм, и что из этого неопределенного начального состояния религии естественно могло последовать как ее дальнейшее развитие в монотеистическом направлении, так и ее искажение в смысле политеизма². В своем месте подробнее рассмотрим этот взгляд; здесь заметим только, что им одинаково отрицается как то, что монотеизм первоначальной религии обязан своим происхождением непосредственному откровению Бога первому человеку, так и то, что фетишизм был начальной религией. Защитники этого взгляда высказываются как против деградационизма, допускающего постепенное ниспадение религии сверху вниз, так и против эволюционизма, предполагающего об-

¹ Из более известных современных защитников этого взгляда назовем Дарвина, Тейлора, Леббока, Шульце. Из предшественников их поименуем Юма и Гегеля.

² Из современных ученых этот взгляд с особенною настойчивостью защищают Макс Мюллер и Пфлейдерер. Но основная мысль этого взгляда впервые высказана философом Шеллингом.

ратный ход в развитии религии, — и стараются удержать середину между этими противоположными теориями.

Что касается отношения всех этих взглядов к библейскому учению о характере первоначальной религии, то в полном согласии с последним находится только первый из них; второй прямо противоречит библейскому учению; третий представляет только кажущееся сходство с ним, но в сущности имеет весьма мало общего с ним. Учение о том, что первоначальная религия состояла в почитании единого истинного Бога, принадлежит к числу основных учений Св. Писания. Это учение в связи с учением о позднейшем происхождении многобожия и о постепенном упадке религии проходит через весь Ветхий и Новый Завет. Оно ясно выражается в повествованиях книги Бытия о непосредственном обращении с Богом первых прародителей человеческого рода (I, 28; II, 16, 22; III, 8 и 21), о почитании истинного Бога до всемирного потопа (IV, 3, 4; V, 22; VI, 9), о сохранении веры в истинного Бога после потопа в семействах ветхозаветных патриархов и у других благочестивых мужей (XIV, 18-20). О том, что идолопоклонство есть позднейшее явление в истории человечества сравнительно с единобожием, особенно ясно говорится в книге Премудрости Соломона: «Начало блуждения умышление (вымысел) идолов, изобретение же их тление живота (растление жизни). *Ниже бо быша (идолы) от начала*, ниже будут во веки» (Прем. XIV, 13). Мысль, что идолопоклонство не есть первоначальная религия, а есть следствие ниспадения человека с высоты истинной религии, ясно также высказывается в словах ап. Павла об язычниках, что они «*разумевше Бога*, не яко Бога прославиша Его, но... *измениша* славу нетленного Бога в подобие образа тленного человека» и проч. (Римл. I, 21 и 25). Отцы церкви, толкуя это место, уже в апостольских словах: *разумевше Бога*, находят указание не на одно только то, что языщикам до их впадения в идолопоклонство известна была истина бытия Божия вообще, но также и на то, что они знали имя единого достойного почитания Бога — «знали не только то, что есть Бог, но и то, что такое Он есть, что под ним разуметь должно, именно, что Он есть Творец и Промыслитель всеблагий, Владыка всяческих и что Его единого должно почитать»¹. Но еще с большей ясностью

¹ Подробный свод святоотеческих объяснений этого места (св. Златоуста, бл. Феодорита, Фотия и др.) см. в «Толковании на посл. к Римлянам» епископа Феофана. Москва, 1879, стр. 89 и далее.

эта мысль выражается в апостольских словах: *измениши славу нетленного Бога*. Если изменили, следовательно прежде имели другое понятие. Если, изменив прежнее, через то впали в ложь и заблуждение, следовательно прежде обладали истиной. Итак, учение относительно первичности монотеизма (единобожия) сравнительно с политеизмом (многобожием) несомненно принадлежит к истинам богооткровенного библейского учения. Для более полного уяснения этой истины, а равно также для устранения недоразумений и нередко проистекающих отсюда возражений против библейского взгляда на характер первоначальной религии, необходимо точнее определить понятие так называемого монотеизма, его различные виды и в частности тот вид его, который по библейскому учению был корнем и основой первоначальной религии.

Под именем монотеизма (от греч. *μόνος* — один и *Θεός* — Бог) вообще разумеется единобожие — вера в единого Бога. Таким образом, существенный и необходимый признак в понятии монотеизма есть признак единства предмета или объекта религиозного почитания. Но одним этим признаком не обнимается все существо истинного монотеизма. Почитание одного какого-нибудь существа или одного какого-нибудь предмета не есть еще истинный монотеизм. И идолопоклонник может почитать или преимущественно или даже исключительно одного идола (монолатрия). Истинного монотеизма нельзя также признать в тех учениях, в которых признается одно, но безличное, абсолютное начало (монизм, пантеизм). Тем менее можно признать истинный монотеизм в тех смешанных формах сочетания монотеизма с политеизмом, в которых понятие об одном верховном существе совмещается с понятием о подчиненных ему низших божествах. Следы такого искаженного монотеизма мы находим почти во всех исторически известных языческих религиях древнего мира, в которых во главе целого ряда низших богов поставляется одно верховное божество (Зевс, Брами и проч.). Нельзя, наконец, придавать значение в строгом смысле монотеизма и тем формам религиозных верований, которые в новейшее время получили особые названия: относительный монотеизм (*relativus monotheismus*) в отличие от чистого или безусловного (*absolutus monotheismus*), генотеизм (*henotheismus* от греч. *ἓν* — одно и *Θεός* — Бог) и т. п. Хотя в этих формах названные выше исследователи думают видеть самый первобытный тип религии, однако же для этого нет достаточных оснований. Мысль о том, что

первоначальная религия имела характер *относительного* монотеизма, была высказана и развита Шеллингом. Под «относительным» монотеизмом разумеется не тот монотеизм, который представляет собою сознательная вера человека в единого истинного Бога, а тот, при котором человек, под влиянием сильного впечатления живого присутствия божества в мире, бессознательно или полусознательно преклоняется перед одним Богом, без всякой даже мысли о безусловном или не безусловном Его единстве. При этом в сознании человека не отделяется духовное существо Бога от того внешнего предмета, который впервые возбудил в нем чувство божества, ближайшим образом от неба, как думает Пфлейдерер¹. Такой монотеизм называется относительным потому, что он *implicite* скрывает в себе элемент поклонения природе и не только не исключает, но скорее предполагает собою развитие многобожия как свое дальнейшее естественное порождение. Но этот мнимо первичный монотеизм едва ли в строгом смысле имеет право даже на название «относительного» монотеизма. Такое состояние человеческого сознания, при котором в нем до того смешивается понятие божества с предметом, возбудившем в нем мысль о божестве, что для него видимое небо есть Бог и Бог есть видимое небо, имеет больше общего с пантеистическим, чем с монотеистическим мирозерцанием. То же нужно сказать о той форме религиозного представления, которую впервые английский ученый филолог Макс Мюллер назвал *генотеизмом* — словом, доселе еще не вошедшим в общее употребление, но иногда употребляемым и другими новейшими учеными в специальных сочинениях по мифологии. Слово это составлено из двух греческих слов $\acute{\epsilon}\nu$ (одно) и $\theta\epsilon\acute{o}\omega$ (обоготворяю) и значит почитание *одного*, хотя не *единственно* одного божества. В этом состоит главное отличие генотеизма от монотеизма. Тогда как греческое слово $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ значит один только, единственный, слова: $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, $\mu\acute{\iota}\alpha$, $\acute{\epsilon}\nu$, употребляемые при исчислениях, означают одно, за которым следуют два, три и т. д. Сам Макс Мюллер² под именем генотеизма разумеет не единобожие, не многобожие, но не определившуюся еще вполне, предшествующую форму того и другого, и этот генотеизм, как он догадывается, был религией пер-

¹ *Pfleiderer*. Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion («Jahrbuch. f. protest. Theologie» 1875. 1 Heft.).

² *M. Muller*. Vorlesungen über den Ursprung der religion. Henotheismus, стр. 298 и дал. и «Einleitung in die vergleichende Religionwissenschaft».

вобытного человека. Две характеристические черты он приписывает этой форме религии: во-первых, она поклонялась тем предметам внешней природы, которые сообщали первобытному человеку впечатление бесконечного; во-вторых, она понимала эти предметы не как многие бесконечные, а как одно бесконечное. Свое объяснение этого кажущегося противоречия Макс Мюллер заимствует из анализа древнейшей индийской религии. «Древний молящийся индеец, — говорит он, — хотя обращал свои взоры и не к одному только вещественному предмету поклонения, но в своей мысли думал об одном божестве. Древнейшие гимны в индийских Ведах обращаются к тем же самым божествам, как и позднейшие, в которых высказывается уже полный политеизм, но отличаются от них монотеистическим направлением мысли и чувства, уже не находимым в более поздних гимнах. Когда в древнейших гимнах призывается какой-нибудь отдельный бог, он призывается в них не как существо ограниченное властью другого бога, высшее или низшее его по рангу: нет в этих гимнах никаких следов разделения деятельности и влияния между божествами, нет различия в характерах их, нет намеков на их соподчинение и соотношение друг с другом. Всякий бог считался верховным и к нему обращались с мольбою так, как бы кроме его и не было никаких других богов: в нем предполагалась в момент молитвенного обращения к нему вся полнота божества. Индра и Дейус (Dyaus, лат. Deus) в различных древнейших гимнах призывается каждый отдельно, но Индре приписывается все могущество Дейуса, а Дейусу вся власть Индры». Вот что Макс Мюллер называет генотеизмом. Трудно признать такого рода однобожие типом первобытной религии. Именем генотеизма скорее может быть названа не первоначальная, а уже более или менее искаженная и потемненная форма первоначального монотеизма. Если смотреть на генотеизм как на ступень в развитии религиозного сознания древнего человечества — после его уклонения от истинной религии, тогда будет дело другого рода. Нельзя отрицать, что эта ступень в известном отношении ближе к монотеизму, чем к политеизму в его резком определенном виде; но нельзя, с другой стороны, не заметить, что в ней уже лишь смутно просвечивает идея монотеизма; к идее единства в ней примешивается идея множества, хотя последняя и подчиняется первой. Под монотеизмом в строгом смысле этого слова нельзя разуметь ничего другого, кроме веры в единого, истинного, живого и личного Бога, и только такую

веру мы должны признавать первоначальной религией человечества, согласно учению Св. Писания об этом предмете. Вопрос при этом может быть только в том: какой характер носила эта вера в первобытные времена человечества? Известно, что монотеизм, понимаемый и в строгом смысле этого слова, может за всем тем иметь различные особенности и оттенки в своем характере, и на самом деле имеет известные особенности в различных религиях, признающих единобожие одним из основных своих догматов. Религия ветхозаветная, христианская и магометанская признают истину единства Божества, однако же ветхозаветный, христианский и мусульманский монотеизм по характеру своему не одно и то же. Монотеизм ветхозаветной религии, конечно, не исключает идеи различия лиц в Божестве, а напротив, предполагает ее, но он не выражает ее в той полноте и с такой определенной ясностью, с какой идея эта выражается в христианском учении о Боге, едином по существу и троичном в лицах. Монотеизм магометанской религии носит фаталистический характер, напоминающий отчасти сухой деизм. Кроме того, нельзя не признать различия между монотеизмом как целой системой религиозного мировоззрения и монотеизмом как простым верованием в единого Бога у неиспорченного и истинно-религиозного человека. Монотеизм может лежать в основе высоко развитой цельной религиозной доктрины, но может быть и просто верой в простоте и чистоте верующего сердца; или он может иметь характер философского мировоззрения и характер непосредственного созерцания. Само собою разумеется, что первоначальная религия по характеру своему не могла всецело походить на последующие, уже вполне развившиеся и определившиеся системы монотеизма, которые явились в историческое время и которые, вследствие сознания человеком несостоятельности политеизма, прочно и глубоко внедрились в умы людей, и получили твердые богословские и философские обоснования. До явления многобожия и до борьбы с ним единобожие не могло получить такого характера, — характера вполне окрепшего и, так сказать, закаленного в борьбе с этим противником миросозерцания. За всем тем необходимо признать, что вера в единого, живого, личного Бога входила как существенный элемент в содержание первоначальной религии человечества, хотя этот элемент мог и не иметь в ней полного раскрытия. Напрасно противники библейского взгляда на характер первоначальной религии в своих возражениях против этого взгляда указывают на то, будто им предполагается в

первоначальной религии такой монотеизм, с которым соединена была целая система вполне развитых положений и учений о Боге и его отношении к миру и человеку. Этого не утверждают ни Библия и, насколько нам известно, ни один из сведущих защитников ее учения о первобытной религии. Борьба против этого мнения, таким образом, насколько легка, настолько излишня.

Доказательства в пользу первоначального монотеизма

Положительные научные доказательства в пользу первичности единобожия сравнительно с многобожием могут быть заимствуемы: а) из общих соображений о развитии религиозного сознания, б) из древнейших памятников религиозной жизни человеческого рода, в) из некоторых данных науки сравнительного изучения языков и г) из сравнительной этнографии. Приведем некоторые более важные, по нашему мнению, доказательства из всех этих областей знания.

По одному из общепризнанных психологических законов более сложные представления и понятия развиваются в нашем сознании из первоначальных более простых. Этот закон признают и сторонники эволюционизма. Рассматривая, на основании этого закона, разнообразные религиозные понятия, известные из истории религии, как результат постепенно накопившихся видоизменений и осложнений их первичной основы, мы должны допустить, что и в среде этих понятий простейшие предшествовали образованию более сложных — в постепенном ходе развития религиозного сознания людей. Если на основании общего закона развития более сложного из простейшего мы логически умозаключаем о предшестве первого последнему, то этот же самый закон дает нам основание заключать, что и в постепенном развитии религии самая простая форма религии предшествовала более сложным. Но многобожие, в каком бы виде мы его ни взяли, в виде ли фетишизма, анимизма, политеизма и т. п., во всяком случае представляет форму более сложную по сравнению с единобожием. Понятие о многом, хотя бы это многое сводилось и не слишком к многому, не более как к двум, трем, четырем и т. д., во всяком случае есть более сложное понятие сравнительно с понятием об одном. Таким образом, уже на основании самого общего закона развития, в силу которого простейшее повсюду предшествует сложнейшему, мы с большей вероятностью можем предположить первичность единобожия, чем многобожия, в постепенном ходе развития религиозных верований.

Те, которые утверждают противоположное, должны доказать, что единобожие представляет более сложную форму верования, чем многобожие. И защитники гипотезы о первичности многобожия, сравнительно с единобожием, не уклоняются от доказательств этого положения. Но они обыкновенно игнорируют при этом весьма важное различие между единобожием, как целой системой монотеистического религиозного мирозерцания, и единобожием, как простой религиозной верой в одного Бога. Если первого рода монотеизм, как необходимо соединенный с целым рядом других поддерживающих и подкрепляющих его философских и религиозных умозрений, может трактоваться как более сложная система религиозного мирозерцания по сравнению с многобожием, как система, выработанная умом человеческим путем постепенного обобщения мировых явлений и подведения их под одно безусловное начало, то простая вера в одного Бога не может трактоваться подобным образом. Она предполагает собою гораздо меньше предварительной работы мысли, особенно же фантазии и воображения, чем вера в многих богов. Многобожие не могло явиться раньше, чем человек путем сравнения различных явлений природы дошел до обоготворения тех или других из этих явлений. Оно необходимо предполагает своим появлением некоторый предварительный, хотя и существенно неправильный, анализ сил и явлений природы, для того, чтобы одни из них могли сделаться предметами религиозного обоготворения человека, а другие остаться вне этой чести. Затем, многобожием необходимо предполагается подведение различных сил и явлений природы под специальное управление тех или других отдельных богов, смотря по свойствам и качествам разнообразных явлений. Из истории языческих верований известно, что не только благодетельные, но и разрушительные, враждебные человеку силы природы имели своих особых представителей в числе языческих богов. Явлению многобожия, следовательно, должно было предшествовать, с одной стороны, достаточное знакомство человека с разнородными по качествам силами и явлениями природы, с другой — известная степень развития анализирующей, хотя и дурно направленной, рассудочной деятельности человека. Но еще в гораздо большей степени деятельность воображения и фантазии принимала участие в олицетворении разных сил природы и вообще в том в высшей степени сложном мифологическом процессе, путем которого люди могли дойти до обоготворения нередко самых чудовищных предметов.

Тогда как вера в одного Бога, даже независимо от божественного откровения, могла гораздо проще и естественнее возникнуть в душе первого человека, чем какая бы то ни было форма многобожия. Находясь, если можно так выразиться, под первым впечатлением от созерцания природы, первобытный человек ни к какой другой идее не мог придти так легко, как к идее об одном всемогущем Творце мировой вселенной. Природа должна была поразить его сначала не теми или другими отдельными своими явлениями, которые впоследствии были обоготворены язычниками, не солнцем, не звездным небом, но как гармоническое целое. Прежде чем внимание человека могли приковать к себе те или другие частные и дробные явления, оно естественно должно было остановиться на созерцании общей картины вселенной, которая скорее должна была вызвать в нем мысль об одном великом Художнике, чем о многих, уже одною своею целостностью и стройностью.

Здесь мы не будем касаться возражения: каким образом человек от такой чистой религии перешел к ее искажению? Это возражение будет рассмотрено нами при специальном обсуждении вопроса о происхождении многобожия. Но необходимо должны здесь же коснуться другого возражения, которое со времени Юма постоянно высказывается противниками учения о первичности единобожия сравнительно с многобожием. Это возражение обосновывается на законе, в силу которого высшее везде повсюду развивается из низшего, а не наоборот. Человеческий дух также развивается постепенно, восходит от низшего к высшему, от несовершенного к более совершенному. Обосновываясь на этом, противники доказываемой нами истины утверждают, что «монотеизм, как самая высшая форма религии, не мог предшествовать политеизму, что, напротив, эта низшая религия и притом в самых грубейших формах фетишизма должна быть признана первоначальным видом религиозных обнаружений первобытного человека. В состоянии первобытного невежества и варварства человек не мог иметь такой возвышенной, чистой и совершенной религии, как монотеизм». Таким образом, закону, в силу которого более сложное развивается из более простого, нам противопоставляют другой закон, в силу которого более совершенное развивается из менее совершенного. Но трудно заметить, какое понятие играет главную роль во всем этом возражении. Это есть предвзятое понятие о крайне низкой степени умственного и нравственного состояния первобытного

человека. Пока это понятие будет лежать в основе воззрения на первобытные времена человека, т. е. пока первобытный человек будет мыслиться самым грубым дикарем, до тех пор и религия его должна непременно предполагаться наиболее грубою, какую только можно себе представить. Но при ином понятии о первобытном человеке, по которому он не был ни ангел, ни зверь, но вышел из рук Творца совершенным по душе и по телу, обладал до своего падения чистым и светлым умом, и после падения не утратил безусловно богодарованных ему свойств, — возражение это не может иметь никакой силы. Если первобытный человек обладал хотя и менее развитым с технической стороны умом сравнительно с позднейшими поколениями, но умом более совершенным по природным свойствам, то ничего нет противоречащего законам духовного развития в том, если сначала религией его было единобожие, а впоследствии развилось многобожие.

Это весьма общее соображение подкрепляется другими более частными, заимствуемыми из древнейших памятников религиозной жизни человечества.

Нет во всемирной литературе книги, которая была бы древнее Библии. Но в Библии мы находим ясные свидетельства о первоначальности монотеизма и о позднейшем появлении многобожия. Уже одно это обстоятельство должно иметь в высшей степени веское доказательное значение в пользу первенства монотеизма в глазах всякого не предубежденного исследователя. Кроме того, и памятники других древних религий содержат в себе многие данные, указывающие на большую чистоту первоначальных религиозных верований народов, сравнительно с позднейшими искажениями их религий. Правда, идея единого Бога не высказывается в чистом ее виде ни в одном из древних религиозных памятников языческих народов, и в этих памятниках напрасно бы мы стали искать единобожия в его истинном смысле. Однако же, на основании тщательного изучения их, исследователи нашли в них следы гораздо более чистых первоначальных верований языческих народов, по крайней мере по сравнению с позднейшими формами языческого многобожия. А это обстоятельство уже немало говорит в пользу первоначальности монотеизма. Чем больше исследователи углубляются, рука об руку с первоначальными источниками, в древность, тем яснейшие находят вначале следы почитания единого, невидимого, живого, личного, святого Бога. Уже многие из классических писателей, опираясь на древние свидетельства и предания разных народов,

утверждали, что первоначальные их верования были чище их позднейших верований, что идолопоклонство являлось повсюду как искажение более чистой предшествовавшей ему религии. Так, например, известный римский писатель Лукиан («De Syr. Dea», 3) передает предание египетских жрецов, что у египтян сначала не было изображений богов. То же самое утверждают относительно древних персов и пеласгов греческие историки Геродот, Страбон, Ксенофонт, и относительно древних германцев — римский историк Тацит. Христианский церковный историк Евсевий Кесарийский приводит в своем сочинении «Евангельское приготовление» (*Præparatio Evangelica*) одно место из греческого поэта Софокла, где учение о едином Боге, полновластно господствующем над небом и землей, называется древнейшим. Плутарх в сочинении «О Нуме Помпилии», касаясь начальной религии римлян, замечает, что вначале этой религией не допускалось многобожия и что царь Нума — первый организатор общественного богослужения у римлян (по римским преданиям), имея в виду сохранить эту религию от искажения, запретил делать изображения Божества в виде человека или какого-нибудь животного (гл. VIII «Vita Num.»). Вследствие этого сначала у римлян не было ни изваянных, ни живописных изображений божества. По свидетельству некоторых римских писателей, например Варрона, Рим в продолжение 170 лет оставался без статуй и мысль ставить их в храмах перешла к нему от иноземцев. Блаженный Августин, приводя это свидетельство в сочинении «De civitate Dei» (IV, 31), замечает, что те, которые ввели в употребление эти статуи, и способствовали главным образом искажению более чистой первоначальной религии Рима.

За монотеизм первоначальной религии высказываются многие из весьма авторитетных филологов и исследователей древних религий и мифологий: Крейцер, Шпигель, Лепсиус, Эберс, Шрадер, Дункер и др. Приведем мнения некоторых из них по этому предмету и укажем главные основания, на которых они пришли к означенному результату. Известный филолог Крейцер в предисловии к IV-му тому своей «Символики и мифологии древних народов» говорит следующее: «Результат моих исследований по сравнительному изучению мифологий состоит в том, что учение, которое считает язычество искажением первоначального чистого откровения, сообщенного первым людям, правдоподобнее мнения тех, которые в многобожии думают видеть первоначальную религию народов и, например, у Гомера

предполагают найти самую начальную религию греков...» «Я твердо держусь моего главного убеждения во всей его широте, именно, что в основе первоначальной религии лежало чистое богопознание и богочтение, к которому все последующие религии относятся, как преломленные бледные лучи к полному блестящему солнечному лучу» («Symbolik.» IV, XI).

Нечто подобное этому говорил другой не менее известный писатель Авг. В. Шлегель в следующих выражениях: «Чем больше я углубляюсь в историю древнего мира, тем более убеждаюсь, что те народы, которые, сравнительно с другими, были более нравственно-образованными, делались такими именно вследствие своего более чистого и правильного образа почитания высочайшего Существа, что магическая сила природы только позднее вызвала многобожие и затмила в народной вере прежние более чистые религиозные понятия»¹. Монотеистическая форма религии (единобожие), по словам Гримма², является первоначальной в истории человечества; из ее недр возникло в эпоху детства народов многобожие, причем возвышеннейшие свойства одного божества были развиты в понятии об отдельных богах. Отфрид Миллер точно так же признает первенство за монотеизмом³. В частности, относительно монотеизма первоначальной религии персов приводит много убеждающих данных Болен⁴, относительно религии египтян — Мори⁵. Некоторые исследователи (Шмидт и др.) находили следы монотеизма в древнейшей священной книге китайцев — Шукинг. Если относительно памятников древнекитайской религии большинство ученых исследователей новейшего времени не разделяют мнения прежних исследователей, находивших здесь целую массу остатков чистых первобытных воззрений: то относительно сохранения монотеистических понятий в памятниках древне-индийской литературы мы находим свидетельства у многих весьма авторитетных новых санскритологов. Макс Мюллер⁶ в своей «Истории

¹ «Vorrede zur Uebersetzung von Prischard ägypt. Mythologie» S. XVI.

² Grimm. Deutsche Mythologie. 3 Aufl. Vorw. S. LXVI.

³ «Orchomenos» S. 457.

⁴ Bohlen. Altes Indien. 1 Theil. S. 145.

⁵ Maury. Des travaux modernes sur l'Égypte («Revue des deux Mondes») 1855.

⁶ Max Müller. A. History of ancient Sanscrit. Literature. London, 1859, p. 559 и 568.

санскритской литературы» приводит несколько мест из древнейших частей Вед, в которых выражается верование в одно божество. Из этих мест особенно замечательно то, в котором прямо высказывается мысль о позднейшем происхождении многобожия. Вот что говорится в X-й книге Вед в 11-й главе: «В начале не было ничего, ни звездного неба, ни облаков, ни тверди. Что же скрывало все под собою, что это за непроницаемая глубина, таившая в себе все это?... Единственно одно только существо дышало и жило тогда само по себе, другого же какого-нибудь существа не было еще... Как скоро было решено чему быть, то сначала составилась образ всего этого в его духе, что и сделалось первоначальным творческим семенем... Кто знает эту тайну? Кто возвестит и откроет, откуда пришли боги и откуда произошло все сотворенное? Сами боги пришли после, чем явилось творение. Кто же знает, откуда они и откуда произошло все то величие мира, окружающего нас? Только тот, от кого произошла эта широкая вселенная, — только он, который смотрит с высоты неба, знает это». В других местах индийских Вед боги представляются лишь только различными наименованиями одного божества. Что идея единства божества была первоначальной идеей индийской религии, это можно выводить из того, что и в эпоху самого широкого развития политеизма в Индии эта идея не была вырвана с корнем, — у индийцев всегда сохранялось сознание, что над пестрым миром есть одна высшая сила — Пара-Брама. Признак монотеизма древнеиндийской религии Макс Мюллер находит, между прочим, в том, что каждый из отдельных богов, прославляемых в древнеиндийских молитвенных гимнах, в момент призывания изображается не отдельным и ограниченным существом, но совмещающим в себе все свойства божества. «Как ни часто, — говорит Макс Мюллер, — в древнеиндийских молитвенных гимнах приывается один какой-нибудь из индивидуальных богов, однако же он не представляется здесь ограниченным через силу других богов, стоящих выше или ниже его по рангу. Душа молящегося ощущает его как истинное божество, как высочайшее неограниченное существо, без всякого предчувствия тех границ, которые, по нашим понятиям, должны существовать для каждого отдельного бога, при допущении множества богов. В момент молитвенного настроения души поэта все прочие боги как бы уничтожаются перед его созерцанием, и

только один тот бог, к которому он обращается, стоит во всем блеске и величии перед взором своего почитателя»¹. На этом основании Макс Мюллер древнейший политеизм Вед называет особым термином «катенотеизмом» т. е. обожанием многих богов по одному².

За монотеизм первоначальной религии говорят некоторые замечательные данные сравнительной филологии, заимствуемые ближайшим образом из сличения названий Верховного божества у разных народов. Поразительное сходство этих названий особенно в языках народов, принадлежащих к одному племени, народов единоплеменных друг другу, служит наглядным подтверждением библейской истины, что сначала, до разделения и рассеяния племен, люди почитали одно общее всем им божество. Сходство это особенно бросается в глаза при сличении названий божества у народов симитического племени. Еврейское название Божества Элогим и Элоах, арабское Аллах, финикийское Ваал, вавилонское Бел — происходят все от одного корня El = сильный. Это дает твердое основание думать, что прежде чем явились евреи в Месопотамии и Палестине, финикияне в Тире и Сидоне, вавилоняне на Евфрате, — словом прежде, чем древнее племя распалось на отдельные народности, оно исповедывало одно божество и называло его одним именем. К подобным же результатам ученые приходят путем сравнения названий божества у народов арийского племени. И у этих народов, к которым принадлежат китайцы, греки, римляне и проч., обнаруживается чрезвычайное сходство в наименовании верховного божества. Первоначальным языком этих народов считается санскритский язык, на котором божество называется словом «Devas», корень которого филологи находят в санскритском глаголе div — светить, сиять, блистать. Корень этот сохранился в названиях божества в языках почти всех арийских народов. В греческом языке от этого корня произошло древнейшее название божества Δεὺς

¹ Max Müller. Essays. Bd. 1, S. 24.

² Max Müller. Vorlesungen über die Vedas. Есть некоторые свидетельства о том, что и наши предки славяне в незапамятной древности почитали одно божество, прежде чем у них развилось многобожие, хотя свидетельства эти не восходят к глубокой древности. Так, у греческого писателя Прокопия Кесарийского говорится, что языческие славяне сначала почитали творца молнии (Перуна) единственным богом и управителем вселенной (Dobrowsky. Slavin., стр. 92).

(более позднее — Ζεύς) также Δίος и Θεός. В латинском языке от означенного корня произошли слова Deus и Dius, также Ius (Jovis) и позднейшее название верховного божества у римлян Юпитер, которое представляет не что иное, как видоизмененную форму древнейшего Deus-pater или Ius-pater = отец неба, соответствующую санскритскому «Dyaus-Pitar» = отец небесный. В древнегерманском языке божество называлось словом Tius и Ziu, которое также производят от корня div, как и древнекельтское название божества Dia (сродное с dia «день», подобно тому, как в латинском deus с dius, dies). Даже в языках американских народов, как доказывает немецкий ученый И. Г. Мюллер в своем сочинении «О первоначальных религиях Америки» (стр. 472), во многих названиях божества сохранился тот же корень, как, например, в названии божества у древних обитателей центральной Америки *именем* «Тео-tl» (причем последний слог tl составляет только окончание) или Тео (пирамида Teotihaucan т. е. «жилище богов»). Это доказывает, что и арийское племя до разделения на отдельные народы почитало одно божество, что подтверждается еще тем обстоятельством, что в названиях частных национальных божеств, которые почитались у этих народов во время развития у них политеизма, не оказывалось такого сходства.

Некоторые, основываясь на множественной форме древнесемитического названия божества «Елогим» и древнеарийского Devas, делали отсюда тот вывод, что мысль о единстве Божества была чужда религиозному сознанию первобытных племен и что упомянутыми названиями подразумевалось множество богов. Но, по признанию более компетентных филологов, названия эти указывают не на множество индивидуальных отдельных друг от друга богов, но скорее на множественность, бесконечную полноту свойств в Божестве. Древне-санскритское devas, подобно тому как симитическое «Elohim», употреблялось для означения божества вообще. Это видно из тех гимнов и стихов Вед, в которых встречается слово «Devas». Таков между прочим следующий гимн, находящийся в так называемой Риг-Веде (8, 30): «Между вами, Devas, нет ни одного малого, ни одного младшего, все вы велики. Хвала вам, победители врагов, 33 святых бога Ману. Защищайте нас, помогайте нам, благословляйте нас, не попустите нам отступить от стези отцов, от пути Ману. *Вы все вообще* однобоги и почитаетесь от всех людей, посылаете нам вашу сильную помощь, сохраняете наших домашних животных»

и проч. Здесь идет речь, по-видимому, о множестве, даже об определенном количестве, о 33 богах. Но выражение, что между ними нет никакого различия в степени величия, что они все вообще — боги и составляют одно, указывает, что здесь мы встречаемся не с обычной формой политеизма, где боги представляются под видом резко определенных отдельных друг от друга индивидуумов, отличных по степени достоинства, по роду деятельности, по могуществу и проч. Здесь мы встречаемся не с многобожием, понимаемым в обычном смысле, но с прославлением одного многобожественного существа, в котором предполагается множество свойств, соединенных в нераздельном единстве¹.

Но говорят, что самый корень слова *Devas* — *div* — светить, испускать лучи — указывает не на монотеистическое, а на натуралистическое понятие о божестве древних арийцев. Корень этого слова указывает, что арийцы первоначально обоготворяли физический свет или видимое небо. Против этого предположения Макс Мюллер делает, однако же, следующее замечание: «Слово *Dyaus*, когда прилагалось к божеству, указывало не на видимое небо; с этим словом, как в древнем санскритском, так в греческом и латинском языках соединялось имя «отца». В древне-

¹ Иногда вместо *Devas* в Ведах для наименования божества употребляется выражение *aditjas* — вечные (от *aditi* — «вечность», а это от *adi* «начало», «первое»). Так, например, в Ригведе (2, 27, 3) говорится: «Вечные (*Aditjas*) видят все доброе и все злое, им близко все даже самое отдаленное, для них не существует пространства, ни правой, ни левой стороны, ни востока, ни запада». Они, таким образом, представляются вечными, всеведущими и всеприсущими. Они называются также «сынами вечности» и «стражами». Местом обитания их представляется высшее (невидимое) небо, которое в свою очередь представляется областью «вечного света» и в Ведах ясно отличается от видимого неба или от тверди, которое представляется областью воздуха и видимых светил — солнца и звезд. «Вечные, — говорится также в Ведах, — не спят и не дремлют, они все проникают, ненавидят грех и наказывают за вину (2, 27, 5 и 11), потому что грех противен их существу, которое все свет и чистота». Они представляются, таким образом, святыми в нравственном смысле, — не только священными (*sacri*), но святыми (*sancti*). Все свойства, предполагаемые в божестве, указывают на иную точку зрения сравнительно с обычным политеизмом. Множественность всеприсущих, всеведущих святых существ *eo ipso* отличается от политеистически мыслимого множества отдельных индивидуальных богов, причем одни боги необходимо ограничиваются через других.

арийских молитвах верховное божество часто призывается под именем небесного отца: в санскритском Dyauṣ-pitar, в греч. Ζεῦ-πατήρ, в лат. Ju-piter»¹.

В высшей степени замечательно, что у всех почти диких народов, религиозные верования которых подвергались внимательному и беспристрастному наблюдению и исследованию, оказываются более или менее ясные следы монотеизма. У очень многих из этих народов, преданных в настоящее время идолопоклонству, сохраняется вера, что в первоначальные времена господствовало одно доброе божество, которое все сотворило, но что это божество удалилось и предоставило господство над миром низшим богам. Приведем в кратком очерке более замечательные свидетельства о монотеистических элементах в религиях диких народов, принадлежащие компетентным исследователям в области этнографии. Начнем с австралийцев. Их религия в настоящее время находится в крайне искаженном состоянии, представляет дикую смесь бессвязной, часто до крайности нелепой, демонологии и суеверного страха перед привидениями. Однако же и здесь, в этой тьме языческих заблуждений, просвечивает вера в высшее духовно-нравственное существо; это божест-

¹ Некоторые из новейших исследователей римской религии заключают о первоначальном монотеизме этой религии из названий римских божеств. Замечено, что имена римских богов имеют обыкновенно форму эпитетов — прозвищ: Vaticanus, Fabulinus и др.; отсюда можно заключить с большою вероятностью, что вначале подобные имена означали собою качества какого-нибудь могущественного бога или даже божества вообще, небесного Отца, Divus Pater. Этому верховному божеству придавалось множество атрибутов, которые выражались прилагательными: подобно тому, как и в христианских молитвах Бог называется, например, всеблагой, правосудный, милосердный и проч. Так как каждое воззвание, взятое в отдельности, обращалось не ко всем свойствам божества, а лишь к одному из них, то на деле выходило так, что прилагательное было важнее, чем самое имя божества, и вследствие того оно стало употребляться отдельно. Мало-помалу утратилось самое воспоминание о связи, существовавшей первоначально между именем верховного божества и его прилагательными и эпитетами, и последние превратились в названия новых самостоятельных богов. Следовательно, можно предположить, что такие божества, как, например, Vaticanus, Fabulinus — составляли первоначальные названия Юпитера и употреблялись так: Divus Pater Vaticanus, Divus Pater Fabulinus. С течением времени из различных атрибутов одного и того же бога возникли особые независимые боги. Монотеизм вырожден в политеизм (*Буассье*. Римская религия от Августа до Антонинов. Москва, 1878, стр. 5).

во дикари Южной Австралии и Новой Зеландии называют отцом всего, представляют его обитающим на небе и приписывают ему сотворение всего¹. Дикари Южной Африки, известные под именем бушменов (Buschmänner), стоят на крайне низкой ступени, представляют совершенно одичавшее племя, однако же и они верят в невидимого Бога, живущего на небе и господствующего над всем, молятся ему во время голода и совершают в честь его религиозные пляски, когда отправляются на войну². Религия смешанного южно-африканского племени готтентотов состоит главным образом в почитании луны. Но они признают это божество не самым высшим, а подчиненным и называют его видимым богом в отличие от бога невидимого, которого они называют богом всех богов³. О смутных верованиях в единого Бога африканских дикарей свидетельствует и Макс Мюллер. По его словам, «доселе в смутных верованиях этих дикарей не изгладилось воспоминание о Высочайшем Боге, общем Отце как черных, так и белых людей. Для всякого, имеющего уши слышать, слышится повсюдная весть о божественном существе — и между черными папуасами, и желтыми малайцами, и темно-коричневыми обитателями Полинезии, народами, стоящими на самой низкой ступени человечества⁴. У многих африканских дикарей существует верование в великого воздушного Духа, которого они называют именем Мулунгу (Mulunge) и отличают его от злого духа. Первому они приносят жертвы, как Богу, особенно в нуждах; против вредных влияний последнего прибегают к заклинаниям⁵. Особенно распространено верование в высшее доброе божество среди негров. По единогласному свидетельству многих авторитетных исследователей, эта вера существует в наибольшей части стран с негритянским населением, преимущественно в более интеллигентной части населения, и всюду про-

¹ См. Waitz. Antropologie der Naturvölker, VI, S. 796. Ср. Карпфаж. Das Menschengeschlecht, II, 231, 239.

² Waitz, II, 346.

³ Roskoff. Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig, 1880, S. 46. Ср. Waitz, II, S. 342.

⁴ Max Müller. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Strassburg, 1874, S. 168-169.

⁵ Hartmann. Die Völker Afrikas. 1879. Ср. рассказ Стэнли «Как я нашел Левингстона?»

свечивает из-под массы грубых суеверий¹. «При более глубоком наблюдении, — говорит Вайтц, — приходишь к такому поразительному результату, что большая часть негритянских племен, — влияние на которые со стороны вышестоящих народов доселе еще не доказано и едва ли может быть предположено, — в образовании своих религиозных представлений шагнула гораздо дальше, чем почти все другие дикие народы. Мы, правда, не можем назвать негров монотеистами, однако же можем утверждать о них, что они стоят на границе монотеизма, хотя их религия и смешана с множеством грубых суеверий»². Вера в высшее существо, как Творца и хранителя всех вещей, по словам другого исследователя, всеобща. Она выражается отнюдь не в форме несовершенного или только темного понятия; напротив, она так глубоко присуща нравственной и интеллектуальной природе народа, что негр всякую теорию атеизма считает совершенно смешной и нелепой, не нуждающуюся ни в каком опровержении. Все племена страны (с которой автор познакомился, — а этих племен немало) имеют название для бога и притом двоякое или троякое, чем означаются различные свойства Бога как Творца, хранителя и благодетеля. Вера в верховного Бога для негра не лишена жизненного значения; если не всегда, то в нужде и горе, для утешения себя в несчастьи он нередко говорит: «Бог смотрит на меня», «судьба моя в руке Бога» и т. п.³. Обращаясь к диким народам северной Азии, мы и у них находим идею единого верховного Бога. Камчадалы называют Его именем Кутка и признают творцом неба и земли; самоеды считают Его недостижимым существом, недоступным для человека. Еще интереснее верования в верховное существо диких народов Америки — этого нового света, так долго разобщенного со всем остальным миром. У всех американских индианских народов высказывается в различных формах вера в великого духа, которого они признают творцом всего сущего⁴. Перуанцы называют Его миродержцем и владыкой вселенной; мексиканцы признают Его вездесущим, невидимым, бестелесным, не делают в честь Его никаких истуканов и не строят ему никаких храмов. Автор специального ис-

¹ *Fr. Müller*. Die allgemeine Ethnographie. Wien, 1879, S. 174.

² См. «*Antropolog*». Band. II. S. 167.

³ *Wilson*. Westafrika geogr. und hist. geschildert; aus dem Engl. von Lindau. Leipzig, 1862, S. 153.

⁴ *Fr. Müller*. Die allgemeine Etnographie, S. 292.

следования об американских первобытных религиях И. Мюллер¹ уверяет, что великий дух краснокожих индейцев есть не что иное, как только верховный глава привидений (*der Gespenster*) и доказывает, что этот великий дух не имеет ничего сходного с Богом, в которого веруют христиане². Не отрицая этого, нельзя, однако же, не заметить вместе с одним из современных германских богословов (Эббард): «Конечно, окаменелая пальма не есть живая пальма, однако же она свидетельствует о существовании некогда живой пальмы». Во всяком случае, вера в великого духа была и остается замечательной характеристической чертой религии индейцев. Теперь эта вера не стоит в центре упомянутой религии; в практике она заслоняется почитанием низших духов. Американские индейцы думают, что великий дух, сотворивший мир, слишком высоко возвышается над ним, мало заботится о нем и о человеческих делах. Поэтому они только в редких случаях обращаются к нему с просьбами, веруя, что он и без просьб подаст все благое, и нечасто благодарят его за его дары³. Многие из них представляют его в более или менее чувственном виде, то под видом исполинской птицы, то под образом солнца и огня и преимущественно в громе признают его обнаружение. Но при всем том в среде американских дикарей не уничтожились, однако же, совершенно и более чистые и духовные представления об этом божестве как о существе невидимом, не являемом, но благом⁴. Североамериканские индейцы имеют твердую веру, что есть великий Творец, который больше, чем солнце, луна и звезды, и все содержит в своей власти. Индейцы, обитающие в Калифорнии, имеют также эту веру. Они признают, что верховный Бог не произошел ни от отца, ни от матери; происхождение Его совершенно неизвестно; Он вездеприсущ, все видит даже ночью, хотя сам ни для кого невидим; он друг добрых и карает злых. Некоторые называют его великим отцом⁵.

Самый важный вопрос: как объяснить происхождение и со-

¹ *Ioh. Müller*. Die amerikanischen Urreligionen.

² То же самое подробно доказывает Вутке (*Wutke*) в своей истории язычества «*Geschichte des Heidenthums*», стараясь ослабить всякий монотеистический оттенок в представлениях американских дикарей о великом духе.

³ *Waitz*, III. S. 178.

⁴ Там же.

⁵ *Waitz* III, 356, IV, 308. Ср. *Roskoff*. Religionswesen-d. rogesten Naturvölker, S. 66.

хранение более чистых и более близких к монотеизму элементов в религиях диких народов, преданных ныне идолопоклонству и всевозможным суевериям? По этому вопросу учеными высказывается несколько гипотез. Наиболее вероятной из них должна быть признана та гипотеза, по которой вера в единого Бога, насколько она выражается в нынешних религиях дикарей, представляет как бы окаменевший остаток первобытной веры человечества, которая имела монотеистическую форму, — остаток, сохранившийся частью путем преданий от предков к потомкам, частью вследствие врожденности человеческого духу чистой идеи Бога и ее неискоренимости, при всех возможных ее искажениях. Нельзя допустить, чтобы более чистые элементы, сохраняющиеся в религиях диких народов, были плодом их собственного позднейшего изобретения, до которого они постепенно дошли путем философских размышлений. Этому противоречит, во-первых, то, что элементы эти отрывочны в религиозных верованиях диких народов и не возведены в какой-нибудь принцип, а во-вторых, то, что они, по сознанию самих диких народов, суть древнейшие элементы их религий, которые предшествовали появлению многобожия и почитания духов. Если же допустить, что сознание диких народов искони находилось на той же ступени, как и теперь, или даже было еще гораздо ниже в начале, чем теперь (как думают эволюционисты), тогда еще труднее объяснить, откуда в их религиях появились следы монотеизма. При этом возможно одно предположение, что более чистые понятия о Боге перешли или занесены отвне в религии диких народов. Но при таком предположении необъяснимо, как могло случиться, что между самыми различными народами и в самых различных странах появились совершенно сходные и совершенно одни и те же понятия о Боге. Таким образом, останется только одно, как единственно вероятное предположение, что в древнейшие времена сознание диких народов стояло на высшей ступени, чем теперь, — что они только с течением времени одичали вследствие различных неблагоприятных условий, но сначала не были дикими. От лучших времен их жизни и остались лучшие элементы, доселе сохраняющиеся в их религиях. Предположение, что нынешние дикие народы и в культурном отношении некогда находились на высшей ступени, чем теперь, подтверждается многими данными. «Ничто так сильно не подтверждает этого предположения относительно австралийцев, — говорит Вайтц, — как их религия, где иногда слышатся столь явственные отзвуки из дале-

кого прошлого и более счастливого времени жизни этих народов. У готтентотов есть предание, что в древнейшие времена они не только были богаче скотом, но и имели лучшее, более твердое общественное устройство, чем настоящее. У каффров и жителей королевства Конго доселе существует устройство конфедераций, которое ясно указывает на существование у них в древние времена больших государств и на лучшее политическое и социальное их состояние, чем теперешнее. Разные памятники, найденные у некоторых дикарей, показывают, что строители этих памятников стояли некогда на высшей ступени культуры, чем на какой стоят ныне эти дикари и что они постепенно ниспали в состояние одичания»¹. Это ниспадение их с высшей ступени на низшую бросает свет на вопрос: от какого времени могли сохраниться у них остатки лучших более чистых религиозных верований и преданий, чем каковы их нынешние религии? Что они сохранились от незапамятной древности, на это отчасти указывает и самый характер этих верований. Все они являются как бы в тени среди нынешних суеверий и поверий диких народов, как воспоминания из давно исчезнувшего прошлого. Если бы они были продуктом новейшего времени — плодом постепенного саморазвития более выдающихся умов среди диких народов — или были бы привнесены отвне: в таком случае они наверно находились бы в антагонизме к суеверным понятиям, господствующим и преобладающим в ежедневной жизни дикарей, и оказывали бы влияние на вытеснение последних, как это свойственно всем высшим религиозно-реформаторским идеям, проникающим в среду низших верований. Но в действительной религиозной жизни диких народов исследователи замечают прямо противоположное явление. Более чистые религиозные понятия о Боге в религиях диких народов большей частью в тиши влекут свое жалкое существование; на практическую жизнь дикарей они мало имеют влияния; только в редких и совершенно особенных случаях, во времена великих нужд и бедствий, они снова вызываются в воспоминании дикарей, подобно тому как у блудного сына только в крайней нужде, только после расточения им всего родительского наследства, является воспоминание об отце, которого он совсем не помнил в дни счастья, довольства и легкомысленных наслаждений.

¹ Waitz. Antropologie. B. II. S. 323, 359; B. III, S. 72; B. VI, S. 767, 796.

Сделаем теперь *общий вывод по вопросу о первоначальном виде религии*. Важность и значение этого вопроса обуславливается его тесной связью с вопросом о происхождении религии. Какова *de facto* была первоначальная религия, — от решения этого вопроса зависит твердость или шаткость учения об откровенном происхождении этой религии. Если бы это учение не подтверждалось тем фактом, что в начале был монотеизм, тогда оно не имело бы под собой твердой точки опоры; если предположить, что первые люди не имели этой формы религии (монотеизма) и что религия была какой-нибудь самой несовершенной формой религии, вроде фетишизма или зоотеизма, тогда нельзя было бы говорить о каком-нибудь высшем, откровенном характере этой религии. Но если все возможные в данном случае доказательства оправдывают то учение, что первоначальная религия представляла чистую религию и норму истинной религии, то это обстоятельство должно служить подтверждением того, что она образовалась при высшем воздействии на дух человека со стороны Бога.

О происхождении многобожия

Вопрос о происхождении многобожия — крайне трудный вопрос при настоящем состоянии научных данных, которые едва начинают знакомить нас с внешними сторонами первобытной жизни человека и почти не проникают во внутреннее святилище религиозной истории первобытного человечества. Главная трудность этого вопроса зависит от недостаточной ясности для нас внутреннего смысла многих, преимущественно низших, видов идолопоклонства, доходивших до непонятных теперь для нас крайностей — до обожания камней, растений, животных и т. п. Сроднившись от дней своего детства с верой в единого Бога, восприняв, так сказать, в свою плоть и кровь идею единства Божества, мы естественно недоумеваем, как могло возникнуть многобожие с его разнообразными формами, многого не можем понять в нем, не находя параллельных или сходных явлений в своей собственной внутренней жизни. Недоумение наше еще более увеличивается и осложняется, когда мы задаемся вопросом: каким образом различные силы и явления природы стали предметами поклонения для человека после того, как он сначала поклонялся единому истинному Богу? «Трудно и неестественно представить, — говорит Юм, — чтобы человек сначала жил в

роскошных дворцах, а потом начал строить для своего жилища бедные хижины, или что он знал геометрию, прежде чем научился земледелию; точно так же невозможно предположить, чтобы человек, сначала имевший высшее правильное понятие о Боге как едином чистом бесконечном Духе, потом стал представлять его под чувственными формами тех или других явлений природы или человеческой жизни. Если бы люди от самого начала пришли к вере в высочайшее Существо, то невозможно, чтобы они ее оставили и променяли на политеизм; потому что те разумные принципы, которые с самого начала произвели столь высокое убеждение, как вера в единого Бога, тем легче в состоянии были бы поддержать и сохранить в чистоте это убеждение»¹. В этом замечании Юма справедливо то положение, что если бы высокая вера в единого Бога с самого начала явилась как плод собственного убеждения человеческого духа и вошла в его плоть и кровь, в силу собственного глубокого сознания ее разумности и несравненного превосходства перед всякой другой верой, тогда, конечно, трудно было бы политеизму сместить ее. Но в замечании Юма совершенно ложно то положение, что первые люди сами пришли к вере в высочайшее Существо и обосновали ее на разумных принципах. Вера эта представляется в Св. Писании не как собственное создание человека, но как дар Божий. Ложно затем в замечании Юма и то преувеличение, какое дается в нем интеллектуальным способностям человека перед нравственными в деле сохранения чистой религии. Самая лучшая и чистейшая религиозная вера может придти в упадок и подвергнуться глубоким искажениям вследствие нравственной апатии и чрезмерного развития чувственных наклонностей. Многие примеры из истории религии показывают, что религии часто ниспадали с высших ступеней на низшие. В древнейшей индийской Ригведе исследователи не находят никаких следов фетишизма, между тем как в позднейших памятниках индийской религии встречаются совершенно ясные следы его. «Индусы, — говорит Макс Мюллер, — которые за многие тысячелетия до настоящего времени достигли самых крайних вершин философии, теперь во многих местах напали до унижительного почитания коров и обезьян»². Что представляет нам современный буддизм сравнительно с высшей метафизикой, лежащей в основе его первоначального

¹ См. *Pfleiderer*. *Geschichte Religion*, S. 18.

² *Max Müller*. *Vorlesungen über Religion*, S. 75.

учения? — Не более как уродливую карикатуру. Защитники эволюционизма стараются объяснить эти факты в пользу своей гипотезы. Они говорят, что именно эти факты, — факты упадка и вырождения исторически известных религий в грубые формы суеверия, — и доказывают, что религия начиналась повсюду у всех народов с самых низших и грубейших форм. Всякое вырождение, по их объяснению, есть не что иное, как возвращение к своему прежнему состоянию, к своему, так сказать, первоначальному типу, — оживление старого (*атавизм*), которое снова является на сцену¹. Но это объяснение не имеет доказательной силы; гораздо правдоподобнее то, которое в вырождении и искажении религий видит возобладание чувственности над более духовными инстинктами и этой причиной объясняет возможность ниспадения более чистых и духовных религий до грубого фетишизма. Не подлежит сомнению трудность, даже невозможность, удовлетворительного объяснения перехода древнего человечества от монотеизма к политеизму, если в появлении и развитии последнего мы будем видеть один естественный процесс и притом, главным образом, процесс умственного развития человека и оставим без внимания другие факторы, способствовавшие подготовке этого перехода. Это доказывают все те гипотезы о происхождении многобожия вообще, которые выводят политеизм преимущественно или даже исключительно из умственного состояния и из своеобразных интеллектуальных воззрений первобытного человека. Таковы гипотезы мифологистов, анимистов и др.

Школа *мифологистов*, основание которой положено Шеллингом, как показывает самое ее название, точкой отправления или исходным пунктом политеизма признает мифическое воззрение первобытного человека на природу. Она производит политеизм из обычая первобытных народов олицетворять силы и явления природы, давать неодушевленным предметам названия, заключающие в себе понятия о жизни, о присутствии в них живой силы. Первобытную персонификацию (олицетворение) явлений природы эта школа объясняет в свою очередь тем, что первые люди отличались естественной склонностью изъяснять все внешние явления своими внутренними или судить обо всем по себе самим, и что они потому постоянно олицетворяли все, что только можно было олицетворить. Из предметов видимой

¹ Tiele. Compendium der Religionsgeschichte. Berlin, 1880, S. 24.

природы ими олицетворялись преимущественно те, которые, отличаясь грандиозностью, в то же время отличались кажущимся присутствием в них внутренней силы самодвижения и которые потому неотразимо вызвали грубые умы первобытных людей на олицетворение таких предметов. Таковы — особенно солнце, луна, грандиозно движущиеся по небосклону, без видимой причины их движения, звезды, метеоры и т. п. «Мог ли, — говорят, — неопытный и непривыкший к критике рассудок первобытного человека совладать с иллюзией ума и не олицетворить таких явлений природы, которые для непосредственного наблюдения кажутся самозвучащими, как, например, треск грома, свист бури, шелест листьев, рев водопада, шум морских волн и проч.? Всем подобным явлениям в первобытные времена давалась мифическая подкладка, и вот на этой-то подкладке, как на своей первичной основе, и развилась пестрая ткань языческого политеизма с его разнообразными видами». Но, хотя гипотезой мифологистов прекрасно объясняется все, что относится до психического олицетворения различных сил и явлений природы в первобытные времена, ею, однако же, очень мало объясняется собственно теологический процесс обоготворения этих олицетворенных явлений. Олицетворить еще не значит обоготворить; и поэзия искони олицетворяла и теперь продолжает олицетворять разнообразные предметы и явления природы, однако же это олицетворение не необходимо соединяется в ней с обоготворением олицетворяемых ею предметов. Почему же в первобытные времена олицетворение явлений природы необходимо повлекло за собой обоготворение их? Если по тому одному, что ум первобытного человека находился в младенческом состоянии, был еще слишком неопытен и несведущ в знании действительной сущности предметов, тогда является другой вопрос: отчего же в таком случае все дети, которые до известного возраста и развития своего ума несомненно олицетворяют свои игрушки, куклы и проч., не многобожники и не идолопоклонники; почему у них с процессом олицетворения не совпадает необходимо процесс обоготворения? Не доказывает ли это того, что между тем и другим процессом на деле нет такого соотношения, какое существует между причиной и ее необходимым действием? Главный недостаток гипотезы мифологистов по вопросу о происхождении политеизма состоит в том, что эта гипотеза всю сущность многобожияставляет в мифологическом понимании предметов природы, упуская из виду, что какая бы ни была религия, в ней

все дело не ограничивается одним только пониманием и объяснением явлений в том или другом смысле. Гипотеза эта все свое внимание обращает на умственный мир первобытного человека, на деятельность его фантазии, но оставляет в стороне религиозное чувство его и почти не заглядывает в нравственный мир его, имеющий громадное влияние на характер и склад религиозных воззрений человека, и потому, объясняя с возможной удовлетворительностью появление разнообразных языческих мифов, т. е. форм, под которыми язычники представляли своих богов, ничего или почти ничего не объясняет касательно того духовного процесса, путем которого люди пришли к религиозному обоготворению и чествованию камней, растений, скотов и т. п. Нет нужды прибавлять к этому, что, если вообще гипотеза эта недостаточно объясняет происхождение многобожия, то тем недостаточнее она для объяснения перехода первобытного человечества от единобожия к многобожию.

Против гипотезы *мифологистов* выступает гипотеза *анимистов*, которая утверждает, что многобожие произошло не из обычая первобытных народов олицетворять, а из обычая «одухотворять» неодушевленные предметы. При поклонении видимым предметам, по объяснению этой гипотезы, их поклонник имел в своем уме мысль, что в видимом предмете поклонения есть что-то высшее и более важное, чем то, что видит глаз, — что предмет обладает неким невидимым присутствием чего-то отличного от него, именно присутствием духа. Из предметов религиозного поклонения сначала удостоились этой чести те, которые отличаются неотразимой индивидуальностью, именно живые одушевленные существа. Первой формой язычества был культ умерших предков, первым богом для язычников был племенной вождь, «патриарх», — человек, которого все встречали с большим почетом, которому оказывали большее повиновение, чем всякому другому. После смерти чувство почтения переносилось на его дух. Первым богослужением был погребальный обряд. Из возникшего таким образом поклонения предкам развились сами собою все другие формы языческого идолопоклонства. Поклонение предкам перешло различными путями в поклонение животным. Иногда вела к нему вера, общая между дикарями, что люди по смерти могут превращаться в животных и что потому их предки, переставая существовать в форме человека, продолжают существовать в виде животных. Иногда к обоготворению животных вело другое суеверное представление, что жи-

вотные, из которых некоторые любят посещать могилы умерших и вырывать их трупы, суть привидения умерших и т. п. Подобное же развитие совершали и другие формы языческого поклонения. Фетишизм возник из обычая делать высеченные или вырезанные изображения умерших предков и из обращения с этими изображениями как с живыми существами, в которых сопresentствуют души тех, в честь кого они вырезаны или высечены. Эта теория особенно подробно раскрыта у Спенсера в его «Началах социологии». Но с теми или другими видоизменениями она вообще принимается большинством новейших историков первобытной культуры человека.

Об анимистической теории происхождения религии мы уже имели случай говорить прежде и будем иметь — после; и потому здесь оставляем ее без разбора во избежание повторений.

Наука давно уже между другими задачами поставила себе и ту, чтобы решить вопрос: с какой именно формы началось развитие многобожия? Относительно современного положения этого вопроса в научной области достаточно заметить, что прежнее воззрение, которое склонно было видеть в фетишизме древнейшую форму языческого многобожия, в настоящее время оставлено почти всеми лучшими исследователями мифологии. Воззрение это, имевшее для себя главную точку опоры в весьма распространенном в прежнее время предзанятом взгляде на фетишизм как на исходное начало всех вообще религиозных верований, вместе с большим и большим разоблачением несостоятельности этого последнего взгляда потеряло свой главный опорный пункт. Мнение о фетишизме как самой начальной форме всех религий (за исключением религии еврейского народа), в первый раз высказано было французским филологом прошлого века Де-Броссом (род. 1709, ум. 1777 г.), которому принадлежит и первое изобретение самого слова «фетишизм»¹. Затем это мнение неоднократно повторялось многими западными учеными, из которых более смелые в обобщениях самоуверенно построили гипотезы о развитии не только всех языческих религий из фетишизма, но и религии вообще (Юм, Гегель, Огюст Конт и др.). Особенно драгоценные замечания против этих гипотез сделаны

¹ Слово это не было в употреблении до появления сочинения *De Brosses*: «Du Culte des Dieux Fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Négritie» 1760. См. у M. Müller'a «Vorlesungen» 62 и дальше.

знаменитым современным английским филологом Максом Мюллером в его сочинении «О происхождении и развитии религий», ближайшим образом в главе «О фетишизме». По одному из более метких его замечаний, фетишизм, состоящий в обожании осязаемых и притом самих в себе совершенно ничтожных и незначительных вещей (каковы, например, чурбан, кость, камень и т. п.), не мог быть первоначальной религией уже по тому одному, что человек мог рассматривать, ощупывать подобного рода вещи; сами по себе они не оставляли за собою никакого впечатления загадочности и таинственности и потому никак не могли сразу сделаться предметами религиозного поклонения для первобытных людей. К подобному заключению пришли и многие другие из известных новейших исследователей¹. Вообще на фетишизм в новейшее время начинает все больше и больше устанавливаться в науке взгляд не как на первичную, а как на производную форму, развившуюся притом не очень скоро из особого круга искаженных религиозных идей. Даже последователи новейшей анимистической школы признают, что фетишизм не мог предшествовать развитию в уме человека известных представлений о духах, обитающих в тех или других предметах природы. Теория о фетишизме как древнейшей форме религии, еще не в далеком прошлом казавшаяся многим самой рациональной, теперь уже нередко самими рационалистами трактуется как «одна из самых произвольных и антипсихологических гипотез, какие когда-либо построились в науке отвлеченно-метафизическим способом, без всякого внимания к истории и опыту»². Совокупными усилиями сравнительной мифологии, психологии, филологии и этнографии в новейшее время ясно доказано, что как в среде древних исторически известных религий, так и существующих в настоящее время, не было найдено ни одной религии, состоящей исключительно в фетишизме. Кроме того, доказано, что древнейшими предметами поклонения у всех известных языческих народов были небесные, а не земные явления. Что касается разнообразных земных осязаемых вещей, которые во многих древних религиях служили предметами религиозного почитания, то более точными исследованиями новейшего времени доказано, что сначала эти вещи почитались не как в собст-

¹ *Pfleiderer*. Zur Frage nach dem Anfang der Religion («Jahrb. für protest. Theol». 1875. I Th.). *Happe*. Die Anlage des Menschen zur Religion. 1878 и др.

² См. *Pfleiderer*. Religionsphilosophie, 1878, стр. 318 и дал.

венном смысле божества, а как носители таинственных сил, и поначалу принадлежали к кругу магических предметов языческих культов¹. Они имели священное значение не сами по себе, но вследствие предполагавшейся таинственной связи их с небесными существами. Так, например, некоторые камни, преимущественно обломки аэролитов, спавших с неба, во многих древнеязыческих культах почитались за хранилища и орудия высших небесных сил и потому им приписывалась чародейская сила. Подобно тому некоторым деревьям в местных отдельных культах приписывалось священное значение (Дриады), но в собственном смысле к божествам поначалу они не причислялись. Даже животные, почитавшиеся в Египте, по результатам новейших исследований первоисточников древнеегипетской религии, сначала понимались не так грубо-чувственно, как это представляется в позднейших свидетельствах древнегреческих писателей. Египетский Апис почитался только символом небесного божества, но не самим божеством. Вообще под руководством более замечательных по глубине и основательности исследований новейшего времени относительно истории древних религий (Макса Мюллера, Шпигеля, Ленсиуса, Еберса, Шрадера, Дункера и др.), в новейшей науке начинает получать преобладание та мысль, что фетишизм есть не первая, а скорее последняя самая крайняя степень искажения религии, составляющая следствие самого глубокого помрачения сознания о Боге и крайнего нравственного одичания народов, впавших в идолопоклонство. Преобладанию этой мысли способствует увеличивающаяся все больше и больше склонность новейших исследователей считать первобытной формой религии не многобожие, а единобожие, по крайней мере нечто более сродное с монотеизмом, чем с политеизмом. Из первоначальной монотеистической формы религии не мог сразу выродиться фетишизм. Явлению последнего должны были предшествовать какие-нибудь посредствующие формы; непосредственный переход от монотеизма к фетишизму, от одного крайнего полюса к другому, был бы неестественным явлением. Фетишизм, как следствие умственного и нравственного одичания, преимущественно развился в среде так называемых диких народов, хотя следы его находятся и в других языческих культах, в сравнительно более поздних и искаженных их фор-

¹ Особенно ясно и обстоятельно этот предмет доказан в вышеупомянутом сочинении *Happel*'я (стр. 135-140).

мах¹. По вопросу о том, под какой же именно формой впервые обнаружилось многобожие при его историческом развитии, трудно сказать что-нибудь вполне достоверное, на основании современно-научных результатов по исследованию этого вопроса, вследствие их отрывочности и нередко происходящей от того разноречивости в построенных на основании их гипотезах и мнениях различных новейших ученых. Несомненно, однако же, одно, что, по мере развития и углубления человеческой исследовательности в отдаленную древность, все больше и больше уясняется, что первые шаги в развитии многобожия не представляли еще слишком резких отклонений от единобожия. Мнение, высказанное еще Шеллингом в его «Философии мифологии», что древнейшим видом язычества было обожание неба, подтверждено в последнее время многими важными изысканиями сравнительной мифологии и филологии. К подобному выводу пришел в новейшее время известный ученый исследователь североазиатских народов — *Кастрен* на основании того факта, что во всех языках означенных народов Бог и небо обозначаются одним и тем же словом². К тому же заключению приводит также и тот факт, что в большей части древних религий между божествами природы встречается небо, которое притом возвышается над всеми этими божествами в качестве их верховного родоначальника и к которому во многих древних мифологиях прилагается название *отца-неба*. Таковы: древнеарийское название верховного божества «Dyaus-pitar» (небесный отец), греческое «Ζεὺς πατήρ», римское «Iu-piter» и проч. Подобные названия указывают на первоначальное почитание божества под видом неба вообще, а не тех или других отдельных небесных явлений. В этом своем виде обожание неба не представляло еще резких характеристических признаков политеизма, хотя, с другой стороны, не совпадало и с чистым монотеизмом, поскольку идея Бога смешивалась при этом с образом видимого неба. Дальнейший шаг в развитии политеизма начинается с появления дуализма в языческих воззрениях на божество. Древнейшая форма языческого дуализма состояла в обожании верховной двоицы: неба как отца, и земли как матери всего. В индийской мифологии эта двоица

¹ Подробное доказательство этой мысли всею историею язычества см. во II томе «Апологетики» Эббарда. Перев. прот. Заркевича. 1880 г.

² Таковы: китайское слово «Tien», монгольское «Tengri», древнегуниское «Tangli» и др.

представляется в образах небесного отца (Dyauspitar) и «широкой земли» (Prithivi); в греческой — под видим Ураноса и Геи, также Зевса и Геры; в римской — под именами Юпитера и матери земли («Terra mater», «Ops Dea»). Из этой дуалистической формы легко развился с течением времени более дробный политеизм, состоящий в обоготворении разных отдельных сил и явлений природы, причем, однако же, обоготворение небесных светил: солнца, луны и звезд предшествовало обоготворению земных явлений: моря, рек, гор и проч. Это доказывается, между прочим, тем, что в древнейших исторически известных языческих религиях древнейшими предметами поклонения были небесные светила. Так, например, древнейшим египетским божеством был *Ра* — бог солнца. Древнейшими божествами вавилонян, ассирийцев, финикийцев были также божества солнца, луны и других небесных планет и звезд (Вал, Астарта, Бел, Адар и др.). Нельзя в заключение не заметить, что преобладающий в современно-научных наименее предвзятых гипотезах взгляд на древнейшую форму языческой религии (обожание неба) ближе подходит к библейскому воззрению на появление и развитие вообще ложных религий, чем прежнее предзанятое мнение относительно этого пункта, распространенное в кругу рационалистов (о фетишизме). Хотя в Св. Писании не находится прямых указаний на то, с какой именно формы началось развитие языческой религии, но общий библейский взгляд на первобытные времена человеческого рода вообще и в частности на состояние религии в первобытную эпоху больше дает оснований для того предположения, что искажение первоначальной истинной религии происходило постепенно, чем для того, что такое искажение вдруг дошло до самой низшей и грубой формы фетишизма. В виду того, что предания о первоначальной истинной религии не могли быть вдруг забыты ближайшими потомками первых людей, но должны были в течение более или менее продолжительного времени предохранять и последующие поколения людей первобытной эпохи от впадения в грубое идолопоклонство, нельзя думать, что фетишизм явился сразу, без предварительного приготовления его через те или другие менее грубые формы искажения истинной религии.

Наилучшими теориями по объяснению всех вообще научных вопросов и особенно вопросов, касающихся явлений религиозно-исторической жизни человечества, справедливо признаются такие теории, которые принимают во внимание по возмож-

ности все факторы, и внутренние и внешние, способствовавшие происхождению того или другого явления. Применяя сказанное к вопросу о происхождении многобожия, нельзя не согласиться, что тем более такое сложное явление, как образование целых систем своеобразных религиозных верований, которые мы находим в разнообразных видах язычества, нельзя сколько-нибудь удовлетворительно объяснить при упущении из вида какого-нибудь, хотя бы одного, важного фактора, содействовавшего возникновению и развитию этого загадочного явления. Если религия обнимает собою все силы человеческого духа, то нельзя из состояния одной какой-нибудь духовной силы, например ума, объяснить происхождение искаженных форм религии. Если, далее, религиозное развитие человека совершается не независимо от разнообразных влияний со стороны внешней природы, а также и исторических фактов человеческой жизни, то и этих внешних факторов никак нельзя игнорировать при объяснении происхождения ложных верований. Единственное учение, которое хотя не принадлежит к так называемым «научным теориям», но в котором тем не менее обращается должное внимание на все важнейшие и внешние и внутренние, и психические и моральные и, что всего важнее, на религиозно-моральные условия, способствовавшие происхождению многобожия, есть учение *библейское*.

Св. Писание изображает и внутренний и внешний, и психический и исторический ход развития многобожия. *С внутренней*¹

¹ В книге премудрости Соломона в XIII главе происхождение многобожия с *внешней* стороны объясняется следующим образом: «Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника, — а почитали за богов правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила и проч. В следующей XIV главе указываются более частные причины происхождения многобожия. По изображению этой главы (14 ст. и далее), «идолы вошли в мир по человеческому тщеславию» и распространились благодаря «невежеству» людей. Дело здесь представляется именно таким образом: «Отец, терзающийся горькою скорбью о рано умершем сыне, сделал изображение его как уже мертвого человека, затем стал почитать его как Бога, и передал подвластным тайны и жертвоприношения. Потом утвердившийся временем этот нечестивый обычай соблюдаем был как закон, и по повелениям властителей изваяние почиталось было как божество. Кого в лицо люди не могли почитать по отдаленности жи-

психической стороны постепенный ход уклонения людей от истинной религии к идолопоклонству особенно ярко очерчивается в I главе послания ап. Павла к Римлянам в следующих немногих словах: *«Зане же разумевши Бога (язычники), не яко Бога прославиши, или благодариши, но осуетишися помышлении своими, и омрачися не разумное их сердце. Глаголющесе быти мудри, объюродеша. И измениши славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека и птиц и четвероног и гад»* (Рим. I, 21-23).

Первою ступенью уклонения людей от истинной религии представляется здесь охлаждение религиозного чувства. Разумев Бога, язычники, по словам апостола, *«не яко Бога прославиши Его или благодариши»*¹. Прославление и благодарение Бога представляют собою необходимые обнаружения религиозного чувства. Недостаток благоговения и благодарности к Творцу служит несомненным признаком охлаждения религиозного чувства. А это бывает тогда, когда в сознании человека идея Бога отходит на второй план, получает второстепенное значение. Бог превращается в нечто мысленное, более или менее далекое от человека. Сердце уже не чувствует живой потребности прославлять и благодарить Бога, хотя язык иногда читает славословия и благодарения. Религия, таким образом, уже перестает быть главной целью жизни. На место этого выступают другие цели и занимают всего человека. Это самое и выразил блаженный Феодорит словами: *«не восхотели иметь о Нем достойных Его мыслей, — или хранить должных Ему сердечных чувств и расположений»*.

Вторая ступень уклонения от истинной религии характеризуется у апостола Павла тем, что люди «осуетились помышле-

тельства, того они изображали; делали видимый образ почитаемого царя, дабы этим усердием польстить отсутствующему как бы присутствующему. К усилению же почитания и от незнающих поощряло тщание художника. Ибо он, желая, может быть, угодить властителю постарался искусством сделать подобие покрасивее, а народ, увлеченный красотой отделки, незадолго перед тем почитаемого как человека, признавал теперь божеством. И это было соблазном для людей, потому что они, покоряясь или несчастью, или тиранству, несообщимое Имя прилагали к камням и деревьям. Потом недовольно было для них заблуждаться в познании о Боге, но они, *живя в великой борьбе невежества*, такое великое зло называют миром (добром).

¹ «Не пользовались сим знанием, как надлежало», — замечает св. Златоуст. «Не восхотели иметь о Нем достойных Его мыслей», — говорит блаженный Феодорит.

ниями своими», т. е. предалися исключительно заботам о временном и преходящем. *Третья* ступень ниспадения, по Апостолу, — есть омрачение сердца: «омрачися их неразумное сердце». Сердце есть внутренний человек, омрачение его неизбежно влечет за собою помрачение ума. Один из философов-идеалистов выразился, что «система нашего мышления очень часто представляет историю нашего сердца»¹. Один из христианских историков избрал своим девизом выражение: «сердце делает богословом»². Один из великих поэтов написал: «Каковы наши наклонности, таковы и мнения»³. Если поэтому вслед за упоминанием о помрачении сердца Апостол указывает на омрачение ума у постепенно падавшего человечества («глаголющее быти мудри, обьюродеша»), то в этом указании нельзя не признать глубокого психологического понимания соотношения между сердцем и умом, и влияния первого на последний. Наконец, *последняя*, самая глубокая ступень падения у Апостола представляется под видом унижения обьюродевшего ума до грубого идолопоклонства: «измениша славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека» и проч. Однако же переход к этой ступени нелегко объяснить. Отцы церкви признавали трудность объяснить такую глубину падения человека — при том предположении, что сначала люди почитали истинного Бога. В объяснение того, как могли люди дойти до такой степени умственного омрачения, что стали обоготворять гадов, кошек, крокодилов и т. п., отцы и учителя церкви преимущественно выставляли на вид чрезмерное погружение в чувственность древних идолопоклонников. У Оригена в объяснение явления идолопоклонства говорится, что «язычники в суетности своих помышлений, ища чувственных образов для Бога, совсем потеряли, наконец, истинного Бога». Нечто подобное выражается и у других древних церковных писателей, когда они говорят, что язычники заблуждались потому, что восхотели «в очертании некоем представить Необъятного и в образах телесных Бестелесного». Св. Афанасий Великий в «Слове против язычников» (гл. 3 и дал.) говорит: «Духовный взор человека, сотворенного по образу Божию, потемнился в созерцании чувственных вещей и таким образом сокрылся от него духовный образ Того, по подобию которого он сотворен: он забыл

¹ *Фихте*. Bestimmung der Menschen, p. 292.

² *Неандер*.

³ *Гете*.

Бога и, падая все ниже и ниже, обоготворил тварь в самых низших ее видах» (сравни Лактанция «*Institutiones divinae*» I, 10 и далее). Но вместе с этим у отцов церкви, начиная с древних апологетов, высказывается мысль, что без участия темной силы люди все-таки едва ли бы могли быть вовлечены во все крайности языческого многобожия. Св. Иоанн Златоуст говорит: «Диавол всеми мерами старался низвести людей до подобия гадов и самым несмысленнейшим тварям подчинить тех, которых Бог хотел возвести превыше небес». Что люди стали жить так, как бы не было Бога, это можно еще объяснить развитием прившедшей в природу человека греховности; но как люди начали обоготворять бездушные вещи и истуканы, одними естественными условиями нельзя объяснить, по крайней мере — вполне.

Если мы дадим себе труд выяснить библейскую точку зрения на этот вопрос, то увидим, что и по этому вопросу, как и по вопросу о первоначальной религии, библейское воззрение не находится ни в каком противоречии с результатами более беспристрастных научных изысканий, насколько последние достигают наиболее ранних фазисов развития идолопоклонства. По библейскому воззрению многобожие представляет ненормальное явление в развитии религиозного сознания людей, обусловленное фактом падения первых людей и постепенным уклонением их дальнейших потомков от первоначальной истинной веры. Многобожие, понимаемое в смысле идолопоклонства, явилось не вдруг вслед за падением первых людей, но подготавливалось постепенно. Св. Писание, хотя не сообщает точных хронологических данных касательно времени появления идолопоклонства в первобытной истории человеческого рода, однако же оно не дает основания для того предположения, что идолопоклонство явилось тотчас после падения первых людей. В Библии не говорится о существовании идолопоклоннических культов во весь допотопный период. Мнения толкователей Св. Писания не одинаковы по вопросу о том, когда, по учению Св. Писания, в первый раз обнаружилось идолопоклонство. Одни относят появление идолопоклонства ко временам, совпадающим с избранием Авраама для сохранения истинной веры в роде человеческом, на том основании, что самое избрание Авраама для означенной цели ясно мотивируется в Св. Писании появлением многобожия. Другие думают, что начало идолопоклонства скрывается в более ранних временах, — появилось вскоре после рассеяния племен, так как Св. Писание укоряет предков Авраама в служении лож-

ным богам (Нав. XXIV, 2), а история времен Авраама и последующих за тем патриархов показывает, что многобожие во времена ветхозаветных патриархов было уже сильно распространено, хотя по указаниям Св. Писания в Месопотамии (Быт. XXIV, 31 и 50; XXXI, 49) и у ханаанских царей (Мельхиседек и Авимелех Быт. XX, 3 и дал. XXI, 22) сохранялось еще почитание одного Бога. Как бы то ни было, но явление многобожия представляется в Св. Писании более или менее позднейшим явлением. В исторической жизни человечества после падения в Библии указываются весьма важные события, которые имели место в промежутки времени между фактом грехопадения прародителей и фактом распространения идолопоклонства в человеческом роде, — такие события, которым и в научных исследованиях приписывается сильное влияние на развитие многобожия и на его разнообразные виды. Сюда относятся: 1) нравственное огрубение первобытного человечества; 2) разделение человеческого рода на отдельные племена; 3) образование различных наречий вследствие смешения языков; 4) рассеяние племен по разным частям света.

В числе фактов, предшествовавших явлению политеизма, на первом плане в Св. Писании выставляется нравственное огрубение первобытного человечества и чрезмерное развитие в нем чувственных наклонностей. *«Растлелась земля пред Богом; растли всяка плоть путь свой; беху во дни прежде потопа ядуще и пиюще, жениящиеся и посягающе... Не имам пребывати в человецех сих — зане плоть суть»*. Подобными чертами характеризуется в Св. Писании человечество, жившее через семь или восемь веков после потопа, перед временем избрания Авраама для сохранения истинной религии. В последнем случае, вместе с указанием на нравственное ниспадение людей, в Св. Писании указывается и на искажение их религиозного сознания, на развитие в них идолопоклоннических наклонностей. Из этого видно, что Св. Писание поставляет явление идолопоклонства в человеческом роде в тесную связь и в причинную зависимость от нравственного растления.

В Библии мы находим замечательное, с чисто психологической точки зрения, изображение постепенного ниспадения человека от эгоистического самообожания до идолопоклонства. Источником началом уклонения людей от истинной религии в ней выставляется эгоизм, прельщение первых людей эгоистической искусительной мечтой: *«будете яко боги»*. Развитие в этом эгои-

стическом направлении должно было рано или поздно привести людей к обоготворению своих страстей, а вместе с тем и к идолопоклонству. Возлюбив себя больше Бога, человек должен был постепенно больше и больше прилепляться к тварному, — к тому, в чем он мог находить удовлетворение для своего эгоизма. Чем больше увеличивались и умножались его эгоистические привязанности к тварному, тем больше должны были развиваться в нем чувственные инстинкты на счет высших духовных; так как эгоизм необходимо ведет к предпочтению чувственных удовольствий высшим требованиям долга и совести и служит подкладкой для чувственных влечений. Ниспадая в постоянно расширяющуюся множественность пожеланий, направленных к удовлетворению эгоистических стремлений, человек должен был обоготворить на место Творца свои выгоды, свои удовольствия, свои страсти, а этому настроению больше отвечает политеизм с его почитающими эгоизму и чувственности правилами, чем монотеизм с его строгими и возвышенными требованиями. Апостол Павел прямо называет идолопоклонством пороки сластолюбия («их бог — чрево») и любостяжания («лихоимание еже есть идолослужение»), указывая тем на крайне тесную связь между искажением нравственного и религиозного сознания. Связь эту признает и наука, приходя путем сравнительного изучения мифологий разных народов к тому неоспоримому результату, что упадок нравственности и особенно чрезмерное развитие чувственности повсюду сопровождались крайним искажением религиозного сознания и выражались в наиболее грубых видах суеверия и идолопоклонства.

Кроме нравственного фактора в Св. Писании приписывается большое содействующее влияние на развитие политеизма известным историческим фактам в жизни первобытного человечества, особенно смешению языков и отделению и разобщению разных племен друг от друга. Смешение языков представляется в Св. Писании как наказание первобытных людей за их горделивое эгоистическое стремление возвыситься до неба с помощью одних своих усилий, поставить себя в независимое отношение к высшей силе и гарантировать себя от опасности со стороны природы. Наказание это имело то существенное значение для людей, что они не только перестали понимать друг друга, но утратили вместе с тем совершенства первобытного языка. Это повреждение первоначального дара слова, — того дара, которым наделен был человек при творении, — не могло не отразиться на

способе выражения религиозных идей. Некоторые из новейших филологов, например Макс Мюллер, выводят мифологию главным образом из строения языка. Они утверждают, что язык, отпавшаяся от конкретных образов, по их типу образует и отвлеченные представления, придавая последним названия мужского и женского рода, и приписывая им свойства и действия видимых предметов; в последствии же истинное значение слов забывается и метафорические рассказы превращаются в рассказы о действительных событиях. Макс Мюллер в своем рассуждении о «мифологической фразеологии» древних народов с особенной подробностью останавливается на этом предмете. Склоняясь к мнению о какой-то как бы наследственной поврежденности или, как он выражается, «болезненности» человеческого языка, он много говорит о бессилии языка и особенно языка древних народов выразить в слове возвышенные идеи, без помощи сравнений, подобию, метафор, символов, аллегорий и других, так сказать, мифологических приемов речи. А как много этот несовершенный способ выражения религиозных идей мог способствовать появлению недоразумений в религиозной области, мифологических наростов и искажений в кругу религиозных понятий, это доказывается тем, что символика не только в религиозной, но и во всех областях, к которым она имела применение (в области поэзии, искусства и проч.), всегда служила для позднейших поколений источником многочисленных недоразумений, произвольных, нередко до крайности превратных, толкований, неверных объяснений. Символ, в который облекается та или другая идея, для современников может быть очень понятен как выражение известной, определенной идеи. Но он служит плохим средством для продолжительного охранения идеи в ее первоначальном значении. Всякий символ допускает несколько и притом различных объяснений; первоначальное значение его, путем предания, может постепенно видоизмениться и для позднейших поколений может совсем затеряться, причем чувственный знак легко может заступить место первоначально означаемой им идеи. Что в более отдаленном древнем периоде считалось метафорой или аллегорией, в более поздний начинает считаться действительным фактом, фактическим данным. Так объясняют между прочим происхождение зоолатрии, т. е. обожания животных, у древних египтян. Первоначально, как думают, в египетской символике знаками и изображениями животных символически означались только те или иные свойства богов; впоследствии первоначальное зна-

чение этих символов мало-помалу было забыто и в народной массе начали обоготворяться самые животные как священные существа. Таким образом, в приведенном факте довольно осязательным образом высказывается влияние на развитие идолатрии тех или других условных и несовершенных способов выражения религиозных идей вследствие несовершенства языков.

Что касается, наконец, влияния разрозненности и разобщенности человеческих племен на постепенное образование у них отдельных национальных культов с особым циклом местных богов, с особыми системами выражений и религиозных обычаев, а равно также и влияния разнообразных условий окружающей природы на усиление религиозных различий между различными племенами и народностями, то эти влияния в такой степени признаются новейшей наукой, что может быть иногда даже сверх меры преувеличиваются.

О главнейших формах языческого многобожия

Частные виды языческого многобожия весьма многочисленны и также почти разнообразны, как различны степени умственного и нравственного развития разных языческих народов и ближайшие условия, под влиянием которых складывались их религиозные воззрения. Мы не берем на себя сложной задачи проследить и указать все частнейшие и мельчайшие особенности и оттенки в разнообразных языческих воззрениях на божество. Наша задача состоит в том, чтобы указать только главнейшие из частных видов политеизма и уяснить их отличительные, наиболее характеристические особенности. Главные виды языческого многобожия суть следующие: 1) сабеизм, 2) антропотеизм, 3) зоотеизм и 4) фетишизм¹. Подразделение это имеет для себя ос-

¹ Перечисленные главнейшие виды политеизма указываются и в Св. Писании. Во Второзак. (IV, 15-20) израильский народ предостерегается от поклонения неодушевленным предметам, от делания себе каких бы то ни было кумиров (фетишизм), в частности от изображения кумиров, представляющих мужчину или женщину (антрополатрия), от изображения какого-либо скота, который на земле, или какой-либо птицы, которая летает под небесами, от изображения какого-либо гада, ползающего по земле, какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли (зоолатрия), и, наконец, от поклонения солнцу, луне и звездам (сабеизм). Те же виды политеизма перечисляются в Премудр. Сол. XIII гл., где упоминается о звездопоклонниче-

нование в отличительных признаках, принадлежащих каждому из означенных видов, но не в их отдельности и обособленности друг от друга. Ни один из названных видов политеизма не являлся в какой-нибудь языческой религии в его чистой форме, без всякой примеси элементов другого вида. Вышеупомянутые виды политеизма не исключают себя взаимно; в той или другой мере они совмещались и уживались рядом друг подле друга в различных языческих религиях. За всем тем по типическим своим чертам они отличны друг от друга и каждый из них имеет свои видовые особенности.

Сабеизм

Под *сабеизмом* разумеется обожание звездного неба и вообще светил небесных. Слово «сабеизм» или «сабизм» происходит от еврейского *Zaba* (звездная сила) и взято с названия Сабеев или Савеев, — имя, которым в древности назывались жители Сирии и ближайшим образом жители страны Харран¹. Иногда слово «сабеизм» употреблялось для обозначения всего вообще древневосточного язычества; но в настоящее время, по более общепринятому обычаю, употребляется для обозначения собственно «звездного культа или обожания светил». Магометане признают первым основателем сабеизма Саби, имя которого упоминается в числе потомков Сифа в магометанских преданиях и от которого магометанские ученые производят самое слово сабеизм². Другие начало сабеистического или звездопоклоннического культа относят ко временам патриархальной пастушеской жизни ассириян, которые, сторожа свои стада по ночам на ровной открытой местности своей родины под ясным безоблачным небом, впервые заметили движение отдаленных созвездий и, под влиянием мысли о высшей одушевленной природе небесных тел и их влияний на судьбу человека, стали обожать их. Но исторически известно только то, что сабеизм принадлежит к древнейшим видам языческого многобожия и преимущественно распро-

стве (ст. 2), о поклонении бездушным истуканам — делам рук человеческих (10 ст.), подобиям образа человека и подобиям образа какого-нибудь животного. В послании к Римлянам (I, 23) читаем: «Славу нетленного Бога изменили в образ подобный тленному человеку, и птицам и четвероногим, и пресмыкающимся».

¹ Хвольсон. *Die Sabier und der Sabismus*.

² Вашингтон-Ирвинг. *Жизнь Магомета*.

странен был в древности у народов передней Азии, хотя не чужд был и другим языческим народам. По не лишенному некоторым оснований предположению известного историка первобытной культуры Тейлора¹, звездный культ, вероятно, больше обязан своим первоначальным происхождением пастушеским, чем земледельческим народам. Тогда как последние, находясь по отношению к своим ежедневным трудам и их успехам в гораздо более прямой зависимости от дневного светила, чем от ночных, больше имели поводов к обожанию солнца: пастушеские народы, во время своих ночных бодрствований, больше находились в зависимости от состояния ночных светил, больше имели случаев наблюдать поразительные красоты звездного неба, а потому легче могли быть увлечены к обожанию его. Как бы то ни было, несомненно только то, что звездный культ принадлежит к числу и самых древних, и самых распространенных культов в древнеязыческом мире. Указания на существование этого культа и обличения его заблуждений находятся уже в самых древних книгах Св. Писания Ветхого Завета (см. Второзак. IV, 19; ср. Прем. Сол. XIII, 2 и др.). Культ этот — вообще поклонение светилам — изображается в Священном Писании как один из самых *прельстительных* культов для древнего человека. В книге Второзакония настойчиво внушается израильскому народу, чтобы он, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды и все воинство небесное, *не прельстился* и не поклонился им, и не служил им. Праведный Иов вменяет себе, между прочим, в особенную заслугу перед Богом, что он, смотря на солнце, как оно сияет, и на луну, как она величественно движется, *не прельстился* в тайне сердца своего и не отрекся от Бога Всевышнего (Иов. XXXI, 26-29). На вероучение звездопоклонников находится указание в XIII гл. книги Премудр. Сол., где, между прочим, говорится: «подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые от видимых совершенств твари не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника. А почитали за богов правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила. Если пленяясь их красотой они почитали их за богов, то должны были бы познать, сколько лучше их Господь, ибо он, Виновник красоты, создал их» (2-3 ст. и дал.).

Эта форма политеизма преимущественно господствовала в

¹ Tylor. Anfänge der Cultur, II, 287.

древности у языческих народов семитского племени: у арабов, халдеев, сирийцев и др. Некоторые исследователи, как уже было замечено, полагают, что сабеизм был самой первоначальной формой язычества, что язычество с этой именно формы начало свое существование после уклонения людей от истинной религии — от почитания единого Бога. С этим предположением связывается другое предположение, что в первоначальном своем виде сабейская вера была чище и духовнее, чем какой сделалась она впоследствии. Сначала, как думают, сабеизм довольно еще был близок к монотеизму, и последователи его, признавая одно верховное существо, отличались от монотеистов лишь тем верованием, что к верховному Существому нельзя относиться непосредственно, но можно приблизиться только через посредство звездных духов, обитающих, как они думали, в небесных телах. Обращаясь к этим звездным духам, первоначальные последователи сабеизма не поклонялись им как в собственном смысле божествам, а относились к ним как к посредникам или ходатаям перед высочайшим Существом, думая, что только через их посредство молитва их может дойти до высочайшего Существа. Но с течением времени, с дальнейшим развитием, религия эта, как заключающая в себе примесь суеверного понятия о небесных телах, больше и больше отклонялась от монотеизма и наконец ниспала до грубого идолопоклонства. Последователи ее перестали смотреть на небесные тела как только на обиталища посредствующих духов, и начали поклоняться звездам, как божественным существам; в священных рощах и в мраке лесов ставили в честь их идолов и, наконец, поставили этих идолов в храмы, где поклонялись им как божествам. В этом до крайности искаженном виде сабеизм господствовал у арабов перед временем выступления Магомета в качестве религиозного реформатора. Особый или скорее частный вид сабеизма представляет *магизм* — поклонение свету и огню. Подобно сабеистам последователи этой веры сначала видели в огне и свете лишь *символ божественного начала*, впоследствии стали поклоняться свету и огню как истинному божеству, и ненавидеть тьму как *злое начало*. Так образовалась пиролатрия (от *πῦρ* — огонь, *λατρεία* — служение, богочтение). Магизм в древности господствовал у персов.

Сделаем несколько замечаний о происхождении сабеизма и о причинах его возникновения. Некоторые изводят сабеизм главным образом из преклонения первобытного человека перед красотой звездного мира, в котором так наглядно отражается

гармония мирового порядка и который невольно пробуждает в человеке чувство бесконечного своим величием. Но одного этого было недостаточно. То правда, что красота и величие звездного мира невольно вызывают в нас чувство бесконечного. Великие философы не могли без благоговения говорить об этом предмете. Но благоговение перед таким чудным творением, как звездное небо, и обоготворение этого творения (т. е. сабеизм) — не одно и то же. То, что составляет зерно сабеизма как религиозного заблуждения, кроется в представлении природы небесных светил одушевленной. Созвездия — особенно же те небесные тела, которые кажутся самодвижущимися без всякой по видимому внешней причины, как, например, солнце и луна, — наводили сабеистов на ту мысль, что небесные тела одушевлены, что в них обитают великие духовные силы, наподобие того, как душа обитает в человеческом теле. Представление об одушевленной природе звездной материи, не чуждое и знаменитым философам языческого мира (Платону, Аристотелю), легко порождало суеверие, что в звездах обитают высшие таинственные силы, которые имеют неотразимое влияние на судьбу людей, и располагало к звездопоклонству. С тех пор, как астрономия объяснила посредством законов природы движения небесных тел, сабеистическое представление об одушевленности небесных тел пало само собою и вместе с тем сабеизм подорван был в самой его основе. В настоящее время сабеизм находит последователей себе только в среде необразованных народов, например у американских дикарей, у жителей Перу, Парагвая, Флориды и т. п.

Антропотеизм

Антропотеизм по буквальному смыслу этого слова значит человекообожание. Но обожание живых людей, которое в отличие от антропотеизма называется иногда антрополатрией, крайне редкое явление даже в самых низших языческих культах. Если некоторым древнеримским императорам, например Августу и его преемникам, оказывались почти божеские почести, то это делалось не столько из религиозных, сколько из политических побуждений. Даже у буддийских последователей ламайской веры Далай-Лама считается только наместником божества на земле, но не самим божеством. У некоторых африканских дикарей предметами суеверного почитания служат живые люди, выдающиеся какими-нибудь необычными и особенно резкими отклонениями от обычного туземного типа, например так называемые

альбиносы (белые негры), великаны, карлики и т. п. Африканские негры относятся к ним с суеверным страхом, предполагают в них нечто чрезвычайное, сверхъестественное; — отпускают их на волю, если они родились рабами, освобождают их от всяких работ, кормят даром и вообще выказывают к ним боязнь и почтение. Однако же на основании всего этого нельзя сказать, чтобы они почитались за божества и чтоб им оказывались в строгом смысле божеские почести. Дикари, как известно из рассказов путешественников, иногда принимали за сверхъестественные существа в первый раз виденных ими европейцев. С такими чувствами встретили будто бы Магеллана жители Огненной земли, Фердинанда Кортеса — мексиканцы, капитана Кука — жители Сандвичевых островов и др. Язычники города Листры, как говорится в книге Деяний Апостольских, приняли апост. Павла и Варнаву, по совершении ими знамений и чудес, за богов, сошедших с неба на землю. Вообще же более распространенной формой человекообожания служит почитание не живых, а умерших людей. Культ умерших предков, или *предкопочитание*, был также одной из самых древних и наиболее распространенных форм языческой религии, хотя трудно согласиться с мнением Спенсера, будто этот культ есть самый первый по времени происхождения в кругу всех других языческих культов и что из него, как из истинного начала, развилась даже самая религия. Главным основанием для предположения Спенсера о первичности предкопочитания между всеми другими культурами служит то, что личные и родственные связи и интересы ближе всего для человека, тогда как звезды и солнце для первобытного человека были предметами более или менее безразличными в силу их отдаленности. «Первоначальным зерном религии послужили, — уверяет Спенсер, — родственные и общественные чувства людей и главным образом смешанное чувство страха и любви, с каким мы смотрим на старших в роде. Первым богом для человека был умерший предок. Первым предметом поклонения был патриарх или племенной вождь, которому при жизни все оказывали большой почет и на которого после смерти перенесено было религиозное почитание». Но если вся сила религиозного чувства человека зависела так исключительно в древнейшие времена от одних родственных и общественных чувств, тогда это чувство должно было бы начать слабеть по мере того, как память о почившем предке становилась менее и менее живой. Между тем религия в человеческом роде, наоборот, тем более возрастала и

развивалась, чем больше потомки отдалялись от предков. Усилия Спенсера произвести всю родословную языческих религий из одного поклонения предкам, как ни много остроумия им потрачено при этом, отличаются крайними натяжками и вызывают многочисленные возражения. Он, например, объясняет возникновение поклонения небесным телам и обожание других естественных предметов из поклонения предкам, основываясь на том, что в древности не только отдаленные предки, но и живые люди, мужчины и женщины, обыкновенно назывались по именам небесных светил. Он думает, что благодаря этому обычаю первоначальное поклонение духам умерших предков со временем легко могло перейти в поклонение небесным телам. При этом Спенсер останавливается главным образом на смешении имен и названий, которое легко могло произойти через долгое время после смерти умершего предка. Если этот предок при жизни носил, например, имя солнца или какой-нибудь звезды, то по истечении многих лет позднейшие его потомки могли перестать обожать своего предка и перенести свое обожание на солнце или звездное небо, вследствие слишком буквального понимания нарицательных имен умерших предков, которые заимствованы были от небесных светил. Но если так, то отчего же теперь люди и в частности низшие племена — дикари никогда не допускают подобного смешения? Между тем и в настоящее время существует обычай называть людей по именам небесных светил и притом не у одних дикарей. У нас, например, особенно в простом народе, нередко прилагаются к тем или другим людям ласкательные эпитеты: «красное солнышко», «звезда ненаглядная» и т. п. Однако же этот обычай никого не ведет к отождествлению людей с солнцем, звездами и т. п. А если так, то подобное смешение крайне невероятно и по отношению к давно прошедшим временам. Прямой вывод, который должны были они сделать, тот, что их предки получили свои имена точно так же, как получают их они сами; а такой вывод тотчас же положил бы конец тому смешению имен, которое, по мнению Спенсера, послужило поводом к переходу предкопочитания в обожание небесных тел. Вообще нет никаких достаточных оснований думать, что сначала религиозное чувство язычника питалось исключительно предкопочитанием и что эта была самая древняя форма религии.

От антрополатрии в тесном смысле этого слова отличается *апофеоза* умерших людей и культ гениев, причем наибольшее достоинство приписывается необычайным духовным даровани-

ям, и предметом особенного чествования является гениальная сила ума, необыкновенная красота, мужество, храбрость и проч. Особенно этот вид политеизма был распространен у древних греков, у которых существовал обычай почитания героев после их смерти, а иногда и при их жизни. Указание в Св. Писании на антропотейзм встречаем, между прочим, в послании к Римлянам (I, 23).

Зоотеизм

Под *зоотеизмом* разумеется почитание высшей силы под видом таинственных явлений животной жизни, что составляет существенную черту этого вида политеизма. С ним нельзя смешивать употребление в религиозном культе изображений тех или иных животных в качестве только символов, для означения тех или других высших идей и понятий. С этой символической целью употребление изображений животных не было безусловно исключено и из ветхозаветной обрядности (медный змий); и в христианской символике некоторые символы заимствованы из животного царства (агнец, голубь и др.). В древней христианской символике, следы которой сохранились в римских катакомбах, в качестве особого символического знака было в употреблении изображение рыбы, греческое название которой (ἰχθῦς) представляет начальные буквы Ἰησοῦς Χριστός, υἱὸς Θεοῦ, Σωτὴρ. Употреблялись также иногда павлин, олень и другие символические изображения. Но тут ничего нет общего с зоотеизмом. Несправедливо и неосновательно видеть тут и какой-нибудь видоизмененный остаток или след его, как думают некоторые рационалисты. Христианская церковь всегда вооружалась против каких бы то ни было видов обоготворения природы. Правда, в христианском мире в темной среде, недостаточно просвещенной истинно христианским учением, проявлялись иногда подобные суеверия, но они осуждались Церковью как чуждые христианству. Можно видеть некоторые остатки этого вида суеверия от времен язычества в некоторых простонародных поверьях, относительно, например, оборотней, превращения людей в животных и т. п. Существенную отличительную черту зоотеизма, как сказано выше, составляет почитание высшей силы под видом явлений животной жизни.

Самый грубый вид зоолатрии составляет почитание за божество самих животных, под видом которых изображались те или другие божества в языческих культах. Этот вид зоолатрии,

называемый *зоотеизмом* в собственном смысле, распространен был по преимуществу в темной нерассуждающей массе язычников. Сколько-нибудь развитое религиозное сознание повсюду, даже в языческом мире, возвышалось над этим грубым суеверием. Другой вид зоолатрии представляет *зооморфизм*, причем животное царство представляется лишь воплощением божественной жизни, ее, так сказать, формой, и обоготворяются не животные сами по себе, а одушевляющая их жизнь, удивительные свойства природы, обнаруживающиеся особенно в их инстинктах. При этом животные представляются органами, носителями божественной жизни, а не самими божествами. На этой сравнительно высшей точке стояли, по-видимому, языческие жрецы в древнем Египте и вообще более интеллигентные классы тамошнего общества. В основе этой формы богопочитания, в обоих указанных ее видах, лежит пантеистическое представление о божестве как о жизненном начале природы, проявляющемся преимущественно в одушевленных формах бытия. То представление, что божество есть не что иное, как жизненное начало, скрытое в природе, и что богатство и разнообразие различных видов одушевленных существ есть как бы трепетание божественной жизни, занимало, как известно, видное место и между философскими умозрениями языческой древности. Особенно его поддерживали стоики своим учением о всеобщей мировой душе. Оно высказывается и в новейших пантеистических системах, и в теориях о всепроникающем мировом духе, о котором Шеллинг выражался, что «он спит в камне, дремлет в растениях, пробуждается в животных и бодрствует в человеке». Общая основа зоолатрии таким образом более или менее ясна; она очевидно кроется в пантеистическом воззрении на божество. Но вопрос, что ближайшим образом послужило для язычников поводом к обоготворению известных животных, не так легко поддается разъяснению.

Все признают, что прежде, нежели могло возникнуть поклонение животным в языческом мире, у язычников должны были существовать особые своеобразные понятия о животных, подавшие повод к их обоготворению. По законам духовного развития, прежде чем образуется известный религиозный культ, ему предшествуют известные представления о тех предметах, которые вводятся в культ в качестве предметов поклонения или религиозного почтения. Но вопрос, какие именно представления о животных первоначально привели поклонников их к их обож-

нию, другими словами, что подало первый повод язычникам обожать известных животных, — составляет, как выражается Макс Мюллер, одну из труднейших проблем религиозной истории человека. При решении этого вопроса нужно прежде всего избегать ошибочного мнения, будто каждый суеверный обычай всегда и везде имел для себя одно и то же основание, повсюду был вызван одинаковыми причинами. Один и тот же обычай в различных странах часто имел для себя совершенно различные поводы и основания. В некоторых местах распространено было поверье, что в известных животных обитают души умерших людей. В других местах думали, что хищные животные, особенно волки, вырывают и пожирают трупы умерших и потому именно приписывали этим животным некоторое священное значение¹. В иных местах обезьяны считались за людей², которые только несколько повреждены при сотворении; в других — их считали за людей, которые наказаны уродством за их грехи. Некоторые из диких народов верят, что обезьяны могли бы говорить, если бы они только захотели, но что они нарочно притворяются немыми, чтобы не быть привлеченными к работе. Из таких мыслей легко развилось нерасположение умерщвлять их, подобно другим животным, а отсюда был уже только незначительный шаг и до того, чтобы приписать им священное значение. Подобные мнения существуют у камчадалов относительно собак. Они думают, что собаки могли бы говорить и говорили некогда, но перестали говорить по чувству оскорбленного самолюбия³. У некоторых диких народов слоны пользуются большим почетом за их выдающуюся смышленость. Они неохотно убивают слонов и если поставлены бывают в необходимость сделать это, то часто просят прощения у животного после того, как убьют его. В Дагомее (Dahomey), где слон считается за фетиша, обыкновенно совершаются многочисленные очистительные церемонии, когда бывает убит слон⁴. В некоторых местах считается за счастье быть умерщвленным от известных животных, например от леопарда. В древности, как и ныне в среде языческих народов, особенно развито было почитание змея, этого загадочного животного, коварнейшего при видимом ничтожестве, небольшого, но побеж-

¹ Waitz, II, S. 171.

² Max Müller. Vorlesungen, стр. 129.

³ Waitz, II, S. 178.

⁴ Просв. Хрисанф. Религии древнего мира, Т. I, стр. 17.

дающего сильнейших животных своими быстрыми и неожиданными нападениями, роскошного по краске своих цветов, страшного по сверкающим глазам, тихого и молчаливого, но в высшей степени опасного. Много могло быть поводов к его обоготворению. Для древнего человека это был предмет страха — средоточие скрытой могущественной силы. Во всех почти народных эпосах змей играет очень видную роль. Но змеи индийского эпоса, змеи персидской Зендавесты, драконы греческих и немецких саг — весьма различны. В иных легендах змеи играют мифологическую роль, подобную гномам и феям. Иногда змей почитался как символ вечности — частью вследствие того, что он ежегодно обновляется, сбрасывая с себя старую шкуру, частью потому, что лежит свернутым в кольцо — в круг¹.

Родиной зоотеизма, хотя, может быть, без достаточно твердых оснований, считается древний Египет. Вопрос о том, как мог возникнуть в Египте этот вид языческого богопочтения, с давних пор обращал на себя внимание как греческих и римских, так и новейших исследователей. Греческие писатели высказывали неодинаковые мнения как относительно происхождения, так и значения египетского зоотеизма. Геродот видит основу его в стремлении египтян созерцать сокровенную сущность божества в видимых образах; но почему именно для этих образов взяты были животные — с этой точки зрения не объясняется. Диодор объясняет происхождение зоотеизма в Египте древним верованием египтян, что боги в борьбе со злыми духами принимали виды разных животных. Плутарх присоединяет к этому еще то, что души животных считались у египтян частицами злого божества Тифона; у этого писателя высказывается, кроме того, предположение египетского зоотеизма из особых видов и соображений древних правителей Египта, которые, следуя правилу: «разделяй и повелевай», ввели в разных городах и местностях Египта почитание разных видов животных. Но это слишком внешнее объяснение. Цицерон и вслед за ним многие другие объясняют происхождение египетского зоотеизма преимущественно утили-

¹ Спенсер объясняет происхождение зоолатрии с точки зрения своей «анимистической» теории тем, что животные, названия которых служили именами или прозвищами для предков или основателей какого-нибудь колена, признаны были по истечении долгого времени за действительных основателей колена и о таких животных возникло поверье, что они продолжают жить в форме духов, вследствие чего их стали считать священными и поклоняться им как божествам.

тарными, полезными для человека свойствами животных; но в Египте наряду с полезными (Апис, кошка) почитались и вредные для человека животные, как крокодил и разные виды змей и проч. Иногда происхождение зоотеизма объясняется пантеистическим воззрением на природу. Но тогда боготворилась бы вся природа, а не одни животные. Такое же разноречие находим и у позднейших исследователей. Крейцер объясняет происхождение зоотеизма преимущественно таинственными явлениями в жизни животных: их инстинкты, удивительная, хотя и несознательная целесообразность их действий (их молчание, словно они хранят какую-то тайну), проблески сознания, — это именно дало будто бы повод к их обоготворению. Но таинственные обнаружения и явления свойственны не исключительно животным; они есть также и у человека; человек больше всего составляет тайну для самого себя. Другие исследователи, признавая неполную удовлетворительность предыдущих объяснений, держатся других, например, того, что так как звездный круг разделялся у египтян на 12 частей, посвященных особенным божествам и означавшихся животными, то эти животные стали считаться как бы посвященными этим божествам. Объясняют это верованием в переселение душ, или ставят в связь с иероглифическим письмом, в котором некоторые знаки имели сходство с теми или другими животными. Так, Ибис служил изображением бога луны, оттого что название птицы и бога начиналось с одной буквы; Аммон изображался змеем, обвивающим землю; Сет — бог разрушения — представлялся крокодилом; бог обновления — козлом, считавшимся символом плодородия; царь-солнце — львом. Дух и душа изображались копчиком по созвучию названий. Со временем на изображения эти стали смотреть как на животных, посвященных известным богам, — особенно, когда стало непонятно, отчего известный бог изображается таким животным, а не другим. Это объяснение можно признать более других удовлетворительным относительно происхождения зоотеизма в Египте, но оно не объясняет происхождения зоотеизма вообще. Без признания той истины, что язычники, осуетившись в помышлениях своих, превратили славу нетленного Бога в подобие не только образа тленного человека, но и четвероногих, и гадов, и проч., — нельзя объяснить удовлетворительно происхождения такой грубой и искаженной формы богочтения, какую мы встречаем в зоотеизме. У диких народов обоготворение животных объясняется, между прочим, своеобразным суеверным

взглядом на животных и преувеличенным взглядом на их достоинства — в виду того, что многие животные превосходят человека физической силой, ловкостью, безошибочностью и т. п. Нельзя не упомянуть о трех различных представлениях, которыми определяются разные виды зоолатрии. Сюда, во-первых, относится зоолатрия — почитание самих животных за божества; это есть самый грубый вид зоотеизма. Второй вид — зооморфизм, когда царство животных представляется видимым олицетворением божества; при этом почитаются не самые животные, но скорее те удивительные свойства природы, которые обнаруживаются в животном царстве. Третий вид — это когда животным усваивается значение носителей или органов божественной жизни. Внутреннее основание зоотеизма во всех его видах скрывается, как мы уже заметили выше, в пантеистическом представлении, по которому божество разлито везде и составляет как бы живую душу мира.

Фетишизм

Слово *фетишизм*¹, впервые введенное в круг научных терминов французским ученым прошлого века Де-Броссом, как им самим, так и многими последующими учеными употреблялось иногда в слишком широком и произвольном смысле. Это слово доселе употребляется иногда для означения почитания всех вообще видимых или чувственных предметов, как то: гор, морей, рек, лесов, даже животных и небесных тел². При этом с фетишизмом произвольно смешиваются, хотя более или менее сродные с ним, однако же по существу отличные от него, формы языческой религии, именно: почитание предметов видимой природы вообще (физиолатрия), культ животных (зоолатрия), звездный культ (сабеизм) и проч. То, что составляет отличительную сущность фетишизма как особой формы языческого суеверия, состоит в суеверном почитании случайных и по-видимому совершенно ничтожных предметов, которые по наружному своему виду не имеют, по-видимому, в себе решительно ничего такого,

¹ Литература: *Schultze*. Fetischismus: Ein Beitrag zur Anthropologie, 1871. *M. Müller*. Vorlesungen..., стр. 50-145. «Ist Fetischismus die Urform aller Religion»? *Happel*. Die Anlage des Menschen zur Religion, 1878. *Pfleiderer*. Religion-philosophie, 1878, стр. 318 и дал.

² В таком смысле употребляют слово фетишизм Шульце, автор вышеуказанного сочинения о фетишизме.

что могло бы возбуждать страх или религиозное уважение, как-вы, например, пни, чурбаны, камни и т. п. Упомянутое произвольное употребление слова фетишизм в крайне широком смысле много зависело от недостаточно точного определения ближайшего филологического значения слова «фетиш». Слово это происходит от португальского слова «fetisso». Сам изобретатель научного термина «фетишизм» Де-Бросс и вслед за ним некоторые другие склонны были к производству португальского слова «fetisso» от латинского «fatum» — судьба¹. Но по более точным новейшим филологическим изысканиям, португальское слово «fetisso» (или правильное «feitico»)² ближе всего соответствует по своему значению латинскому слову «factitius», которое ближайшим образом означает то, что вообще сделано руками человека, потом в более переносном смысле означает нечто искусственно сделанное, ненатуральное, магическое, чародейское³. В этом именно последнем значении слово «fetitio» с давних пор употреблялось у португальцев для названия амулетов, талисманов и других подобных вещей. В средние века на Западе весьма распространена была торговля такими вещами; ремесленники, занимавшиеся их изделием, назывались у португальцев словом «feiticero», которое вместе с тем употреблялось также и для названия волшебников и чародеев. Португальцы, ближайшим образом португальские матросы, впервые познакомившиеся с неграми, поэтому называли словом *feitico* и те предметы, которые были предметами суеверного почитания у негров. Когда они видели, как, например, негр обнимает и целует какой-нибудь пестрый камень, с благоговением хранит в своей хижине какую-нибудь кость, преклоняется и молится перед нею; они естественно приходили к заключению, что эти и подобные вещи имеют такое же значение у негров, как амулеты и талисманы у них самих, и называли эти вещи готовым словом — фетишами. Так как далее они не замечали у негров тех принадлежностей религии, с которыми привыкли себе представлять ее судя по своей вере, — не видели храмов, общественных богослужений и т. п.,

¹ См. *Voigt. Fundamentaldogmatik*, 1874, стр. 107. Ср. *M. Müller. Vorlesungen*, стр. 70.

² Сами негры не называют эти предметы фетишами, но употребляют для них свои слова: «Gru-gru, Ju-ju» и т. п. См. *Waitz. Anthropologie*, II, §183.

³ *M. Müller. Vorlesungen.*

то они легко также приходили и к тому заключению, что одни только эти внешние магические предметы или фетиши и составляют всю религию негра. Таким образом, по первоначальному употреблению и точному значению, слово фетиш означает не всякий вообще предмет обожания из круга видимых предметов и не всякий вообще неодушевленный предмет, но неодушевленный и вместе с виду малозначительный и ничтожный предмет. Сообразно с этим и под фетишизмом следует разумеать почитание таких именно предметов. В строгом смысле фетишизм нельзя смешивать даже с наиболее близкой к нему, однако все же отличной от него формой, — именно с идолатрией или идолопоклонством. Фетиш сам по себе имеет значение сверхъестественного предмета в глазах его поклонника. Идол, напротив, сначала был только изображением, знаком, символом чего-то другого. Он мог без сомнения низойти с течением времени и на степень фетиша, как это и было у народов, преданных идолопоклонству; но по первоначальному своему значению идол имел совсем другое значение, нежели фетиш. Кроме того, идол принадлежит к искусственным предметам, всегда есть изделие рук человеческих; фетишами могут быть и часто бывают у дикарей естественные предметы природы в их непосредственном, нисколько не обделанном, виде: пни, камни, рога и проч.

Первый вопрос, который невольно возникает при встрече с такой загадочной формой религии, состоит в том, есть ли фетишизм в строгом смысле религия? На этот вопрос почти с необходимостью приходится отвечать отрицательно — в том случае, когда фетишизм определяется как почитание известных вещей в том их виде, как они даны внешним чувствам и какими они представляются простому чувству зрения, осязания и проч. Если допустить, что при этом в сознании поклонника фетишей не входит никакого, хотя бы самого смутного и неясного представления о каких-либо невидимых силах, скрытых в предметах его почитания, тогда фетишизм нельзя признать в строгом смысле религией. Но допустить такое предположение невозможно в виду того, что фетишист относится к предмету своего обожания как к такому существу, которое знает, слышит. Он молится фетишу; следовательно, отличает его от простой неодушевленной вещи, хотя это отличие для него самого, для его собственного темного сознания, может быть и не всегда бывает достаточно ясно и отчетливо. Но коль скоро фетиш составляет предмет почитания для его поклонника по силе или вследствие хотя бы и

самого неясного предположения о какой-то невидимой, таинственной и сверхъестественной силе, скрывающейся в фетише, тогда нет основания отказывать фетишизму в названии религии. В этой, конечно, самой низшей форме религии есть необходимые элементы религии, хотя выражаются в ней до крайности в искаженном виде; есть смутное понятие о сверхъестественной таинственной силе, понятие о моральной зависимости человека от этой силы; замечается не только страх перед этой таинственной силой, но и признание в этой силе воли, которая имеет над нами права и оказывает на нашу судьбу известное влияние, — кратко сказать, если зоолатрия и сабеизм имеют право называться особыми формами религии, то и фетишизм, при правильном его понимании, нельзя отказывать в этом праве. То правда, что нет и не было из исторически известных религий ни одной религии, которая исключительно состояла бы в одном фетишизме, в котором к фетишу не примешивались бы в той или другой степени элементы высших религиозных идей. Но не было также, как известно, ни одной религии, которая состояла бы исключительно в одном фетишизме или зоолатрии. Если это обстоятельство не препятствует этим формам приписывать значение особых типических форм языческой религии, то оно не должно также препятствовать и фетишизму занимать известное место в числе этих форм. Фетишизм тем не менее представляет самую крайнюю степень искажения истинной религии: в нем — лишь слабые намеки на религию при том множестве суеверий, в которые он погружен. Основная черта фетишизма состоит в обоготворении вышечувственного в чувственном; но различие вышечувственного от чувственного здесь сознается весьма слабо, а иногда и совсем не сознается. Здесь мало также сознается различие между одушевленной и неодушевленной природой, и бездушным предметам природы приписывается не только жизнь, но и высшие качества, свойственные разумной сознательной жизни. Это одушевление неодушевленной природы, этот «анимизм» — обусловливает собою отношение поклонников фетишизма к бездушным вещам и неодушевленным предметам природы, как к живым существам. Но то, что обусловливает в фетишизме собственно религиозное отношение к таким вещам, что побуждает поклонника фетишизма преклоняться перед этими вещами, с религиозным благоговением говорить дереву: «ты мой отец» и камню: «ты меня родил», заключается не в одном анимизме, так как одушевление неодушевленной природы еще не совпадает с

религиозным обоготворением ее, точно так же, как так называемый в поэзии животный эпос не совпадает еще с зоолатрией как религиозной формой обожания животных. В поэзии и в настоящее время удерживается животный эпос (например, в баснях и сказках), где бессловесные животные нередко выводятся в качестве словесных и разумных существ. На языке поэзии и доселе одушевляются также и неодушевленные предметы природы, являясь здесь в форме разнообразных поэтических олицетворений. Если мы не хотим вообще смешивать религии с поэзией, то для религиозного обоготворения бездушной природы, с которым мы встречаемся в фетишизме, должны искать иного основания, чем для простого поэтического «одушевления» и олицетворения ее. Анимизм объясняет именно только это одушевление природы, но нисколько не объясняет религиозного отношения к ней со стороны ее поклонников. Это последнее отношение обуславливается прирожденным человеку религиозным чувством, которое, хотя в крайне искаженном виде, тем не менее проявляется и в фетишизме. Если мы точнее анализируем этот вид языческой религии, то найдем, что и в этой бедной и скудной форме религиозного богочтения высказывается своеобразное представление о божестве, выражаемое по своему потребностью в общении с божеством, нужда в высшей опоре для человеческой жизни, и здесь религиозное чувство порывается к высшему сверхчувственному миру, выражаясь в известных формах религиозного культа.

Вопрос теперь в том, как могли быть обожествлены пни, чурбаны, камни и т. п., другими словами — как объяснить происхождение фетишизма? Есть теории, которые усиливаются объяснить происхождение фетишизма везде и повсюду, где только он проявлялся или теперь существует, из одних и тех же причин и условий. Как на образчик одной из таких теорий можно указать на теорию немецкого ученого Шульце. По его мнению, фетишизм повсюду являлся как следствие четырех главных и необходимых причин и условий, повсюду порождавших его. К этим условиям принадлежат, во-первых, крайняя дикость ума, при которой человек не имеет никакого понятия о действительной сущности вещей, равно как и о том, что данная вещь может и чего не может произвести; во-вторых, наделение вещей человекоподобными свойствами: ощущением, волей и проч.; в-третьих, произвольное предположение причинной связи там, где ее вовсе нет и, в-четвертых, склонность считать источником не-

ограниченного могущества предмет, признаваемый причиной тех или других событий, имеющих ближайшее и непосредственное отношение к жизни и судьбе человека. Для более наглядного пояснения этой теории автор ее представляет между прочим следующий пример. На какой-нибудь морской берег выброшен был волнами большой камень, тотчас обративший на себя общее внимание дикарей; один из них отколол от камня кусочек и скоро потом скоропостижно умер. По поводу этого у дикарей явилось предположение, что смерть была ему возмездием за дерзость в обращении с камнем, и вслед за тем немедленно совершилась канонизация камня как мощного фетиша. Теория эта была бы хороша, если бы она была сама не чужда нескольких совершенно произвольных предположений. Утверждать, будто когда-нибудь были, или в настоящее время существуют где-нибудь такие тупоумные человеческие племена, которые не имели ровно никакого правильного понятия о видимых и осязаемых вещах, особенно о вещах, постоянно находящихся под руками, по меньшей мере произвольно. Объяснять далее поклонение пням и камням антропоморфическим пониманием этих и подобных вещей значит ровно ничего не объяснять. Если человек потому собственно пришел к обожанию пней и камней, что предполагал в них какие-нибудь человекоподобные свойства: ощущение, волю, то почему же он мог предпочесть эти слабые подобию человеческого образа их первообразу? Не гораздо ли естественнее в таком случае было для него обоготворение себя самого и других людей, чем обоготворение камней? Сводить потом все поводы к обоготворению тех или других вещей к одним разительным случаям вроде вышеописанного, причем ложное толкование причины смерти человека повело к обоготворению этой мнимой причины (камня), тоже рискованно, хотя подобные случаи бесспорно могли играть видную роль в числе других причин, служивших поводами к обожанию вещей. Предполагать, наконец, что в жизни человечества когда-нибудь был такой период, когда все интересы человеческого ума ограничивались исключительно предметами, непосредственно его окружающими, когда человек не видел ни неба, распростертого над ним, ни солнца, освещающего и согревающего землю, ни великолепного вида звездного неба в ночной тишине и всецело был занят более низкими и ближайшими к нему предметами, так что не мог найти никаких предметов более достойных обоготворения, кроме пней и камней, — значит утверждать самоочевиднейшую нелепость. Такие

или подобные несообразности и натяжки являются, однако же, почти неизбежными при всех попытках подвести под одни и те же условия все случаи происхождения фетишизма и объяснять его появление во всех местах одними и теми же причинами. При этом забывается древняя латинская пословица: «*si duo dicunt idem, non est idem*». Должна быть без сомнения общая причина, породившая такие дикие и чудовищные суеверия в среде язычников, как зоолатрия, фетишизм и т. п.; и эта причина нигде с такой поразительной верностью не указана, как в указании ап. Павла, что язычники осуетились в помышлениях своих и дошли до духовного обьюродения. Без этой глубочайшей причины, какими бы другими причинами ни старались заменить ее новейшие гипотезы о происхождении зоолатрии и фетишизма, происхождение подобных явлений не может быть вполне объяснено. За всем тем к происхождению фетишизма, подобно тому, как и к происхождению и зоолатрии, в разных отдельных случаях могли давать повод весьма многие частные причины, которых нельзя подвести под одну категорию. Поклонение камням часто устанавливалось потому, что с ними соединялось воспоминание о каком-нибудь важном событии, например потому, что они обозначали место победы или поражения, могилу вождя, племенное кладбище или границу, словом потому, что они связывались в представлении с известными важными и торжественными событиями. Может быть, еще чаще камни обоготворялись потому, что в них предполагалось присутствие небесной силы. Особенно это нужно сказать о камнях, известных под названием аэролитов — обломков, спавших с неба. Если и в настоящее время о происхождении этих обломков существуют в науке лишь более или менее проблематические гипотезы, то предположение дикаря, что эти камни брошены с неба на землю сверхъестественной силой и даже сами суть не что иное, как сверхъестественные существа, облеченные в грубую форму камней, не может даже считаться слишком странным и неестественным. То же следует заметить относительно камней, известных в физике под названием фульзитов. Если люди, незнакомые с физикой, доселе считают фульзит громовой стрелой и относятся к ней не без некоторого почтительного изумления, а иногда и суеверного страха, когда удастся найти ее, не подозревая, что эта мнимая стрела есть не что иное, как отвердевший сплав известных веществ, произошедший от молнии, попавшей в землю, то в уме дикаря тем легче могло образоваться суеверное представление, что под

этой стрелой или лучше в ней самой заключается сверхъестественная сила. Наконец, может быть еще чаще известные пни, камни, кости и проч. обоготворялись потому, что дикари верили в присутствие в них какого-нибудь духа. Все почти новейшие исследователи допускают, что анимизм (вера в духов, обитающих в известных видимых предметах) был не только неразлучным спутником фетишизма, но и предшествовал его появлению. На этом между прочим основании, как было замечено выше, в настоящее время почти всеми более серьезными исследователями отрицается возможность, чтобы фетишизм был самой начальной религией, корнем и источником всех прочих религий. В высшей степени невероятно, чтобы сами по себе совершенно обыкновенные предметы, не возбуждающие никакого даже простого удивления, как, например, простые камни, рога, пни, головы, копыта, хвосты тех или других животных, которые нередко у теперешних дикарей служили фетишами, — чтобы эти сами в себе ничтожные предметы были те именно предметы, которые сами собою первые возбудили в человеке чувство бесконечного, впервые породили в нем идею о Боге и были самыми первыми предметами религиозного благоговения и поклонения. Напротив, более чем вероятно, что подобные предметы, при несравненно большей грандиозности, величественности других предметов, которые невольно пробуждают в душе чувство бесконечного, как, например, необъятное небо, безбрежный океан и т. п., сначала не обращали на себя никакого внимания человека и вообще не были в числе предметов его религиозного почитания. Только с течением времени, вследствие глубокого извращения религиозного сознания человека и вследствие совершенно иногда случайных причин, подавших повод к суеверному понятию о той или другой ничтожной вещи, — она могла получить священное значение в глазах язычника и сделаться для него фетишем. Это кроме общих соображений подтверждается и историей мифологии. «В древнейших памятниках всех религий древности, — говорит Макс Мюллер, — какие только нам сделались доступными, тщетно стали бы мы искать каких-нибудь очевидных следов фетишизма; между тем в позднейших периодах развития известной религии они встречаются чаще и чаще. Так, например, в индийской священной книге Риг-Веде только едва можно заметить по местам некоторый след фетишизма; между тем памят-

ники, появившиеся в позднейшие эпохи развития индийской религии, начиная уже с Atharva-Veda, полны фетишизма»¹. Ясный знак, что фетишизм не древнейшее, а позднейшее явление.

В заключение мы должны сказать о разных видах фетишизма. Фетишизм, как и другие формы религии, имеет неодинаковые степени: в нем различают некоторые оттенки, показывающие относительно низший или высший уровень религиозного сознания и различные степени духовной зрелости, которые, впрочем, часто встречаются у одного и того же народа в лице отдельных лиц или сословий. Самой низшей ступенью фетишизма считается обыкновенно почитание неодушевленных отдельных предметов природы в их непосредственном виде, т. е. когда дикарь не делает еще искусственных предметов для поклонения — кумиров или идолов. Следы этого рода фетишизма находятся, однако же, и в более развитых культах язычества. По приблизительному счислению, поклонников фетишизма насчитывают около ста миллионов, которые распределяются следующим образом: в Африке фетишистов полагают 83 миллиона, в Азии 10 миллионов, в Америке 6 миллионов и в Австралии 1 миллион. Центром фетишизма считается Африка. Главными поклонниками фетишизма считаются преимущественно африканские, американские и австралийские дикари.

Заключение

Окончив изложение первого отдела первой части Основного Богословия, занимающейся учением о религии, сделаем общий обзор главных результатов и наметим в общих чертах вопросы, имеющие быть предметом второго отдела этой части. Во вступлении к первому отделу было замечено нами, что в нем религия будет рассматриваться преимущественно с ее субъективной стороны, как психологический факт, и что сообразно с этим вопросы о религии будут решаться в этом отделе преимущественно с психолого-антропологической точки зрения. Следуя этому методу, мы занимались в этом отделе исследованием вопросов о сущности религии, об отношении ее к нравственности, к философии, к искусству, — о ее происхождении, о ее всеобщности в человеческом роде, о времени ее происхождения, о ее первоначальном виде, о происхождении многобожия и его глав-

¹ *M. Müller. Vorlesungen*, стр. 67-68.

нейших видов. Главнейшим руководством при рассмотрении этих вопросов, по самому существу их должны были служить для нас данные психологии, антропологии, иногда сравнительной филологии и сравнительного изучения мифологий. Пользуясь этими данными, мы пришли к следующим главнейшим результатам: 1) что религия по своему существу коренится в глубоко врожденном стремлении человеческого духа к союзу с Богом; 2) что это стремление присуще всем духовным силам человека; 3) что она таким образом обнимает собою и нравственные, и умственные, и эстетические проявления и, не будучи тождественна с ними, тем не менее находится с ними в теснейшей связи; 4) что происхождение ее в человеческом роде обусловлено, с одной стороны, прирожденным духу человеческому свойством стремиться к своему высочайшему первообразу — Богу, с другой — воздействием самого Бога на дух человека; 5) что религия есть факт общечеловеческий, другими словами — всеобща в человеческом роде, и по своему началу современна явлению человека; 6) что в первоначальном своем виде она имела характер монотеизма, а политеизм явился как ее искажение; 7) что из четырех главнейших видов многобожия: сабеизма, антропотизма, зоотеизма и фетишизма, — последний составляет не первую, а последнюю и самую крайнюю ступень искажения религиозной истины.

Все эти результаты сами по себе уже служат апологией религии, т. е. доказывают, что религия служит выражением глубочайшей и неотразимой потребности человеческой природы. За всем тем остается еще ряд вопросов, решения которых не может отстранить от себя никакая философия религии и которые тем более не могут быть обойдены в Основном Богословии. Эти вопросы касаются основных истин, необходимо предполагаемых религией, ближайшим образом истин бытия Божия и бессмертия человеческой души, и сводятся к одному общему и главному вопросу: имеют ли эти истины объективное значение? Вопрос этот настолько важен, что ему нужно посвятить целый особый отдел в нашей науке — именно второй отдел первой ее части, к которому мы теперь и переходим. В этом отделе должны быть раскрыты доказательства объективного значения упомянутых основных истин. Он служит в науке Основного Богословия необходимым посредствующим отделом в деле приготовления почвы для второй части этой науки, занимающейся учением об откровении; так как без доказательства означенных истин, и особенно

истины бытия Божия, нельзя сделать ни одного шага в раскрытии и объяснении учения о сверхъестественном откровении. По характеру и методу своему 2-й отдел Основного Богословия, сообразно с такой задачей, по преимуществу должен быть «доказательным». Но так как против применения строго доказательного метода к религиозным истинам существует немало предубеждений и возражений, то предварительно необходимо устранить эти предубеждения, показать их ошибочность и установить правильный взгляд на значение научных доказательств в их применении к делу обоснования религиозных истин. Это должно составить род краткого введения ко 2-му отделу.

Отдел II

ОСНОВНЫЕ ИСТИНЫ РЕЛИГИИ

1. Истина бытия Божия

Значение доказательств религиозных истин

В ряду основных религиозных истин первое место принадлежит истине бытия Божия. Как ни разнообразны возражения, которые приводятся против уместности научных доказательств в пользу религиозных истин, возражения эти сводятся, однако же, к трем главнейшим. Во-первых (и это всего чаще), доказательства эти считаются *невозможными*, во-вторых — если и возможными, то *ненужными* или излишними и, в-третьих, наконец — не столько полезными, сколько *вредными* для интересов живой благочестивой веры. Разберем каждое из этих возражений с кратким изложением истории их.

Мнение о невозможности теоретических и научных в строгом смысле доказательств истины бытия Божия и других основных религиозных истин впервые высказано, со всей полнотой критической аргументации, Кантом в его «Критике чистого разума». С тех пор в значительном кругу новейших мыслителей образовался род предубеждения против такого рода доказательств в применении к религиозным истинам. Не только последователи Кантовой философии, но некоторые и из наиболее ревностных и горячих ее противников в среде новейших германских мыслителей сходились, однако же, с Кантом в признании невозможности строго доказательным способом защищать истины веры, хотя расходились с ним во многих не только частных, но и общих основаниях, на которых утверждали эту невозможность. Из числа таких мыслителей назовем известного германского философа Якоби и не менее известного германского же теолога Шлейермахера. Мнение о недоказуемости религиозных истин в настоящее время с особенной настойчивостью поддерживается и защищается последователями позитивной философии, в среде которых это мнение возведено едва не на степень

своего рода аксиомы или догмата¹.

Иногда в основание отрицания возможности доказательств истины бытия Божия полагается такое произвольное понятие о Боге, которое наперед делает невозможным всякое доказательство бытия Божия; иногда наоборот — такое произвольное понятие о доказательстве, которое наперед исключает возможность применения каких бы то ни было доказательств к истине бытия Божия. В первом грехе небезвиновен отчасти Кант, но особенно повинны Шлейермахер и многие из новейших позитивистов. Последнему причастен Якоби и др. У Канта это совершенно ясно высказывается в способе определения им идеи Бога вообще. По его определению, Бог есть не что иное, как олицетворенный умопредставляемый идеал всех возможных совершенств. У него, таким образом, уже прежде всякой критики доказательств бытия Божия твердо устанавливается одно субъективное значение идеи Бога, которое наперед делает невозможным доказательство Его объективно-реального бытия. Если согласиться с тем, что идея Бога имеет только субъективное значение и что божество есть не другое что, как только отвлеченно-мыслимая нами целость, или совокупность всех возможных совершенств, взятых нашим мышлением от всех отдельных реальных предметов и существ, тогда, само собою разумеется, доказательство реального бытия Божия сделается для нас логической невозможностью. Но невозможность эта стоит и падает вместе с кантовской идеей Бога: она остается во всей своей силе до тех пор, пока ей предпосылается эта, обуславливающая ее, идея, но тотчас же падает сама собою, как только на место этой идеи будет поставлена другая, именно идея о Боге как о действительном существе. Подобно Канту, и с не меньшим произволом, определяет идею Бога Шлейермахер, который прямо строит на своем определении тео-

¹ Из английских новейших писателей в деле отрицания возможности богопознания особенно известны: *Виллиам Гамильтон* (Hamilton). См. «Обзор философии Гамильтона» Дж. Ст. Милля (перев. Хмелинского, СПб. 1869 г.), *Мансель*. The limits of religious thought, ed. 4. 1859 («Пределы религиозного мышления») и *Герберт Спенсер*. Unknowable («Непознаваемое», см. в VII выпуске собрания сочинений Спенсера в русском издании «Основные начала»). Против мнения о невозможности богопознания из английских сочинений более известны: *Calderwort*. Philosophy of the Infinite. 1854. Ed. 2. 1867, p. 497 ff. («Философия Бесконечного»); *M'Gosh*. The intuition of the mind. 60. An examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy. 1866, p. 1-23, 405, 406.

рию невозможности не только доказательств бытия Божия, но и вообще познания Бога¹. По его учению, Бог есть высочайшее существо всех противоположностей, которое совмещает и вместе уничтожает в себе все эти противоположности и которое поэтому должно быть мыслимо в одно и то же время и как все и как одно. Но это невозможно для нашего ума. Наше мышление необходимо мыслит по закону противоположности, по крайней мере необходимо противопоставляет каждому мыслимому им объекту свое мыслящее я. Поэтому, как скоро Бог становится предметом нашего мышления, Он необходимо поставляется в противоположность тому, что Он не есть, и, таким образом, превращается в одну из противоположностей, словом, делается ограниченным конечным существом. Вот почему, по мнению Шлейермахера, Бог не может быть предметом нашего знания, но может быть только предметом нашего чувства. Отсюда само собою понятно, что никаких доказательств бытия Божия быть не может. Шлейермахер исключает даже обзор этих доказательств из области богословия и указывает ему место в философии. Но нетрудно заметить, отчего невозможно доказать бытие такого Бога, как определяет Его Шлейермахер. Прежде всего — оттого (как в этом сознается и сам Шлейермахер), что такого Бога невозможно мыслить. Чистое безразличное единство, ни от чего не отличное и ничему не противоположное, но в то же время совмещающее в себе все противоположности, действительно принадлежит к числу немыслимых, но зато и никуда непригодных, совершенно призрачных понятий, ничем не отличающихся от чистых фикций. Понятие это, равнозначное с понятиями о безусловно бескачественном, безусловно неопределенном и т. п., действительно недоказуемо по той простой причине, что оно неправильно. Для нашего мышления нет никакой необходимости лишать Бога всякого реального бытия и превращать Его в чисто отвлеченную, и притом даже отвлеченно немыслимую идею, для того, чтобы мыслить Его существом бесконечным, как это думает Шлейермахер. Если мы будем противопоставлять в нашем мышлении Бога всему вообще ограниченному и несовершенному, то не думаем, чтобы от такого противопоставления могла сколько-нибудь пострадать истинная идея Бесконечного Существа. Напротив, в этой-то именно противоположности всему, что

¹ Особенно подробно эту теорию Шлейермахер излагает в своей «Диалектике».

носит признаки ограниченности и несовершенства, и заключается бесконечное величие Божие, тогда как без этой противоположности Божество не может быть и мыслимо божеством. Если Оно не противоположно ничему, а в том числе, следовательно, и ничему слабому и недостойному божественного величия, тогда Оно не есть бесконечно совершенное существо. Итак, с Шлейермахером вполне можно согласиться только в том отношении, что бытие Бога, нисколько не соответствующего истинной идее Бога, действительно невозможно доказать. Но трудно согласиться с ним, что такое ложное божество может быть предметом если не мышления и знания, то чувства. Если для ума более, нежели чувство, склонного к отвлеченным понятиям неудобоприемлемо такое понятие о Боге, которое лишает Его всякого реального бытия и даже всякого конкретного признака бытия, то для чувства тем более.

Иногда в основании отрицания возможности доказательств бытия Божия лежит не совсем правильное понятие о сущности самого доказательства. Доказывать, по мнению, например, Якоби, значит выводить низшее из высшего. Так как выше Бога, как существа безусловного, ничего нет и ничего нельзя указать, что было бы основанием его бытия, то и доказательство бытия Божия по самому существу дела невозможно. Подобное же мнение, хотя с некоторым видоизменением и ограничением высказывал покойный профессор Ф. А. Голубинский в своем «Умозрительном Богословии», посвященном главным образом раскрытию доказательств бытия Божия. «Как в порядке существ, — говорит он, — нет ни единого существа выше Бесконечного, так и в ряду знаний человеческих не может быть что-нибудь — выше того начала, что Бог есть. Потому при выводе доказательств бытия Божия мы не можем брать на себя доказать эту истину из какого-нибудь высшего начала. Бытие Божие само есть такое начало, которое выше всякого бытия и всякого знания» и проч. (стр. 21). Если так понимать доказательство, то, конечно, о нем не может быть и речи, когда дело идет о Боге. Но дело в том, что здесь в самом определении доказательства есть нечто произвольное. Доказательством не предполагается непременно вывод низшего из высшего. Доказывая, например, существованием дома существование его строителя, мы вовсе не ставим дом выше его строителя, не говорим, что существованием дома обуславливается самое существование его строителя, а говорим только, что для нас, для нашего мышления, дом служит основанием заключать к

бытию его строителя. Точно так же и доказательства бытия Божия представляют основание собственно для нас, для нашей веры в бытие Божие, а не для самого бытия Божия. Иногда научное значение доказательств бытия Божия отрицается потому, что они не имеют характера математической очевидности. Но при этом не следует оставлять без внимания, что математические доказательства имеют место только в математике и имеют применение далеко не ко всем областям человеческого знания. Кроме математических доказательств есть доказательства логические и притом двоякого рода: 1) доказательства так называемые демонстративные (от латинского слова «demonstratio»), и 2) доказательства индуктивные (от латинского «inductio»). Под первыми разумеется вывод каких-нибудь новых — еще неизвестных истин — на основании других уже известных и найденных истин. Под последними разумеется не открытие каких-нибудь новых истин, а, так сказать, раскрытие того, что скрыто (implicite) заключается уже в нашем знании об известном предмете, но еще не сознается нами со всею ясностью, раздельностью и отчетливостью. Нельзя не признать, что строго демонстративный метод доказательств не всегда приложим к истине бытия Божия; потому что это значило бы основную истину, какою мы считаем истину бытия Божия, представлять производною, — вырастающей только из других подчиненных истин. Когда имеется в виду этот именно род доказательств, тогда не без основания отвергается возможность доказательств бытия Божия, — точно так же, когда имеются в виду математические доказательства. Индуктивный же способ доказательства вполне приложим к истине бытия Божия, потому что при этом имеется в виду только показать кратчайшим и яснейшим путем — каким образом в известных бесспорных истинах скрытно заключается требование бытия Божия.

Высказывается еще мнение, что после кантовской критики доказательств бытия Божия однажды навсегда положен конец попыткам обосновать истину бытия Божия на системе научных доказательств. Это мнение прежде всего не выдерживает критики с исторической точки зрения. Известно, что сам же Кант, подвергнув критике так называемые космологическое, телеологическое и онтологическое доказательства бытия Божия, пытался построить новое доказательство, основанное на нравственных требованиях. Известно, далее, что Гегель в своей философии религии пытался дать научное обоснование так называемому онтологическому доказательству, вопреки взгляду Канта на это дока-

зательство. Известно, наконец, что в более близкое к нам время Ульрици в своих сочинениях «Бог и природа» и «Бог и человек» представил весьма много данных, служащих к антикритике на кантовскую критику всех вообще доказательств бытия Божия. Но и независимо от истории, если мы будем рассматривать вопрос о доказательствах бытия Божия по существу, — доказательства эти не могут считаться лишенными научной состоятельности после критики Канта. Кант доказал только, что эти доказательства не имеют того значения, какое приписывали им схоластики в средние века и некоторые из философов, живших незадолго до него самого, — т. е. доказал, что они не имеют такой степени очевидности, какою отличаются, например, математические доказательства.

Доказательства бытия Божия, имевшие прежде важное значение в богословии и философии, в новейшее время, особенно со времени Шлейермахера и вслед за ним, некоторыми западными богословами, даже не отрицающими их возможности, признаются, однако же, уместными лишь в философии, но ненужными или излишними для богословия¹. Такого мнения держатся все те, которые хотят отрешить богословие от строго научной формы, которые, например, рекомендуют исторический метод, как единственно применимый к богословию, и хотели бы все дело богословия ограничить или только изложением истории библейского и церковного учения, или одним разъяснением религиозных истин и психическим анализом фактов религиозного сознания и т. п. Сюда же относятся те, которые единственно уместными доказательствами в области богословия признают авторитет Священного Писания и учения церкви. Наконец, к этой же категории противников научных доказательств бытия Божия принадлежат все те, которые находят такие доказательства вообще бесцельными в области богословия, поелику атеистов они не убеждают, а верующие люди в них не нуждаются. Но что доказательства эти совсем не так излишни и ненужны для богословия, как это кажется разнообразным их противникам, это ясно видно из того простого факта, что в той или другой, хотя и не строго научной форме, эти доказательства искони составляли достояние сколько-нибудь развитого религиозного сознания. Они явились как естественный продукт религиозного сознания с тех пор, как только люди начали размышлять о предметах своей

¹ *Twesten, Philippi* и др.

веры и давать себе отчет в них. В самом Св. Писании, как будет показано ниже, находятся зародыши почти всех, впоследствии научным образом формулированных, доказательств бытия Божия (например, в книге Прем. Сол. XIII гл. и вообще в тех местах, где ложным языческим понятиям о божестве противопоставляется истинное учение о Боге). Раскрытие многих из этих доказательств находится уже у самых древних христианских апологетов и у последующих отцов церкви. В нашей отечественной духовной литературе, по крайней мере начиная с памятников XVI века, нередко встречаются опыты более или менее самостоятельного построения доказательств бытия Божия, например в сочинении инока Зиновия Отенского *«Истинное показание к вопросившим о новом учении»* и др. Для каждого, имеющего сколько-нибудь уважения уже к одному историческому прошлому человеческой религиозной мысли, крайне трудно признать ненужным и излишним для богословия то, чем всегда интересовалось религиозное мышление как одним из самых серьезных и важных предметов. И в настоящее время религиозный интерес к доказательствам бытия Божия отнюдь не утрачен. Как прежде, так и после кантовской критики этих доказательств они продолжают служить предметом глубочайшего интереса для сколько-нибудь развитых и мыслящих религиозных людей. После критики Канта интерес этот не ослабел, а скорее усилился. С тех пор прошло едва одно столетие, а за это столетие как философская, так и богословская литература по вопросу о доказательствах бытия Божия накопилась едва ли не в большем объеме, чем за все предшествующее время. При этом нельзя не обратить внимания и на тот примечательный факт, что современные противники веры отнюдь не оставляют в покое этих доказательств, хотя обыкновенно больше всех других стараются уверить читателей, что доказательства эти давно уже потеряли всякий кредит, давно сданы в архив, как излишний и ненужный материал. В сочинениях всех более или менее известных поборников новейшего отрицания (Штрауса, Милля и др.) мы находим, однако же, более или менее тщательный пересмотр критики этих доказательств у предшествующих мыслителей, извлечение из этого критического арсенала более острых орудий для опровержения этих доказательств и присоединение к старым отчасти своих новых нападений на них. Как же может современное богословие признать излишней для себя задачей раскрытие доказательств бытия Божия и отражение этих нападков на них? Признав

ненужными научные доказательства бытия Божия, оно должно вместе с тем признать по меньшей мере ненужность и самого себя, по крайней мере как науки. В частности, оно не могло бы удержать право на название науки ни в том случае, если бы ограничило всю свою задачу одним историческим изложением библейского и церковного учения о Боге, ни в том, если бы всю систему доказательств в пользу религиозных истин оно свело к одним текстам Св. Писания и церковным вероопределениям. Доказательства бытия Божия совпадают с основаниями веры в Бога; они именно и составляют объективные основы этой веры, только оправданные и выясненные научным образом. Если богословие не укажет и не выяснит таких основ для веры, оно ничего не сделает для исполнения своей специальной задачи. История библейского и церковного учения без этого превратится в бесплодное повествование о том, что лишено значения объективной истины. Устранив из своей области научные доказательства бытия Божия, богословие не только само потеряло бы через это научный характер, но вместе с тем существенно подорвало бы и самую религию, которая составляет его содержание. Авторитет Св. Писания и Церкви имеет свое полное значение только в глазах верующих, для скептиков же не имеет никакого значения.

По поводу того мнения, что доказательства бытия Божия не обращают неверующих, не заграждают уст атеистам, продолжающим делать возражения против истины бытия Божия, а потому бесплодны, нужно заметить следующее. Как бесспорность не всегда служит несомненным признаком истины того, что принимается таким образом за истину, так, наоборот, и прекословие не служит еще знаком не истины. Много спорят о вещах самых верных, много самых ложных пропускают бесспорно. Это происходит частью от того, что ум человеческий не так силен, чтобы схватить очевидность во всех вещах и чтобы взвесить общую и совокупную силу всех доказательств в пользу известной истины, не разбивая их на части и не разрывая их одно от другого, как это обыкновенно делается, между прочим, и при критике доказательств бытия Божия. Но еще больше это зависит от того, что ум человеческий настолько свободен, что может противоречить даже самым очевидным истинам, особенно когда к умственным интересам примешиваются человеческие страсти. Паскаль справедливо заметил в своих «Мыслях» о религии, что если бы геометрия затрагивала человеческие страсти, то по всей вероятности нашлись бы люди, которые стали бы отвер-

гать истину ее самых очевидных положений. Противоречия самым убедительным доказательствам составляют совершенно обычное явление во всех областях, где только сколько-нибудь замешиваются страсти. На политической трибуне, при судебных процессах, в различных органах литературы, наконец в самых обыденных житейских спорах сплошь и рядом высказывается противоречие самым ясным доводам противной стороны. Неужели же поэтому можно признать излишними и ненужными всякие доказательства? — Нельзя согласиться, далее, с тем, что верующие люди не нуждаются ни в каких доказательствах религиозных истин. Если доказательства эти не могут произвести живой веры в сердце человека, который не имеет такой веры, то несомненно, однако же, что они служат к удовлетворению потребности верующего ума давать разумный отчет перед собственным сознанием в оправдание своей веры. Особенно такой отчет является неизбежным, когда вера сердца приходит в столкновение и разлад с рассудочным мировоззрением (что составляет одно из самых обыкновенных явлений настоящего времени). Для разрешения или примирения этого разлада необходим самый острый и проникательный анализ доводов за и против того или другого воззрения. Без этого иногда даже для самого верующего религиозного сознания недостижимо бывает вполне прочное и надежное восстановление нарушенного душевного мира.

В заключение нам остается разобрать некоторые возражения против пользы доказательств религиозных истин, высказываемые иногда, по-видимому, с чисто религиозной точки зрения и в религиозных интересах. На этот род возражений обращает между прочим внимание Спенсер. В своем сочинении о «Непознаваемом» он говорит: «Для людей религиозных так же точно кажется нелепым предпринимать защиту религии, как для людей науки кажется нелепым защищать науку»¹. Это мнение не лишено известных оснований. Что есть люди, которым нельзя отказать в религиозности и которые тем не менее не на стороне научных доказательств религиозных истин, это не подлежит сомнению. Такие люди считают полезнее пробуждать в других любовь к религии, чем доказывать ее доводами, и свое нерасположение к теоретическим доказательствам истин веры мотивируют по-видимому религиозными основаниями. «Возможно ли, — говорят, — таким мелким масштабом, как человеческий ум,

¹ «Непознаваемое», стр. 19.

измерять неизмеримое; возможно ли ограниченному разуму определить бесконечное; по силам ли слабого смертного судить о божественных истинах? Все эти истины не могут быть доказаны; но эта недоказуемость не есть их недостаток, а скорее совершенство. Известно, что основные начала геометрии также недоказуемы, но недоказуемость их происходит не от неясности, а напротив, от их крайней очевидности. Подобно тому и недоказуемость основных истин религии происходит не от их темноты или неясности, а напротив, от их полнейшей очевидности — только не для кичливого рассудка, а для чистого сердца». «Уму свойствен свой порядок — порядок начал и доводов, сердцу свойствен другой. Никто не доказывает, что его должно любить, излагая в порядке причины любви: это было бы смешно... Подобно тому и учитель религии главной своей целью должен считать не доказывать и убеждать, но согревать»¹. «Высочайший предмет веры Бог, — продолжают отрицатели пользы научных доказательств, — безусловно непонятен для рассудочного мышления и доступен только чувству или созерцанию разума». «Рассудок есть естественный отрицатель Бога» (слова Якоби). Между подобными мыслями высказывается иногда и та, что для людей, которые желают оставаться при непосредственной религиозной вере, при такой вере, которая в себе самой носит ручательство за непреложную истину того, во что она верует, доказательства религиозных истин больше приносят вреда, чем пользы, охлаждая в них живую, теплую, благочестивую веру. Из такого одностороннего взгляда также исходили нередко предубеждения против пользы богословия как науки. На Западе уже некоторые из древних тамошних церковных писателей более или менее склонялись к такому взгляду. Кроме Тертуллиана, мы находим выражение этого взгляда у известного западного церковного писателя Арнобия, который между прочим неблагоприятно относился к делу возбуждения всяких вообще вопросов касательно предметов веры. «Там, — говорит он, — где есть живое благочестие, вопросы не могут иметь никакого значения; они происходят от греха»². Когда эта мысль высказывалась некоторыми в применении в частности к вопросу о бытии Божиим, то она формулировалась таким образом: «всякий вопрос, относительно какой бы то ни было истины, предполагает сомнение в

¹ «Мысли» Паскаля. Перев. Бутовского, стр. 245-246.

² См. у *Dorner'a* «Christliche Glaubenslehre» B. 1. 1879. S. 193.

ней; вопрос: существует ли Бог, на который отвечают доказательства бытия Божия, есть вопрос скептический, который в верующем сознании никогда не возникает». Между приведенными мыслями есть отчасти верные мысли, но к ним в той или другой мере примешиваются ошибочные выводы, когда из них делаются заключения о бесполезности или даже о вреде научных доказательств в пользу религиозных истин. Таков, например, вывод о мнимо неблагоприятном значении самого вопроса о бытии Божиим для верующего религиозного чувства. Вопрос этот может проистекать вовсе не из сомнения в истине бытия Божия, но из живого влечения души к познанию и твердому обоснованию ее. Этот мотив верующей души при постановке означенного вопроса прекрасно выразил глубокомысленный Ансельм Кентерберийский — известный автор так называемого онтологического доказательства бытия Божия — в молитве, которую он предпосылает изложению своего доказательства: «Господи, Ты даруешь вере премудрость; дай и мне мудрость познать, что Ты существуешь, как я этому верую, и что Ты то самое, что говорит о Тебе моя вера»¹. Нельзя признать верным и то мнение, что истинное благочестие не только не получает никакой пользы от знания, но скорее охлаждается в своей силе и горячности через научное знание оснований веры. Если бы благочестие состояло в одном только неом благоговении и безмолвном созерцании, тогда для него было бы чуждо и безразлично дело богопознания, даже пожалуй не безвредно. Но благочестие есть любовь, а любовь хочет не только созерцать, но также и знать свой предмет.

Классификация доказательств истины бытия Божия

Нужно ли дробить доказательства бытия Божия на разные формы и виды; не лучше ли свести их к одной какой-нибудь общей форме? Подобные попытки были², но они не достигали своей цели. На односторонность их указывал уже Лейбниц в своей «Теодицее». Лейбниц не разделял мнения тех из современных ему мыслителей, которые в разнообразии доказательств бытия Божия находили признак их слабости и потому или отвергали их

¹ Lib. apologeticus adv. respondentem pro insipiente.

² Известно, что к этому стремились и продолжают стремиться многие из позднейших философов и богословов — особенно со времени Канта.

научное значение вообще, или стремились свести их к одному доказательству. «Некоторые, — говорит Лейбниц, — считают это мнение за весьма важное открытие и думают, что достаточно все построить на существовании, например, в нас идеи о Боге для того, чтобы заградить уста атеистам; они отвергают все другие доказательства бытия Божия или стараются ослабить их, показать их несостоятельность, представить их бесполезными или даже прямо ложными. На самом же деле эти доказательства настолько ясно и убедительно доказывают бытие высочайшего Существа через рассмотрение нашей собственной природы и внешнего мира, что разумный человек, по моему мнению, не может опровергать их»¹. Он жалуется также на то, что при изложении разнообразных доказательств бытия Божия мало обращается внимания на основательное раскрытие их. «Почти все доказательства, — говорит он, — которыми обыкновенно пользуются для подтверждения истины бытия Божия, имеют в себе нечто доброе, но, к сожалению, редко приходится видеть их вполне раскрытыми и обоснованными. Обыкновенно довольствуются одним сухим изложением их сущности без надлежащего их раскрытия». Эти замечания великого философа нам кажутся вполне основательными. Ограничить систему доказательств бытия Божия изложением одного доказательства значило бы то же, что заставить человека вместо двух ног ходить на одной, вместо двух рук пользоваться одной, т. е. другими словами значило бы — не облегчить, а затруднить доказывание. Точно так же нельзя не признать верной и той мысли Лейбница, что требуется всестороннее надлежащее раскрытие каждого доказательства бытия Божия в частности.

Доказательства бытия Божия, обыкновенно подразделяемые на четыре вида, можно легко свести к двум главным категориям. К первой из этих категорий относятся доказательства из внешнего мира, ко второй из фактов внутреннего человеческого мира. Первые доказательства называются поэтому общим именем космологических. Если эти доказательства выходят из рассмотрения не просто одного бытия внешнего мира, но преимущественно из целесообразного устройства, — тогда они называются телеологическими. Когда, напротив, доказательства опираются на факты нашей внутренней духовной жизни — на явления, имеющие основание в нашем самосознании и в нравственном законе, тогда

¹ «Nouveaux essais» I. IV, c. 9. § 7. Erdman, p. 374.

является новый ряд доказательств: так называемое онтологическое, которое выходит из идеи о существовании всесовершенного, и нравственное, которое выходит из анализа нравственных требований человеческого духа. С этим последним доказательством имеет тесное внутреннее сродство так называемое историко-телеологическое доказательство, которое опирается на следы Провидения в исторической нравственной жизни человечества и называется так в отличие от физико-телеологического доказательства.

Космологическое доказательство бытия Божия

Между доказательствами бытия Божия, строяемыми на основании данных внешнего опыта, первое место должно быть дано *космологическому* доказательству. Оно выходит из факта бытия мира и от существования мира умозаключает к бытию Бога как первой причины бытия вселенной. Доказательство это опирается на два логических закона: на закон причинности и закон достаточного основания. По требованию первого закона оно утверждает, что без первой причины мир не имел бы истинной причины своего бытия; в силу второго закона утверждает, что ничто кроме высочайшей премирной Причины не может быть признано на достаточном основании истинной первопричиной мира. Относительно истории космологического доказательства необходимо заметить, что оно одно из самых древних в ряду других доказательств истины бытия Божия. В простейшей своей наглядной форме оно нередко раскрывается в Св. Писании. Священное Писание часто указывает на творение как на очевидное свидетельство о бытии Творца мира: «Небеса поведают славу Божию и творение руку Его возвещает твердь» (Псал. ХСVI, 6; ср. Иов. XII, 7-10; Прем. XIII и др.). «Невидимая бо Его от создания мира творенми помышляема видима суть и присносущая сила Его и Божество» (Рим. I, 20). Из отцов церкви космологическое доказательство бытия Божия раскрывается у св. Афанасия Александрийского с «Слове против язычников» (п. 35) — в форме заключения от творения к Творцу; у св. Василия Великого в «Слове против Евномия» (II, 32) и у св. Григория Богослова (в «Orat.» XXIII, 16 — в опровержение мнения о случайном происхождении и сохранении мировых законов); у св. Иоанна Дамаскина (в форме умозаключения от изменяемого к неизменяемо-

му). В области философии рассматриваемое доказательство выражалось также в различных формах, смотря по тому, из какого частного понятия те или другие философии выходили при раскрытии этого доказательства. Древнейшая форма философского построения этого доказательства, обязанная своим происхождением Аристотелю¹, представляет форму умозаключения от движения, замечаемого в мире, к бытию перводвижителя как необходимого начала. Из других более поздних способов философского формулирования этого доказательства наиболее замечательны способы построения его в Лейбнице-Вольфианской школе. Эта школа изменила Аристотелевскую формулу космологического доказательства. У Лейбница оно строится в форме заключения не от движения к перводвижителю, а от условного к безусловному². У Вольфа — в форме умозаключения от случайного к необходимому³. В этой последней своей форме космологическое доказательство раскрывается таким образом: «Все в мире имеет свою причину. Но при этом каждая причина в свою очередь является как следствие другой причины. В мире, таким образом, замечается непрерывная цепь или лучше нескончаемый круговорот причин и следствий. Вместе с этим все в мире имеет причину своего бытия вне себя, т. е. все не самобытно, но зависимо в своем происхождении от чего-нибудь вне себя. Но если частные явления мира не самобытны, то и мир как целое, как совокупность всех отдельных явлений, также нельзя признать самобытным. Закон причинности вынуждает нас поэтому задаваться вопросом о первой причине не только всех частных явлений, но и мира как целого, как вселенной. Но как бесконечный, так и безначальный ряд причин немыслим для нас, как немыслим поток без начала. Разум наш поэтому должен признать такую причину мира, которая не была бы опять следствием другой причины, которая в себе самой заключала бы причину своего бытия, была бы безусловно необходима по своему бытию или, что то же, безусловно самобытна. Такой причиной может быть только премирное, высочайшее существо — Бог».

Вот та философская конструкция космологического доказательства, которая преимущественно была предметом критики Канта, хотя им не оставлены были без внимания и другие формы

¹ De mund. c. 6. Metaph. XII, 8. Phys. VIII, 6.

² Leibniz. Théodicee I, 7.

³ Wolff. Vernunftige Gedanken... § 928.

этого доказательства. Кант указал на два, по его мнению существенные, недостатка в космологическом доказательстве. Он находил в нем злоупотребления обоими теми логическими законами, на которых оно опирается, именно — законом причинности и законом достаточного основания. В частности, злоупотребление законом причинности он видит в том, что космологическое доказательство делает будто бы произвольный логический скачок в своем умозаключении от повсюду наблюдаемого закона причинности в мире явлений к существованию премирной причины. Так как закон причинности, по мнению Канта, имеет значение только для мира явлений, то мы не в праве выходить из пределов этого мира, ища первой его причины, — не в праве из опытного мира переходить в вышеопытный и в нем искать первой причины для опытного мира. С этой стороны Кант находил в космологическом доказательстве нарушение правил и требований строго индуктивного доказательства. Злоупотребление законом достаточного основания высказывается в космологическом доказательстве, по мнению Канта, в том, что оно произвольно трактует мир как нечто случайное, не самобытное, не необходимо имеющее в себе самом достаточное основание для своего бытия и потому нуждающееся во внешней причине для своего бытия, в причине примирной или в Боге. Если все частное и отдельное в мире случайно и условно в том смысле, что все зависит от чего-нибудь другого, как следствие от причины, то отсюда, по мнению Канта, нельзя еще заключать, что и мир как целое также должен иметь свою причину вне себя. Вселенная, как целое, может быть мыслима как нечто само в себе необходимое, в себе самом имеющее достаточное основание своего бытия, словом как самобытное. Вот в чем состоит сущность главных возражений Канта против космологического доказательства. Справедливость, однако же, требует признать, что этими возражениями не столько ослабляется истина космологического доказательства, сколько указывается путь к более обстоятельному разъяснению его, через которое истина его должна сделаться очевиднее. Во всех формах этого доказательства до времени Канта не было обращено полного внимания на то, что именно вынуждает наше мышление переходить от опытного к вышеопытному миру при вопросе о первой причине мира: есть ли это произвольная тенденция нашего мышления или один из основных и необходимых его законов? Против возражения Канта о произвольности этой тенденции достаточно заметить, что мы не

по произвольной склонности, но по необходимому, внутренне присущему нашему уму закону причинности вынуждаемся обращаться к вышеопытному миру во всех тех случаях, где опытный мир не дает нам никакого удовлетворительного ответа на наш вопрос о причине и где мы рискуем остаться без всякого объяснения причины, не обратившись к сверхопытному миру. Кто, рассуждая о природе и ее причине, не хочет выступить из круга ее явлений и признать творческий разум за ее первую причину, — для того вселенная останется необъяснимой машиной, исполняющей ряд непрерывных операций, называемых законами, неизвестно откуда взявшимися. Человек, не желающий допустить вышемирную причину мирового бытия, похож на человека, который, разбирая в подробностях паровую машину, описывая со всею тщательностью ее цилиндры, поршни, колеса, печь, котел, — избегал бы при этом упоминать имя ее изобретателя (Джеймса Уатта). Выслушав с благодарностью подробное описание механизма машины и всех ее принадлежностей, мы тем не менее остались бы неудовлетворенными, если бы у нас было желание иметь сведения о ее первой причине; и если бы наш рассказчик стал уверять нас, что такой причины вовсе не существует вне машины, что причины эти нужно искать в ней самой, — мы, конечно, не признали бы его здравомыслящим субъектом. Нетрудно также ответить и на тот вопрос: может ли существование мира как целого характеризоваться самобытностью? Существует ли материя самобытно? Для такого существования ее необходимо, чтобы самой идее ее предшествовали существенные свойства самобытности: 1) необходимость существования; 2) неизменяемость оного. Но в идее материи, во-первых, не включается свойство необходимости. Материю можно мыслить и как несуществующую. Таким образом, и все свойства материи мы легко можем мыслить несуществующими — как порознь, так и вместе взятые. Во-вторых, для самобытного бытия необходимо, чтобы способ его существования был неизменяем. Но все свойства материи изменяемы, — следовательно, и то, что принято называть мировым целым (универсом), также подлежит изменениям. Другое дело Божественное Существо. Самобытность Божеского существа неразрывно соединена с идеей Бога. Божество немыслимо для нас без свойств самобытности и неизменности как самых существенных и необходимых Его атрибутов.

В новейшее время к кантовской критике космологического

доказательства пытались сделать пополнения немецкий теолог Штраус и английский философ Милль. Возражение Штрауса против космологического доказательства бытия Божия в сущности, впрочем, представляет мало нового сравнительно с возражением Канта, за исключением той особенности, что Штраус старается вывести из посылок этого доказательства следствия, больше благоприятствующие пантеизму, чем теизму. «Во-первых, — говорит Штраус, — причина мира, которая требуется этим доказательством, не должна быть непременно личной. Доказательством требуется только высшая первопричина мира, но отнюдь еще не личный виновник мира. Во-вторых, и заключение о первопричине мира в нем неправильно. Первопричина в нем представляется отличной от ее действия, отдельной от мира. В своем заключении доказательство это выступает, таким образом, из пределов мира. Но это незаконно. Если каждое отдельное явление в мире имеет свою причину в другом отдельном явлении, с которым, в свою очередь, повторяется то же самое, то мы вправе заключать, что то же самое повторяется со всеми вообще отдельными вещами и явлениями, не исключая тех, которые в частностях мы не исследовали. Но можно ли отсюда заключать, что совокупность всех отдельных вещей имеет свою причину в особом существе, которое не имеет причины своего бытия, подобно прочим существам и вещам мира, в другом чем-нибудь, а имеет ее в себе самом? Такое заключение неправильно. Путем правильного умозаключения мы не можем выступать из пределов мира. Если каждая из вещей мира имеет свою причину в другой и так далее до бесконечности, то это обстоятельство уполномочивает нас заключать не о первопричине, произведением которой был мир, а о вечной мировой субстанции, акциденции которой составляют отдельные существа мира, — заключать не о Боге, но об универсе, основывающемся на себе самом, всегда равном себе самому среди вечной смены явлений» («Der alte und der neue Glaube»). Прежде всего, против Штраусовского возражения нужно сказать, что космологическое доказательство во-все и не берет на себя такой широкой задачи, которой не может взять на себя ни одно доказательство, т. е. посредством одной какой-нибудь формулы доказать несколько разнородных по существу положений, т. е. в данном случае доказать не только то положение, что Бог существует, но и то, что существует именно такой, а не иной Бог, с такими, а не иными свойствами или атрибутами. Оно имеет в виду доказать собственно бытие Божие, не

задаваясь целью доказать правильность того или другого определенного понятия или учения о Боге, как оно излагается, например, в том или другом катехизисе, в той или другой догматике. Это не его дело, и этого критика не в праве требовать от него. Его задача — гораздо общее: привести основания, в силу которых требуется признать, что есть вообще высшая, творческая сила, от которой зависит происхождение мира, и что сила эта имеет реальное бытие. Вопрос о том, какого свойства эта сила, личная она или безличная, составляет уже дальнейший вопрос, который не связан с вопросом о бытии Божиим и на который отвечают другие доказательства бытия Божия, отличные от космологического. Затем в возражении Штрауса нетрудно усмотреть смешение понятий о причине с понятием о логическом законе причинности. Этим только можно объяснить его положение о неотделимости причины от действия. В природе, может быть, причина и неотделима от ее действия. Но логический закон причинности вынуждает нас, где является действие (например изменение, движение), признавать причину, отличную от действия даже там, где мы не можем узнать ее, другими словами — позволяет нам не отождествлять причины с действием. Мы под этим только условием и можем мыслить о причине, когда отличаем ее в своем сознании от действия. Если бы действие отождествлялось в нашем сознании с причиной, тогда в сущности не мыслилась бы нами никакая причина. В силу этого логического закона мы не можем мыслить бесконечного ряда причин и следствий, но вынуждаемся предположить такую причину, которая не может быть выведена, как следствие, из каких-нибудь других причин, но есть последняя и вместе безусловная самобытная причина; потому что иначе, т. е. без признания такой причины, мы имели бы только взаимодействия, взаимно обусловленные явления, но никакой в собственном смысле причины; действие же без причины немыслимо. Таким образом, не какой-нибудь «нелогический произвол», но всеобщий закон нашего мышления, закон причинности, понуждает нас искать причины мира вне его, в виду невозможности найти эту причину в нем самом. Что касается, наконец, того уверения Штрауса, будто понятие о первой причине мира скорее совпадает с понятием об универсе, чем с идеей о Боге, то «универс этот, остающийся всегда равным себе самому при вечной смене явлений» (как его описывает Штраус), есть понятие, заключающее в себе внутреннее противоречие — *contradictio in adjecto*. Потому что — что подвержено

изменениям, то не может оставаться всегда равным самому себе; а что всегда равно себе, то не может дать никакой смены явлений; смена явлений в таком случае обращается в призрак и лишается характера действительности. Выходит смена без смены, явления без явлений, одним словом — нечто немыслимое.

Милль в своем сочинении «О религии» — в разделе, посвященном критике доказательств бытия Божия, довольно подробно останавливается на разборе *причинного* или космологического доказательства и, очевидно понимая слабость обычных возражений против его доказательного значения, выставляет против него некоторые новые возражения. Он полагает, что главная ошибка доказательства заключается в неправильном понятии о причине. «Кто допускает, — говорит он, — что для *всего* нужна причина, тот не имеет основания отрицать, что и мир также должен иметь причину». Поэтому Милль старается ограничить, точнее — определить смысл древнего изречения: *sine causa nihil est* («без причины ничего не бывает»), старается доказать, что не *все* нуждается в причине. «Только явления, изменения имеют, — говорит он, — причину, но не сущность вещей — не вещи сами в себе. Мир, таким образом, сам в себе не нуждается ни в какой причине для своего существования и может быть мыслим от вечности существующим». Нельзя, однако же, сказать, чтобы и возражение Милля против рассматриваемого доказательства было сильно. Против него можно возразить следующее: «Мир сам в себе — в своей сущности — нам неизвестен. В том же виде, как он нам известен, он представляет не что иное, как смену явлений или ряд многочисленных изменений. Но эти явления и изменения должны иметь причину своего первого происхождения». Также не сильно и другое возражение Милля против рассматриваемого доказательства, именно то, будто бы «это доказательство ведет к признанию бесконечного ряда богов вместо одного Бога». «Если согласиться с тем положением в этом доказательстве, — говорит Милль, — что без причины ничто не может существовать, то следует признать, что и Бог должен также иметь причину своего бытия, а эта причина опять должна иметь другую причину и так далее. Таким образом, — умозаключает Милль, — нужно признать не одного, но два, три — бесконечное множество богов». Но в этом возражении Милль выходит, во-первых, из несколько произвольного понятия о причине вообще. Он понимает слово «причина» в смысле «изменения», и закон, в силу которого «никакое изменение не бывает без причины», он

понимает так, как будто бы каждое изменение необходимо предполагает прежнее предшествующее изменение, что, конечно, сделало бы в конце концов невозможным никакое изменение. Но слово «причина» хочет указать только на деятельную силу. Положение: «никакое изменение не бывает без причины» значит, таким образом, только то, что никакое изменение не бывает без какого-нибудь деятеля, который производит изменение или от которого происходит изменение. Закон причинности не говорит нам (как это разъясняет сам Милль в своем первом возражении против критикуемого им доказательства), что все *сущее*, но что все производное, случающееся, или, как немцы говорят, «бывающее» (das Werden) необходимо должно иметь причину. И критикуемое Миллем доказательство вовсе не говорит, что без причины *ничто* не может существовать, а утверждает только то, что все изменяющееся должно иметь причину. Доказательство не хочет мира признать беспричинным на том основании, что этому противоречит его изменяемость, и безусловную причину всего отличает от всех условных вещей и явлений именно тем, что она самобытна, — самобытна не в том смысле, что она имеет *причину* своего бытия в себе самой, но в том, что она вообще не имеет никакой причины своего бытия ни в чем-нибудь другом, ни в себе, есть единственно истинная причина всего другого. О многих богах, причинным образом обуславливающих бытие друг друга, тут очевидно не может быть никакой речи.

Телеологическое доказательство бытия Божия

Раскрыв космологическое доказательство бытия Божия, представим теперь несколько соображений по поводу других доказательств: *телеологического*, онтологического и нравственного. *Телеологическое* доказательство бытия Божия из целесообразного устройства мира заключает к бытию целеполагающего виновника такого устройства мира. Доказательство это, хотя имеет нечто общее с космологическим, так как и оно выходит из рассматривания видимого мира, за всем тем оно имеет самостоятельное значение и не тождественно с космологическим. Оно выходит не просто из факта существования мира, как космологическое доказательство, но из факта целесообразного устройства мира. Центр тяжести сосредотачивается в нем не на понятии бытия, а на понятии *цели*; не на понятии о *первой*, а на понятии о

конечной причине. Значение телеологического доказательства частью большее, частью меньшее сравнительно с космологическим. Оно рассматривает мир не как только нечто просто существующее и требующее объяснения своего возникновения, но как нечто художественно-стройное, гармоническое, целесообразное, указывающее на мудрого Виновника его. Космологическое доказательство побуждает нас признать существование премирной творческой могущественной силы, которая в состоянии была вызвать к бытию мир. Телеологическое доказательство побуждает нас признать, что эта сила должна иметь, помимо могущества, свойства разумного существа, разумной личности. Таким образом, телеологическое доказательство существенно дополняет космологическое и доказывает нечто большее. Но с другой стороны, как это справедливо замечает Кант в своем разборе телеологического доказательства, доказательство это, исходя из факта целесообразного устройства т. е. целесообразной формы мира, может вести только к признанию виновника этой именно формы, мудрого художника, строителя мира, но не ведет к признанию Творца мира, т. е. не доказывает той истины, что Бог есть не только образователь мира — демиург, создавший мир из готовой совечной себе материи, но в строгом смысле творец, сотворивший мир из ничего. В этом отношении космологическое доказательство доказывает нечто большее по сравнению с телеологическим и существенно восполняет последнее, так как космологическое доказательство доказывает не только бытие мирообразователя, но и Творца мира. По вопросу об истории телеологического доказательства нужно заметить, что это доказательство еще древнее космологического. В древней философии оно раскрывалось непрерывно и раньше других получило научную форму. Из древнегреческих философов уже Анаксагор свое учение о мироуправляющем уме (Νοῦς) основывал между прочим на наблюдении целесообразного устройства мира. Затем на этом доказательстве останавливались Сократ и Платон, как на одном из самых важных аргументов существования высшего разума. Нужно еще заметить, что доказательство это не без основания называется по преимуществу библейским, вследствие особенно частого обращения Св. Писания к целесообразному устройству мира как наглядному доказательству мудрости Творца. Псалмы Давида переполнены созерцаниями красот мира и умозаключениями к божественной мудрости. Заключительные главы Иова представляют как бы специальное раскрытие этого доказатель-

ства. Весьма важное значение этого доказательства в ряду других доказательств бытия Божия признают даже самые строгие критики этих доказательств. Кант называет телеологическое доказательство древнейшим, сильнейшим из всех других доказательств, наиболее соответствующим общему здравому человеческому смыслу и во всякое время заслуживающим уважения. Милль в своем опыте о «Теизме» (последнем его сочинении, которое издано уже после его смерти, отвергая научное значение априорных доказательств бытия Божия, телеологическое доказательство, или как у него оно называется «доказательство от плана», называет единственно сильным, которое, при настоящем, по крайней мере, состоянии научных сведений о природе, делает в высшей степени вероятным существование разумного образователя мира. Еще о значении такого доказательства нужно заметить, что в области философии на основах его утверждается вся так называемая телеология — учение о конечных причинах, в области Богословия все учение о промысле Божиим в судьбах мира и человечества. Доказательство это подразделяется на два главных вида: 1) физико-телеологическое, умозакрывающее от плано-сообразного устройства внешнего мира к разумному виновнику его и 2) историко-телеологическое, умозакрывающее от разумного хода исторической жизни человека к разумному Провителю судьбами человека.

Критика этого доказательства шла различными путями к ослаблению его научного достоинства. Чтоб ослабить силу его, одни критики оспаривают преимущественно верность главных положений (посылок), на которых оно основывается, другие — правильность вывода, какой делается из этих положений в пользу истины бытия Божия. Первого рода критики усиливаются отвергнуть самый факт целесообразного устройства природы, который принимается в рассматриваемом доказательстве как несомненный факт и на который оно опирается как на свою основу, утверждая, что многое в природе не имеет никакой цели и многое будто бы даже противно цели¹. Это мнение преимуществен-

¹ Новейшие мыслители, отрицающие целесообразность в творении, нередко указывают как на своих предшественников на Бэкона и Гете, величайших ученых нового времени, которые будто бы высказали безапелляционный приговор против телеологии вообще и против учения о целесообразности в природе. «Телеология, — сказал Бэкон, — это бесплодная дева». Гете, который одинаково был серьезным ученым и поэтом, как показывает его замечание Эккерману относительно трактуемого предмета,

но высказывается в новейших материалистических опровержениях телеологии, (например у Бюхнера в его публичных лекциях о доказательствах бытия Божия, читанных в Вене). Другие отрицатели бытия Божия, допуская целесообразность в природе, оспаривают, однако же, ту мысль, что целесообразность непременно предполагает преднамеренность, предварительно начертанный план, — и целесообразное в природе стараются объяснить механическим действием сил и законов природы. Этой точки зрения придерживается большинство эволюционистов (Геккель, Штраус и др.) Третьи, наконец, не разделяя механического мировоззрения на развитие вселенной и даже защищая против этого мировоззрения мировоззрение телеологическое, тем не менее отвергают сознание и личную жизнь в виновнике целесообразного устройства мира, предпочитая идее сознательного творца мира идею бессознательной силы, слепо, но целесообразно действующей воли. К этой последней категории принадлежат но-

вполне разделял образ мыслей Бэкона. По его мнению, наука бессильна ответить на вопросы: зачем, для чего, с какою целью? Единственный научный вопрос: как? Вот часто приводимые авторитеты против учения о конечных причинах. Но Бэкон был ведь религиозный философ; равно как и Гете не был ни в каком случае атеистом. Не могли же они тут бить прямо на атеизм, когда высказывались по-видимому против телеологии. Вопрос теперь в том, что они хотели сказать своими вышеприведенными изречениями? Лучшим ответом на сей вопрос послужит указание на то направление философской мысли, против которого вооружились Бэкон и по-видимому разделявший его мнение Гете. Направление это было плодотворно на теории, на всевозможные быстрые обобщения, но было довольно бесплодно в отношении к практическим результатам. Чтобы положить конец этому бесплодному направлению, Бэкон обращал внимание на изучение фактов как на необходимое условие для правильных выводов и обобщений в какой бы то ни было области знания. Пока в точности не исследованы факты, отвлеченные умозаключения о конечных причинах — эти «бесплодные девы» — не могут привести ни к какому определенному выводу. Такова мысль Бэкона. Мысль очевидно не имеющая ничего общего с отрицанием плана во вселенной и с тою философиею, которая все даже наиболее удивительные вещи в природе относит к одним счастливым случаям. Бэкон был против поверхностных толков о конечных причинах, против говорунов, трактующих обо всем и не имеющих ни о чем точных сведений, но не против самого признания конечных причин. Он высказывал скорее смиренное преклонение перед конечными причинами в этом мире, перед неисповедимостью целей и планов мироздания. Таков же был и взгляд Гете на телеологические вопросы.

вейшие пантеисты пессимистического направления — Шопенгауэр и Гартман. В виду этого тройкого рода возражений против телеологического доказательства бытия Божия требуется, при оправдании этого доказательства, дать объяснение по трем главным вопросам: 1) по вопросу о том, есть ли на самом деле в природе что-нибудь нецелесообразное, т. е. не имеющее никакой цели или даже противное всякой цели? 2) Можно ли целесообразность в устройстве мира объяснить независимо от преднамеренной творческой мысли, чисто механическим способом, и 3) можно ли бессознательную, слепо действующую силу признать причиной всего целесообразного в природе?

Противники целесообразности говорят, что в природе много явлений, не отвечающих никакой цели. В доказательство этого они указывают обыкновенно на частные явления, например на так называемые «рудиментальные» (зачаточные) недоразвившиеся в организмах органы, куда относят, например, грудные сосцы у мужчин, и спрашивают: какой практической цели отвечают подобные органы, для чего они? Хотя питание грудью обыкновенно принадлежит женскому полу, однако ж, как признает Дарвин, бывали случаи, когда и в мужских грудных железах отделялось молоко. «Известно несколько примеров, — говорит Дарвин, — где зачаточные грудные железы у мужчин были значительно развиты и отделяли много молока» («Происхожд. чел.» т. I, перев. с английского. Спб. 1874, стр. 20). Рассказывают, что во время гонений на гугенотов во Франции, в XVI столетии, один мужчина, которого жена была убита, убежал с своим новорожденным ребенком на дикую гору и, желая сохранить жизнь младенца, развил в своих сосцах молоко и мог питать его грудью, так что здесь остающаяся обыкновенно неразвитой, так сказать усыпленной, способность оказалась нецелесообразной. Впрочем, из того, что в организмах есть отдельные зачаточные органы, по-видимому не имеющие *практического* назначения, заключать вообще о их нецелесообразности не основательно. Подобное заключение походит на то, как если бы кто-нибудь, увидав книгу и на ее переплете какие-нибудь украшения, ненужные для каких-нибудь практических целей, сделал бы отсюда заключение, что эти украшения вообще бесцельны, не отвечают никакой вообще цели, ни цели украшения, ни требованиям изящного вкуса и проч. Практически нецелесообразное, т. е. то, что не представляет соответствия какой-нибудь практической цели и потребности, нельзя отождествлять с нецелесообразным

вообще. И когда мы говорим о целесообразности в природе, то подразумеваем не одни только практические цели для жизни индивидуумов, но имеем в виду целесообразную систему целой природы. Не следует забывать, что природа — это не практически только полезное хозяйство, но и художественное произведение. При рассматривании художественных произведений человеческого искусства, например произведений архитектуры, замечая, что некоторые орнаменты в ней не служат для практических целей, кто стал бы выводить отсюда заключение, что они нецелесообразны? Если даже в человеческих произведениях преследуется не одно только практически полезное и необходимое, то можно ли на основании того, что подобное же встречается и в природе, выводить заключение, что здесь есть нечто нецелесообразное? Если целесообразность нельзя ограничивать узкой областью практически-полезного, то ее тем меньше можно ограничивать областью удобного и приятного для человека и вообще для живых существ. Теории, которыми отвергается целесообразность в природе, грешат именно тем, что они узко понимают идею целесообразности. Они распространяются в описаниях человеческих несчастий и бедствий, вообще тех страданий, которым подвержена жизнь живых существ, и отсюда выводят заключение, что в природе нет полной целесообразности, но чрезвычайно много противного ей. Целесообразность нужно понимать шире. Многие явления природы должны быть признаны объективно целесообразными, независимо от вреда или пользы от них людям и животным. Таковы, например, распределение планетных масс и соотношение путей планет, обеспечивающие, как доказала физическая астрономия, сохранение всей планетной системы; такова же в неорганической природе удивительная целесообразность в строении кристаллов. Здесь каждый атом приспособлен один к другому. Предположить, что такая приспособленность явилась совершенно случайно, произошла от чисто случайной встречи атомов, в высшей степени невероятно, невероятнее даже того, как если бы какое-нибудь высокохудожественное человеческое произведение, например Илиада Гомера, составила совершенно случайно, без всякого участия какого бы то ни было разума, вследствие чисто случайной счастливой встречи атомов, благодаря которой отпечатались на какой-нибудь скале сначала известные буквы, из этих букв тоже случайно составились известные слова, наконец из слов тоже случайно образовались прекрасные стихи и так далее. Указывают

иногда на недостаточность оснований для наших умозаключений о целесообразном устройстве *всей* вселенной. Говорят: «Мы знаем только самую ничтожную часть всей мировой вселенной — для того, чтоб наши умозаключения о ее целесообразности могли претендовать на несомнительную верность. Астрономия признает целые миллиарды звездных миров, лежащих пока вне астрономических наблюдений по недостаточности современных телескопов». Но заключение о целесообразном устройстве мира не может считаться неверным, если только оно не опровергается какими-нибудь явлениями из доступной нам области мира. Если при посредстве микроскопа исследованы уже сотни тысяч органических существ в царстве животных и растений и в них усмотрены правильные приспособления средств, нужных для поддержания их жизни; если с помощью телескопа астрономия открыла удивительную гармонию и правильность в движении небесных тел, доселе наблюдавшихся, то этих данных достаточно для составления основательных выводов. Требовать же, чтобы предварительно весь мир был осмотрен во всех его частях и во всех возможных отношениях и чтоб потом сделано было заключение о его целесообразности, значит требовать невозможного. Если где, то здесь имеет законную силу заключение по наведению (по индукции) от множества частей, от сотен тысяч их к целому. Такие заключения из правдоподобных делаются все более и более достоверными, если ряд дальнейших наблюдений все больше и больше оправдывает их. А это именно можно сказать относительно заключения о целесообразном устройстве мира. Строго говоря, мы не в праве были бы в таком случае делать ни одного заключения, ни одного вывода относительно законов природы, если бы руководствовались тем, что наши познания о природе не абсолютно полны. Пожалуй, скептик скажет, что и на самом деле мы не вправе говорить, что закон, например, причинности есть общий закон природы точно так же, как и закон тяжести и т. п.; потому что ведь возможно же предположить, что в какой-нибудь «ненаблюдаемой» и неизвестной нам части мира все происходит совсем по иным законам. Но подобный скептицизм, как ни на чем не основанный, с логикой не имеет ничего общего. Подобный скептицизм посягает на права разума делать какие бы то ни было выводы и заключения в какой бы то ни было области. С точки зрения подобного скептицизма никто не имеет права сказать даже такой истины, что человек смертен, потому что, кто же знает, может быть в каком-

нибудь еще не исследованном уголке мира есть и бессмертные люди. Этнография еще не успела ознакомиться со всеми существующими в мире людьми, тем более, что кроме земли, может быть, еще и на других планетах живут люди. И если угодно в известном отношении скептик и прав, — т. е. в том отношении, что все наши познания и построенные на них выводы и умозаключения — относительны. Мы не имеем в виду оспаривать, что и заключение о целесообразности мира, как заключение, основанное не на абсолютно-всестороннем познании целой вселенной, имеет характер относительной достоверности, но за неимением фактов, подрывающих его истинность, мы признаем его силу. Чем более совершенствуются орудия наблюдений (микроскопы и телескопы), тем в более обширных сферах мира открывается мудрое устройство и стройное сочетание частей мира. С открытием новых тел небесных, с измерением их расстояний и путей, замечают ту же правильность и точность вращения, взаимостояния, какую замечали во вселенной прежде, когда для астрономии известно было меньше тел небесных. Конечно, все доступное в настоящее время для наблюдений все-таки составляет только ничтожную часть мироздания; но когда постоянно, при постоянном расширении наблюдений, оправдывается одна и та же истина, то мы имеем основание заключить, что и при дальнейших усовершенствованиях орудий для наблюдения она будет подтверждаться. Опыт показал, что правильное течение тел небесных не расстроивается и целое здание вселенной не нарушается даже при неправильных, по-видимому, движениях некоторых частей ее, каковы, например, движения комет; напротив, дознано, что и течения комет правильны, что и для этих течений есть свои периоды. На каком же основании предполагать, что за пределами «наблюденных» частей мира, быть может, и нет порядка? Если бы в обширнейшей части мироздания был где-нибудь беспорядок, то он не мог бы не отразиться разрушительно на известных уже нам частях мироздания.

Рассмотрим теперь вопрос: необходимо ли целесообразные явления в природе предполагают бытие личного сознательного творца мира, не может ли целесообразное в природе быть объяснено механическим действием законов природы или действием бессознательной силы? Чтобы дать ответ на эти вопросы, нужно предварительно разъяснить: необходимо ли понятием о цели предполагается понятие о целесообразно действующем существе — о существе, действующем по предварительно и сознатель-

но начертанному плану? Понятием о «цели» предполагается прежде всего предварительное знание целесообразности известного средства для осуществления известной цели, т. е. 1) знание закона, посредством которого может быть осуществлена предположенная цель, и 2) знание действий причины, употребляемой как средство для достижения цели. Видя целесообразное устройство, например, какой-нибудь машины, мы заключаем, что действия причин, приводящих в движение ее механизм, наперед были кем-нибудь предвидены прежде, чем эти причины *de facto* обнаружили свои действия в машине. Целью, таким образом, необходимо предполагается знание действия известной причины прежде обнаружения ее действия. При всяком целесообразном действии сначала обсуждается действие причины, ее способность произвести ожидаемый результат, и затем уже она прилагается как средство к осуществлению предположенной цели. Но действие причины не может быть мыслимо или представляемо немыслящим, непредставляющим субъектом, одним словом — бессознательным существом. Где нет мыслящего, там не может быть и мыслимого. Существом, намечающим цель и действующим сообразно с предположенной целью, может быть, таким образом, только сознательное и мыслящее существо, имеющее ум для того, чтобы мыслить о цели, волю — для того, чтоб стремиться к осуществлению мыслимого, и силу, способную осуществить предначертанное. Отсюда само собою следует, что только сознательному разумному существу могло быть обязано своим происхождением целесообразное творение. Этим умозаключением мы руководствуемся, когда, видя машину, устроенную во всех отношениях целесообразно, заключаем о мастере. Этим же умозаключением мы руководствуемся, когда, наблюдая целесообразное устройство мира в доступных нам пределах, мы заключаем о сознательном виновнике мира, заключаем об уме, которому предносилась идея целесообразного устройства мира, о воле, которая стремилась к осуществлению этой идеи, и о силе, которая осуществила эту идею в реальном бытии мира. Мы находим в произведениях природы такие особенности, которые встречаются в произведениях лишь планособразного, и производим эти особенности от сознательного художника. В этом заключении нет ничего нелогического; к нему, напротив, побуждает нас самое понятие о цели. В высшей степени невероятно, чтобы целесообразные явления, данные в опыте (оптическое, например, устройство глаза, гидравлический механизм сердца,

акустическая приноровленность органа голоса), своим происхождением обязаны были случайному механическому столкновению атомов или первичных элементов мира. Если признать даже вечность этих элементов, то все же является необходимым признание интеллектуального Творца, который обусловил соединение этих элементов таким образом, чтоб из них возникли целесообразные формы. Целесообразные формы природы своею целесообразностью указывают, что высший творческий разум прозрел сущность первичных элементов мира и установил между ними нужные соотношения. Против этого возражают: «Если мы, люди, только посредством разума, посредством сознательного представления цели известного действия и сознательного выбора соответствующих средств для осуществления предположенной цели, достигаем целесообразного результата, то отсюда мы еще не имеем права заключать, что и целесообразные явления в природе обязаны своим происхождением сознательному существу. Сама природа нас учит, что мнение, будто только сознательное существо может производить целесообразное, неверно. Бессознательный инстинкт животных, руководясь которым животные действуют удивительно целесообразно, доказывает, что сознание отнюдь не есть необходимое условие целесообразного действия. Природа в ее *in statu quo* без всякого сомнения производит целесообразные формы жизни в органической и неорганической области, каковы, например, кристаллики. Она действует бессознательно, но тем не менее действует с изумительной правильностью и в некоторых случаях как бы даже с наперед рассчитанным предвидением или ясновидением. Так, например, левенок еще вовсе не существует реально, когда готовится к явлению на свет его будущая мать львица. Но уже в то время, когда львица находится еще в зародышном состоянии, в ее теле уже образуется те органы, которые необходимы для будущего зачатия, плодоношения, рождения и питания ее будущего детеныша. Или вот другой пример. Зрение, т. е. восприятие действий света, еще не существует в зародышевой жизни младенца, когда он находится в зародышном состоянии, однако же уже в это время в нем из тысячи микроскопически малых клеток образуется тончайшей организации орган для будущего зрения дитяти. Таким образом, закон природы, хотя и бессознателен, однако же действует в высшей степени целесообразно; следовательно, и первоначальная творческая сила, не будучи вовсе сознательной, могла произвести нечто в высшей степени целесообразное». Но

главный вопрос здесь в том, могла ли бы природа действовать так целесообразно, как она теперь действует, если бы она не обязана была своим устройством сознательному существу, назначившему цели ее действий? Мыслимо ли целесообразное, фактически и действительно существующее в природе (между прочим в инстинктивных действиях животных, равно как в жизненных отправлениях организмов, а также в законах неорганических сил), — мыслимо ли такое целесообразное действие без сознающего цель Виновника? Указывают на инстинкт животных. «По-видимому, — говорят, — животное действует сообразно с целью, на самом же деле инстинктивная деятельность животных происходит без цели». Но это неверно. Животное действует *без сознания цели* своего действия, но не без цели. Животное действует сообразно с *несознаваемой* им целью; точно так же и вся органическая жизнь развивается сообразно с *несознаваемой* ею целью. Но отсюда разумным образом следует только то, что не животное и не органическая природа есть виновник их целесообразных отправлений, а вовсе не то, что нет никакого сознательного творца, назначившего цели, которые несознательно осуществляются в бессознательной природе.

Онтологическое доказательство бытия Божия

Внутренними доказательствами бытия Божия, в отличие от заимствуемых из внешнего опыта, называются заимствуемые из нашего внутреннего опыта: *онтологическое* и *нравственное* доказательства. Значение этих последних доказательств весьма важно, так как без них не имели бы полной силы внешние доказательства. Если бы в нашем уме не было идеи о существовании бесконечном или всесовершенном, существе абсолютном, — идеи, из которой выходит онтологическое доказательство, то у нас едва ли было бы и самое стремление во внешнем опыте искать оснований для нашей уверенности в бытии Бога, восходить от причины к причине до самой первой причины явлений видимого мира, возвышаться от условного к безусловному, задаваться вопросом о конечных причинах и целях мира и их виновнике. Можно даже сомневаться в том, имели ли бы для нас космология и телеология полное убеждающее значение в истине бытия Божия, если б нашему сознанию не присуща была идея существа бесконечного, нудящая наш ум искать во внешнем опыте под-

тверждения и оправдания ее. Если бы, далее, у нас не было глубоких нравственных оснований для признания бытия Божия, то тогда эта истина имела бы для нас только теоретический интерес, интересовала бы собою только нашу мысль и лишена была бы той жизненной силы, какую она на самом деле имеет. Можно также сомневаться, занимались ли бы с такой тщательностью благонамеренные мыслители всех веков обоснованием этой истины, защищали ли бы ее с таким горячим одушевлением против неверия и скептицизма, усиливающих поколебать ее, если бы с нею не соединен был величайший нравственный интерес для человечества. К более или менее общеизвестным данным относительно истории онтологического доказательства нам достаточно сделать лишь немногие дополнения. Доказательство это в первый раз формулировано было западным ученым XI века архиепископом Ансельмом Кентерберийским. Не всем может быть известно, что он считает это доказательство плодом не собственного ума, а высшего вдохновения. Он говорит, что его всего больше занимала мысль вывести истину бытия Божия из начал разума. Обозрев доказательства этой истины, составленные прежними мыслителями и заметив недостатки многих из них, Ансельм предположил, что должно же быть сильнейшее доказательство, которое служило бы опорой для всех прочих. По собственному признанию его, он так был озабочен этим, что не имел покоя, где бы ни находился, в кельи ли или в церкви; эта забота прерывала даже сон его во время ночи. Однажды, как говорит Ансельм, я почувствовал как будто внезапное внутреннее озарение, которое раскрыло для сознания его ряд мыслей, положенных им потом в основание своего доказательства — *Argumentum existentiae Dei ontologicum*. Основная мысль этого доказательства та, что в присущей нам идее существа всесовершенного или бесконечного необходимо включается и та идея, что это существо реальное, потому что всесовершенное и нереальное суть несоединимые и немыслимые для нашего ума, заключающие в себе внутреннее противоречие, понятия. Критики, начиная с Канта, указывают обыкновенно на тот недостаток в этом доказательстве, что оно заключает будто бы от мышления к реальному бытию, от одного нашего понятия о несовершенном существе к действительному бытию его. Так заключать, говорит Кант, нельзя — потому, что у нас могут быть и на самом деле бывают и мечтательные представления, которым не соответствует бытие действительных предметов. Это возражение задолго до

Канта предусмотрел и подробно разбирал еще Декарт, еще подробнее раскрывший Ансельмово или онтологическое доказательство. Декарт делает различие между разного рода представлениями. В уме нашем, говорит Декарт, точно есть такие представления, которым в действительности может ничто не соответствовать, которые не заключают в себе никакой необходимости, — таковы представления химерические. Потом есть представления, которым принадлежит только условная, относительная необходимость (*necessitas hypothetica*). Но есть и такие представления, которым принадлежит безусловная необходимость (*necessitas absoluta*), как, например, представление о трехугольности треугольника. К условно необходимым Декарт относил такие, которые можно выразить так: когда есть предмет или субъект представляемый, необходим и предикат. Когда есть гора, то есть и долина; но может быть, что нет горы, тогда нет и долины. Но с подобными представлениями нельзя, говорит Декарт, смешивать идеи о всесовершеннейшем. Здесь представляется невозможным, чтобы субъект — существо всесовершенное — не существовал; иначе разрушилась бы сущность нашего ума и мы ни в чем не нашли бы бытия, если бы не было высочайшего первого бытия, служащего основанием для всякого другого, в котором все совершеннейшее соединено с действительным бытием. Идее о Существо совершеннейшем принадлежит именно безусловная необходимость, которой я не в силах изгладить. Подобные суждения о значении онтологического доказательства высказывал и Гегель, который говорил: «Ансельма упрекают в том, что он из подлежащего мышления выводил заключение о подлежательном бытии; а так заключать будто бы нельзя, потому что в подлежательном мышлении встречается и ложное. Но упрекавшие Ансельма в неправильном выводе совсем не поняли его. Он говорит не о подлежательном каком-нибудь предмете, а о вечном необходимом созерцании ума, которое по этому самому имеет подлежательность. По Канту выходит, что у нас нет вовсе таких представлений, в которых представлением необходимо утверждалось бы бытие представляемого. Математическое положение: „треугольник имеет три угла“ — правильное, по мнению Канта, следует формулировать таким образом: если существует треугольник, то он необходимо имеет три угла; но из того, что треугольник необходимо мыслится нами с тремя углами, по Канту, еще отнюдь не следует, что треугольник необходимо должен существовать на самом деле та-

ким, каким мы его мыслим. Не существуй на самом деле треугольника с тремя углами, наше представление о треугольном треугольнике было бы мечтой. Бытие, говорит Кант, вовсе не есть призрак подлежащего всякого представления. Онтологическое доказательство, -говорит Гегель, — вовсе и не утверждает, что всяким представлением необходимо предполагается бытие представляемого. Оно не выводит бытия всесовершенного из понятия о нем, но настаивает, что в понятии о всесовершенном *implicite* содержится уже понятие о бытии. Оно имеет в виду определенную идею о всесовершенном и утверждает, что мы не можем мыслить всесовершенного существа несуществующим так же, как не можем мыслить треугольника не треугольным».

К сказанному Гегелем прибавим со своей стороны, что кантовская критика онтологического доказательства, указывая на неправильность устанавливаемого этим доказательством отношения между бытием и совершенством, сама не чужда софистического характера, в котором критик упрекает это доказательство. Ансельм вовсе не называл бытия совершенством и не смешивал понятия о бытии и качестве вещи. Он выражал только ту мысль, что в понятии совершенного, наилучшего существа неразрывно соединены и полнота совершенства и реальное бытие, что если не приписать бытие существу, совмещающему в себе полноту совершенств, оно не будет совершеннейшим; совершеннее его будет то существо, которое имеет действительное бытие. Конечно, бытие не есть качество; эта мысль Канта верна, но в доказательстве Ансельма этого и не утверждается, в нем выражается более, так сказать, специфическая мысль, на которую Кантом не обращено внимания, т. е. что в идее именно о всесовершенном существе (*optimum, maximum*) необходимо содержится два эпитета: и полнота совершенств (*ens realissimum, perfectissimum, optimum*) и действительное бытие. Ансельм говорит, что если бы мы довольствовались только идеалом совершенства, не имеющим действительного бытия, ум наш не удовлетворился бы этим. Нашему представлению о действительно совершенном существе ум наш может признать соответствующим только такое существо, которое при всех совершенствах имеет реальное бытие, — бытие вне наших мыслительных представлений. Потому что как бы прекрасно мы ни представляли воображаемый идеал совершенства, но если он заключается только в нашем мышлении, он есть нечто ограниченное, как произведение ограниченного нашего ума, и вполне обнимается

им. Итак, из того, что в духе человеческом существует идея о существе, которое с полнотой совершенств соединяет и реальное бытие, необходимо следует, что существо это должно существовать не в уме только, но и на самом деле.

В заключение заметим, что вслед за Гегелем многие склонны преувеличивать значение онтологического доказательства и придавать ему исключительную важность, вне даже связи его с другими доказательствами бытия Божия. Оно имеет силу, но не в отдельности, а поддерживаемое и разъясняемое другими сообщениями. Чего же недостает онтологическому доказательству, взятому в его отдельности от других? Недостает многого. В нем предполагается доказанным, что идея о бесконечном или всесовершенном существе необходимо существует у всех людей; доказательство же этого выводится из других оснований, из факта всеобщности религии, из анализа религиозного сознания, словом из других оснований, не заключающихся в онтологическом доказательстве. Правда, кто согласится, что во всех людях есть идея о бесконечном, тот едва ли может представить серьезные основания против той мысли, что в бесконечном существе с полнотой совершенств необходимо и неразрывно должно быть соединено реальное бытие. Но относятся ли к числу необходимых совершенств бесконечного личное бытие, самосознание, воля — для решения этого вопроса в онтологическом доказательстве также не содержится твердых оснований. Понятие о всесовершенном, из которого выводится это доказательство, недостаточно определено и конкретно, и в строгом смысле не есть понятие, заключающее в себе сумму конкретных определенных признаков; под это понятие можно подвести все, что кому кажется совершенством. Кто считает личное сознательное бытие совершенством, тот в сумму совершенств бесконечного существа внесет свойство личности; кто смотрит на личность иначе, тот отвергнет это свойство в бесконечном, как это и делают пантеисты. По всем этим основаниям онтологическому доказательству нельзя приписывать какого-нибудь исключительного значения в ряду других доказательств бытия Божия. Оно совершеннее других в одном только отношении — в формальном или диалектическом.

Нравственное доказательство бытия Божия

Нравственные доказательства бытия Божия подразделяют-

ся на два вида: на более *практические* и более *теоретические* или *научно-философские*. Первого рода доказательства заимствуются из нравственной благопотребности и пользы для людей веры в Бога, из того общенаблюдаемого факта, что вера в бытие Божие и в божественное промысление о мире в высокой степени благотворна для нравственной жизни человека. Доказательства этого рода особенно подробно и обстоятельно раскрыты в западной литературе прошлого века, направленной против возражений известных скептиков — Гоббса и Бейля, из коих первый имел смелость утверждать, что религия вредна, а последний, что она бесполезна, по крайней мере не необходима для людей. На этих доказательствах основано, между прочим, учение Монтескье о полезности религии, раскрываемое им в сочинении о духе законов («L'esprit des loix») против Гоббса¹. Доказательства эти для непредубежденного ума имеют всю свою силу и убедительность, хотя они относятся к так называемым непрямым доказательствам, т. е. к таким доказательствам, в которых известная истина выводится или из других уже доказанных и признанных истин или из очевидной ложности мнений, противоположных данной истине. Этот последний вывод в логике называется выводом от противного (a contrario). Если заведомо дознано и доказано, что известное мнение о каком-нибудь предмете совершенно ложно, тогда для нас становится вне всякого сомнения, что истина заключается в мнении, противоположном доказанной лжи. Руководясь этим логическим законом — законом противоположности, — мы перемещаем дурное мнение об известном человеке на хорошее, как скоро ложность дурного мнения о нем стала для нас очевидной и несомненно доказанной; убеждаемся в невиновности известного лица в совершении того или иного преступления, как скоро перед нами со всею очевидностью обнаружилась ложность подозрения его в совершении преступления и т. п. Во всех подобных случаях, несмотря на то, что истина выводится не прямо и непосредственно из известных начал, а путем разоблачения противоположных ей заблуждений, она имеет для нас полную силу. Такую силу имеют и доказательства бытия Божия, извлекаемые из нравственной пользы для человека веры в Бога. Силу эту сообщает им очевидная ложность проти-

¹ Краткий очерк этих доказательств представлен св сочинении *Лука*, профессора Сорбонны: «О естественной религии». Русский перевод И. Н. Киев, 1875 г., стр. 8-11.

воположного мнения о нравственном вреде веры в Бога и о нравственной пользе атеизма. Мнение это настолько абсурдно, что хотя оно софистически и защищалось некоторыми как из новейших, так и из древних скептиков, однако же для здравого и непредубежденного ума оно, как прямо противное истине мнение, всегда служило поводом лишь к большему утверждению веры в бытие Божие. Стоит только сопоставить, что доставляет человеку в нравственном отношении уверенность в бытии Бога и чего он лишается без этой уверенности, чтобы видеть, что нравственно благотворнее и полезнее для человека: вера в Бога или атеизм? Возьмем ли мы человека как отдельную личность, представим ли его как члена общества: в том и другом его положении вера в Бога является для него как высочайшее благо, неверие как существенное зло. Личной жизни человека вера в Бога как мудрого, благого, правосудного Правителя дает прочное нравственно-доброе направление, побуждает жить добродетельно; тогда как безверие открывает самую широкую дорогу пороку и нередко самым грубейшим образом развращает душу и тело. Признавая господство какой-то неопределенной силы, вместо Бога, лишенной разума и свободного благоизволения, — силы, дающей какие-то случайные механические толчки, которыми с бессмысленностью совершается мировое движение, атеизм не дает никакой прочной опоры для доброй нравственности человека. Если и были среди людей такого образа мыслей примеры более или менее безукоризненных в частной жизни характеров, то это нисколько не доказывает того, что атеизм не имеет вредных влияний на нравы людей. Известно, что многие, особенно из числа ученых отрицателей Бога, в действительной жизни не следовали своим философским теориям, — не следовали очевидно потому, что теории эти противоречат внутренним чувствам, искоренить которые люди не в силах. Но там, где существует полное согласие между теорией и практическими действиями, где нет разлада между теорией и практикой, очевидно не может быть никакой речи о нравственно добром поведении атеиста. Откуда у него возьмется образец: чему подражать и чего избегать. Бездушное жестокосердие и холодность слепо и бессознательно действующего механизма природы, в который верует атеист, — плохой образец для нравственного поведения. Вера в Бога, далее, облагораживает природу человека, указывая на ее божественное происхождение и нравственное богоподобие, неверие унижает ее. С атеистической точки зрения все человечест-

во не более, как безобразная куча случайно сочетавшихся атомов. Вера в Бога внушает человеку спокойствие, неверие же, признавая господство случая, никогда не может дать человеку ничего похожего на душевный мир. Зловещая атеистическая фортуна, производящая мир из механического произвольного движения без всякой любящей предусмотрительности, в один момент могущая весь мир низринуть в темные бездны тартара и каждого из нас, совершенно неожиданно и без всякой разумной причины и цели, кинуть в неисходные бедствия, — не способна поселить в сердце ничего кроме чувства самого томительного страха и опасения, что вдруг, как говорит Лукреций:

Капризом фортуны случайным
Земля опрокинется; с ней же
И все что на ней безвозвратно погибнет.

И если атеист спокоен и не дрожит каждую минуту за свою безопасность от тех или других случайных причин, могущих раздавить в прах и уничтожить его без всякого остатка, то этим он обязан не своей вере в господство случая, а прирожденной человеку доверчивости к Правителю мира, и втайне он тем более следует внушениям этого голоса природы, чем больше отвергает его на словах. Вера в Бога утешает человека в несчастьях по крайней мере тем, что они происходят по допущению Бога с неведомыми для нас, но мудрыми и благими для нас, целями. От атомов, которые атеизм ставит на место Бога, люди могут ожидать утешения настолько, насколько может кто-нибудь ожидать утешения от степного урагана или от расвирепевших волн бушующего моря. Вера в Бога, наконец, вселяет в нас твердую уверенность, что жизнь человеческая не ограничивается пределами настоящей жизни, но продолжится и за пределами гроба — в вечности. Не имеющему этой веры смерть может внушить только одно отчаяние и ужас, что со смертью все гибнет. Одним словом, для личной жизни человека вера на своей стороне имеет все преимущества; безверие богато одними невыгодами. То же и для общественной жизни. Вера в бытие Бога — самая глубокая основа гражданского общества. В атеистическом обществе не может существовать никакого истинного и прочного уважения к законам, потому что не может быть надлежащей санкции законов, которая может быть дана только религией. Даже те, которые признают религию вымыслом политиков, соглашаются, что вымысел этот существенно полезен и необходим для государст-

венного блага. Сам Вольтер, хотя со свойственной ему неблагопристойностью в выражениях о священных предметах, заметил: «Даже если бы не было Бога, и тогда Его необходимо было бы выдумать для спокойствия и блага государства и общества». Таким образом, вере в Бога само неверие отдает предпочтение перед атеизмом, когда заходит речь о значении их для людей как членов государства и общества.

Единственная и то мнимая польза атеизма, какая только могла быть выдумана его защитниками, поставляется в том, что он будто бы поставляет человека вне влияния боязни и делает его более свободным от страха ответственности в будущей жизни. «Кто может сносить, — говорит в защиту атеизма Веллий у Цицерона, — кто может сносить на своей шее всегданшего Повелителя, которого боится день и ночь? А повелитель этот Бог, все видящий, все разумеющий, все понимающий, все помнящий, неустанно наблюдающий и за все требующий отчета». Несостоятельность этого возражения очевидна. Страх не может считаться злом там, где он благодетелен, где он обуздывает личный произвол, отвлекает от пороков, к которым так склонна человеческая природа, и побуждает к добродетели. В этом случае тяготение над духом неприятного ощущения страха выкупается другими более существенными пользами для человеческой личности. Беспокойство и страшливость, внушаемые мыслью о Боге людям и при том не всем, а порочным, не только уравниваются, но должны быть признаны ничтожными мелочами в сравнении с теми выгодами для человека, какие сейчас были перечислены. Если что, то атеизм больше всего способен вселять в сердце ужас. Насколько доверие к разумному Правителю и справедливому Судии успокоительнее для человека веры в слепой случай и бездушную жестокосердную и беспощадную судьбу, настолько спокойное верование в Бога благодетельнее безотрадного неверия. Против вывода истины бытия Божия из нравственной пользы для человека веры в Бога делается обыкновенно то возражение, что вывод этот извлекается хотя и из неоспоримого, однако же субъективного блага людей, что от полезности для людей признавать Бога нельзя без некоторого логического произвола заключать к действительному бытию Бога. Однако же для этого заключения есть и объективное основание. Было бы уже слишком нелепо утверждать, что люди получают пользу от того, что они заблуждаются, а своими несчастиями обязаны истинному пониманию вещей. В высшей степени невероятно, что-

бы природа создала такое вопиющее противоречие себе самой, — чтобы, поселив в человеке такое неодолимое стремление к истине, она в то же время за обладание истиной карала бы человека внутренним разладом с самим собой и разного рода общественными бедствиями и неурядицами, а заблуждение человека награждало бы его душевным миром, спокойствием совести и нравственной благоустроенностью его личной и общественной жизни. Если от веры в Бога происходит существенная польза и существенное нравственное благо для людей, а от неверия вред, то это дает полное основание думать, что истина находится на стороне веры, а заблуждение — на стороне неверия. Это и служит объективной основой рассмотренных нравственно-практических доказательств бытия Божия.

Теоретические или научно-философские способы формулирования нравственного доказательства сводятся к двум главным формам. До Канта это доказательство и в богословии и в философии излагалось обыкновенно в форме заключения от нравственного закона, присущего нашему сознанию, к бытию Бога как верховного нравственного Законодателя. Кант дал нравственному доказательству иную постановку. У него оно обосновывается на идее нравственного возмездия и ближайшим образом на требовании со стороны «практического разума» бытия Бога как верховного нравственного мироправителя, необходимого для полного реализации нравственного закона — для установления полной гармонии между совершенной добродетелью и совершенным счастьем человека. В этой гармонии добродетели со счастьем, по Канту, состоит высочайшее благо, которое составляет предмет неотразимых требований нашего нравственного сознания; но установление такой гармонии не в наших силах и не в нашей власти. Достижение совершенной добродетели есть дело человека; но достижение того, чтоб его добродетели вполне соответствовала мера внутреннего и внешнего счастья, вне власти человека. В отношении счастья и особенно внешнего благополучия человек зависим от влияний и природы и других внешних обстоятельств, которых он не в состоянии избежать и переделать. Только всемогущий Бог может установить полную гармонию, полное соответствие между добродетелью и счастьем человека, без чего нравственный закон не имел бы полного реализации в действительности, не достигал бы полного своего осуществления. Из этого соображения Кант выводит заключение о бытии Бога, и на этом основании

построено у него нравственное доказательство бытия Божия. Не излишне заметить, что до Канта нравственное доказательство, в подобной его форме, приводилось обыкновенно в числе доказательств истины бессмертия души и будущего возмездия, но не приводилось специально для доказательства истины бытия Божия. Кант первый применил эту форму нравственного доказательства к аргументации истины бытия Божия и потому, хотя и не совсем в точном смысле, он считается ее изобретателем.

Вопрос, какая форма нравственного доказательства бытия Божия лучше: кантовская или до-кантовская — не беспристрастно решается как теми критиками, которые, вслед за Кантом, принижают доказательное значение до-кантовской формы, так и теми, которые чрезмерно порицают кантовскую форму этого доказательства. В обеих этих формах нравственное доказательство имеет свою силу; и формы эти отнюдь не исключают себя взаимно, а напротив, взаимно восполняют и подкрепляют друг друга, усиливая через то доказательное значение нравственного довода. Что касается, в частности, до-кантовской формы нравственного доказательства, в которой от безусловного нравственного закона, присущего нашему сознанию, делается заключение к бытию верховного Законодателя, напечатлевшего этот закон в нашем сердце, то обычное и наиболее часто высказываемое возражение против этого доказательства несколько не ослабляет его силы. Против него обыкновенно, вслед за Кантом, возражают, что на присущий нам нравственный закон нельзя смотреть как на отвне данную заповедь, что закон этот есть собственное достоинство человеческой природы и только при сохранении своей автономии человек и имеет в строгом смысле нравственный характер; через производство же нравственного закона от внешнего законодателя разрушается нравственное самоопределение человека и унижается собственное достоинство человека. Но, во-первых, когда нравственный закон, присущий нашему сознанию, производится от Бога и рассматривается как закон божественный, то при этом разумеется не внешнее законодательство Божие, которое сообщено людям через внешнее божественное откровение, но внутреннее откровение божественной воли в человеческой. При этом разумеется тот именно закон, о котором говорит ап. Павел в послании к Римлянам (II, 14) в таких выражениях: «язычники не имеющие закона (т. е. внешнего) по природе законное делают; не имея закона, они сами себе закон; они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свиде-

тельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую». Закону этому, как видно из приведенных слов, апостол нисколько не отказывает в автономии, напротив самым ясным образом приписывает ему это свойство своим замечанием о язычниках, что они «сами себе закон», что следовательно закон этот есть неоспоримое достояние человеческой природы; но вместе с тем апостол дает понять, что этот закон не есть по своему первоначальному происхождению самоизмышленное изобретение человека, но что он в сердцах людей, т. е. напечатлен Богом в человеческой природе. В самом деле, откуда в человеке этот закон, безусловно связывающий его свободу? Если бы он был только естественным произведением самой свободы человека, в таком случае он имел бы полнейшую возможность распоряжаться этим законом; в действительности же этого нет. Факты нашего самосознания показывают, что свобода подчиняется нравственному закону, который одобряет или порицает ее действия; по крайней мере свобода чувствует себя обязанной исполнять требования и веления нравственного закона; свобода очень часто готова была бы с величайшей охотой освободиться от него как от стеснительного и тягостного для нее ига, как от докучливого карающего судьи, но сделать этого не в состоянии. Она имеет над собой этот закон как безусловную повелевающую силу, следовательно не сама создала его и поставила над собой. Тем менее нравственный закон можно вывести из каких-нибудь низших сторон человеческой природы. Закон этот прямо требует от человека, чтобы он возвышался над низшими чувственными влечениями природы и властно господствовал над ними. Попытки объяснить происхождение в человеке нравственного закона путем влияния общества на отдельную личность также ни к чему не ведут. Конечно, общественная жизнь имела и имеет большое влияние на развитие нравственных понятий людей. В обществе и через него нравственный закон крепнет и получает отчасти свою определенную форму; но отсюда еще не следует, что нравственный закон есть изобретение общества, что оно именно выдумало его как мудрое правило в интересах сохранения и обезопасения общественного блага. Никакой общественный закон не мог бы получить нравственно-обязательного значения для человека, если бы в человеке наперед не существовало врожденного чувства уважения к нравственному закону как обязательной для себя силе. Притом же, если нравственный закон нельзя также вывести из свободы человека как отдельного лица, то его нельзя также

вывести и из свободы многих отдельных лиц, совокупность которых мы называем обществом. Корень нравственного закона лежит глубже всех положительных писанных законов, которые представляют только разнообразные человеческие объяснения и формулирования требований присущего человеку нравственного закона. Наконец, источником нравственного закона никак нельзя признать внешнюю природу; потому что во внешней природе господствует необходимость другого низшего рода, чем та чисто нравственная необходимость, в силу которой нравственный закон имеет безусловно обязательное значение для нашей свободы. Закон физической необходимости, которому подчинена внешняя природа, для нашей свободы не имеет никакого нравственного обязательного значения; она, напротив, стремится стать выше этого закона, и для нравственно-развитого человека служат источником величайшего внутреннего негодования те случаи, при которых он без борьбы подчинился той или другой физической склонности или силе, не попытавшись противопоставить им нравственной энергии своей свободной воли. Между тем как подчинение нашей свободы безусловно-обязательной силе нравственного закона всегда сопровождается сознанием исполнения нашего нравственного долга и чувством удовольствия, а неподчинение не только открытое, но и тайное, вызывает душевный разлад, сопровождается угрызениями совести. Все это указывает на то, что нравственный закон не есть ни нечто самоизмышленное самим человеком, ни нечто произошедшее от чего бы то ни было условного и случайного, но заложен в человеческом духе существом безусловным — Богом, или лучше — есть голос Божий в душе человека, внутреннее откровение в человеческом духе святой и безусловной божественной воли. К такому заключению необходимо ведет более глубокий анализ нашего нравственного сознания, который вместе с тем необходимо ведет и к признанию бытия Божия.

То же следует сказать и относительно кантовской формы нравственного доказательства бытия Божия. Критика была весьма строга и часто не совсем справедлива к кантовскому доказательству по весьма, впрочем, понятным причинам. Уже одна беспощадная критика со стороны самого Канта всех прочих доказательств бытия Божия, кроме своего, обуславливала более строгое, более, так сказать, взыскательное, отношение к кантовскому доказательству со стороны анти-критики. Кантом были и продолжают оставаться недовольными как верующие, так осо-

бенно неверующие в истину бытия Божия. Верующее чувство многих доселе не может простить Канту его далеко не всегда верных выводов относительно несостоятельности веками выработанных доказательств, за истину которых стояли многие великие философы, в частности же — его не совсем скромного притязания заменить одной своей формулой нравственного доказательства все другие доказательства как излишние и ничего будто бы не доказывающие. Неверие возмущено было тем, что Кант после своей критики доказательств бытия Божия не только не отверг самой истины бытия Божия, но еще представил новое доказательство этой истины. Поэтому новейший атеизм направил все свои стрелы на кантовское доказательство, чтобы ослабить и, если возможно, разрушить его твердыню. Великий критический философ (за все прочее, особенно же за критику доказательств бытия Божия) высокоуважаемый в среде атеистов, за его собственное доказательство бытия Божия подвергается в этой среде осмеянию. Так, например, Штраус по поводу кантовского доказательства бытия Божия иронически замечает в своем сочинении «О старой и новой вере», что Кант «отвел в своей философии, совершенно по мнению Штрауса не мирящейся с началами теизма, род особой, выговоренной как бы по условию, комнатки, в которой в конце концов должен пристроиться Бог»¹. Так как кантовским доказательством требуется личный Бог, то все новейшие философы пантеистической школы не скупилась на резкие выражения, когда у них заходила речь об этом доказательстве. «Система, — говорит *Фихте*², — в которой от премирного Существа ожидается награждение человека блаженством, есть система идолослужения и идолопоклонства. Божество, которое служило бы удовлетворению эгоистического стремления человека к удовольствию и к счастью, недостойно было бы и имени божества, потому что оно поддерживало бы и увековечивало бы человеческую испорченность. Всякое божество, от которого ожидается награждение счастьем и блаженством, представляется ли оно под видом какого-нибудь фетиша, или всемогущего и всеведущего Бога, в том и другом случае одинаково мыслится как идол». *Шиллер*, избегая резких преувеличений в выражениях, допущенных у *Фихте*, за всем тем в кантовском требовании,

¹ «Der alte und der neue Glaube», S. 119.

² *Fichte*. Apellation an das Publicum wegen Anlage des Atheismus, Bd. V, S. 219.

чтобы добродетель, достигаемая иногда тяжким подвигом, была награждена соответствующим блаженством через божественное устройство, находит «нравственность пригодную только для рабов». Также и Шеллинг¹ видит нечто безнравственное, когда счастье и добродетель мыслятся как противоположности. «Истинная нравственность, — говорит Шеллинг, — состоит в возвышении духа до той высоты, на которой перед ним уничтожается всякая противоположность между добродетелью и блаженством, и блаженство представляется уже не как акцидент добродетели, но как нечто внутренне присущее самой добродетели».

Гегель против кантовского аргумента замечает, что «нравственность состоит в деятельности, а эта деятельность сама по себе уже есть осуществление нравственной цели и сама собою устанавливает гармонию между идеей и действительностью, и что добродетель, таким образом, вследствие этой своей целесообразной деятельности непосредственно приносит с собою самонаслаждение и самоудовлетворение»². Вообще в кантовском доказательстве большинство критиков находят забвение со стороны философа той простой истины, что истинная добродетель в самой себе находит себе награду и не нуждается ни в каком внешнем возмездии, а потому относят это доказательство к числу ничего не доказывающих. С этим иногда соглашались более или менее и те, которые не отрицают доказательного значения всех вообще аргументов истины бытия Божия. Но точно ли Кант, знаменитый критик чистого разума, ригорист, ратовавший в защиту «категорического императива», безусловного веления долга, в защиту автономии нравственной воли и бескорыстного служения долгу, точно ли он настолько вышел из своей роли при построении своего нравственного доказательства бытия Божия, что допустил в нем такие грубые мотивы своекорыстия, узкого эвдемонизма и эгоизма и на таких грубых мотивах обосновал все свое доказательство? С этим уже а priori трудно согласиться, и такое мнение не может быть оправдано беспристрастным рассмотрением сущности его доказательства. Дело в том, что Кант обосновывает свое доказательство не на идее внешнего возмездия человека за его добродетель, а на более общей идее о необходимости полного реализации нравственного закона. Кант не то утверждает своим доказательством, что каждый человек

¹ «Philosophie und Religion» (Säm. Werk. B. VI, S. 53).

² «Phänomenologie» (S. W. II. VI, S. 53).

лично должен ожидать себе награды за свои добрые дела и этой эгоистической надеждой должен руководствоваться в своей деятельности, а то, что добродетели, понимаемой в общем ее значении, необходимо должно соответствовать блаженство, что без этого добродетель, так настойчиво требуемая нравственным законом, лишена была бы одного из самых необходимых внутренних своих атрибутов, и, таким образом, нравственный закон остался бы без полного реализации. Из всех выше приведенных возражений, сделанных против Кантова доказательства со стороны философов, поэтому только возражение Гегеля касается самого существа доказательства: все же прочие совершенно не попадают в цель. Гегель, принимая полное реализирование нравственной идеи человеком без помощи и посредства внешнего мироправителя, указывает именно на то, что между нравственной идеей и действительностью существует полное согласие без всякого вмешательства Бога для установления или устройства такой гармонии. Таким образом, по Гегелю, человек в одном сознании того, что то или другое действие его вполне отвечает нравственной идее, находит полное удовлетворение и счастье. Однако же опыт в данном случае на стороне Канта, а не Гегеля. Человек бесспорно может находить великое счастье внутри себя при сознании, что он выполняет то, к чему его побуждает нравственный долг. Но если внешние обстоятельства не благоприятствуют тому, чтобы испытывать это счастье, например жестокие физические страдания, потеря близких, разного рода другие бедствия и т. п.: в чем тогда эта аномалия может найти себе примирение? Даже добродетель самых праведных людей не может сопровождаться полным внутренним миром и счастьем. У таких людей душевный мир нередко нарушается скорбями о пороках и злых деяниях других. Опыт, далее, нам вовсе не показывает гармонически согласного отношения между действительностью и нравственным законом; напротив, добродетель часто находится в борьбе с низшими стихийными силами и человеческой и внешней природы и довольно часто перевес в этой борьбе оказывается на стороне враждебных ей сил. И то мнение, что если не во всех отдельных случаях, то в общем целом добродетель всегда одерживает победу в борьбе со злом, также не оправдывается, по крайней мере, непосредственным объективно данным опытом. Это, скорее, есть субъективное требование нашего нравственного сознания, предмет нашей веры и надежды, но не есть опытно данная действительность. От этого, между прочим,

зависит спор между оптимистами и пессимистами. Оптимизм, основываясь на требовании нравственного сознания, утверждает, что добро само собою в силу своей природы всегда в конце концов одерживает верх над злом. Пессимизм, с одинаковым правом и тоже опираясь на данные опыта, противопоставляет этому оптимистическому воззрению возражение, что требование нравственного нашего сознания совершенно безосновно, что опыт своей мрачной действительностью вовсе не оправдывает этого требования. И то и другое воззрение можно и доказывать и опровергать; так как эмпирическая действительность больше говорит в пользу пессимистического воззрения, а требование нравственного сознания — в пользу оптимистического, но субъективное требование никогда не может иметь значения объективного доказательства. Этот недостаток доказательства может быть восполнен только через признание той истины, что есть верховный Правитель мира, который, вложив нравственный закон в нас, не может допустить, чтобы этот закон оставался, так сказать, только на бумаге, как это нередко бывает со многими человеческими законами; Он по благодати своей воли хочет, всемогущей же силой своей может привести этот закон в полное осуществление.

Как на преимущество этого доказательства перед прочими Кант указывал не только на его большую сравнительно с другими доказательствами логическую силу, но и на то, что оно дает нравственную уверенность (*fiducia moralis*) в бытии Божиим, которая сильнее теоретических оснований в области религии. Доказательство это подробно формулируется у Канта таким образом: «Мы сознаем в себе нравственный закон, требующий от нас исполнения долга без всякого искания корысти, пользы или удовольствия; вместе с тем сознаем в себе потребность достигать высочайшего блага. Хотя в своих нравственных поступках мы не должны руководствоваться своекорыстными представлениями о награде, но в нашем духе есть неперемнное требование, чтобы добродетели принадлежала достойная награда, пороку — достойное наказание, есть *закон правды*. Требование, чтобы добродетель награждена была соответственной ей мерой счастья, так глубоко заложено в нашем духе, что мы никак не можем изгладить его в себе. Соединение чистейшей нравственности с совершенным счастьем или блаженством и составляет высочайшее благо, к которому дух человека стремится в силу самой нравственной природы своей. Но соединение счастья с добродетелью в

равной совершенно мере не зависит от нас самих. От нашей свободы зависит устройство нашей нравственности, — а счастье не зависит от нашей власти. И опыт показывает, что добродетель в настоящей жизни большей частью не вознаграждается заслуженным счастьем. Между тем нравственное наше сознание необходимо требует, чтобы добродетель неразлучна была с счастьем и из этого союза добродетели со счастьем происходило бы верховное благо. Если не во власти человека установить союз между добродетелью и счастьем, то должно быть другое нравственно доброе Существо, которое и хочет и может сделать это, т. е. наградить добродетель достойным ее счастьем. Такое существо и есть единый Бог». — Далее Кант выводит совершенства Божии из этих именно двух понятий. «Как хотящий высочайшего блага, Бог должен быть Сам высочайшим благом, исполненным святости; как могущий сочетать добродетель со счастьем, Он должен быть всемогущим, всеведущим, премудрым и т. д. и во всяком случае Существом личным». Таково содержание нравственного кантовского доказательства. Он выражал это доказательство еще таким образом. «Природа не может установить согласия между добродетелью и счастьем. Это побуждает нас признать причины, отличной от природы и не зависящей от нее. Эта причина должна обладать не только силой и могуществом, но и разумом, — быть такой силой, которая и по силе, и по воле, и по уму выше природы. А такое существо есть только Бог. Он и хочет и может утвердить союз между нравственностью и добродетелью». Повторяем, мысль лежащая в основе этого доказательства, не новая, — разумею мысль о необходимости такого Существа, которое награждало бы добродетель, а порок наказывало. Что в нравственной области необходимо должно быть мздовоздаяние — это, можно сказать, всеобщее человеческое убеждение. При этом имеется в виду мздовоздаяние не лично тому или другому, но всем добродетельным. Но при всем этом Кантово доказательство также не чуждо недостатков. Оно имеет в виду только человека с его потребностями — правда глубочайшими, а не общее бытие всех существ; тогда как другие доказательства, именно космологическое и телеологическое, захватывают более широкую область бытия, нежели нравственное, — и поэтому объективнее нравственного, хотя по силе, по жизненности, нравственное доказательство превосходит другие.

Общий результат изложенных доказательств истины бы-

тия Божия тот, что истина эта, будучи предметом нашей веры, имеет для себя твердые и рациональные основания, находит оправдание себе не в произвольных, но в логически правильных и необходимых выводах из данных как внешнего, так и внутреннего нашего опыта. Доказательства эти имеют в своем основании не случайные и частные, но общие и необходимые законы нашего мышления и таковые же требования нашего нравственного сознания. Они уясняют разумные основания для нашей веры в Бога как Творца мировой вселенной (космологическое доказательство), как премудрого Виновника целесообразного устройства мира (телеологическое доказательство), как бесконечно совершенное существо, по образу своего бытия истинно сущее (онтологическое доказательство) и как верховного Законодателя и Правителя в области нравственного миропорядка, в царстве свободы, разума и духа (нравственное доказательство). Доказательства бытия Божия, таким образом, если не в отдельности, то в общей их совокупности дают прочные основания для веры в личного Бога. Кто не расположен придавать научного значения этим доказательствам потому только, что они не имеют очевидности математических аксиом и наглядности экспериментальных опытов, которыми демонстрируют или подтверждают свои доказательства естественные науки, тот, если хочет быть последовательным, должен исключить в таком случае из круга наук всю вообще философию. Но тогда все знание человеческое вращалось бы в кругу только условного и не доходило бы до последних оснований достоверности самого знания.

Учение о личном Боге

Чтобы показать полное превосходство учения о личном Боге перед воззрениями, отрицающими идею личного Бога, а также перед учениями, хотя и принимающими, однако же существенно искажающими эту идею, необходимо подвергнуть критической оценке главнейшие основные принципы этих разнообразных противотеистических воззрений. Определяя эти воззрения не по тем или другим частным их особенностям и оттенкам, но по общим принципам, их можно свести к двум главным категориям. К первой категории относятся воззрения, безусловно отрицающие учение о личном Боге: пантеизм и материализм; ко второй — смешанные формы, представляющие в искажении идею личного Бога: полупантеизм и деизм. Основной пункт, в котором расходятся с истинным учением о личном Боге, а также и между со-

бой, все упомянутые воззрения, касается ближайшим образом вопроса о причине мира и о ее свойствах. Вопрос этот допускает только троякий способ решения из всех возможных или мыслимых способов решения его: мир или сотворен Богом, или сам сотворил себя, или существует сам собой от вечности. Первое представление характеризует собою мировоззрение *теизма*; второе (о самосотворении мира) — мировоззрение *пантеизма*; последнее (о самосуществовании мира) — мировоззрение *материализма*. *Деизм* и *полупантеизм* не представляют собою самостоятельных воззрений; первый из них представляет искаженную форму теизма, последний — теизма и пантеизма¹. Которое из этих учений вероятнее? — вот главный вопрос, которым мы должны заняться. Нельзя согласиться с тем, что все эти учения одинаковы по степени своей вероятности или, лучше, одинаково несостоятельны, как думают новейшие позитивисты. По мнению, например, Спенсера, «все возможные гипотезы: атеистическая, пантеистическая, теистическая и материалистическая равно несостоятельны; не только среди этих гипотез нет ни одной удовлетворительной, но и вообще такая гипотеза немыслима» («Непозн.» стр. 50). Таким образом, атеизм, пантеизм и теизм, по Спенсеру, оказываются все абсолютно немыслимыми. «Из существенных понятий, заключающихся в них, нет, — говорит он, — ни одного, которое можно было бы защитить логически» (стр. 47). Мнение Спенсера не лишено значения в том отношении, что оно подрывает чрезмерные притязания метафизических гипотез о божестве, построенных на началах одного ума, на безусловную и непогрешимую достоверность. Если иногда и выдаются подобные гипотезы за результаты опытных исследований, причем теизм трактуется как воззрение априорное, то подобные притязания не имеют для себя достаточных оснований. На предъявляемое нередко защитникам теизма со стороны его противников требование — показать своего личного Бога, теизм по праву может отвечать своим совопросникам подобным же требованием: «покажите мне ваше „бесконечное абсолютное“, или ваш „неделимый атом“, „субстрат вашей вечной материи“» и т. д. Такому

¹ В задачу «Основного Богословия» не входит подробный разбор всех частных положений этих мировоззрений, могущий иметь место в истории и критике философских учений. В «Основном Богословии» должен быть представлен критический разбор главных оснований, из которых выходят и на которые опираются эти мировоззрения.

требованию не может удовлетворить ни одна из перечисленных противотеистических гипотез, как ему не может удовлетворить и теизм.

Бога никто же виде нигде же; мнения же людей относительно божества и его свойств основываются не на ведении или «видении», а или на вере или на умозаклчениях и соображениях разума. Но как не всякая вера, так и не все заключения ума имеют одинаковое достоинство. Достоинства их определяются *сравнительно* — тем, не принимается ли в них каких-нибудь положений, которые находятся в противоречии с основными требованиями нашего разума и нашего нравственного сознания. С этой именно точки зрения и подвергнем критической оценке разнообразные воззрения на божество и его свойства.

Теизм

Учение о живом личном Боге называется *теизмом*, ближайшим образом в отличие от деизма. От последнего оно существенно отличается тем, что с понятием о Боге, как живом и личном Существо, соединяет понятие о Нем, как о Существо вечно деятельном, деятельность которого не ограничивается притом одним актом сотворения мира, но постоянно проявляется в промыслении о мире и особенно в любвеобильной заботливости о человеке. Другое так же существенное отличие теизма от деизма состоит в том, что теизм признает и вне-мирное и внутренне-мирное живое присутствие Бога, тогда как деизм отделяет Божество от мира непроходимой бездной и вследствие того поставляет Божество в чисто внешнее отношение к миру и совершенно холодное и безучастное — к человеку.

Вера в личного Бога, как было показано нами в своем месте (при разъяснении вопроса о сущности религии), составляет один из существеннейших элементов религии и присуща всем религиям. Здесь мы постараемся показать, что эта вера составляет, так сказать, врожденный инстинкт человеческого сознания. Ничто так очевидно не доказывает ее врожденности нашему духу, как человеческий язык и именно то его свойство, в силу которого он как бы невольно олицетворяет верховное Существо, когда говорит о Нем. «Попробуйте, — говорит один английский писатель, — на каком угодно языке описать систему мироздания и при этом упомянуть о первоначальной высшей Силе, от которой все произошло и под влиянием которой все существует, вы не в со-

стоянии будете подобрать и дюжины слов, в которых не встретилось бы таких выражений, которыми предполагается, что Сила эта личная, господствующая посредством разума, действующая с целью и с наперед обдуманном намерением. Когда мы говорим о неодушевленной природе и описываем действующие в ней силы и законы: то будем ли мы употреблять при этом строго научные или более поэтические выражения, в том и другом случае мы не обойдемся без таких оборотов речи, которые или ничего не выражают и не означают, или указывают на присутствие в мире живой личной силы. Чаще всего говорят о „силе закона“ люди, которые желают избежать выражений, указывающих на личную силу, управляющую миром; но и самое слово „закон“ заимствовано из сферы личных отношений. Оно заимствовано ближайшим образом из политической области, в которой оно означает провозглашение личной воли законодателя; таким образом, выражает реальное понятие, исходящее от живой личной силы, защищающей его от всех нарушений и злоупотреблений. Без личных отношений, связанных с этим словом, оно никогда не могло бы войти в употребление для означения основания или причины вещей, в каком смысле оно столь часто употребляется в новейшей философии»¹. Многие думают, что так называемый антропоморфизм есть специальный язык теологии и поэзии. Но ошибочность этого мнения признается людьми весьма авторитетными в современной филологии, которые замечают, что антропоморфический образ выражения есть обычный способ выражения не каких-нибудь теологов или поэтов, но прежде всего — наблюдателей, которые просто описывают факты в выражениях, кажущихся им как нельзя более точно и вполне соответствующими этим фактам. Язык таких людей, как, например, язык Дарвина, почти всегда антропоморфичен². Сам Дарвин сознается, что придуманное им название «естественный подбор» не чуждо некоторой примеси антропоморфизма, так как оно заставляет предполагать разумный выбор, и в оправдание свое указывает на существование множества других подобных же антропоморфизмов в научном словоупотреблении. «Никто, — говорит он, — не упрекает химиков за то, что они говорят об „избирательном сродстве“, хотя „кислота“ без всякого сомнения имеет

¹ Barry. Die naturliche Theologie, 1882, S. 19.

² Herzog Argyl. Problems of Faith, p. 41 — См. рассуждение «Об антропоморфизме в теологии».

не более свободного выбора при соединении с „основанием“, чем естественный подбор какой-либо новой формы в органической природе. Для краткости я говорю иногда об естественном подборе как о разумной силе, — точно таким же образом, как астрономы говорят, что притяжение или тяготение *управляет* движением планет, — или земледельцы выражаются, что человек производит домашние породы животных путем подбора. Часто также я олицетворял слово природа, потому что мне казалось невозможным избежать этого»...¹. Эта-то невозможность и составляет самое замечательное явление в свойствах человеческого языка. Удивительно то, что антропоморфический способ выражения принадлежит не одному какому-нибудь веку и не одному какому-нибудь языку, но всем векам и всем языкам. Он удерживается в языке не только в период его зачаточного развития, но и тогда, когда язык достигает совершенства в выражении самых тонких, отвлеченных мыслей. Кто пытается в описании результатов, достигнутых высшей наукой, отрешиться от этого способа выражения, тот принужден бывает прибегать к невыносимо тяжелым, крайне искусственным оборотам речи и даже при самых абстрактных выражениях, подобранных с величайшей осмотрительностью, ему все-таки не удастся совершенно избежать неминуемого понятия личности. Этот факт доказывает, что язык, при всех видоизменениях его формы, невольно, однако же, подчиняется инстинктивному, внутренне врожденному закону человеческого мышления — мыслить Бога как существо личное. Закон этот постоянно сопровождал человеческое мышление и остается неискоренимым при самом высоком развитии человеческого ума, когда он углубляется в различные науки, и инстинктивное возводит к рациональному принципу и старается привести все в согласие с формами и требованиями развитого сознания. Опытнейшие юристы говорят нам, что те свидетельства производят наибольшее впечатление, которые высказываются как бы произвольно, почти бессознательно, идут со многих сторон и высказываются языком сердца. Такого именно рода свидетельство мы находим в человеческом языке относительно великой истины бытия личного Бога. В этом свидетельстве мы имеем полное основание видеть голос человеческой природы, который составляет последнюю инстанцию при решении всех

¹ *Дарвин. Происхождение видов. По русскому переводу.* СПб., 1868, т. I, стр. 6-7.

великих вопросов человеческого знания. Если естествоиспытатель убежден, что при каком-нибудь открытии или изобретении он имеет за себя силы природы, тогда он не боится никаких теоретических возражений, которые могли бы подорвать его открытие. Если общественный или государственный деятель может сказать: «закон человеческой природы на моей стороне, и само время оправдает меня», тогда он не опасается никакой, даже самой сильной и страстной оппозиции. Если мы знаем, что вера в личного Бога проистекает из врожденной потребности человеческой души и имеет на своей стороне голос духовной природы человека, — мы устоим в этой вере; мы можем встретиться с теми или другими спекулятивными трудностями при решении различных возражений против этой веры, но никогда не будем побеждены ими. Кто отрицает личного Бога, тот должен объяснить, откуда такое неизгладимое влечение в человеческом духе к вере именно в личного Бога? Со своей точки зрения он, конечно, может отрицать справедливость того мнения, что ни в природе внешней, ни в человеческой нет ничего, что было бы вложено в нее Творцом напрасно¹; он может отрицать, что каждой человеческой вере и каждой духовной человеческой потребности непременно должно отвечать нечто объективно-реальное. Но он будет иметь против себя суд всего человечества, коль скоро осмелится подвести и всеобщую веру людей в личного Бога под категорию только субъективных верований. Он должен или оставить людей в ненарушимом владении этой верой, или представить основания, почему эта вера должна быть столкнута с трона в царстве человеческого мышления, который она искони занимала. Но как он может достигнуть этого? Через обычное сведение этой веры «к имманентной тенденции человеческого духа все олицетворять»? Но тогда является вопрос, откуда в человеке эта «имманентная тенденция»? — Тенденция эта есть не что иное, как только другое название для означения естественного закона человеческого мышления. Если существование этого закона в человеческом мышлении не служит очевидным доказательством за соответствующую ему истину и действительность, тогда теряет разумный смысл все вообще человеческое мышление...

Возражения против веры в личного Бога проистекают от трех причин: а) от неправильного понятия о личности вообще, б)

¹ Аристотель. De coelo: «ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσι».

от произвольного отождествления божественной личности с личностью человеческой и в) от предзанятого взгляда на бесконечное или абсолютное. Рассмотрим все эти причины совместно. Когда мы говорим, что Бог есть абсолютная личность, то этим приписываем Ему и абсолютное самосознание и абсолютное самоопределение. Под самосознанием мы разумеем не простое сознание бытия, или простое чувство своей индивидуальности, состоящее только в отличении себя от не себя. Все это присуще не только человеку, но в известной мере и животным, которым, однако же, мы не приписываем личного самосознания. Под личным самосознанием мы разумеем высшую форму духовного бытия, свойственную только существам разумным, свободным, нравственным. Самосознание составляет самый глубочайший корень духовной жизни, основание и источник нравственного бытия духовных существ. Через самосознание именно — человек возвышается над природой. В умственном отношении оно обуславливает существенное превосходство наше перед всеми животными. В самосознании мы владеем способностью объединять отдельные впечатления, соединять их в гармоническое целое и познавать мир не как только пестрое зрелище единичных явлений, но как гармоническое целое, как «универс» или «космос». В нравственном отношении самосознание побуждает нас стремиться к нравственному совершенству, предохраняет нас от унижения в себе нравственного достоинства. Чем полнее в ком самосознание, тем выше уровень его умственного и нравственного развития. По всем этим причинам мы смотрим на самосознательную форму жизни, как на самую высшую и самую совершенную форму, и не можем допустить, чтобы в безусловно совершенном Существо — в Боге не было самосознания.

Некоторые из древних отцов церкви на вопросы подобные тому, каким образом в Божестве соединяются свойства бесконечности и личности, отвечали: «не знаю». Образцом для нас в этом случае, кроме других отцов церкви, служит св. Иоанн Златоуст, который, рассуждая о свойствах Божиих, между прочим говорит: «Что Бог вездесущ, это я знаю; но каким образом Он вездесущ, это мне неизвестно; я знаю также, что Бог безначален, вечен, но каким это образом, — я не могу знать». Охотно и мы сознаемся в своем незнании того, как совмещается в Боге личность с бесконечностью; и если останавливаемся на этом вопросе, то единственно с целью дать ответ на возражения против веры в личного Бога, которые исходят от уверяющих, что они до-

подлинно знают, что бесконечное существо безлично. При этом нельзя обойти вопроса о том, что следует разуметь под словом бесконечное вообще и в частности — в применении этого слова к Богу. Это особенно необходимо потому, что может быть во всей философии нет термина, который настоятельнее требовал бы определения и объяснения, чем термин «бесконечное», несмотря на весьма частое употребление его. Филологическое значение этого слова не дает прямого указания на его богословский смысл. Буквально «бесконечное» значит — что без конца или не может иметь конца. Но без сомнения не в этом смысле слово «бесконечное» прилагается к божественному существу. Быть без конца не значит еще быть бесконечным существом. В этом смысле бесконечность не есть даже признак особенного величия и совершенства. И действительно, в качестве эпитета слово «бесконечное» употребляется далеко не всегда для означения чего-нибудь великого. Математика, например, говорит не только о бесконечно великих, но и о бесконечно малых величинах, бесконечно малых количествах. В обыкновенном разговоре мы весьма часто употребляем выражения как о бесконечно долгой, так и бесконечно краткой продолжительности времени. Не всегда слово «бесконечное» употребляется для означения чего-нибудь хорошего и достойного в нравственном смысле. Мы говорим как о бесконечно высоком, так и о бесконечно порочном, как о бесконечно умном, так и о бесконечно глупом. Из всего этого видно, что выражение «бесконечное» принадлежит к числу тех терминов, значение и смысл которых ближайшим образом определяется теми предметами или объектами, к которым эти выражения прилагаются. Когда слово «бесконечное» прилагается к Богу, то прилагается для означения безотносительного, безусловного совершенства божественного Существа. Частнее, этим словом в применении его к Богу выражается понятие о бытии, отрешенном от условий пространства и времени, — от этих необходимых форм всего конечного, ограниченного, вообще не совершенного. Бесконечность божественного Существа понимается очень произвольно в том случае, когда под нею разумеется такое свойство, в силу которого Бог наполняет, так сказать, своим существом все бесконечное пространство и ни для чего, кроме себя, не оставляет никакого места в пространстве, ничего другого не может терпеть подле себя, кроме как только абсолютное ничто, и поэтому не допускает даже возможности бытия чего-нибудь, кроме себя. Такая бесконечность несовместима с нрав-

ственным совершенством божественного Существа; но в таком именно полуфизическом, полудуховном смысле бесконечность понимается, когда божество, потому что оно бесконечно, трактуется как одно и все, причем уничтожается всякая реальность мира (*акосмизм*). Не менее произвольно и не более достойно божественного Существа бесконечность понимается и в том случае, когда она смешивается с понятием неопределенности или бескачественности. Неопределенность, равно как и бескачественность, не есть признак совершенства; эти свойства скорее характеризуют собою нечто лишенное всякого совершенства; к понятиям безусловной неопределенности и бескачественности ближе всего подходит понятие абсолютной пустоты и абсолютной бессодержательности. Мы не имеем никакого основания предполагать такие отрицательные свойства в Боге и заменять ими бесконечную, безграничную полноту совершенств божественного Существа; иначе мы запутаемся в кругу безысходных противоречий, в котором, как увидим в своем месте, вращаются пантеистические определения бесконечного. В них, с одной стороны, утверждается, что абсолютное должно совмещать в себе все; с другой — отказывается ему во всем определенном, во всяком положительном качестве, во всяком положительном совершенстве, и в том числе в сознательном, свободном личном бытии. К концу концов, в пантеистических определениях оказывается, что вместо всего Божеству не принадлежит ровно ничего и оно превращается в ничто. Но с этой именно предвзятой точки зрения на бесконечное и делается большинство возражений против идеи личного Бога.

Некоторые думают, что для бесконечного всеобъемлющего начала всякого бытия была бы тесна и узка личная форма бытия, что через нее Бог сделался бы ограниченным и конечным существом, что, таким образом, для Бога личная форма жизни была бы не совершенством Его бытия, а напротив — ограничением и лишением Его бесконечности. Божество, с точки зрения защитников такого мнения, нельзя представлять личным; но оно не ниже, напротив — оно выше личности, и то, что оно не лично, служит не к Его унижению, а к Его будто бы возвышению. Таково между прочим воззрение Гегеля на Божество, которое определяется у него как безличный мировой дух, вечно раскрывающийся в разнообразных формах конечного бытия и сознающий себя только в ограниченных разумных существах. Но против такого понимания Божественного самосознания достаточно

говорит уже одно то, что человеческое и всякое вообще ограниченное сознание не может быть одно с бесконечным; оно не может освободиться от своих несовершенств и потому в нем никогда не может вполне отобразиться сознание Бога Себя, как бесконечного Духа. Если Он только в ограниченных и конечных разумных существах доходит до сознания Себя, Сам же в Себе не имеет самосознания и живет, так сказать, сознанием других и притом низших его существ, то необходимо допустить, что сознание Его не отвечает существу Его, что Сам по Себе по существу своему Он бесконечен и всесовершен, а сознание о Себе имеет ограниченное и несовершенное. Но такой несообразности в понятии о Боге не может допустить здравый смысл. Если мы не признали бы совершенным даже такого существа, которое знало бы наилучшим образом все другое, но в то же время не создавало бы самого себя или создавало бы себя очень смутно: то что же сказать о таком существе, которое не только себя самого, но и ничего другого не сознает иначе, как только через сознание низших себя умов? Мы отказываем в совершенстве тем людям, которые мыслят не своим умом и смотрят на вещи глазами других, особенно же если эти люди унижаются до того, что свое самосознание, относительно высшее, уступают в пользу низшего. А подобное именно унижительное понятие о Боге дают теории, отрицающие самосознание и личную жизнь в Боге, думая через то возвысить Его бесконечное величие. Иногда выставляется то возражение, что «личность сделала бы Бога индивидуумом — отдельным существом, через что Он перестал бы быть *всеобщим* (Allgemeine Totalität) и всеобъемлющим единством, к которому все частное и отдельное и в том числе личности относятся как части к целому»¹. Но к Божеству нельзя прилагать категории количества, — а этим возражением к нему применяется эта именно условная категория. Божество мыслится в нем, как общая сумма всех частных как общая количественная величина, под которой содержатся все частные величины. Через такое понятие Божество скорее низводится в область конечного, чем через понятие о нем как об абсолютной личности. Сколько бы мы посредством отвлечения ни усиливались отделить в нашем сознании целое от частей, все-таки в конце концов приходим к тому, что целое есть не более как совокупность всех частей и немислимо без них. Целое без частей опять напомним нам абсо-

¹ Pfleiderer. Religionsphilosophie, стр. 414.

лютную пустоту без содержания, — абсолютное ничто. Другое дело, когда мы мыслим божество абсолютной личностью. Через это мы отнюдь не низводим его в разряд индивидуумов. Индивидуум стоит под понятием рода; индивидуумом может быть даже неодушевленное существо. Но личность и притом бесконечная не есть вид рода, как не есть и часть целого, — она есть абсолютный дух, соединяющий в себе безусловное самосознание с самоопределением. Против этого говорят, что «форма нашего мышления слишком тесна, чтобы мыслить бесконечную или абсолютную личность; наше мышление, привязанное к формам чувственного и конечного, если и может мыслить Бога личным, то не иначе как под формой ограниченной подобной нам личности, — бесконечная же личность для нас немыслима»¹. Против этого мнения следует заметить, что оно смешивает мышление с представлением. Мы можем мыслить многое отвлеченное, о чем не можем составить себе никакого наглядного представления. Представить мы не можем не только абсолютной, но и конечной *духовной* личности, вообще духа, но мыслить можем и о духе и о бесконечной личности. Со времени Спинозы нередко повторялось еще то возражение против учения о личном Боге, будто оно, приписывая Богу определенное свойство личности, забывает, что всякое определение (*determinatio*) есть отрицание (*negatio*)² бесконечности, так как по самому существу своему определение есть не что иное, как ограничение, поставление чего-нибудь в известные пределы или границы. У Шлейермахера возражение это высказывается в смягченной форме уступительного периода. «Хотя, — говорит он, — благочестивый человек в моменты религиозного благоговения перед Богом неизбежно представляет себе Бога личным существом, но вместе с тем Бог мыслится при этом ограниченным, насколько Он, как личность или как „Ты“, противопоставляется при этом миру или самому благочестивому человеку; потому что, если в мире Бог имеет границу или предел, за который не простирается Его бытие, то, следовательно, Он ограничен»³. Штраус формулирует то же самое возражение в других словах, но в сущности, как и Шлейермахер, только варьирует возражение Спинозы. Он ука-

¹ *Lepsius. Dogmatik*, § 207.

² «*Omnis determinatio est negatio*».

³ «*Reden über die Religion*»; у Дорнера «*System der christlichen Glaubenslehre*», S. 422.

зывает на то, что всякая личность, всякое *я* необходимо предполагает *не-я*. Ни о каком *я* нельзя сказать, что оно абсолютно, — одно и все, — все в себе содержит и все собою наполняет, так как им необходимо предполагается *не-я*, т. е. нечто отличное и отдельное от него, не входящее в сферу его собственного бытия, но существующее своей особой, отдельной жизнью. Поэтому коль скоро мы представляем себе Бога самосознающим личным *Я*, то необходимо ограничиваем Его через то, что по отношению к Нему есть Его *не-я* или *ты*. На основании этих соображений Штраус называет учение об абсолютной божественной личности содержащим в себе внутреннее противоречие (*contradictio in adjecto*). Подобное же противоречие и на подобных же основаниях усматривают и новейшие позитивисты в понятии о Боге, как об абсолютной личности. «Личное сознание, — говорит Спенсер (словами Манселя), — понятно только как отношение: должен быть субъект сознающий и объект, который им создается. Субъект есть субъект объекта, объект есть объект субъекта; ни тот ни другой не могут существовать сами по себе, как абсолютное. Если мы примем, что Бог есть субъект, то должны вместе с тем принять, что независимо от него существует какой-нибудь объект его сознания, и тогда у нас не будет абсолютного, а вместо него окажутся две величины относительные»¹. Эти возражения могут казаться серьезнее предыдущих. Но если выделить из них основные понятия, из которых они выходят и на которых держится вся хитросплетенная сеть их умозаключений, то окажется, что в числе этих понятий нет ни одного, которое содержало бы в себе бесспорную истину. Мысль, что всякое определение бесконечного есть ограничение его, — эта исходная точка всех выше приведенных возражений, — есть мысль предзанятая и недоказанная. Выше уже было замечено, что бесконечность божественную нельзя понимать в смысле отрицания всякой определенности, в смысле бесконечной пустоты, о которой нельзя сказать ничего положительного, которой нельзя приписать никакого определенного свойства, не нанеся через то ущерба ее пустоте. Свойство бесконечности в Боге, напротив, есть самое положительное, самое определенное свойство, которым не только отрицается в Боге всякое несовершенство, нераздельное с существом конечного и ограниченного, но вместе полагается и утверждается бесконечная полнота всевозможных со-

¹ Спенсер. Непознаваемое, стр. 43 и дал.

вершенств. Несостоятельна также и та мысль, которая постоянно повторяется почти во всех приведенных возражениях, будто самосознанию в Боге, если оно есть в Нем, необходимо должно было бы противостоять нечто, как противоположный Ему объект, и таким образом подрывать собою Его бесконечность. Первоначально или от вечности, как признает теизм, только одно Божество существовало. Но через это не исключалась потенция, возможность сотворения чего-нибудь такого, что не есть Бог, не исключалась и возможность осуществления через Него этой потенции без того, чтобы вследствие этого являлось какое-нибудь ограничение для Него. Словом, если Бог мыслится как Творец мира, как в точном смысле творческая первопричина всего сущего, тогда ни о какой действительной противоположности Ему со стороны сотворенного им мира не может быть и речи. Для нашего *я* внешний мир составляет действительную противоположность, в собственном и строгом смысле *инобытие*, потому что нам не принадлежит не только сотворение, но и малейшая доля участия в сотворении внешнего мира. Поэтому для нас мир составляет действительный предел, в строгом смысле — наше *не-я*. Для Бога, которым все вызвано из небытия в бытие, творческому всемогуществу которого все сущее вне Его обязано своим происхождением, не может быть ничего такого, что в строгом смысле могло бы быть названо Его *не-я*, т. е. не было бы производением Его *я*. Мир, созданный Богом не из готовой материи, а единственно силой Его всемогущества, по отношению к Богу есть не противоположность, а осуществление Его же творческой идеи, есть не в строгом смысле объект, а скорее субъекто-объект — отображение всемогущества, премудрости, благодати и других божественных свойств. Подобная мысль своеобразно, но в сущности не противно истине, выражена одним из западных теологов Фомой Аквинатом в следующих словах: *Deus alia a se intelligit intelligendo essentiam suam* («Бог понимает мир через понимание своего существа»). Если этими словами автор хотел выразить ту мысль, что самосознание и знание мира в Боге не составляют противоположностей одно другому, хотя содержание первого и не исчерпывается вполне последним, то эта мысль, выраженная проще и нагляднее, будет означать то, что мир есть, так сказать, зеркало, в котором отражается дело творения Божия и в котором Бог видит не чуждое нечто и противоположное Себе, но осуществленный образ собственной идеи.

Наименее значительное возражение против учения о лич-

ном Боге делается в том случае, когда выставляется на вид мнимое противоречие этого учения психологическим законам развития *нашего* самосознания. «Наше самосознание, — говорят, — возникает в нас только вследствие воздействия на нас внешнего мира, которому дух наш противопоставляет себя и от которого отличает себя как *я* от *не-я*. Но если Божеству ничто не противостоит в качестве внешнего в отношении к Нему объекта, то Ему не от чего Себя отличать. Следовательно, Оно лишено самого главного и существенно необходимого условия, под которым возможна сознательная и личная форма жизни». Но, во-первых, даже о нашем самосознании нельзя сказать, что оно происходит в нас только вследствие воздействия на нас внешнего мира и таким образом как бы отвне дается нам. Внешний мир только способствует возбуждению нашего самосознания, но само оно составляет врожденную способность нашего духа. Что сознание мира, сознание вообще того, что мы называем словом *ты*, — является в нас прежде чем сознание своего *я* и таким образом обусловливает собою самое происхождение нашего самосознания, этого никак нельзя доказать. Скорее, наоборот, уже после того, как дух человеческий сознает себя самого, он сознательно может отличить себя и от другого¹. Можно поэтому сказать, что сознание возможно для бесконечного существа даже под тем одним условием, что оно сознает только само себя. Но если и согласиться с тем, что различение себя от не себя составляет существенное и необходимое условие для возникновения нашего ограниченного самосознания, то и тогда мы не будем иметь никакого достаточного основания отрицать возможность самосознания в бесконечном существе. То, что для нас может иметь значение необходимого условия, для существа Безусловного может совсем не иметь такого значения. Наконец, если бы мы дерзновенно и позволили себе предположить, что акт различения себя от не себя не есть необходимый акт только нашего самосознания, но и божественного, и в таком случае мы не были бы поставлены в необходимость согласиться с тем, что для Бога невозможно различение Себя от чего-нибудь другого. Если наше *я* отличает себя не только от внешних объектов, но и от внутренних моментов своей собственной деятельности, от своих мыслей, чувств, желаний; если оно мыслит себя как духовную основу и субстанцию своей духовной деятельности, не смешивая и не отождеств-

¹ См. Lotze. Mikrokosmos, III, 565 и д.

ляя себя с этой деятельностью, то почему же Божество не может отличать своего же существа от своей деятельности? Если, кроме того, признать вслед за некоторыми из древних учителей церкви, что уму Божественному еще до сотворения мира, от вечности предносилась идея о мире, внутренняя, так сказать, схема мира, то в этом умопредставляемом идеально-мыслимом мире мы можем предположить другой объект, от которого Божество могло отличать себя и до акта сотворения мира.

Кроме всего этого, христианское учение о Боге, как известно, не исчерпывается понятием о Нем, как об едином. В Божестве, по христианскому учению, три Лица: Отец, Сын и Св. Дух; однако Бог один, потому что для всех трех Лиц начало одно — Отец, от которого они никогда не отделялись и не отделяются, но всегда пребывают в Нем и с Ним нераздельно от до-мирной вечности. Отец, Сын и Св. Дух по христианскому учению не просто только модусы или моменты жизни одного и того же Божества, но три различные Лица; различие это, однако же, совсем не то, что отдельное друг от друга и независимое друг от друга бытие и действие; они различны в каждый момент жизни и деятельности, но в то же время от вечности и в каждый момент соприисущи друг другу и бытием и жизнью, так что каждое из них во всякий момент содержит в Себе всю сущность божества и отражает и переживает в Себе всю жизнь каждого другого. Нельзя не признать, что через это учение христианство вносит весьма важный момент в понятие о божестве. Оно хотя не вводит нас в глубочайшую тайну бытия божества, но делает возможным для нас понятие о личной, самосознательной жизни в божественном Духе, различающем себя как лицо от прочих Лиц Божественной Троицы — без всякого посредства конечного мира.

Деизм

Под именем *деизма* разумеется такое учение, которое в противоположность атеизму признает бытие Бога, в противоположность пантеизму признает Бога личным существом, но в отличие от теизма своеобразно понимает свойство божественной личности и отношение Бога к миру¹. Приписывая Богу личные

¹ Сведения, относящиеся к истории и литературе деизма, сообщены в историческом очерке науки Основного Богословия. Здесь предлагается только краткий очерк отличительных особенностей деизма от теизма и критический разбор главных пунктов учения деизма.

свойства, деизм отличается от теизма в понимании нравственных божественных свойств. По учению теизма, Бог есть любовь, непрестанно разливающая изобилие своих благ на свои творения. По деистическому представлению Бог — холодное и недоступное существо, погруженное только в свою личную жизнь. Самое главное различие между деизмом и теизмом в учении об отношении Бога к миру состоит в том, что деизм представляет Бога абсолютно-трансцендентным по отношению к миру, т. е. не только отличным от мира, но и непроходимой бездной отделенным и бесконечно удаленным от него; тогда как теизм, признавая Бога премирным существом, в смысле как до-миренного существования Его, так и самостоятельного независимого от мира бытия, признает вместе с тем живое сопричастие Бога в мире. В теизме гармонически примиряются те односторонности, которые лежат в основе деизма и пантеизма и которые обе заключают в себе долю истины, но которые без взаимного внутреннего примирения разрешаются в крайности, составляющие отличительные специфические недостатки того и другого мировоззрения. Деизм, защищая премирность Бога, впадает в крайность одностороннего трансцендентализма через то, что не хочет допустить никакого внутреннемиренного присутствия Божия, разрывая всякую связь между Богом и миром, совсем, так сказать, исключая и изгоняя Бога из мира, удаляя Его в особую область покоящегося бытия, до которой ничто не достигает из области мира и в которой ничто не возмущает божественного покоя. Пантеизм, напротив, ратуя за внутреннемиренное присутствие Божие, настолько сближает мир с Богом, что в своем сближении доходит до их отождествления и таким образом впадает в противоположную деизму крайность так называемого имманентного понимания отношений божества к миру. В теизме деистическая трансцендентность и пантеистическая имманентность примиряются через то учение, что Бог, будучи самобытным и самостоятельным и по существу своему отличным от мира, как бесконечный Дух, не объемлется конечным миром; однако же по силе того самого, что Он бесконечный Дух, Он не ограничен формами пространства, но вездесущ, — и потому мир не изъят от Его присутствия. По смыслу теистического учения о вседеприсутствии Божиим и согласно выражениям св. Писания относительно истины вседеприсутствия Божия, Бог ежеминутно соприсущ каждой точке, каждому движению своего создания, все объемлет и все наполняет. «О Нем мы живем, движемся и есмы». «Он не да-

лече от единого коегождо нас суща» (Деян. XVII, 27-28). «Камо пойду от духа Твоего и от лица Твоего камо бежу, аще възду на небо Ты тамо еси, аще сниду во ад Ты тамо еси, аще възму криле моя и вселюся в последних моря и тамо бо рука Твоя наставит мя и десница Твоя удержит мя» (Псал. XL). «Бог производит в нас и хотение и действие по своему благоволению» (Филип. II 13). «Он сам дает всему жизнь, дыхание и все» (Деян. XVII, 25). «Ибо все из Него, Им и о Нем» (Римл. IX, 36). «Все им стоит» (Кол. I, 17). Деизм всю деятельность Бога в отношении к миру ограничивает только делом сотворения мира и отвергает непосредственное божественное промысление Бога о судьбах мира и человека. Учение о непосредственном божественном мироправлении заменяется в деистической доктрине учением о предустановленной Творцом однажды навсегда гармонии мира при самом его сотворении. Деизм утверждает, что вселенная, будучи сотворена однажды, продолжает свое существование по неизменным естественным законам, положенным Творцом при акте ее сотворения, и в своем правильном, закономерном и целесообразном развитии не нуждается во вмешательстве вообще и особенно в сверхъестественном вмешательстве в ее область со стороны Творца. Деизм понимает известные слова бытописания, что Бог по окончании творения «почил от дел своих» в смысле перехода божественной деятельности в состояние бездеятельности в отношении к миру. С этого момента божественная деятельность, по деистической гипотезе, замкнулась и сосредоточилась в неведомой нам внутренней жизни Божества, но в отношении к миру прекратилась по крайней мере в смысле непосредственной деятельности. После сотворения мира естественный закон заступил в мире место божественной деятельности, как неизменно верный на все времена исполнитель того, что и как ему определено делать по воле Творца. Что касается человека, то и он, по учению деизма, сотворен так, что, правильно пользуясь данными ему естественными способностями и силами, может достигать своего назначения в мире. Человек в состоянии познать все, что ему нужно ведать; поэтому он не нуждается в сверхъестественном откровении, хотя в религии вообще, — в благоговейном почитании Бога, как своего Творца и всемогущего Творца мира, — имеет нужду. Деизм исключает из религии все, что не сходится с понятиями рационализма и главным образом всякое сверхъестественное проявление божеского могущества и божественной благодати — чудеса, пророчества, и при-

знает достаточной для человека одну естественную или так называемую рациональную религию, которая обязательными для веры человека провозглашает только две истины: истины бытия Божия и бессмертия человеческой души. Теизм, в прямой противоположности с деистическим учением, признает, что всемогущая сила Божия, создавшая мир, неусыпно продолжает действовать по отношению к миру и после его сотворения. Бог не прерывает и не прекращает своей деятельности, как люди. Если слово Божие говорит нам о божественном покое, последовавшем по окончании дел творения, то этим оно указывает лишь на совершение дел творения, но не на конец божественной деятельности и не на переход ее от действия к бездействию в отношении к миру. Основываясь на словах Спасителя: «Отец мой доселе делает и Аз делаю» (Ин. V, 17), теизм, в противоположность деизму, признает непрестанное проявление божественной деятельности в отношении к миру, под видом: а) общей промыслительной деятельности Божией о судьбах всего мира и человечества, направленной к цели сохранения того и другого; б) особенной или частной промыслительной божественной деятельности, простирающейся на самое малейшее создание свое и, в частности, на каждого отдельного человека (Мф. VI, 25-32. Лк. XII, 24 и дал., ср. X, 30), и, наконец, в) частнейшей или сверхъестественной и чрезвычайной Божественной помощи человеку, дарованной в откровении и воплощении Спасителя для искупления рода человеческого, вообще в сверхъестественных знамениях и чудесах и во всем том, что относится к царству благодати. Нетрудно показать, что все указанные коренные отличия деизма от теизма представляют собою не преимущества, а существенные недостатки деистического мировоззрения по сравнению его с теизмом. Сравнивая эти два учения, нельзя не признать, что как в метафизическом и логическом, так особенно в религиозно-нравственном отношении деизм несравненно ниже теизма. В метафизическом отношении деизм делает необъяснимыми особенно две вещи: во-первых, каким образом Бог, будучи бесконечным Духом, может быть мыслим абсолютно трансцендентным в отношении к миру? Если допустить, что Божество занимает какое-нибудь особенное место в бесконечном пространстве или живет в какой-нибудь особенной области, бесконечно возвышенной над нашим миром, и что вообще какая-нибудь область бытия изъята от Его присутствия, тогда о Боге нельзя уже говорить, как о бесконечном Духе, а равно — и о Его свободе и неза-

висимости от формы пространства. А при этом и самая идея о Боге должна превратиться в идею об ограниченном существе. Во-вторых, каким образом согласить деистическое понятие о божественном безучастии в отношении к миру с идеей о бесконечной божественной деятельности? Допуская, что в мире, после его сотворения Богом, все совершается по одним естественным законам и независимо от непосредственного божественного воздействия, деизм тем самым допускает область, на которую если и простирается действие силы Божией, то лишь издалека, поскольку эта область (т. е. мир) обязана Богу своим происхождением. В настоящем же своем состоянии мир наподобие раз искусно и прочно устроенной машины существует и действует независимо от божественного вмешательства. Через это деизм во всяком случае полагает предел божественной деятельности, энергия которой, однако же, должна быть по самой идее бесконечного существа беспредельна, необъятна и неистощима, ничем не ограничена — ни пространством и никаким внешним пределом.

Превосходство теизма перед деизмом с религиозной точки зрения так очевидно, что не нуждается в пространственных разъяснениях. Деизм, строго говоря, не оставляет никакого места для живого религиозного отношения человека к Богу, неспособному, по этому учению, внимать мольбам человеческого сердца и вообще иметь каких бы то ни было отношений к людям; при деистическом мировоззрении религия не может иметь живого нравственно одушевляющего, укрепляющего и ободряющего значения в жизни человека. Равнодушный ко всему — Бог деизма, в виде неизменного и неумолимого закона господствующий над всем, не может внушать нравственной энергии человеку в борьбе со злом, которую может возбуждать только вера в промысл Божий. Творец мира, которому нет никакого дела до мира и человека после их сотворения, если и может быть предметом благоговения, как могущественное, сильное, мудрое существо, то ни в каком случае не может возбуждать надежды на помощь в трудных обстоятельствах жизни; человек не может находить в Нем никакой опоры, никакого ободрения для себя при сознании того, что все надежды на помощь Божию — пустая мечта и самообольщение. Человек нуждается в непосредственном общении с Богом. Он не может жить вне этого общения. «Как олень стремится к источникам водным, так стремится душа моя к Тебе, Боже», — говорит Псалмопевец. Если не всегда, то в серьезные

минуты жизни — минуты душевного отрезвления — все, в ком не утрачено всякое религиозное чувство, повергаются перед Всевышним в молитве и призывают Его к себе. Деизм уверяет, что Всевышний не откликнется на молитвенный зов человеческой души, не приблизится к человеку, не снизойдет с высоты своего величия до общения со своим творением. Деизм разобщает человека с Богом и тем лишает человека существенного и необходимого для него утешения и блага. Бог не может не промыслить о мире, потому что Он есть любовь. Любящему существу свойственно, чтобы оно не оставляло предмета своей любви: тем более любвеобильный Бог не мог покинуть свое творение, предоставить его самому себе. «Волос с головы нашей не падает без воли Божией». «Скорее мать забудет свое дитя, чем Бог забудет свое творение».

Что же однако служит причиной, что деистическое мировоззрение при всех указанных недостатках многие все-таки предпочитали теизму? Между многими другими основаниями в пользу деизма сравнительно с теизмом чаще других приводилось и приводится то, будто бы деистическое мирозерцание больше гармонирует с новыми естественнонаучными воззрениями на вселенную, нежели теистическое учение. Сами деисты, на первых еще порах своего появления на исторической сцене, объявили себя сторонниками так называемого естественнонаучного принципа. В этом случае замечательно историческое совпадение между замечательнейшими открытиями, сделанными в области естественных наук в XVII в., преимущественно в области астрономии, и распространением деистической философии в западной Европе. Деизм стал распространяться особенно с тех пор, когда пала астрономическая система Птолемея и ее заменила система Коперника, которой земля сведена со своего прежнего пьедестала и из центрального пункта вселенной низведена на степень самой незначительной планеты, а по своему объему к едва заметной точке в бесконечном мировом пространстве, когда астрономия с помощью телескопа стала открывать новые миры, неизвестные в прежнее время науке, начала разлагать отдаленные туманные пятна в целые мириады солнечных систем. Деистам стало казаться ограниченным и слишком простым теистическое христианское мировоззрение, которое первым предметом божественного попечения признает землю и ее обитателей. Не допускающая возможности живого общения между Богом и человеком и особой промыслительной заботливости Творца о человеке, деи-

сты выходили, между прочим, из той странной мысли, что с величием Творца громадной вселенной несообразно заботиться о судьбе своих отдельных творений. Они много рассуждали о высочайших свойствах Божиих — всемогуществе, величии, премудрости; но нравственные свойства высочайшего Существа — любовь, благодать, бесконечное милосердие — у них всегда оставались в тени, как бы заслоненными величественной картиной планетного строя, которой они так увлекались под впечатлением первых открытий в астрономии. В основном понятии о божестве деизм весьма мало возвышался над представлением о божестве, господствовавшим в древнем и особенно восточном мире, где божество мыслилось отделенным непроходимой бездной от мира, вечно покоящимся, чуждым забот и попечений о своих творениях, обитающим в недоступных сферах наподобие восточного властелина. Бог деизма не есть вечно-деятельное существо, полное неиссякаемой любви и благодати к роду человеческому, а напоминает скорее индийского Пара-Браму, после создания мира погруженного в вечное бездействие. Вооружаясь против всего супранатуралистического, деисты на деле впадали в самый крайний супранатурализм в своем представлении о божестве, не допуская никакой точки соприкосновения между бесконечным Существом и разумными существами конечного мира. Таковы же понятия деизма и о достоинстве человеческой личности, по которым деисты находили, между прочим, несовместным с божественным величием таинство воплощения. Скромное положение человека во вселенной, на одной из самых малозначительных планет в общей системе мироздания, возбуждало в них чувство презрения к ничтожеству человека. Они считали невозможным, чтобы человек был предметом особенной заботливости высочайшего Существа в виду других громадных (но, заметим мимоходом, бездушных) творений, составляющих вселенную. Таким образом, к оценке нравственных свойств и действий божественного Существа по отношению к творению они прилагали нередко понятие о физической силе, величине, объеме, массе, громадности сотворенных существ, и этим масштабом думали измерять планы и цели божественного домостроительства в отношении к миру и к человеческому роду. Их понятия о духе не отличались также особенной философской тонкостью. Отсюда вытекало их отрицание возможности непосредственного действия Духа божественного на дух человеческий в состоянии пророческого вдохновения богопросвещенных мужей, недопущение

возможности сверхъестественного откровения и т. п. При той горделивой заносчивости и высокомерии, с какими деисты относились к религиозно-христианскому мирозерцанию с высоты своего мирозерцания, грандиозного по внешности, но крайне грубого по своим основным понятиям о божестве, о достоинстве человеческой личности и проч., это мировоззрение естественно не могло не вызвать энергетического противодействия в серьезнейших представителях западной, и богословской и философской, мысли и теперь находит уже весьма мало приверженцев.

Пантеизм¹

Пантеизм есть такое мировоззрение, которое все существующее, как духовное так и материальное, сводит к феноменальным видоизменениям (*modificationes*) самостоятельной субстанции, которую он называет божеством. Основное положение пантеизма: «*Deus est causa rerum immanens*» (Бог есть внутренняя причина вещей) выражает ту мысль, что причина эта не есть что-либо внешнее по отношению к миру, но внутренне присуща ему; все явления мира физического и духовного относятся к ней как акциденции к своей субстанции, как бываемое к сущему. Божество, сообразно с таким пониманием его, на пантеистическом языке называется большей частью не существительным, но тем или другим прилагательным именем в среднем роде: «бесконечное», «абсолютное», «бессознательное», «непознаваемое», «целое», «все» (*All*) и т. п. В пантеистических системах употребляются, правда, иногда и другие более конкретные названия божества, как то: «мировой дух», «универс», «душа мира», «абсолютная субстанция» и т. д., но и с подобными названиями в пантеистической терминологии не соединяется понятия о Боге как о личном существе. Безличность строго последовательный пантеизм признает таким же основным свойством своего божества, как и его неотделимость от мира. В прежнее время такое воззрение на божество называлось атеизмом; имя пантеизма оно полу-

¹ Литература: *Buhle*. De ortu et progressu Rantheismi inde a Xenophane usque ad Spinosam. Gotting, 1790. *Bohmer*. De Pantheismi origine, usu et notione. Hal., 1851. *Maret*: Der Pantheismus in der moderner Gesellschaft. Deutsch. Schaffh., 1842. *Weissenborn*. Vorlesungen über Pantheismus und Theismus. Marb., 1859. *Deisenberg* (католик). Theismus und Pantheismus. Eine geschicht-philosophische Untersuchung. Wien, 1880.

чило только с прошлого столетия¹.

Пантеистическое мировоззрение иногда висит, так сказать, на краю истинного теизма. Когда оно понимает некоторую вечную субстанцию, как дух, и признает, что сила этого духа не исчерпывается через творение мировой вселенной, тогда оно приближается к тому понятию о вечном внемирном духе, которое приписывает ему характер истинной личности и признает существенное различие между Творцом и Его творением. Этот образ мыслей облекается большей частью не в абстрактные, а в полупоэтические выражения о «пластической силе природы», «о потенциальной творческой силе» и т. п., через которые, по видимому, формально не отрицается бытие Творца, но только как бы набрасывается некоторый покров на Его имя. Если при этом еще творение не отождествляется с Творцом, и не принимается, что Бог не больше Его видимых дел, то перед нами является уже не строго пантеистическое мировоззрение, но такое, которое легко может вести к высшей и более чистой вере в Бога. Но при критике пантеизма должно совершенно исключить подобные смешанные и переходные формы мышления и рассматривать пантеизм в его строгой логически последовательной форме, в которой он отношение между Богом и миром уподобляет просто отношению души к телу.

Разбор *теологических* воззрений пантеизма, после вышеизложенного разбора пантеистических возражений против учения о личном Боге и представленных при этом доказательств в пользу превосходства этого учения перед теориями о безличном божестве, — был бы повторением предыдущего. Поэтому здесь мы ограничимся разбором главных — космологических, антропологических и религиозно-нравственных воззрений пантеизма.

Космологические воззрения пантеизма на отношение Божества к миру, на происхождение мира и на его сущность вращаются между двумя крайностями — крайностями так называемого *панкосмизма* и *акосмизма*. Пантеизм, по самому существу своему, неизбежно впадает в ту или другую из этих двух крайностей при решении космологических вопросов, т. е. или божество превращает в мир или мир — в божество. В первом случае пантеистическая космогония получает более натуралистический характер и малым чем отличается от материалистической, в последнем — принимает характер крайнего идеализма, причем

¹ *Hettinger. Fundamental-Theologie, I. S. 57.*

внешний мир трактуется как нечто призрачное и действительное бытие приписывается одной божественной субстанции. Что к таким именно крайностям всегда приходил пантеизм, это подтверждается историей развития пантеистических философских систем и новейших, из которых для нашей цели достаточно привести следующие данные. В древнейшей форме пантеизма, которой усвоется иногда название *гилозоизма* (от ὕλος — вещество и ζωή — жизнь), все разнообразие и множество явлений сводится к одному источному началу, которое по аналогии с жизнью одушевленных существ мыслится как душа мира. Мир при этом представляется как огромное одушевленное тело, как своего рода животное, которому присуща душа, и эта душа мыслится как божество. Такое представление существовало уже у древних индийцев и означалось у них словом Атма (Athma), которое значит душа мира, а также — и словом Брама. Учение, что Брама есть общее основание всего (τὸ ἕν), а мир — не что иное, как только раскрывшийся Брама (τὸ πᾶν), последовательно привело индийских мудрецов к акосмизму — к учению, что мир есть Майя (Maja) — призрак (Vedanta-system). В противоположность этому учению в Индии развилось учение, по которому не Брама, не отвлеченно мыслимое единство всего, а только все или множество имеет реальное бытие (Sankaya-system). В этом последнем учении в противоположность формуле: «Бог есть *всё*» явилась формула: «*всё* есть Бог», т. е. панкосмизм. Подобный же исход пантеизм имел в древнегреческой и в новейшей философии. Пантеистический акосмизм мы находим в учении греческих элеатов. Парменид из Элеи и ученик его Зенон учили, что все, что не отвечает понятию сущего (ὄν), есть не сущее (μὴ ὄν) или призрачное. Более натуралистический пантеизм развивался в школе стоиков. Древнейшие представители этой школы под именем мировой души разумели вещественную стихию, именно огонь, и потому легко примиряли свое учение об одной душе мира с народной верой во множество богов, именно — посредством того предположения, что божественная душа мира присуща не только миру вообще, но также и отдельным силам природы. В атомизме Демокритовой школы пантеизм разрешился в чистый материализм. Такая же судьба постигла и новейший пантеизм. Со времени Спинозы, или даже со времени Джордано Бруно (которого некоторые историки философии считают первым проповедником пантеизма новейшего времени), до Фейербаха или Штрауса пантеистическое направление колебалось ме-

жду крайностями акосмизма и панкосмизма. Замечательно, что самая идеальнейшая из всех пантеистических систем — система Гегеля послужила исходной точкой для развития новейшего материализма, родоначальником которого признают Фейербаха. Такое печальное разрешение пантеизма в материализм, которое проходит через всю историю философии — древней и новой, объясняется, однако же, весьма естественно теми существенными противоречиями, которые лежат в самой основе пантеизма, во всех его родах и видах. Отрицая личного Творца мира, пантеизм запутывается в сеть самых явных логических противоречий при определениях отношений своего безличного божества к миру. Божество, по пантеистическому учению, есть безусловная причина мира, а между тем оно не существовало прежде мира; само в себе оно есть нечто абсолютно простое, духовное, неизменяемое, но как мир оно является в вещественном виде и представляет бесконечную смену разнообразных явлений. Если пантеист видит божественное начало в целостности мира, то единицы обращаются в призрак; если он переносит это начало на самые единицы, то целое делается лишь собранием единиц — отвлеченностью, лишенной всякой действительности. В первом случае вещество приносится в жертву духу, в последнем дух — в жертву веществу. Следовательно, для пантеизма, во всех его формах, мир необъясним. Из тех противоречий, в которые запутывается пантеизм, возможен только один выход: Божество есть или действительная причина мира и в таком случае оно должно быть прежде мира, так как по самому понятию своему причина есть нечто предшествующее своему действию; или нет никакой причины мира и мир существует сам от себя и через себя, как утверждает материализм и атеизм. Пантеизм хочет избежать этой дилеммы. Он не хочет допустить ни теистического, ни атеистического вывода по вопросу о причине мира. На место теистического, единственно рационального понятия о причине мира, которое мыслит эту причину не только внутренней основой всякого бытия, но в истинном смысле творческой и зиждительной, реально существовавшей прежде мира, пантеизм ставит понятие о совечном, совместном и нераздельном существовании Бога и мира. Атеистической гипотезе о самосуществовании мира он противопоставляет гипотезу о самосотворении вселенной. Различие между этими последними двумя гипотезами, однако же, больше кажущееся, чем действительное. Пантеизм различает возможное (потенциальное) бытие вселенной от ее действитель-

ного (реального) бытия, и в отличие от атеизма признает, что реальная вселенная не могла явиться без потенциально присущей ей творящей силы. Другими словами, эта пантеистическая формула выражается таким образом: «реальный мир есть не что иное, как самовоплощение или самораскрытие мировой идеи». Вот в чем состоит сущность пантеистической гипотезы о сотворении вселенной. Всемогущего Творца мира она заменяет потенцию к творчеству, присущей самому миру. Но о такой потенции мы если и можем составить себе понятие, то не иначе, как при допущении отличного от мира носителя ее, который носил в себе эту потенцию раньше осуществления ее в форме реального мира; точно так же и об идее мира мы можем составить себе понятие под тем лишь условием, если допустим, что эта идея существовала в чем-либо уме прежде воплощения ее в реальной действительности. Утверждение пантеизма, что потенциальное или идеальное бытие вселенной может быть мыслимо без всякого представления о личном носителе такого ее бытия, совершенно ложно. Вопрос, откуда это потенциальное бытие, есть необходимый и неизбежный вопрос для нашего ума, как только мы пытаемся представить в своем мышлении потенцию или идею мира в отличие от его действительного бытия. Потенциальное бытие столько же требует объяснения, как и действительное бытие. Самосуществование потенциальной или идеальной вселенной так же, и даже еще больше, непонятно, как и самосуществование действительной вселенной. Потенция, равно как и идея, суть отвлеченные понятия, мы не имеем никакой возможности составить себе представление об их самосуществовании, т. е. об их существовании без всякого *носителя*. А между тем пантеизм кладет эти отвлеченные понятия в основу всего миробытия. Но это еще не все. Пантеизм утверждает, что некоторое потенциальное бытие, в силу от вечности присущей ему необходимости, само собою перешло в реальное или действительное бытие, без всякого внешнего импульса; это предполагает, что переход потенциальной силы из одной формы бытия в другую совершился без всякой причины, просто вследствие роковой необходимости. С пантеистической точки зрения все явления физического и духовного мира суть необходимые отражения абсолютной субстанции. Но если все конечные явления относятся к абсолютной субстанции не как к свободно-творческой причине, а просто как отдельные цифры к общей своей сумме, тогда является вопрос, откуда среди этих явлений такое изуми-

тельное разнообразие, откуда в них черты индивидуальности, откуда, наконец, между ними такие поразительные не только количественные, но и качественные, существенные различия, как, например, различие между физическими и духовными явлениями? С пантеистической точки зрения на происхождение мира не дано и по самому существу дела не может быть дано сколько-нибудь удовлетворительное объяснение по вопросу о происхождении индивидуальных существ в мире, с их бесконечно разнообразными особенностями и отличиями. Спиноза обходит этот вопрос; он просто объявляет индивидуумы за модусы одной субстанции; но почему же каждый *модус* отличен от другого, это пантеист-философ оставляет без объяснения. Еще менее удовлетворительное объяснение по этому вопросу дает Гегель. У него абсолютная субстанция превращена в понятие (идею), вне которого ничто не существует, а только *бывает*, и развитие природы превращено в чисто диалектический процесс. Но индивидуальные существа — не отвлеченные понятия, а реальности; и различия между ними не фиктивные, а тоже реальные.

Наконец, с пантеистической точки зрения уже абсолютно неразрешим вопрос о происхождении самосознающих существ. Вопрос этот обращает нас к *антропологическим* воззрениям пантеизма. Как бессознательное могло произвести из себя нечто сознательное, как явилось сознающее себя существо, словом — как произошел разумный и мыслящий деятель в мире, пантеизм думает решить это посредством гипотезы, что мое сознание есть не мое личное сознание, точно так же, как и мое бытие не мое личное бытие, но все это есть лишь проявление божественной субстанции. Но против этого прежде всего говорит непосредственное сознание каждого, которое удостоверяет нас, что наше *я* есть самостоятельный субъект, от которого исходит ряд известных явлений, ощущений, мыслей, желаний и проч., как от своей причины; что есть, с другой стороны, явления, которые не от нас исходят, которых мы часто весьма не желаем и которым стараемся противодействовать. Это ясно показывает, что самосознание наше не есть одна иллюзия и самообольщение, что оно действительно принадлежит нам, а не кому-нибудь другому, который мыслит и думает за нас. С другой стороны, можно ли говорить об абсолютном совершенстве Божества, если оно каким-то непостижимым образом только в ограниченных разумных существах достигает сознания себя, будучи само в себе бессознательно и безлично? К этим логическим недостаткам пантеизма при-

надлежит, наконец, и тот весьма существенный недостаток, что он не дает никакой точки опоры для религии и нравственности. Оба положения пантеизма — как то, что человек не есть реальное существо, а только тень бытия, так и то, что Бог только в человеке достигает самосознания, вне же человеческого сознания есть неразумная слепая сила, — неизбежно ведут к отрицанию религии: в первом случае — к взгляду на религию как на самообольщение, в последнем — к человекообожанию. Атеизм и антропологизм Фейербаха, выродившийся из Гегелианского пантеизма, служат фактическим подтверждением сказанного¹.

При строго последовательном проведении начал пантеизма религия necessarily лишается ее истинного значения. Пантеизм отвергает бытие личного Бога. Пантеистическое абсолютное есть отвлеченное понятие, которое может быть предметом философского умозрения, но не может возбуждать специально религиозных чувств в душе человека — чувств благоговения, любви, почтения, преданности и проч. Коренная, всеобщая, никогда и ничем неизгладимая, существенно-характеристическая черта религиозного сознания состоит в том, что оно относится к Богу, как к существу личному, обладающему такими свойствами, которыми предполагается возможность личного общения между Богом и человеком, т. е. обладающему разумом, свободной волей и др. Без этого невозможно ни одно из истинно религиозных обнаружений человеческого духа, особенно невозможна молитва, которая служит наиболее типическим выражением религиозного настроения. Другая столь же существенная черта религиозного сознания состоит в том, что оно противопоставляет конечное и ограниченное человеческое *я* бесконечно высшему его Существо — Богу. Между тем, пантеизм отождествляет бесконечное с конечным и через то в самом корне подрывает религиозное отношение человека к Богу². Были философские попытки примирить пантеистическое мирозерцание с религиозным (попытки Шеллинга, Шлейермахера, философов Гегелианской школы и др.), но все подобные попытки должны быть отнесены к числу неудачных. Их главный недостаток — отсутствие строгой последовательности в проведении начал пантеизма и в произвольном толковании религиозных идей в пантеистическом смысле. У

¹ *Ritter*. Geschichte der Philosophie, IX, S. 612 и дал.

² О вере в личного Бога, как необходимом элементе религии, более подробные разъяснения см. выше в трактате о сущности религии.

всех мыслителей, стремившихся согласить учение о личном Боге с пантеистическим учением об абсолютном, преобладает более или менее последнее над первым. Этого недостатка не чужды религиозно-философские воззрения новейшего германского философа Германа Лотце, излагаемые им в сжатом и довольно отрывочном виде в третьем томе (в 9-й книге) его «Микрокосма».

Сущность этих воззрений, насколько они могут быть переданы в немногих словах, в следующем: «Верховное Существо есть живое личное существо. Проявления Его представляют проявления личной жизнедеятельной силы. Деятельность Его в отношении к миру проявляется в постоянно и непрерывно-продолжающемся акте творения. В этом состоит то, что называется Божественным провидением. Совокупность всех тех сил, процессов и законов, которую мы называем природой, есть не что иное, как постоянное проявление Божественного творчества. И в природе, и в делах человеческих нет другой силы, кроме силы Божией, нет другого закона, кроме воли Божией, нет иных действий, кроме действий этой воли. То, что мы называем различными силами природы, — суть только различные способы выражения Божественной деятельности. Таким образом, сила притяжения есть один способ выражения, магнетизм — другой способ, электричество — третий и т. д. Бог ежеминутно соприсущ каждой точке, каждому движению своего создания, объемлет и наполняет его. Личный Дух Божий обнаруживается в создании целых мириад личных духов, которые в теории Лотце имеют значение, подобное тому, какое имеют монады у Лейбница, т. е. составляют род „первосил“ в природе, через посредство которых божество обнаруживает свое действие и которым Лотце склонен придавать единственно реальное значение». Воззрение это нельзя назвать чисто пантеистическим, однако же нельзя признать и строго теистическим. Пантеистический оттенок его выражается не в том, что Лотце признает постоянное соприсутствие Божества в каждой точке вселенной, напоминая своим образом выражения об этом предмете известное выражение нашего поэта Державина из оды «Бог»: «Бог живет в движении вещества». Подобные выражения, имеющие в виду выразить идею вездеприсутствия Божия, встречаются и в Св. Писании. Пантеистический оттенок в учении Лотце выражается главным образом в том, что у него вселенная представляется единственной сферой, в которой обнаруживается божественная жизнедеятельность и которой она вполне обнимается. При этом являются необъяс-

ненными три вещи: во-первых, каким образом Божество, будучи личным Духом, не имеет самостоятельной духовной жизни? Во-вторых, каким образом возможно зло в мире физическом и нравственном, если все, что ни происходит в том и другом мире, есть результат божественной деятельности, или, как выражается Лотце, особый способ выражения Божественной воли и деятельности? И, в-третьих, как, наконец, остается в таком случае неприкосновенной свобода разумных существ? — Эти вопросы необъяснимы с точки зрения ни одной пантеистической гипотезы.

Материализм¹

В буквальном смысле слова материалист, в переводе на русский язык, значит «вещественник», признающий одно только вещество, как нечто реальное, и отрицающий все духовное, как нечто несуществующее. Но положение о вещественности всего не принадлежит к числу положений, разделяемых всеми материалистами. Это есть мнение крайне поверхностных и совершенно некритических умов в среде материалистов, которое признается ненаучным самими последователями материализма более умеренного и критического направления. В виду очевидного отсутствия в духовных, или так называемых психических, явлениях некоторых необходимых свойств всего вещественного, как, например, внешней протяженности, фигуры, веса и др., более критические материалисты не решаются утверждать, что эти явления вещественны. По их учению, материя служит только источником началом или первопричиной всех явлений, в том числе и духовных, хотя последние по свойствам своим отличны от вещественных предметов и явлений. В отличие от грубого материализма, более философский материализм не отрицает в известном смысле и реальности духовных явлений, но смотрит на них или как на продукт развития материи, или как только на следствия ее организации, подобные явлениям электрического тока, вызываемым вследствие прикосновения двух материальных тел. Общие пункты, в которых сходятся все материалисты, как более умеренные, так и крайние, и которые составляют вообще наибо-

¹ Литература: *Лянге*. История материализма. *Ульрици*. Бог и природа. *В. Рождественский*. Материализм Бюхнера. СПб., 1868. *Фабри*. Письма против материализма. СПб., 1867. *Жане*. Современный материализм в Германии. СПб., 1868. *Ludewig*. Geist und Stoff. 1881 (Популярное изложение против материализма преимущественно Дюринга).

лее характеристические черты материалистического мировоззрения, суть следующие: а) производство всего из материи как из первоосновы и первопричины всякого бытия (монизм); б) отрицание самостоятельной причины духовных явлений — субстанциальности человеческой души и ее бессмертия.

В видах большего уяснения отличительных особенностей материализма, не излишне указать черты сходства и различия его от некоторых по существу сродных, но формально не тождественных с ним направлений. Разумею позитивизм, атеизм и нигилизм.

Нельзя оптимистически утверждать, что между материализмом и позитивизмом нет ничего общего и солидарного в их направлении. Ограничивая область знания пределами положительных данных, доступных опытному наблюдению наших чувств, позитивизм незаметно и как бы естественно переходит в материализм, как скоро, оставляя вопреки своему принципу область опыта, вдается в решение метафизических вопросов. Нельзя отрицать, что значительное число представителей позитивизма склоняется в своих симпатиях на сторону материализма. Отрицая всякое значение спекулятивной мысли, насколько она проявляется в богословии и даже в философии, они не останавливаются, однако, на этом отрицании, но с удивительной непоследовательностью созидают спекулятивным же путем как бы новую веру, которая во всем существенном большей частью оказывается сходной с материалистическо-механическим мировоззрением. За всем тем по формальным своим принципам позитивизм и материализм не одно и то же. Материализм, по принципу своему, есть догматическая система, — догматически, доктринально утверждающая, что в материи, как единственной реальной основе всех вещей, заключается причина всех явлений и что вне материальной сущности нет никакой самостоятельной реальности. Позитивизм, согласно своему принципу, не может или лучше не должен бы впадать в подобный доктринализм. Став на почву непознаваемости всего вышеопытного, позитивизм впал бы в очевидное противоречие с собственной доктриной, если бы стал, подобно материализму, утверждать, что за пределами вещественного мира ничего самостоятельного не существует. Это было бы отрицательным решением вопроса, о котором, по началам позитивизма, не может быть дано никакого ни утвердительного, ни отрицательного решения. И мы видим, что в лице по крайней мере первостепенных ученых своих представителей,

более осторожных и критических, позитивизм не утверждает и не провозглашает безусловно материализма в качестве своего принципа, не возводит в догму ни того, что кроме материи ничего вообще не существует, ни того, что кроме материи ничего самостоятельного не существует в действительности. Позитивизм может отрицать пользу исследования того, что по его мнению не может быть познано и доказано, т. е. пользу всякой спекулятивной философии, всяких богословских умозрений, касающихся вышеопытного мира, но это отрицание еще не совпадает с материалистическим отрицанием самого бытия сверхопытного мира.

Что касается отношений между материализмом, нигилизмом и атеизмом, то нельзя отрицать, что все они по существу своему родные братья между собою и приносят одни и те же горькие плоды в практических своих последствиях, ведут к одинаковым печальным результатам при последовательном применении своих начал к жизни. Но если не по существу дела, то по понятию, т. е. в формально-теоретическом отношении, материализм все-таки имеет некоторые особенности от атеизма и нигилизма и отличается от своих близнецов по некоторым чертам своей физиономии. Поскольку материализм, как философская теория, признает общий принцип бытия, источное начало всего, он не есть абсолютно беспринципное мировоззрение, хотя принцип его — бездушная материя — крайне узок; поскольку, далее, материализм думает вывести из своего материального принципа все существующее как следствие из своей первоосновы, он не есть воззрение безусловно отрицательное, т. е. не имеющее ничего в своей основе положительного. Между тем нигилизм и атеизм суть абсолютно беспринципные и потому абсолютно отрицательные воззрения. На полную беспринципность их и отсутствие в них всякой положительности указывают самые их названия. Атеист по-русски значит «безбожник», нигилист — «ничтожник». Оба они отрицают — первый Бога, последний — всё; но оба ничего не полагают и ничего не созидают. Через это они являются как самые нерациональные с философской точки зрения направления — из всех возможных философских мирозерцаний, не исключая и материализма. Поэтому между прочим Священное Писание выставляет на вид безумие или противоразумность характеристическим признаком атеизма. Только «безумный», по словам Псалмопевца, может сказать в сердце своем: «несть Бог». В противоположность другим мировоззрениям, атеизм сводит на чистое «нет» важнейший вопрос о причине

всего сущего и всецело отказывается от всякого объяснения важнейших фактов физического и нравственного миропорядка. Отрицая бытие первой причины мира, атеист тем самым говорит о своем отречении от разума, который, в силу коренного присущего ему свойства разумности, не может отказаться от признания такой причины, не отказавшись от самого себя. Представляя собою чистое отрицание, атеизм и нигилизм не дают ни одного положения, которое могло бы служить основой для решения высших вопросов человеческого разума. В виду всего этого, не без основания высказывается со стороны некоторых мыслителей мнение, что нет и не может быть атеистов и нигилистов *спекулятивных*, т. е. философски мыслящих, а есть только *практические* атеисты и нигилисты¹. Практическим атеистом называется тот, кто своею жизнью показывает, будто нет никакого Божества, и всеми силами старается заглушить в себе естественные ощущения присутствия Божества. Спекулятивным атеистом называется тот, кто в самом деле не имеет никакого понятия о причине всего сущего и кому никогда не приходилось задаваться вопросом об этой причине, а если случалось, то путем разнообразных доводов этот вопрос решал всегда отрицательно. Нельзя не признать, что атеизм, в строгом и точном смысле этого слова, больше проявляется в области практической жизни, неуправляемой никакими высшими разумными принципами. В теории же атеизм большею частью выражается в отрицании личного Бога, на место которого со стороны отрицательных теорий поставляется в качестве высшего принципа или пантеистический абсолют — универс, или вечная материя и т. п.; причем является хотя нечто весьма сродное с атеизмом и близкое к нему, но все же усиливающееся по крайней мере формально обособиться от него. Когда религиозное неверие облекается в философскую мантию, оно охотнее избирает для себя иные виды отрицания, избегая чистого атеизма, как воззрения решительно не удобного для построения на нем какого бы то ни было, хотя бы даже по одной видимости разумного, мирозерцания. Поэтому, между прочим, не только пантеисты, но и материалисты, претендующие на философские построения, отказываются от солидарности с атеистами. Штраус, например, находит не невозможным совмещение с материализмом религиозного отношения к «универсу». Фило-

¹ См. сочинение *Лука*, профессора Сорбонны: «О естественной религии» в русском переводе 1875 г., стр. 119.

софское мышление не может обойти вопроса о происхождении мира, не может отказаться от попытки объяснения факта существования мира и поэтому не может держаться на бесплодной почве чистого атеизма, не дающего и по самому существу своему не имеющего возможности дать никакого ответа на эти вопросы. Нигилизм и атеизм возможны при условии отречения не только от всех религиозных, но от всех философских принципов, не только от веры, но и от разума. Атеизм, таким образом, в себе самом заключает достаточное самоосуждение и самоопровержение. В ряды его поборников не может стать никто, не унизив своего человеческого достоинства, не извратив всей высшей стороны человеческой природы. Человек, отрекшийся от Бога (атеист), по прекрасному сравнению одного из новейших писателей¹, похож на монарха, который снимает с себя корону и объявляет себя недостойным царственного достоинства. Разумно и здраво мыслящих атеистов не может быть. Все как древние, так и новые атеисты — атеисты не по внутреннему разумному убеждению, которого они никогда не имели, а делаются такими под влиянием сторонних причин. Есть много педантов, набирающихся учености не столько из любви к знанию, сколько из тщеславия и суетности, чтобы привлечь к себе людское внимание; есть люди, которые из страсти к оригинальничанью и противоречиям стараются подрывать самые очевидные истины...

Но нельзя, с другой стороны, относиться особенно оптимистически и к так называемому «научному» материализму. Преимуществуя перед чисто беспринципными воззрениями атеизма и нигилизма, научный материализм за всем тем не по праву присволяет себе титул «научного». Теоретические принципы его научно несостоятельны, а практические следствия его крайне вредны. В теории материализм стоит за так называемый *монизм*, за производство всего сущего из одного начала — материи. Мы должны признать, что отыскание единства связи в пестром кругу разнообразных явлений есть существенно важный принцип науки. Ученые с давних времен держались правила: не умножать без нужды начал при исследовании явлений. Все усилия науки с незапамятных времен стремились к тому, чтобы отыскать один всеобъемлющий закон, которому подчиняются все мировые явления. Ньютон приобрел бессмертную славу за открытие закона тяготения, которому подчиняется огромное количество явлений,

¹ Блекки. Четыре фазиса нравственности.

начиная от падения листка розы и кончая небесными телами, плавающими в мировом пространстве. Но стремление поспешно устанавливать единство там, где оно более чем сомнительно, всегда было главным источником ложных гипотез и ошибочных выводов. В этом убеждает нас как нельзя очевиднее *материалистический монизм*, т. е. учение о материи как едином начале всего сущего и всех явлений. Материализм утверждает, что материя и дух не два, а одно понятие, и на этом положении строит все здание своей космологии и антропологии. Но каким путем материализм достигает объединения этих двух разнородных начал? Путем произвольного уничтожения одного из них, вопреки требованиям логики и указаниям самого опыта, на который материализм обыкновенно ссылается как на единственного руководителя во всех своих исследованиях. Истина единства и связи всего мироздания, без всякого противоречия законам логики и данным опыта, высказывается только в теистическом мировоззрении, где все творение производится из одной творческой мысли всемогущего Творца и рассматривается как постепенное осуществление божественной мысли. В материалистическом же мировоззрении материя вырастает из самой себя и мир является творцом самого себя. Следя за развитием материи, материализм находит постепенный прогресс в ее развитии от низших ступеней к высшим и на разумность смотрит как на характеристический признак самой высшей органической жизни. Если так, то необходимо допустить, что и в основании всего этого развития лежит не слепая, а разумная — духовная сила.

Коль скоро материализм пытается решить вопрос о происхождении разумной силы из бездушной материи, он неизбежно отступает от своих принципов и незаметно переходит в пантеизм. Когда он приписывает материи «способность к самостоятельному движению и даже действительный разум», или «неизвестные потенции к развитию форм разумной жизни», тогда он просто отнимает у материи ее истинную природу и делает ее духом. Материя или не находится ни под каким высшим управлением и сама себя организует, или она организуется через другой, посторонний ей агент. Если она сама себя организует, то она не есть нечто косное, неподвижное, или безжизненное, но активное, одушевленное, имеющее волю. Тот материализм, который понимает материю в последнем смысле, произвольно уничтожает различия между духом и материей, подтверждаемые ежедневным опытом, и, чтобы избежать трудности защитить свою шат-

кую теорию, дает новой вещи старое имя. Это доказывает, что никакая теория о первой причине мира, понимаемой в действительном и истинном ее значении, не может исключить понятия о верховном Духе. При этом всегда остается во всей своей силе древний вопрос Псалмопевца: «может ли создавший ухо не слышать, и создавший око не видеть?» Может ли сила, создавшая дух, не мыслить? Ни один закон так твердо не стоит в области нашего опыта, как тот, что высшая сила духа постоянно господствует над низшими физическими силами и видоизменяет их по своей воле. Почему же мы должны совершенно произвольно предполагать, что за пределами нашего опыта действует совершенно противоположный закон, в силу которого не дух господствует над материей, а наоборот — материя над духом? Материалистический взгляд, что дух развивается из материи, находится в противоречии не только с нашим сознанием о радикальном различии между духовными и физическими силами, но опровергается и внешним опытом, который показывает, что даже низшая растительная жизнь никогда не развивается из неорганической материи¹; следовательно тем менее возможно развитие духа из неодушевленной материи.

Материалисты с торжеством указывают на успехи механического метода объяснения явлений. В виду многих важных результатов, достигнутых этим методом по части приобретения фактических знаний о видимой природе, конечно, нельзя вооружаться против самого метода и его применения к означенной области. Но защитники материализма должны помнить, что, допуская механическое объяснение всех вообще явлений посредством движения, они не в состоянии объяснить, что такое само движение и откуда оно. Материализм утверждает: свет есть движение, электричество — движение, химическое сродство — комбинация 64-х особых простых движений и, наконец, самая

¹ Вопрос о произвольном зарождении организмов из неорганической материи (*generatio aequivoca*), благодаря научным изысканиям особенно французского ученого Пастера и английского Тиндаля, считается в науке решенным. Исследования этих ученых дали отрицательный результат по данному вопросу. Они доказали, что произвольного зарождения организмов из неорганической материи ни при каких обстоятельствах не бывает, и в доказательство этого привели такие веские доводы, что безусловное большинство естествоиспытателей признало вопрос о самозарождении решенным в отрицательном смысле. Материализм, таким образом, потерпел на этом пункте полное поражение.

жизнь есть результат целой массы самых сложных и разнообразных движений, какие только себе можно или даже невозможно представить. Но в сущности разве слово «движение» выражает нечто конкретное, нечто такое, что могло бы определить причину? В звуке, например, мы прямо видим колебания звучащих предметов, но эти колебания не составляют еще самого существа звука. При явлениях света мы косвенно можем определить род светового движения — скорость, с которой оно распространяется. Восприятие на нашу сетчатую оболочку этого движения мы называем светом, но все-таки самое колебание не «причина» света. Думать, что слово движение объясняет для нас все в мировой жизни, значит впадать в самообольщение, значит опускаться, а не поднимать «покрывало Изида». Собственно говоря, такое движение уясняет ли для нас что-нибудь без предположения причины его производящей? Дает ли оно нам сколько-нибудь ясное о ней понятие? На все эти вопросы всякий добросовестный мыслитель должен дать отрицательный ответ.

Особенно ярко несостоятельность материализма высказывается в его социологических воззрениях. Тут не только гипотезы воображаемые громоздятся на гипотезы недоказанные, а главную роль играет здесь аналогия, принимаемая за доказательство. Республика Платона и общежитие коралловых полипняков, коровье стадо и гармоническое общество Руссо, рабовладельческое государство и муравьиная куча — все это рассматривается, с точки зрения материализма, как величины одного порядка. Материалисты толкуют о *нравственности* животных, о самоотвержении обезьян, о семейных добродетелях птиц, о торжестве «женского вопроса» в пчелиных ульях, о стратегических талантах красных муравьев, о хозяйственных добродетелях и предусмотрительности термитов — и все это обращают в поучение и назидание человеку в деле его общежития!? Материализм опошливает самые дорогие и священные чувства в человеческом общежитии, коль скоро начинает говорить о них своим языком¹.

¹ В книге «О злоупотреблениях вивисекцией» автор ее Цельнер приводит текст письма, которым английский знаменитый физик, Тиндаль, пародируя материалистическую терминологию, просил в качестве жениха руки своей нынешней жены, урожденной леди Гамильтон. Вот это странное послание: «Леди Гамильтон, сладкому, как сахар, конгломерату протоплазмы! Достойному обожания сочетанию материи и силы! Редчайшему продукту бесконечных времен развития! Лучезарный эфир не больше соответствует лучам света, чем мои нервные центры мистическому влиянию,

2. Истина бессмертия души¹

Основания для веры в бессмертие души

Первичное основание для верования человечества в бессмертие души новейшая анимистическая гипотеза указывает в том, что наружный вид умерших людей, а также их духовная физиономия, их характер, их образ жизни и деятельности сохраняются в представлении и воспоминании живых людей, близких к умершим. По временам же, как, например, во сне, умершие являются перед нами со всей определенностью живых существ. Это именно, по предположению названной гипотезы, и послужило начальной основой для того верования, что душа человеческая бессмертна. Но при всей кажущейся психологической естественности гипотеза эта страдает, однако же, весьма существенным недостатком в том отношении, что ею не объясняется (как было замечено выше, при специальном критическом анализе ее) первоначальное происхождение самого понятия о существовании в нас души, как субстанции отличной и отдельной от тела. Такое понятие о душе не дается нам образами умерших людей, представляем ли мы себе их наяву или видим их во сне. Как наяву, так и во сне мы не видим собственно душ умерших людей. В воспоминаниях наших об умерших и в наших сновидениях воображение наше воспроизводит конкретные вещественные образы живших некогда людей в их телесном виде, но отнюдь не их души. Следовательно, представления живых людей

истекающему из фотосферы твоего лица. Как солнечная система развивалась из первобытного хаоса, вследствие действия непреложных законов, так и та разреженная материя, которою люди называют моею душою, возвышается из глубины своего отчаяния лучистым сиянием, стремящимся из твоих взоров. Спустись же вниз, о изумительное создание, чтобы наблюдать силу притяжения, которая влечет меня к тебе с могуществом, обратно пропорциональным квадрату расстояний. Согласись, чтобы мы, как два солнца, описывали друг около друга концентрические круги, которые могли бы соприкасаться во всех пунктах периферии. Твой Джон Тиндаль».

¹ Литература: *Чистович*. Классический мир и христианство в отношении к идее бессмертия. *Fabri*. Zeit und Ewigkeit. *Teichmüller*. Ueber die Unsterblichkeit der Seele. 1874. *Arnold*. Die Unsterblichkeit der Seele. 1870. *Splittberger*. Schlaf und Tod. *Schoberlein*. Zeit und Ewigkeit. *Rinck*. Vom Zustand nach d. Tode. *Монаха Коневского монастыря Митрофана* «Как живут наши умершие и как будем жить мы по смерти».

об умерших сами по себе не могли еще дать первым твердой точки опоры для веры в бессмертие души. Для того, чтобы прийти к мысли о том, что во время сновидений, в которых нам представляются образы умерших людей, мы имеем общение именно с их душами, надобно предварительно иметь уже понятие о душе как о чем-то особенном, отличном от тела. Только имея это понятие, мы можем толковать явления нам покойников во сне в смысле явления нам их душ и делать отсюда дальнейшее заключение о бессмертии и неразрушимости души. Без этого же никакие сновидения не могли бы привести людей к вере в бессмертное назначение души и тем более не могли бы сделать эту веру всеобщим, твердым и непоколебимым убеждением человечества. Ежедневный опыт каждого удостоверяет, что сон есть сон, а не действительность. Если даже допустить невероятное, что в первобытном младенческом состоянии простоты и неведения человек еще не догадывался, что сон отличается от действительности: то никак уже нельзя согласиться, что и при большей зрелости мысли человек продолжал оставаться в этом заблуждении и сохранять понятия, добытые посредством ложного толкования снов. А между тем понятие о бессмертии души есть понятие не одних необразованных или диких племен, но и высоко развитых в умственном отношении народов. Отсюда необходимо заключить, что оно произошло из более прочных и твердых основ, чем смутная и шаткая область сонных грез и мечтаний. Основы эти заключаются в самосознании и в религии, врожденных человеческому духу. Человек, как есть полное основание утверждать, всегда, как и ныне, сознавал себя субъектом, всегда чувствовал в себе единое внутреннее начало, управляющее разнообразными движениями его тела. Если не в форме ясного понятия, то в форме непосредственного ощущения и первобытный человек должен был чувствовать и смутно сознавать невидимое начало, живущее в видимой материальной оболочке, т. е. в его теле. Отсюда естественно произошло убеждение, что кроме тела человек имеет душу — сущность отличную от тела. Убеждение это есть естественный плод личного самосознания человека. Дикие народы представляют себе душу в виде тени, в виде пара и под другими более или менее конкретными образами, но во всяком случае отличают ее от тела, как нечто гораздо более тонкое и эфироподобное. Отсюда естественно произошло то воззрение, что когда тело лишается оживляющего его внутреннего начала, то это начало не разрушается подобно телу и не

превращается в ничто, но отделяется от тела и в виде легкой тени отлетает в неизвестную область. Отсюда и то представление, что души умерших могут являться живым людям во время сна. Представление это составляет следствие того убеждения, что у человека есть бессмертная душа, но не причину, породившую самое это убеждение. Признавая самосознание коренным психическим источником, откуда возникла мысль о бессмертии души, нельзя, однако же, согласиться, что эта мысль могла получить в человеческом роде силу непоколебимого убеждения без содействия живой религиозной веры. Уже один тот факт, что вера в бессмертие человеческой души у всех народов самым тесным образом соединяется с религиею и составляет существенную составную часть почти всех исторически известных религий, указывает на то, что не только в самосознании вообще, но именно в религиозном сознании человека скрывается самый глубокий корень идеи бессмертия. Идея эта не без основания признается более глубокими мыслителями (Платон, Декарт и др.) врожденной человеческому духу. По крайней мере нельзя не признать, что она возникает из глубочайших, неоспоримо врожденных человеческому духу способностей: из самосознания и религиозного чувства. Религиозное убеждение, что союз, соединяющий человека с Богом, не может расторгнуться и уничтожиться по смерти человека, но есть вечный союз, который должен продолжаться всегда, составляет самый вдохновляющий догмат религии, без которого она не имела бы жизненной силы. Вера в бессмертие есть одно из исконных верований в человеческом роде: она так же древня, как сам человек и его религия. Эта вера, справедливо замечает один из древних философов, существует с первобытных времен и мы так же мало знаем о времени ее происхождения, как и о том, кто первый пришел к мысли о бессмертии; вера эта сохраняется в человеческом роде с незапамятного времени (Аристотель у Плутарха в «Consolat. ad Apollon.» n. 27).

Но человек не останавливается на одной ступени веры. Разум, развиваясь, требует проверки тех представлений и убеждений, которые возникли в нем вследствие хотя бы и неотразимых требований религиозного сознания. Отсюда являются доказательства бессмертия души. Богословие и философия стараются утвердить убеждение в бессмертии на твердом основании логических выводов. Мы должны рассмотреть эти доказательства. По их родам и видам они подразделяются на 4 класса: а) доказательства теологические, б) философские, в) нравственные, г) ис-

торические (из всеобщности веры в бессмертие). Первые выводятся из свойств Божиих, ближайшим образом из свойств личности, благодати, правосудия и всемогущества; вторые — из свойств или природы самой души; третьи из требований нашего нравственного сознания; четвертые из истории человечества. О значении этих разнообразных доказательств нужно заметить следующее. Для людей верующих в Бога наибольшую силу убедительности имеют первого рода доказательства, т. е. теологические. Если Бог есть живое личное Существо и если Ему присущи такие свойства, в силу которых Он как Существо всеблагое хочет, как Существо всемогущее может и как Существо безусловно правосудное должен даровать нам бессмертие, то этого вполне достаточно для верующего сознания, чтобы иметь непоколебимое убеждение в истине бессмертия души. Аргумент, заключающийся в словах Псалмопевца: «жив Бог — жива душа моя», составляет самый сильный аргумент бессмертия души для верующего сознания, между прочим потому, что самая идея бессмертия, как выше было сказано, глубочайший свой корень имеет в религиозном сознании. Но так как эта идея имеет для себя точку опоры и в данных нашего самосознания вообще, то нельзя отрицать значения и философских доказательств бессмертия. В некотором отношении эти последние доказательства имеют преимущество перед теологическими — в том именно отношении, что они устраняют те возражения против истины бессмертия души, которые высказываются со стороны теорий, отрицающих личного Бога: материализма, пантеизма и атеизма, — тогда как теологические доказательства не могут иметь силы против этих теорий.

О неразрушимости души и возможности личного бессмертия

Самое главное философское доказательство бессмертия души основано на понятии о душе как о простой реальной сущности или субстанции, не подлежащей разрушению. Уже Платон в своем «Федоне» доказывал, что разлагается только сложное, простое же существо неразруσιμο. Тот же самый довод Лейбниц прилагал к монадам: как простая сущность, монада не подлежит разрушению, сама по себе она не может уничтожиться и может быть уничтожена только сверхъестественным всемогуществом Творца, которому принадлежит ее сотворение. Вопрос со-

стоит здесь в том: точно ли душа есть реальная сущность или субстанция? Не вдаваясь в подробное раскрытие этого вопроса, уместное в особой науке о душе — в психологии, мы приведем лишь некоторые факты, указывающие на субстанциальность и духовность души. Под именем субстанции мы разумеем *единую* сущность, лежащую в основании отдельных явлений и *постоянно* сохраняющуюся при всех их изменениях. Этими признаками единства и постоянства исчерпывается понятие субстанции. Но именно они всего более прилагаются к душе, которая все свои проявления относит к себе как к единой сущности и непрерывно сохраняет это самосознание при смене своих представлений, чувств, желаний и т. д. Материалистическая гипотеза, что дух есть следствие телесной организации, противоречит внутреннему ощущению нами в себе личной и независимой субстанции. Кроме того, с точки зрения этой гипотезы абсолютно необъяснимо, каким образом дух, если только он есть следствие телесной организации или, что то же, одно отвлечение, одно пустое понятие или идея, может так воздействовать на тело, что в состоянии производить в нем функциональные или даже органические перемены¹. Известно, что силой воли человек может господствовать над самыми сильными физическими потребностями и даже над болезненными страданиями. Примеров такого господства души над телом немало. Об известном французском математике Паскале биографы рассказывают, что во время самой жестокой зубной боли, которой он был подвержен, он имел обыкновение предаваться самым отвлеченным математическим вычислениям и этим способом подавлял, заглушал в себе физическое ощущение боли. Здесь кстати упомянуть 40-дневный пост американского доктора Таннера, наделавший немало шума несколько лет назад в газетной прессе, как факт замечательной силы воли, замечательного господства души над телом. Нет недостатка и в таких примерах, где чисто духовные чувства надежды, доверия имели благоприятное влияние на выздоровление от болезни, равно как противоположные чувства опасения, страха, мнительности имели влияние на дурной исход болезни. По-

¹ Гипотеза, что душа есть род гармонии, рассматривается в Платоновом «Федоне» (гл. 41-43). Сократ видит в этой гипотезе признание силы, которую душа имеет над телом, и подтверждение того факта, что душа обладает способностью присоединять к своему объективному бытию гармонию или дисгармонию.

добные факты указывают на то, что в человеке есть самостоятельная духовная сила, отличная от тела, хотя и тесным образом связанная с ним. Еще более это доказывают такие факты, при которых человек сознательно и намеренно может отказываться от самой жизни по каким-нибудь чисто духовным мотивам. Не указывая на высокие примеры самопожертвования и героизма ради высших нравственных целей, возьмем несчастные примеры столь распространенных в наше время самоубийств; каковы бы ни были их мотивы — важно при этом то, что человек (если он не заведомо умопомешанный, а сознательный самоубийца) силой воли, вообще силой душевной энергии подавляет в себе самый сильный инстинкт — инстинкт самосохранения. Чтó в подобных случаях одерживает верх над самым глубоким и сильным физическим чувством — чувством жизни, чувством самосохранения, если не предположить, что в человеке есть особое духовное начало, есть душа, которая добровольно, и притом вопреки самым сильным протестам со стороны жизненных инстинктов, решает: «не хочу больше жить, мне жизнь надоела»? Таким образом, каждый факт сознательного и намеренного самоубийства, как это ни странно на первый взгляд, доказывает бытие человеческой души. Много можно было бы привести и еще примеров, доказывающих самостоятельность нашей духовной субстанции, но и приведенных достаточно для нашей цели. Что эта субстанция есть субстанция невещественная, простая, духовная, — это яснее всего видно из того, что если бы духовные явления составляли продукт материальных причин, в таком случае эти явления должны были бы представлять в своих свойствах какое-нибудь хотя бы то самое отдаленное сходство с материальными, будто бы производящими их, причинами. Потому что хотя произведения могут быть и не похожи на производящие их причины (из газов, например, может образоваться жидкость), но в производящих причинах всегда должен заключаться, по крайней мере, элемент производимого ими, чем и обуславливается возможность обратного возвращения этого элемента в его прежнее состояние (таким образом, например, жидкое тело, добытое из газов, опять может быть возвращено в газообразное состояние). Но душевные и физические явления представляют нечто существенно разнородное. Какие химические или физические, вообще материальные, свойства можно найти в таких, например, психических проявлениях, как вера, надежда, справедливость, милость и т. п.? Гипотезы, придуманные для объяснения проис-

хождения духовных явлений из материальных причин, из отправления тех или других телесных органов, не достигают цели. Самая шаткая из этих гипотез та, с точки зрения которой все духовные явления поставляются в такое же отношение к мозгу, как, например, желчь к печени или моча к почкам (Фогт). Даже такие из завязанных новейших материалистов, как Бюхнер, называют вышеприведенное сравнение (принадлежащее, как известно, Фогту) «весьма неудачным», потому что при самом тончайшем рассмотрении нельзя открыть чего-нибудь аналогического между отделением желчи или мочи и тем процессом, через который рождается мысль в мозгу; аналогия, проводимая между теми и другими явлениями, не выдерживает никакой критики. Желчь или моча точно так же подлежат чувственному наблюдению, как их производители — печень и почки, и в этом отношении не представляют никакого существенного отличия от своих производителей; между тем как духовные явления, например, мысли, не подлежат никакому чувственному наблюдению, как подлежит оному предполагаемый их производитель — мозг, и вообще не представляют ничего сходного с составными частями мозга. Уже у древних материалистов, впрочем, были в употреблении более тонкие сравнения и аналогии, с помощью которых они думали объяснить происхождение душевных явлений из материальных причин. Как искра, говорили они, совершенно не похожа ни по виду, ни по сущности на отрубки дерева, через трение которых друг об друга она может быть добыта, так душевные явления хотя не похожи на физические, однако же из них происходят. Или — как звуки, издаваемые арфой, не имеют никакого сходства со струнами арфы и представляют нечто совершенно отличное от арфы, однако же из нее извлекаются, так же относятся душевные явления к физическим. Один из скептиков, участвующих в Платоновом разговоре «Федон», между прочим высказывает то мнение, что мысль и сознание, хотя по качеству отличны от тела и духовны, однако же субстанциально они, может быть, не отделены от него, но составляют только продукт его и находятся к нему в таком же отношении, как, например, мелодия к музыкальному инструменту, на котором она играет. Поэтому те, которые на основании отличия душевных явлений от тела доказывают, что душа не умрет вместе с телом, должны бы также утверждать, что мелодия не уничтожается вместе с уничтожением музыкального инструмента, но переживает его, или что цвет и запах розы переживают уничтожение

самой розы. Однако же и эти аналогии не выдерживают строгой критики, потому что искра, звук арфы, мелодия музыкального инструмента, цвет или запах розы — все-таки представляют нечто чувственное, подлежащее чувственному восприятию: зрению, слуху, обонянию, и аналогии их с душевными явлениями, не подлежащими никаким чувственным наблюдениям, не отвечают требованиям вполне строгой аналогии. Что, например, известный специальный запах, который мы ощущаем от розы, составляет не более, как только свойство известного растения, в этом нет ничего необъяснимого, — потому что означенное свойство розы, хотя и не походит на самую розу, тем не менее оно все-таки не выходит из категории чувственно воспринимаемых нами явлений; оно воспринимается нами только посредством другого органа, чем наружный вид розы, — не посредством зрения, а обоняния, между тем как душевные явления — мысли и проч. не подлежат наблюдению и восприятию ни одного из наших внешних чувств, безусловно нечувственны и нематериальны, и поэтому считать их только особыми свойствами материи, не допуская для них особой духовной причины, гораздо труднее¹, чем считать запах розы только свойством ее.

Иногда приводят в пример того, как чисто духовные явле-

¹ Сеченов говорит: «Если взять два разных металла, например цинк и медь, и опустить их одним концом в какую-нибудь кислоту, а свободные, т. е. не погруженные концы соединить проволокой, то в последней происходят явления, не похожие ни на свойства металлов, ни на свойства уксуса; — если проволоку перерезать, то в месте перерыва является искра; если в месте перерыва вставить тонкую платиновую пластинку, она раскаляется докрасна; если проволокой, соединяющей медь с цинком, обмотать кусок железа, то он делается магнитом и проч. Отсюда видно, что, говоря вообще, своеобразность результирующих явлений и их отличие от производящих несколько не указывают еще на различие между теми и другими по существу» («Психологические этюды», 116 стр.). Таким образом, если духовные явления отличны от материальных по своим свойствам, то это еще не значит, чтобы они были различны и по существу и чтобы первые не могли происходить из последних, как из производящих причин. Но можно ли проводить аналогию между связью электричества с металлами и кислотой и связью духовных явлений с материальными? Электричество, несмотря на различие от производителей по форме, есть по существу точно такое же материальное, пространственное явление, как и его производители. Причина и произведение здесь однородны по сущности. Мысль же, например, есть не только другое явление, но и другая сущность, отличная от всего материального.

ния могут быть продуктом материальных причин, — гармонию звуков. Гармонию какой-нибудь музыкальной пьесы, которая собственно доставляет нам музыкальное наслаждение, составляют не колебания струн музыкального инструмента, на котором она разыгрывается, даже не самые звуки, издаваемые инструментом, ни тот, ни другой звук взятый в отдельности, ни даже все вместе взятые, но отношение звуков друг к другу, которое не есть уже что-нибудь чувственное, но которое тем не менее, однако ж, составляет результат сочетания материальных звуков. Подобных сравнений для объяснения несостоятельности духовных явлений придумано много — и бесспорно лучшие из них те, в которых выставляется на вид полное различие между известным произведением и производящей причиной, как, например, это можно сказать — кроме гармонии музыкальной пьесы, о художественной картине, изображающей известный вид или известное лицо. Картина, сама по себе, состоит из одних известных пятен или красок, лежащих друг подле друга. Если мы подойдем на самое близкое, какое только возможно, расстояние к самой картине, то мы не увидим никакой собственно картины, никакого другого вида, кроме грубого наложения известных красок. Но если мы отойдем подальше, то мы не заметим даже материального элемента красок, но получим вид картины, увидим прекрасно изображенное лицо или ландшафт и почувствуем эстетическое удовольствие. То, чем собственно производит в нас эстетическое впечатление художественная картина, не имеет ничего общего с материальными цветными пятнами и красками, и, однако же, состоит из сочетания этих красок. Этими и подобными аналогиями имеют в виду объяснить, что и психические явления, будучи нематериальными, тем не менее могут не иметь для себя какой-нибудь самостоятельной духовной причины — отдельной от тела. Легко, однако же, видеть, что и эта бесспорно одна из сравнительно более удачных аналогий, которыми пользуются противники самостоятельности в нас духовного начала, не достигает цели. Ими хотят отвергнуть самостоятельность души и представить ее продуктом или обнаружением материи. Но музыкальная гармония предполагает, во-первых, производящий, во-вторых — воспринимающий ее субъект, точно так же и художественная картина. Если бы не было лица, которое соединяет все разнообразные впечатления цветов в один вид картины, то не было бы никакой картины. Это аналогии, таким образом, скорее говорят за самостоятельность духовного начала в человеке, чем

против нее.

С материалистической точки зрения не дано доселе удовлетворительного объяснения: что же именно производит в нас психические явления (мысли, разнообразные чувствования, желания), где и в чем их источник? Все тело нельзя признать таким источником, так как оно не составляет чего-нибудь простого целого, но состоит из множества атомов. Предположить же, что каждый естественный атом, входящий в состав нашего организма, взятый в отдельности, производит то или другое психическое явление, было бы крайне странно. В таком случае психические явления представляли бы нечто в высшей степени разрозненное, бессвязное, не объединенное. Притом же в нашем теле есть такие части, которые ни в каком случае не могут быть признаны органами каких-нибудь психических отправлений, как, например, кости, ногти, сухие жилы и т. п. Признать какую-нибудь отдельную систему в нашем организме специфическим источником психических явлений также нельзя. Материалисты останавливаются на нервной системе — головном и спинном мозге, как источниках психических явлений. Но из этого источника нельзя произвести даже самых элементарных психических явлений, каковы ощущения. Если бы ощущения были произведением мозга или вообще нервной системы, тогда в каждом человеке было бы бесчисленное множество ощущающих субъектов, так как и мозг и нервы состоят из бесчисленного множества отдельных частей. Между тем, при всем разнообразии наших ощущений, ощущающий субъект в нас один, — он и слышит, и видит, и обоняет, и осязает. Следовательно, это не есть какой бы то ни было материальный орган, а простое неделимое существо — духовная субстанция. Более сложные психические явления еще больше показывают несостоятельность материалистического объяснения их происхождения и образования. Возьмем для примера суждение. В каждом даже самом простом суждении соединяются по меньшей мере два различных представления, но соединяются так, что из них образуется одно суждение. Когда мы, например, говорим — «воздух удушлив», то в состав этого нашего суждения входят два различных представления: о воздухе и об удушливости. Но когда мы высказываем означенное суждение, то не отдельно представляем воздух и удушливость, но оба эти представления нераздельны в нашем суждении. Является вопрос, что же собственно объединяет эти разнородные представления в одно суждение? Где та сила, которая связывает их в одно целое?

Головной и спинной мозг? Но все физиологи признают, что головной и спинной мозг не составляют простой неделимой субстанции, но состоят из множества клеточек, из которых каждая, в свою очередь, состоит из множества отдельных атомов. Если бы эти клеточки и эти атомы были производителями наших суждений, в таком случае один из этих атомов производил бы одно представление (например о воздухе), другой — другое (об удушливости); но из этих отдельных, отрывочных, разрозненных представлений у нас никогда не могло бы образоваться никакого цельного суждения по отсутствию силы, связывающей и объединяющей эти представления. Еще труднее произвести из одних мозговых клеточек такие психические явления, в которых моментально соединяется несколько разнообразных представлений и столь же моментально эти представления вызывают в нас то или другое ощущение. Возьмем для примера чувство страха. Чтоб явилось в нас это чувство, нужно, чтобы у нас 1) было представление о чем-нибудь страшном или опасном, потому что без этого представления мы не имели бы никакой причины страшиться; 2) к этому должно присоединиться представление, что нечто страшное и опасное угрожает не другому кому-нибудь, а именно нам, и именно теперь же, потому что иначе мы могли бы испытывать чувство сострадания или бежать на помощь, но сами могли бы и не испытать чувства страха. Наконец, 3) кроме означенных представлений, из которых каждое в отдельности взятое не могло бы еще возбудить никакого страха, в страхе еще заключается особое специальное ощущение, которое отличает чувство страха от всех других ощущений. Если бы все эти разнообразные представления, порождающие в нас чувство страха, производились различными элементами мозга, в таком случае они распределялись бы между несколькими различными его клеточками и атомами. Одна частичка мозга должна была бы произвести представление об опасном предмете, другая — представление о том, что опасность касается именно нас, третья — представление, что опасность сейчас угрожает нам и т. д. Но при разрозненности этих представлений из них все-таки не могло бы возникнуть чувство страха, так как каждое из них взятое в отдельности не было бы соединено особой субстанцией.

Учение о так называемых *мозговых локализациях*, на стороне которого стоят многие знаменитые физиологи новейшего времени (Брока, Шарко и др.), больше затрудняет, нежели облегчает решения с материалистической точки зрения вопроса об

образовании наших представлений. По этому учению мозг не есть однородный орган, состоящий из однородных частей, исполняющих каждая почти все функции, необходимые для жизни (как это думал французский физиолог Флуранс), а есть чрезвычайно сложный механизм, сходный с целой мастерской или фабрикой, в которой кипит самая разнообразная деятельность и в которой строго проведен принцип разделения труда. Каждая из многочисленных функций мозга имеет свой отдельный *локализованный* орган, т. е. орган, помещающийся в определенной строго ограниченной местности мозга. Эти органы или, как их иначе называют, *центры* мозга имеются для каждой из наших душевных способностей. В мозгу есть особый орган, который заправляет нашей способностью выражать мысли словами (центр членораздельной речи, помещающийся в задней части третьей лобной извилины, в левом полушарии мозга), есть орган памяти и проч. От мозга к разным местностям тела идет множество нервов и нервных волокон, более или менее толстых беловатых шнурков и нитей. При помощи этих нервных волокон мозг точно телеграфными проволоками связан со всеми точками поверхности тела и со всеми внутренними органами. Одни телеграфные проволоки (чувствительные нервы) ежеминутно, ежесекундно посылают мозгу донесения (ощущения) о всем случаемся в их участке; другие (двигательные нервы) передают от мозга распоряжения в разные части тела, заставляя двигаться или работать тот или другой орган, ту или другую группу мускулов. Физиологи утверждают, что между всеми мозговыми спайками существует необыкновенно быстрое сообщение, и впечатления от одних из них к другим передаются несравненно большей скоростью, чем телеграфная проволока передает действия электричества. Но быстрота сообщения тут ничего не объясняет. Главный вопрос здесь состоит в том, чем обуславливается связь наших представлений, где тот объединяющий центр, та неделимая точка, в которой разнообразие психических явлений сводится к единству? На этот-то вопрос материализм не дает удовлетворительного ответа, и он не может быть дан без признания особой чисто духовной субстанции за ту силу, которая производит душевные явления и объединяет их в силу присущей ей способности к синтезу духовных явлений.

До какой бы вообще тонкости ни дошли впоследствии физиологические и анатомические исследования ученых над мозгом и нервной деятельностью человека, они, насколько можно

теперь предвидеть, не в силах будут перешагнуть бездны, отделяющей доступное чувственному наблюдению от безусловно ему недоступного. Это недоступное есть сознание. Наука может сделать в будущем еще бесчисленное множество открытий, уясняющих подробности и основной характер нервной деятельности. Но при отрицании духовной силы, существенно отличной от всего материального, она никогда не поймет, каким образом объективное влияние мира на отдельную человеческую личность переходит в субъективное сознание мыслящей и чувствующей личности. Ощущение внешнего мира,двигающее червяком, и «Критика чистого разума» Канта, — утверждает материализм, — это плоды одного и того же рода. Но что же именно ощущает в черве и что именно критикует в разуме Канта? Откуда берется то незримое основное множимое, которое помножается на столько разнородных множителей в постоянном столкновении своем с миром внешних предметов и дает в результате столько разнородных произведений? Вот его-то игнорирует материализм, рассматривая лишь внешние влияния на него, лишь постепенное развитие его форм и умалчивая о том основном психическом факторе, без которого не могло бы быть никаких влияний и никакого развития.

Нельзя не обратить внимания на необъяснимость с материалистической точки зрения одного из самых важных психических фактов — факта постоянного тождества нашего самосознания. Если наши душевные явления представляют не что иное, как произведение материальных причин, и не имеют для себя особой духовной причины, то как в самом деле объяснить тождество нашего самосознания во всю нашу жизнь при несомненно существующей постоянной смене материальных частиц в нашем организме? В 7 или 8 лет, как говорит физиология, в нашем организме не остается ни одной из тех материальных частиц, которая за этот период времени не заменена была новой, а между тем мы постоянно сознаем себя одними и теми же лицами в течение всей нашей жизни, во все возрасты, начиная с детства до старости. Наши воспоминания о себе простираются не только за несколько месяцев или лет назад, но за многие десятки лет, хотя уже давно не существует в нас ни одной материальной частицы, которая некогда составляла часть нашего организма. В виду этого является в высшей степени невероятным, чтобы основой нашей личности была постоянно сменяющаяся в нас материя. Только неизменяемая духовная сущность, присущая нам, обу-

словливает всегдашнее сознание тождества нашего я. Против этого материалисты усиливаются выставить свои объяснения. Так, например, они указывают на тот факт, что при постоянной смене веществ в нашем организме хотя старый материал органических тканей разрушается, но место его постоянно заступает новый материал, который постепенно вырабатывается на место разрушающихся старых тканей. От этого, говорят, постоянно остается одной и той же не только форма тела и наших телесных органов, но и тождество нашего самосознания. Каждый разрушающийся элемент в нашем органе уже во время постепенного разрушения своего передает свое духовное содержание, т. е. принадлежащее ему представление, принадлежащее ему чувство, а равно и движение воли, новому постепенно заступающему его место элементу. Этим, говорят, объясняется и то, что, несмотря на постоянную смену веществ в нашем организме, на непрерывное обновление нашего тела, мы все-таки сознаем себя одними и теми же лицами. Постоянная и непрерывная передача прежних свойств и прежнего содержания уничтожающихся элементов новым, заступающим их место, гарантирует в нас постоянное тождество самосознания личности. Но при этой гипотезе остается нерешенным вопрос не только относительно того, как совершается самый процесс передачи наших впечатлений от разрушающихся элементов нашего организма новым заступающим их место, но и относительно того, точно ли остаются впечатления в нашем мозгу в форме материальных отпечатков, как это необходимо предполагается материалистической гипотезой? Если и относительно внешних наших представлений и чисто чувственных впечатлений это не доказано, то нечего и говорить о чисто духовных, каковы: отвлеченные мысли, общие идеи, нравственно-религиозные убеждения, требования долга, совести и т. д. Все это существенно отлично от всего материального, и для всего этого не может существовать никаких материальных следов или отпечатков в нашем мозгу. А между тем и эти понятия и идеи входят в область наших представлений, наших воспоминаний, и они вынуждают нас признать, что в нас есть чисто духовный производитель и хранитель их — духовная субстанция¹. Самостоятельность и духовность души служат главными

¹ Некоторые физиологи смотрят на душу как на особый *атом* (см. у Ульрици «Бог и природа» т. I, стр. 241), т. е. они признают один атом носителем психической силы; действуя вместе с прочими атомами организма,

психологическими основами для признания, с чисто философской точки зрения, возможности бессмертия ее.

Нами изложены главнейшие факты, доказывающие, что душа наша не есть ни сочетание, ни продукт материальных частиц, но есть особая духовная субстанция, самостоятельное начало душевных явлений. Теперь нужно решить вопрос, что мы можем заключить из этих свойств души: из ее субстанциальности и духовности, относительно ее судьбы по разрушении тела? Эти свойства, если и не дают сами по себе вполне достаточных оснований для заключения о личном бессмертии души, однако же дают достаточно твердые основания для заключения о возможности существования душевной субстанции и по разрушении тела. Если душа есть особая духовная субстанция, а не произведение организма, то она может продолжать свое существование и после отделения от него. Возможности этой по крайней мере нельзя отрицать не только с философской, но даже и с физиологической точки зрения. Подобно тому, как физиология допускает сохраняемость и неуничтожимость простых элементов, составляющих человеческое тело, по разрушении последнего, она должна допустить возможность продолжения существования и духовной субстанции. Уничтожение души, при ее субстанциальности, вообще есть нечто в высшей степени невероятное с точки зрения не только умозрения, но и чисто опытных наук. Естествознание не допускает возможности уничтожения ни одной даже самонаименованной частицы материи никакими естественными и искусственными способами. Учение о неуничтожимости материи и о постоянном сохранении сил природы принадлежит к числу таких учений в области естествознания, которые принимаются за твердо доказанные истины. Химия доказала, что при самых сильных химических процессах, которыми, по-видимому, уничтожается вся материальная сущность известного физического тела, на самом деле, однако же, не уничтожается ни одна

он будто бы производит психические феномены. Но понятие об атоме, если он мыслится как физический атом, несколько не помогает решению нашего вопроса, а лишь затрудняет, так как атом, как бы ни был он микроскопичен, требует определенного места или сидения в головном мозгу; но такое сидение его, равно как и сам он, никем не открыты и не указаны. Кроме того, атом, если не отождествлять его с отвлеченным математическим дифференциалом, а представлять как нечто точкообразное, может быть признан простым и неделимым лишь в относительном смысле. Другое дело, когда душа понимается как чисто духовная сущность.

материальная частица. Когда сгорает, например, какое-нибудь вещество, кажется, что при этом уничтожилось все, что есть в нем сгораемого и остались только несгораемые вещества (в виде золы), а между тем на самом деле все вещество сохраняется и только переходит в другие формы — в формы различных газов. В природе постоянно совершается круговорот одного и того же количества вещества, только в разнообразных сочетаниях и соотношениях. Сказанное о материи относится также и к силам природы. Уничтожение и здесь не допускается естествознанием. Известная сила может быть парализована другой, но абсолютно уничтожена быть не может ни одна из существующих сил. Истина, что все вообще реально-сущее не может сделаться не сущим, с давних пор получила значение аксиомы в области философии, еще гораздо раньше оправдания и подтверждения ее опытным путем естественнонаучных исследований. А если так, то почему же не может сохранить своего существования и наша душевная субстанция, по отделении ее от тела. Если вещественные атомы, простота которых допускается только в условном и относительном смысле, неуничтожимы, то тем с большим основанием это можно утверждать относительно нашей души как чисто духовной сущности, по самой природе своей не подлежащей разложению. Для материализма эта-то именно духовность, приписываемая нами душе, и служит одним из поводов к отрицанию ее неуничтожимости. Приписывая материальным атомам значение реальных, а потому неуничтожаемых субстанций, материализм не соглашается признать такого же значения за душой, потому что не только по сравнению с вещественным атомом, но даже по сравнению с математическим дифференциалом, дух гораздо менее уловим для наглядного представления. Отождествляя духовность с фиктивностью, материализм, по крайней мере более грубый, между прочим на этом основании отвергает реальность души. Но это не может служить основанием для отрицания ни реальности, ни субстанциальности ее. Если понятие о материальной субстанции доступно нашему внешнему представлению, то понятие о духовной субстанции ближе к внутреннему нашему самосознанию. В сущности же в обоих случаях понятие субстанции остается одно и то же.

Против возможности уничтожения души по разрушении тела немало говорит то обстоятельство, что предположение это не имеет за себя каких-либо положительных оснований, но обосновывается на одних так называемых отрицательных доказательствах.

вах, как то: на *отсутствии* фактов, которые могли бы наглядно пояснить для нас, каким образом душа может существовать вне всякой связи с телом, на *отсутствии* явлений душ умерших, действительность которых поставлена была бы вне всякого сомнения путем научных наблюдений и проверок и т. п. Но все такие доказательства имеют только отрицательное значение. Правда, отрицательные доказательства в некоторых случаях могут иметь силу и значение положительных, но тогда только, когда они утверждаются на чем-нибудь достоверно известном. Например, то обстоятельство, что не было ни одного научно проверенного факта, который доказывал бы, что колдовство или чародейство где-нибудь и когда-нибудь имели действительную силу, хотя и не составляет само по себе положительного доказательства невозможности чародейства и по существу своему относится к категории отрицательных доказательств, однако же его значение равносильно положительному доказательству, потому что опирается на сумму известных фактов. Но такое ли значение имеет отрицательное доказательство против возможности бессмертия души? Что душа во время связи с телом не может существовать отдельно от тела и вне тела, это несомненно, но отсюда только то и следует, что во время связи с телом душа неотделима от тела, но вовсе нельзя выводить метафизической невозможности существования души после отделения ее от тела. Для этого последнего предположения нет никаких фактов. Равным образом и то обстоятельство, что ни одно из посмертных явлений души не было научным образом доказано и подтверждено, как действительный факт, ничего не говорит против бессмертия души; это обстоятельство, помимо того что составляет еще спорный предмет, и само по себе не может ничего доказать в виду абсолютного отсутствия каких бы то ни было положительных доказательств на то, что душа по разлучении с телом не может существовать где-нибудь помимо земной планеты. Нельзя представить даже никакого положительного доказательства за невозможность существования душ умерших на нашей планете. Все, что говорилось против этой возможности, относится к самым слабым аргументам, какие только возможны в области научной аргументации. Это можно видеть, например, из тех аргументов по этому вопросу, которые приводит Штраус, выбравший, конечно, более сильные из них. «Когда говорят, — пишет Штраус, — о бессмертии души, то неизбежно является вопрос, где должны помещаться целые мириады бессмертных душ умерших лю-

дей? „Старая вера“ не затруднялась при решении этого вопроса, назначая для праведных душ место на небе, для нечестивых под землей, в преисподней. Но для „новой веры“, опирающейся на результаты научного исследования, небо с престолом Божиим, окруженным херувимами, серафимами и душами праведных, безвозвратно пало: пространство же внутри земного шара так наполнено земной материей разного рода, что там решительно не может быть места для ада с неисчислимым множеством грешников». Подобное же по своей странности возражение находим в популярном сочинении французского автора Камилла Фламариона против возможности воскресения умерших. «Число людей, — пишет он, — проживших на земле с начала существования человечества, определяется в 36,627,843,000,000,000. Если бы все это народонаселение, состоящее из мужчин, женщин, стариков и детей, воскресло, то на один квадратный фут земли пришлось бы 6 человек, а чтобы все они могли поместиться на континентах, нужно было бы, чтобы одни стояли на плечах у других. Но если предположить, что число это удвоится, утроится, даже удесятерится с течением времени, какое суждено будет еще прожить человечеству, то не останется уже никакой физической возможности, чтобы все человечество во всей его совокупности, жившее от начала человеческого рода до конца мира, поместилось на земле». Эти и подобные возражения могли бы еще иметь некоторое значение, если бы «старая вера», как называет Штраус веру христианскую, души умерших людей представляла грубо-материальными. Но дело в том, что христианская вера представляет душу не телесной субстанцией; и даже тело, в которое по воскресении снова облечется душа, по христианскому учению не есть тело материальное, а есть тело духовное. А при этом вопрос о месте обитания, о пространстве, является по меньшей мере праздным вопросом. Духовное, как это нам отчасти известно из опыта, может вмещаться в весьма малом пространстве. Никто не станет отрицать, что в голове самого ограниченного человека все же найдется несколько сотен и даже тысяч разнообразных мыслей; какое же мы имеем право утверждать, что для миллиардов душ не нашлось бы места в бесконечном мировом пространстве? Душа не есть какая-нибудь отвлеченная, но реальная сущность; она, если можно так сказать, есть духовный атом и через это по существу своему неразрушима и неуничтожима. Но одна неуничтожимость нашей духовной субстанции, конечно, еще не есть личное бессмертие души, ко-

торым предполагается не только сохранение сущности души, но и сохранение сознания тождества нашей личности, продолжение личной самостоятельной жизни души по разрушении тела. Едва ли кто-нибудь мог бы особенно сильно желать одного сохранения духовной субстанции. Субстанция души не есть еще самая жизнь души, но составляет только основание для душевной жизни. Вопрос теперь в том, есть ли какие-нибудь основания для предположения возможности сохранения личной самосознательной жизни души по смерти тела? Такие основания могут быть выводимы отчасти из предыдущих соображений относительно сохранения душевной субстанции, но главным образом из других соображений. Если возможно сохранение душевной субстанции, то более чем невероятно, чтобы при этом уничтожалось все ее духовное достояние, выработавшееся в ней процессом взаимодействия ее с телом и внешним миром; для этого нужно было бы насильственное уничтожение, которого, как в других случаях показывает опыт, природа вообще не делает. Экономией природы не допускается, чтобы то, что уже достигло известной степени развития, снова должно было начинать свое развитие. Поэтому более чем невероятно, чтобы в душе, если она сохранится, уничтожилось все духовное содержание, приобретенное ею во время связи с телом, и она явилась бы как *tabula rasa* и должна была бы снова вырабатывать духовную жизнь, снова начинать процесс образования себя в определенную личность¹.

На основании физиологических данных можно отрицать только то, что душа по отделении от тела, без телесных органов может внешним образом действовать на внешний мир и получать от него внешние воздействия, хотя новейшие спириты доказывают и эту возможность, исходя из своей гипотезы о постепенной материализации души в загробной жизни. Но нельзя ни в

¹ Не оспаривается никем тот факт, что мы сознаем постоянную тождественность нашей личности, при всей смене отдельных состояний, сна и бодрствования, сознательного и бессознательного бытия (обморок, летаргический сон, временные умопомешательства), при всей перемене в возрастах (детство, юность, мужество, старчество) и во внешнем положении. При сравнении смерти с другими более или менее аналогическими с нею состояниями можно умозаключать: если несмотря на самые разнообразные смены в наших состояниях, наше я остается одно и то же, то оно может сохраниться и после такой резкой перемены, как переход от временной жизни к вечной.

каком случае утверждать, чтобы в душе, вне связи с телом, не мог сохраниться известный вид сознания по смерти тела, хотя мы и не можем ясно представить, каково будет это сознание, похоже или не похоже на теперешнее наше сознание. Касательно того, что вообще становится с душой по разрушении телесной природы, с философской точки зрения возможны лишь одни предположения, заимствуемые из природы души и ее связи с телом. Так как связь эта составляет в земной жизни человека необходимое условие для проявления душевной деятельности, но в то же время служит в известных отношениях к ограничению и стеснению порывов души, то можно предположительно думать, что с устранением неблагоприятных влияний, которые иногда оказывает тело на душу (особенно в болезнях разного рода, в старости, в детстве), — для души устранятся препятствия, которыми ограничиваемы были порывы душевной деятельности человека во время его земной жизни. С этой точки зрения смерть можно представлять как бы обновлением человека, без наступления, однако же, бессознательного детства; потому что опыт показывает, как замечено выше, что никакое из постепенно сложившихся соединений представлений не может разрушаться и снова начинаться. Нет оснований предполагать, чтобы состояние души по разрушении тела имело сходство с летаргией или со сном; потому что во время сна хотя внешние чувства не воспринимают впечатлений от внешнего мира или воспринимают лишь в слабой степени, но зависимость душевной деятельности от внутренних физиологических отправления бывает еще сильнее, чем в бодрственном состоянии; законы взаимной связи наших представлений во время сна только отчасти управляют психическим ходом явлений, — от чего и происходят чудовищные карикатурные сновидения. По разрушении тела, душа, освобожденная от него, может быть будет бодрствовать совершеннее, чем когда-либо во время своей связи с телом. Не невозможно, что сознание рано умершего дитяти достигнет своего полного развития по переходе в загробную жизнь. Естественно думать, что мысли и чувства человека спокойного совестью, чистого по деяниям и желаниям, не испытывают по разлучении души с телом больших и сильных возмущений и что, напротив, дух беспокойный, жадный, привязанный к чувственности, не может достигнуть мира вечности иначе, как прошедши через сильно волнующие порывы, которые могут быть еще бурнее и страшнее вследствие совершенно изменившегося состояния, чем те стра-

сти, которые во время земной жизни так часто мучат человека, подверженного сильным увлечениям. Наконец, можно предполагать, что после некоторого истечения того, что мы называем часами, днями, годами для души, как бы ни было глубоко ее падение в этой жизни, наступит состояние близкое к духовному миру, к гармонии духовных сил. Немыслима также и такая глубокая степень падения и извращения духовной природы человека во время его земной жизни, которая может остаться на всю вечность определением его я и быть источником для него вечного страдания. Но в заключение нельзя не заметить и того, что с душой по переходе ее в вечность, может быть, все бывает совсем иначе, нежели как мы можем думать об этом на основании одних соображений ума, далеко недостаточных для проникновения в тайны вечности.

Из общих соображений относительно бессмертия души, не подходящих под категорию обычных богословских, философских и нравственных доказательств этой истины, приведем некоторые соображения, заимствуемые из типических свойств нашей настоящей жизни. При внимательном наблюдении всякий легко может заметить, что ни один человек не довольствуется жизнью, которую он имеет в себе, в своем собственном бытии, но хочет жить в понятии других, хочет жить, таким образом, жизнью не только реальной, но и идеальной. Всякий более или менее заботится о сохранении этого идеального своего существования в мыслях и чувствах других. Явное доказательство недостаточности для нас эмпирически данной нашей жизни, когда ею не довольствуются без другой — идеальной. Всякий поденщик, всякий чернорабочий хочет иметь своих поклонников, — хочет жить в памяти других, и сами философы не прочь от этого. Многие так высокомерны, что хотели бы быть известны всему свету и будущим поколениям. По крайней мере, уважение нескольких, одного, двух, трех человек, окружающих нас, составляет неотразимую потребность каждого. Что же все это доказывает, как не то, что нас не удовлетворяет одно настоящее действительное, эмпирически данное, существование, как оно вполне удовлетворяет животных, и что другой идеальный мир бытия составляет неотразимую потребность нашей природы. А вот еще другая замечательная черта настоящей нашей жизни. Мы не любим ограничиваться текущим временем. Мы скитаемся мыслью большей частью в будущем времени, которое не принадлежит нам, и мало думаем о том, которое в нашей власти; живем душой во време-

нах, которых еще нет, именно потому, что не считаем одно настоящее уделом нашей жизни. Мы закрываем от него глаза, если оно нас огорчает; а если доставляет нам удовольствие, сетуем на быстроту, с которой оно убегает. Стараемся поддержать себя надеждами в будущем, которого, может быть, и не достигнем. Рассмотрим внимательнее мысли свои: они всегда носятся более всего в будущем. Мы почти не думаем о настоящем, — и если думаем, то для того, чтобы научиться из него, как располагать будущим. Настоящее никогда не бывает нашей целью: будущее — вот где все наши цели. Итак, живя на земле, мы еще как бы не живем, а только надеемся жить, — все еще располагаем когда-нибудь быть счастливыми. — Все это не доказывает ли, что наше истинное отечество на небе, а не на земле?

Человек не достигает полного развития своих духовных сил в настоящей жизни; по крайней мере, это можно утверждать о бесчисленном множестве людей, умирающих в ранней молодости и нередко с богатыми задатками не раскрывшихся духовных сил. Некоторые думают найти очень сильное возражение против этого аргумента за будущую жизнь человека в сопоставлении человека с прочими существами и предметами природы. Все существа и вещи в природе, говорят, преходящи; самые прекрасные и самые совершенные вещи скорее всего обыкновенно разрушаются. Цветы самого прекрасного вида вырастают, достигают периода цветения в несколько месяцев, а цветут только несколько дней, иногда даже часов — и затем увядают. Откуда мы знаем, спрашивают, что назначение человека состоит в том, чтобы развить до совершенной полноты все свои способности, и что это исполнится в будущей жизни? Видим ли мы, чтобы в природе вообще достигали полного развития все зародыши и все существа? Не видим ли мы, напротив, что очень многие зародыши живых существ гибнут прежде всякого развития, другие по достижении лишь известной неполной степени развития? Почему же, спрашивают, иначе должно быть с людьми? Но почему же, можно предложить обратный вопрос, и не может быть, даже более, не должно быть иначе? Растительные и животные индивидуумы существуют в природе с той целью, чтобы они служили для продолжения своего рода; поэтому индивидуум выполняет у них только те цели, которые служат к сохранению и к продолжению его рода. Напротив того, человек, как разумно-нравственная личность, существует не для рода только. — Цель и назначение человека состоит не в том только, чтобы он выпол-

нил свои отношения к природе, к истории, к целому человечеству, но чтобы он как личное существо достигал полноты личного духовного совершенства и стал в должное отношение к вечному личному Богу. Следовательно, его назначение не может заканчиваться и достигаться со смертью тела, которая постигает иногда людей очень рано.

УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ БОГООТКРОВЕННОЙ, ХРИСТИАНСКОЙ

Вторая часть «Основного богословия» занимается изложением доказательств богооткровенного достоинства христианской религии и, сообразно двоякому роду этих доказательств: непрямым, или косвенным, и положительным, или прямым, подразделяется на два отдела. В первом из них представляется критико-сравнительный обзор основных воззрений естественных религий или религиозных систем язычества; во втором показывается несравнимое превосходство христианства перед всеми этими системами и излагаются положительные доказательства его божественности.

Îðääë 1-é

Êðèèèí-ñðàáíèðàëüíúé íáçíð ãñðàñðàáííúð
ðäëëëëé

Êëàññèèèèàöëü ãñðàñðàáííúð ðäëëëëé ïï èð ïñíáíúì
ïðèíèèàì

Все религии, стоящие вне откровенной религии и отличные от нее по своим источникам и по своим основным воззрениям, называются общим именем «естественных религий». Критико-сравнительный обзор этих религий в основном богословии имеет своей задачей показать, что ни одна из них не выходит из круга естественных религий и что притязание той или другой из них на богооткровенное достоинство незаконно. Выполнение этой задачи весьма важно для доказательства божественности христианской религии. Известно, что не только магометанство и новоиудейство, но все почти языческие религии признавались и признаются их последователями за религии сверхъестественные. Даже наиболее непритязательный в этом отношении народ — китайцы и те признают основателей религий, древних мудрецов Конфуция и особенно Лао-цзы, посланниками неба и последне-

му приписывают немало чудес и предсказаний. Индийцы возводят свою первоначальную религию, по ее происхождению, к самому Бrame, которому приписывают сообщение ее через их родоначальника Ману. Последователи Зороастровой религии признают Зороастра пророком и считают его Зенд-авесту откровением доброго божества Ормузда. Древние вавилоняне считали свою религию откровением верховного божества Бэла, сообщенным, по одним легендам, через мифическое существо Оана, по другим — через допотопного патриарха Кензуфра. Египтяне провозвестником откровения считали божество Таот или Тот, которое называли вестником Озириса. Греки первоначальную свою религию производили также от богов; римляне от богини Эгерии и проч.¹ Эти факты показывают, что сознание необходимости откровения в деле религии и желание обладать откровением не есть горделивое притязание какого-нибудь частного народа, но есть всеобщее желание народов, выражение глубочайшей потребности человеческого духа.

Если трудно допустить, особенно при вере в благого Промыслителя о судьбах человечества, чтобы такая глубокая потребность человеческого духа вовсе была оставлена без удовлетворения через объективно истинное откровение, то еще труднее предположить, чтобы эта потребность была удовлетворена через множество противоположных друг другу откровений, что несогласно с премудростью Божией, которая не может противоречить себе самой. Остается признать, что истинное откровение дано, и в то же время допустить, что из множества противоречащих друг другу религий только одна обладает истинным откровением. Отсюда понятно, какое значение для апологетики христианства имеет критический анализ нехристианских религий. Если ни одна из них, при беспристрастном анализе ее учения и вообще ее содержания, не окажется выходящей из круга естественных религий, если ни в одной из них мы не найдем полной реализации понятия о религии в истинной ее сущности, то через это получится важное, хотя и отрицательное, доказательство в пользу богооткровенного достоинства христианской религии.

Не отказываясь от попытки представить по возможности стройное, систематически целостное и связанное, хотя и краткое,

¹ *Liiken*, «Die Traditionen des Menschengeschlechts». 2 Aufl. 1869. S. 3 и дал.

обозрение религий, стоящих вне истинного откровения, мы должны установить предварительно их классификацию.

Языческие религии подразделяются на религии так называемых некультурных или диких народов и народов культурных. О главных формах религий, господствующих в среде диких народов (сабеизм, фетишизм и проч.), сообщены сведения в 1-й части «Основного богословия» — в главе «О многобожии, его происхождении и развитии». Но кроме этих зачаточных или элементарных форм язычества есть цельные системы языческих религиозных мировоззрений, выработанные, с помощью философии, культурными народами языческого мира. Одни из языческих религий давно уже сошли с поприща жизни, другие доселе продолжают свое существование и имеют более или менее многочисленных последователей. К первой группе относятся: а) все древние языческие религии западных народов — греков, римлян, германцев, галлов и др.; а также языческие мифологии древних славян; б) все языческие религии восточных семитических народов, впавших в идолопоклонство: вавилонян, ассириян, финикийян, арабов, со включением религии египтян и других существующих доселе религий. К последней группе принадлежат религии Китая: конфуцианство и даосизм; религии Индии: браманство и буддизм и отчасти религия древних персов, известная под именем религии Зороастра¹.

Для нашей цели, конечно, имеют больше значения и интереса те из языческих религий, которые до настоящего времени уцелели в живом виде, чем давно угасшие формы язычества, которые сделались уже достоянием истории и археологии. Потеря какой-нибудь религией всех своих последователей равносильна ее смерти и потому уже сама по себе служит явным признаком человеческого, а не божественного происхождения такой религии. Поэтому для нашей собственно цели нет нужды долго оста-

¹ По приблизительным вычислениям сравнительной статистики число последователей разных нехристианских религий, в общей сложности, по настоящее время, к сожалению, больше чем вдвое превышает число последователей христианской религии. По этим вычислениям всех христиан на земном шаре насчитывается около 407.000.000, а последователей разных нехристианских религий — до 907.000.000. Из них, в частности, считается: буддистов 340.000.000; браманов 175.000.000 конфуциан 80.000; магометан 200.000.000; новоиудеев 7.000.000 и последователей принадлежащих к разным другим не христианским верованиям до 174.000.000. См. сочинение доктора Гурста «*Outlines History of the Church*».

навливаясь на таких религиях, которые лишь из могилы свидетельствуют о своем бывшем существовании и о своих притязаниях.

Гораздо важнее должны быть для нас те религии язычества, которые доселе имеют массы последователей, сильно верящих в истинность своих религий и в их сверхъестественное достоинство. В частности, для нас, русских православных, эти религии и потому должны возбуждать сравнительно больший интерес, что многие из них, особенно буддизм (но отчасти также браманство, конфуцианство и парсизм или огнепоклонство), имеют последователей в среде народов подвластных России, живущих на ее восточных окраинах. Все эти религии принадлежали и принадлежат Востоку, куда все больше и больше, в силу неизбежного хода исторических событий, прокладываются пути для благотворного воздействия православной веры на привлечение тамошних язычников в лоно православной Церкви. Но независимо от этого, означенные религии и сами по себе представляют большой интерес.

Эти религии и в древнем мире, до явления христианства, имели многочисленных последователей, некоторые же из них, как, например, парсизм, имели немаловажное значение в общем ходе развития древнего язычества. Вообще история великих народов Азии есть история религий по преимуществу. У них самая философия сливалась с религиями, которые между прочим в некоторых чертах представляют иногда кажущееся сходство с христианством, как, например, буддизм и др.¹

¹ *Литература* по сравнительному исследованию религий: а) Русская. Труды членов нашей Пекинской духовной миссии: *Софрония* архимандрита и миссионера Пекинского († 1814 г.) «Известие о китайском государстве»; *Иакинфа* — тоже архимандрита Пекинского «Описание религии ученых в Китае» и «Буддийская мифология»; архимандрита *Палладия* «Жизнеописание Будды»; архимандрита *Аввакума* «Буддийский рассказ». Профессора *Васильева* «Дараната»; *Коссовича* «*Saratustricae Gaetae*», Профессора *Минаева* «Буддийская Сутра». Переводы магометанского Корана на русский язык *Казимирского* и *Саблукова*. Епископа *Израиля* «Обозрение ложных религий: языческой, новоиудейской и магометанской» (1849). Профессора *Новицкого* «Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований (1860 г.); архиепископа *Нила* «Буддизм, рассматриваемый в отношении его к последователям обитающим в Сибири» (1859 г.); Профессора *Васильева* «Буддизм, его догматы, история и литература» и *его же* «Религии Востока»; Профессора *Срезневского* «О

языческом богослужении древних славян»; *Касторского* «Начертание славянской мифологии». Труды по исследованию греко-римской религии *Уварова, Леонтьева, Сатлена*: («О храмах, жрецах и богослужении древних греков»). *Чистовича* «Древнегреческий мир и христианство в отношении к истине бессмертия»: *Неизвестного* автора «История религий и тайных религиозных обществ (1870 г.); епископа *Хрисанфа* «Религии древнего мира» (1873-1878 г.); *А. Гусева* «Нравственный идеал буддизма» (1874 г.).

б, Иностранная литература по общей истории религий: *Gerh. Ioan Uossius* — «De theologia gentili sive de origine et progressu idolatriae». 1642. *Greuzer* — «Symbolik und Mythologie der alten Volker.» 3 Aufl. 1837. 4 B-de. *Schelling* — «Einleitung in die Philosophie der Mythologie; Philosophie der Offenbarung.» 2 Bd. *Hegel* — «Religionsphilosophie» 2 Bd. 1840. *Döllinger* — «Heidenthum und Judenthum.» 1858. *Wuttke* — «Geschichte des Heidenthums». 2 Bd. 1852. *Stiefelwagen* — «Theologie des Heidenthums». 1858. *Stuhr* — «Allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker». 2 Bd. 1863. *H. Lüken* — «Die Uroffenbarung oder die Traditionen des Menschengeschlechts.» 2 Aufl. 1869. *K. Werner* — «Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums». 1871. *Fischer* — «Heidenthum und Offenbarung.» 1878. *M. Myller* — «Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft» 1874. *Pfleiderer*, — «Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte.» 2 Bd. 1869 г. *Ebrard* — «Apologetik» 2 B. 1875. *Réville* — «Prolegomènes de l'histoire des religions». 1880.

В частности, по исследованию *индийской религии*: *Ляссена* (Lassen), «Indische Alterthumskunde». 2 Aufl. 1867; *Дункера* (Dunker), «Geschichte der Arier». 1867; *Макса Мюллера*, «Essays» 1868. «Ancient Sanscr. Lit». «Vorlesungen über Ursprung d. Religion...» 1881; *Вурма* (Wurm), «Geschichte der Indischen Religion» 1874. По исследованию *о буддизме*: *Бюрнуфа* (Burnuf), «Introduction à l'histoire du Bouddisme» 1844; *Кёппена* (Korppen), «Die Religion des Buddha». 2 Bd. 1857-59. *Бартелеми-Сент-Илера* «Le Bouddha et sa Religion». 1864; *Альфреда Порре*, «Будда и Христос. Фатализм или свобода». Лозанна. 1880 *Sucker*, «Buddha und Christus, Buddhismus und Christenthum» в «Beweis des Glaubens» 1877. *Eitel* — «Buddhism: its historical, theoretical and popular, in three lectures» 2 ed. London 1873. *Wurm* «Der Buddhismus oder der vorchristliche Versuch einer erlösenden Universalreligion» 1880 г. *Beal* «The Romantic Legend of Sakya Buddha». Lond. 1875. *Lillie Arthur* — «Budda and early Buddhism» London 1881 г. *Oldenberg* — «Buddha, seine Leben seine Lehre, seine Gemeinde». Berlin 1881. *Kern* — «Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien» 1882. *Bastian* — «Der Buddhismus» 1880. *Эрлиха* (Ehrlich), «Leitf. d. Fundamentaltheologie». По исследованию *китайской религии*: *Плята* (Plath), «Die Religion der alten Chinesen» 1863. «Confucius und seiner Schuler Leben und Lehre» 1874. По исследованию *персидской религии*: *Шпигеля* (Spiegel) «Avesta» 1858. По исследованию *египет-*

Положено ли новейшими исследованиями о древних религиях твердое основание для сравнительной истории религии? Макс Мюллер в своем сочинении «Essays» (S. IX) говорит, что еще не пришло время с твердостью начертать план для науки о религии по образцу науки сравнительного языкознания. И в своем новейшем сочинении «Ueber den Ursprung und die Entwicklung der Religion» 1880 г. (S. 153) он признает только возможным, что все народы выходили первоначально из одних и тех же религиозных основ и проходили одни и те же пути, и думает, что все это могло быть точно так, как у индийцев при развитии их религии, которую исследовал автор. Эту «возможность» он выставляет на вид также на стр. 251, 268, 297, особенно 248-й; но на возможности, конечно, нельзя строить действительности. Но нельзя отрицать, что в главных по крайней мере чертах более исследованные религии в настоящее время допускают сравнительную оценку их на достаточно твердых научных данных.

По отличительному типу или характеру своему разнообразные формы языческих религиозных мирозерцаний могут быть сведены к двум главным видам. Они представляют собою или обожание видимой природы (общей космической сущности и отдельных мировых явлений), или обожание человека и его психических сил и свойств. Язычество, в своем целом есть вообще обожание конечного мира. Ни одна из форм его не выступает за черту ограниченного мира и не возвышается до идеи о Бесконечном Духе, отличном и отдельном от конечного мира. Но то-

ской религии: *Лепсиуса* (Lepsius) «Ueber den ersten dgyptischen Gutterkreis» 1851; *Эберса* (Ebers), «Aegypten und die Bcher Mosis» 1868; *Renouf* — «Vorlesungen ueber Ursprung Relig. Aegypter». По исследованию *семитических* религий: *Моверса* (Movers) «Untersuchungen iber Religion Phonicier.» etc. 1841; *Шрадера* (Schrader), «Die Assyrisch-babilonischen Keilinschriften» 1872; *его же*, «Die Keilinschriften und das Alte Testament» 1872; *Бодиссина* (Baudissin) «Studien zur semitischen Religionsgeschichte.

По исследованию *греческой* религии: *Негельсбаха* (Ndgelsbach), «Homerische und Nachhomerische Theologie» 1840; *Преллера* (Preller), «Griechische Mythologie» 1854; *Велькера* (Welker), «Die Gutterlehre der Griechen» 1857-63. По исследованию *римской* религии: *Преллера*, «Rumische Mythologie» 1865; *Буассье* (Boissier), «Римская религия» (Русский перевод этого сочинения 1878 г.).

По исследованию религий *германцев и славян*: *Lippert* «Die Religionen der europdischen Culturvclken der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und umRer in ihr em geschichtlichen Ursprunge» 1881.

гда как одни из религиозных систем язычества представляют собою религиозный натурализм — с различными оттенками, другие — религиозный антропотеизм. К первой группе относятся религиозные системы восточного язычества, к последней — религии западного язычества, особенно греко-римская религия¹.

Ðàëëàëÿ Êëðàÿ

О том, какова была первоначальная религия китайцев, не сохранилось достоверных исторических сведений. Мнения ученых исследователей по этому вопросу основываются на позднейших свидетельствах, заимствуемых частью из китайских, частью из других источников. Некоторые, впрочем, не лишённые вероятности предположения по этому вопросу высказаны учеными новейшего времени на основании сравнительного изучения языков и мифологий народов Туранского племени², к которому относятся китайцы. По этим, хотя еще весьма отрывочным

¹ Хорошая классификация — дело в высшей степени трудное, вследствие незаметных переходов одной формы в другую. Нетрудно определить крайние формы, но промежуточные и смешанные формы часто совершенно разрушают классификацию и она оказывается искусственною. Гегель, например, устанавливает следующее деление религий: 1) Религии пантеистические; на этой точке развития религиозного сознания Божество не создается еще как в себе самом определенно существующее, не познается еще как дух. На этом *общем* основании возникли три религии Востока: а) *Религия Китая*, где божество понимается как основа существующего мира, как простое основание всего конечного. б) *Религия Индийская*, в которой религиозное сознание возвышается до мысли о божестве, как о субстанции, имеющей бытие в себе и для себя, отличной от мира конечных вещей как об абсолютном единстве и в) *Религия Буддийская или Ламайская*, представляющая отрицательное определение абсолютной субстанции, как абсолютного ничто.

2) Группа религий, стоящих, по теории Гегеля, на переходе от пантеистических религий к религиям духовной индивидуальности: религии Зороастра, Сирийская и Египетская.

3) Религии духовной индивидуальности. На этой ступени божество понимается как свободный субъект, в себе самом имеющий силу самоопределения и действующий по целям. Природа является не самостоятельной. Макс Мюллер делит религии на прозелитские и не прозелитские.

² Туранское племя делится на северное и южное. К первому относятся: китайцы, монголы, тунгузы, лапландцы, финны, лопари, якуты, черемисы, вотяки и др., к последнему жители Тибета, малайцы и проч.

данным (приводимым, между прочим, Максом Мюллером в его «Введении к сравнительному изучению религий») ученые находят возможным констатировать, как весьма вероятный, тот факт, что у Туранского племени, до его раздробления на отдельные народности, была одна общая религия и что религия эта, по видимому, имела форму монотеизма — состояла в почитании одного верховного Божества под именем Бога неба (Tien). Гипотеза эта находит для себя подтверждение а) в том, что в языках многих народов, принадлежащих к одному с китайцами племени, несмотря на их разобщенность с незапамятных времен, сохранился, однако же, корень упомянутого первоначального названия верховного божества. У китайцев доселе верховное божество называется именем Tien (небо), которое употребляется в тройном смысле — для наименования видимого неба, Бога неба и Божества вообще. У монголов верховное божество называется именем Ten-gri, которое имеет то же значение, как и китайское Tien. Древние гунны называли верховное божество именем Tengli. Якуты называют его именем Тангара и т. д.¹ Кроме того, гипотеза о монотеистической форме первоначальной религии туранцев подтверждается б) сохранением некоторых следов монотеизма в языческих мифологиях народов Туранского племени. В этих мифологиях над низшими духами, изображающими олицетворения разных сил природы, повсюду возвышается верховное божество. Ему усвояются высокие наименования: «Отец неба», «Вечный», и приписывается сотворение мира и верховное управление над ним с высоты престола, находящегося на небе. У тунгузов это верховное существо называется именем Буг, у самоедов — именем Нум, в языческой мифологии финнов именем Жум и проч.² Следы монотеизма некоторые исследователи находят и в древнейших священных книгах китайцев, где иногда одно небо называется отцом и матерью всего, и ему вместе с единством приписываются вечность, всемогущество, всеведение, всеприсутствие, неизменяемость и другие божественные свойства. Но монотеизм во всяком случае не удержался в среде народов Туранского племени; все они с незапамятных времен впали в многобожие и идолопоклонство. Языческие религии этих народов представляют собою не столько религии сердца, сколько ре-

¹ Schatt — «Ueber das Altaische Sprachgeschlecht» p. 9.

² Castren, — «Vorlesungen über Finnische Mythologie» p. 2, c. 1, p. 13, 132.

лигии холодного рассудка; все они более или менее сухи, безжизненны и малопозитивны. В божестве они видят не столько живую, сколько внешнюю механическую силу, обуславливающую главным образом внешний порядок в мире и в человеческом обществе. Их божество, которое они представляют под видом неба, так же холодно, как свод небесный, неозаренный лучами солнца, и так же удалено от человека, как бесконечная небесная твердь. Им чужда идея любящего Бога. Они ставят божество в известное отношение к миру и человеку, но в отношении больше внешнее — механическое. От этого сии религии не овладевают сердцем и развивают индифферентизм в их последователях. В основе их лежит не столько вера, сколько холодное доверие к принятым и веками освященным обычаям. Религия сводится у них главным образом к соблюдению известных обрядов, между которыми наиболее выдающееся значение у всех почти народов Туранского племени имеет почитание духов и душ умерших предков. Эти типические черты, более или менее общие языческим религиям всех народов Туранского племени, осязательно высказываются и в религиях китайцев, — народа, который считается главным «культурным» представителем этого племени.

Конфуций считается если не основателем в строгом смысле этого слова, то главным исторически известным организатором государственной религии Китая. Рождение его относят к 555 г. до Р. Х., смерть — к 497 г. Китайские, более древние, предания о личности Конфуция представляют между прочим ту особенность, что в них сравнительно меньше легендарных вымыслов, чем в преданиях о других основателях древних восточных религий, например о Будде или о Зороастре. Большей частью в китайских сказаниях изображается необычайная мудрость Конфуция. «С тех пор (гласит одно китайское изречение о нем), как стали рождаться люди, не было другого Конфуция и ни один смертный не достигал его мудрости». Даже в позднейших и явно легендарных китайских сказаниях Конфуций редко поднимается на пьедестал чудотворца или пророка. По сравнению вообще с мифическими и фантастическими преданиями других языческих народов относительно жизни и деятельности основателей их религий, китайские предания о Конфуции могут быть названы наиболее сдержанными. В них Конфуций является истым типом китайца, живым олицетворением китайской народности. Трезвый или, точнее говоря, сухой практический ум, неохотно

вдающийся в высшие вопросы, выходящие из круга ближайших практических интересов, не склонный ко всему вообще, чего нельзя понять холодным рассудком, — вот наиболее типические черты китайского мудреца. За всем тем последователям учения Конфуция не чуждо верование, что Конфуций был посланником неба, хотя посланным и не сверхъестественным способом, однако же по вечному предвидению и предопределению неба. По своему общественному положению Конфуций сначала был мелким чиновником: смотрел за весами, за откармливанием скота и уже впоследствии был возвышен в звание министра. Главная заслуга его состоит в том, что он собрал древние священные книги китайцев, между которыми особенным уважением у китайцев пользуется так называемая Шу-кинг; его ученики, из которых особенной известностью пользуется Менций, продолжали его дело; но только к концу III века до Р. Хр. религия Конфуция признана государственной религией в Китае.

Учение, известное под именем религии Конфуция, носит натуралистический характер и чуждо глубоких умозрений. Хотя Конфуций считал идеалом религии, до которого он старался возвысить свой народ, древнюю религию китайцев, но он не возвысился до древнего монотеизма, а остановился на дуализме. По его учению, небо и земля — первоосновы всего. Небо — отец; земля — мать всех вещей. Небо — деятельная (активная), земля — пассивная воспринимающая сила. Небо и земля относятся вообще друг к другу, как сила к веществу или как форма к материи (Jang и Jn). Некоторые из позднейших китайских мудрецов, среди которых более известен Чухи (XII в. по Р. Хр.), не удовлетворяясь этим дуализмом религии Конфуция, старались устранить из нее этот ее недостаток посредством особой теории, по которой сила и материя или небо и земля составляют только два явления одной перво-силы (Тао). Но эта теория на место дуализма ставила не истинный монотеизм, а скорее пантеизм.

В воззрении Конфуция на *человеческую личность* также преобладает натурализм. Человек, подобно животным и растениям, представляется у него продуктом природы и называется лишь «цветом природы». Поэтому в его учении если и не находится прямого отрицания бессмертия человека, то нет и положительного утверждения этой истины. Впрочем, некоторое смутное верование в бессмертие не чуждо китайскому народу; оно выражается: а) в распространенном между китайцами обычае почитания умерших предков, б) в обычае класть в гробы умер-

ших изображения разных принадлежностей домашнего обихода, или сожигать в честь умерших подобные изображения.

Мораль Конфуция основным правилом — нормой нравственной деятельности — признает равновесие между разумом и чувственностью и поэтому рекомендует держаться во всем середины. Из этого общего правила в учении Конфуция выводятся отдельные правила, касающиеся жизни семейной и общественной. Равновесие должно быть во всем, в семействе, в общественных нравах и обычаях, особенно же в государстве, как самом высшем олицетворении на земле небесного порядка. «Всякая добродетель лежит в середине».

Обрядовая сторона религии Конфуция так же бедна и суха, как и ее догматическая сторона. Она состоит из немногих однообразных церемоний, относящихся, главным образом, к почитанию духов гор, рек, озер и умерших предков. Наиболее торжественный обряд в этой религии составляет жертвоприношение в честь неба и земли, совершаемое в день нового года самим китайским богдыханом. Религия всецело подчинена Конфуцием государству, им не установлено особого класса жрецов для совершения богослужебных обрядов. Общественные жертвоприношения духам местных рек, гор, лесов, особенно по случаю тех или других общественных бедствий, в Китае совершаются государственными чиновниками; частные жертвоприношения — старшими членами семейств.

В Китае почти одновременно произошли две религии, из которых та и другая основываются на священных книгах: религия Конфуция (Kung Fut-ze — т. е. Кунг-учитель) и религия Лао-цзы (т. е. старое дитя). Первая основывается на пяти так называемых Кинг и четырех Шу; последняя на Тао-те-кинг. Кинг и Шу, на которых основывается религия Конфуция, довольно объемисты; кроме того, их сопровождает обширный круг комментаторов, без которых даже образованные китайские теологи не дерзают исследовать глубины своих священных книг¹. Лао-цзы, современник Конфуция, по некоторым известиям живший даже несколько раньше Конфуция, написал огромное число книг², говорят не меньше 930 сочинений о разных предметах веры, нравственности, культа, и до 70 книг о магии. Но его главное сочи-

¹ The Chinese Classics, with a Translation, Notes, Prolegomena and Indexes. By Iames Legge. D. D. 7 vols. London: J. P. L. & Co.

² Stan. Julien — Tao-te-king 5, p. XXVII.

нение — Тао-те-кинг, на которое последователи его, называющиеся Тао-тзе, смотрят как на священную книгу, состоит не более как из 5000 слов¹ и занимает только 36 страниц. В разных изданиях и текстах число слов варьируется в этой книге от 5610 до 5722 слов (текст, изданный Станиславом Жульеном, содержит 5,320 слов. Новейший перевод Тао-те-кинг д-ра Виктора Штрауса (Viktor Strauss) явился в 1870 г. в Лейпциге. — Но текст и этой книги без комментариев совершенно непонятен. Станислав Жульен пользовался 60-ю комментариями, как пособиями для перевода, из которых древнейший восходит к 168-му году до Р. Х. — Третья между государственными религиями Китая — есть религия Фо; но Фо есть только китайское искаженное название имени Будды, и хотя его религия, проникшая в Китай из Индии, получила там новый характер и вызвала огромную массу своеобразной китайской литературы, однако же было бы совершенно неправильно китайскую религию Фо рассматривать как самостоятельную и независимую религию, — так как в этом случае и цейлонский, бирманский, сиамский, непальский, тибетский и монгольский буддизм пришлось бы также рассматривать как самостоятельные и независимые религии. — Современное состояние религии в Китае, насколько об этом можно судить по тем сведениям, которые от времени до времени сообщаются в периодической печати, а также в ученых сочинениях о Китае, характеризуется упадком конфуцианства, которое хотя продолжает считаться государственной и господствующей религией китайской империи, но на деле не пользуется не только исключительным, но и предпочтительным уважением в стране. Правда все китайцы, к какой бы они религии ни принадлежали, начинают свое обучение с книг, приписываемых Конфуцию и его ученикам. Но никто не обязывается следовать его религии. В прежнее время религия Конфуция считалась и называлась религией ученых Китая (Иакинф). Но в настоящее время, по словам профессора Васильева, редко можно встретить в Китае ученого, который не оказывал бы предпочтения буддизму или другой какой-нибудь секте. Самые даже государственные чиновники Китая обязываются только к исполнению некоторых наружных обрядов, например церемоний при общественных жертвоприношениях, предписываемых религией Конфуция; в душе же не обязаны быть последователями этой религии. Религия Конфуция не

¹ Там же р. XXXI, XXXV.

находит исключительной поддержки и в самом китайском правительстве. О покойном китайском Богдыхане Му-Цзуне, умершем в 1873 году, сообщалось сведение, что он не особенно почитал религию Конфуция, но больше придерживался шаманства. По существующему в Китае обычаю, богдыханы накануне нового года посещают наиболее замечательные храмы, принадлежащие разным религиям. Покойный богдыхан обыкновенно в этот день сначала отправлялся в свой шаманский храм, затем уже в храм предков, где по конфуцианскому обычаю приносил жертву, затем отправлялся в буддийский храм на поклонение кумиру Будды, после того заезжал в храм ветра, принадлежащий даосам, последователям Лао-цзы. Таким образом, зараз оказывал почтение нескольким религиям, — предпочтительное же почтение — шаманской религии. В настоящее время на богдыханском престоле восседает мальчик (Гуан-Сюй), двоюродный брат покойного императора, умершего бездетным. Его именем управляют две императрицы, из которых одна — мать умершего богдыхана, а другая законная жена его же отца. При них состоит совет из пяти лиц, заведующий делами государства. Об отношении их к религии мало известно; известно лишь то, что они заботятся о поддержании язычества, как об этом можно судить по манифесту, обнародованному в 1877 году от имени императора и императриц по случаю ужасного голода, свирепствовавшего в Китае и происшедшего от засухи. В этом манифесте, перепечатанном в свое время и в наших газетах, между прочим говорится, что «верно народ и они прогневили чем-нибудь небо, что оно послало такое страшное бедствие на народ, и внушается народу прибегнуть в несчастьи к своим языческим святыням». Вследствие этого манифеста губернаторы разных провинций сгоняли народ на разные священные горы для молитв и приношения жертв. В столице Китая, в Пекине, возили по улицам железный щит, хранившийся в кумирне дракона. В разных храмах пекинских и в окрестностях совершались усиленные моления; кроме бонзов и даосов самые высшие чины империи отправлялись приносить жертву, перед которой они должны были соблюдать пост по несколько дней. Что касается влияния христианства на современных китайцев, то, кажется, не подлежит сомнению постепенное усиление его. Хотя прямых обращений в христианство из китайцев немного, но косвенным путем христианство оказывает свое

действие на китайцев¹. Под неотразимым наплывом европейско-христианских идей китайцы незаметно всасывают в себя соки христианской цивилизации. Китай начинает больше и больше сближаться с христианскими народами, как об этом свидетельствует то обстоятельство, что в последнее время он начал посылать свои посольства в главные центры Европы. Хотя китайцев называют самодовольнейшим народом в свете, но в последнее время, по-видимому, это свойство начинает понемногу уступать место некоторому критицизму, вызывающему недовольство как общественными порядками, так и религиями. На это указывают некоторые религиозно-реформаторские попытки, от времени до времени проявлявшиеся в Китае. Их наибольшее внимание обратило на себя движение, обнаружившееся несколько лет назад, так называемое тьянцзинское, во главе которого стоял Гиун-Чуан (Hiun Toehuan), бывший некоторое время учеником одного английского миссионера. Глава этого движения, называвший себя «младшим братом Иисуса», вооружался против идолопоклонства, учил, что нравственные правила выше обрядов и церемоний, что следует почитать одного отца небесного, и что человечество некогда объединится через одну всемирную религию. Партия, проводившая эти реформаторские идеи, к которым примешивались некоторые политические тенденции, несогласные с видами правительства, была подавлена правительственным вмешательством, и глава ее подвергся смертной казни. Однако же он успел заронить некоторые семена религиозно-реформаторского брожения на почву Китая, которые при более благоприятных условиях могут принести и действительный плод; когда это последует и когда вообще язычество уступит в Китае место христианству, этого мы не знаем и не можем знать. Но по крайней мере можем сказать, что никогда еще от начала христианства не было таких благоприятных условий по крайней мере для ознакомления народов, не подчинившихся еще его благотворному влиянию, с его учением, как в настоящее время. Британский флаг, развевающийся в настоящее время над Индостаном, вместе с русским знаменем, реющим над Самаркандом и русским влиянием в Бухаре, Хиве и Кокане, показывают, что вековые преграды, отделявшие языческий восток от христианского мира, рушились и вместе с тем проложен уже довольно широкий

¹ Между русскими подданными религии Конфуция и Лао-цзы держатся жители Кульджи, недавно опять уступленной китайцам.

путь христианской цивилизации в языческие страны Востока. Благодаря этому, та темная сила, которая доселе удерживала массы человечества в язычестве, уже не так крепка, как в прежние века; внутренние основы язычества за последнее столетие гораздо больше расшатаны вследствие соприкосновения его с христианством, чем в течение многих предшествующих веков. Нельзя не обратить также внимания и на религиозно-реформаторское движение в Японии. Повременные издания последнего времени не раз сообщали известия, что нынешнее японское правительство, вступив на путь гражданских реформ, думает обнародовать и новую религию. До последнего времени религиозные стремления и цели тамошнего правительства не успели еще в достаточной степени выясниться; но что гражданские реформы, предпринятые в этой стране при нынешнем Микадо, необходимо поставят там на очередь, и может быть в недалеком будущем, вопрос о религиозной реформе, это не лишено вероятия, потому что нынешняя языческая религия японцев не может устоять в государстве, реформируемом по началам европейской цивилизации. В печати высказывалось мнение, что японское правительство имеет будто бы в виду ввести в своей стране религию, составленную из наилучших, наиболее простых и согласных с здравым смыслом, нравственных правил, заимствовав их из разных религиозных и философских учений; но если бы это было и так, то все же это будет религия наиболее близкая к христианской религии, потому что более простых, более чистых и более разумных правил нравственности, как христианские правила, не представляет ни одна другая религия и система философии, и введение такой религии в Японии было бы во всяком случае большим подготовительным шагом в деле окончательного просвещения тамошнего язычества в духе христианства.

Дальнейшее

В Индии, подобно тому как в Китае, древнее язычество произвело на свет две исторически известных и доселе существующих религии: браманство и буддизм. Обе эти религии, как в Китае конфуцианство и даосизм, составляют сравнительно позднейшие произведения индийской религиозной мысли. Древнейшая религия индийцев, как доказано исследователями на основании древнейших памятников индийской религиозной литературы, представляет форму близкую к монотеизму. В этой рели-

гии верховное божество признавалось под именем отца неба Dyauis — pitar, (Deus, Θεός) и хотя вместе с ним почиталось множество других богов — неба, воздуха и земли, как то: Индра, Varuna (Οὐρανός), Agni и пр., но все эти боги признавались равными и не было деления на высших и низших богов; почти в каждом отдельном молитвенном гимне то божество, которое призывается в нем, призывалось как одно высочайшее существо, причем все другие боги как бы уничтожались. Отдельные божества являлись как бы только различными названиями одного божества. Кроме того, древнейшей религией индийцев не допускалось чувственных изображений богов и идолопоклонства¹. Вообще, сквозь облако политеизма, по выражению М. Мюллера, в древней индийской религии заметным образом просвечивает нечто близкое к монотеизму.

Браманство

С течением времени этот уже значительно искаженный монотеизм перешел в пантеизм. Этот новый фазис в развитии индийской религии представляет *браманство*. Относительно того, когда произошло браманство, кто был первым основателем его, ничего неизвестно, как и относительно многих других религий древности. Оно образовалось постепенно и главным образом под влиянием индийских жрецов — браминов, которые пользовались в древности славой мудрецов в своем отечестве. Браманы приписывают своей религии божественное происхождение, производят ее из откровения самого Брами. У них существует даже подробная аргументация относительно этого. Но самое их учение носит на себе ясные признаки человеческого происхождения, как исполненное многих заблуждений и несоответствий требованиям религиозного чувства. Браманы сообщили индийской религии пантеистический характер, обезличив верховное божество. Они, далее, учредили касты, узаконили противоестественный аскетизм под видом разного рода истязаний и бичеваний; верование в личное бессмертие человека заменили учением о душепереселении и об уничтожении личной жизни человека по прекращении ее разнообразных переселений и по слиянии с божественным существом Брами.

По сравнении с религиозной системой Китая браманская религиозная система представляет, впрочем, несомненный шаг

¹ M. Muller. «Essais» 1, с. 25.

вперед. В религии Китая божество не создается еще не только как дух, но и как (нечто) определенно существующее само в себе; оно понимается здесь как объем всей области конечного бытия, объективным выражением которого служат небо и земля. В индийской или браманской религиозной системе религиозное сознание языческого мира возвышается до мысли о божестве как абсолютной субстанции, имеющей бытие в себе самой и отличной, хотя неотделимой, от мира конечных вещей. По этой основной своей черте индийская система представляет собою ступень развития религиозного сознания сравнительно высшую, чем религия Китая, хотя и она далека еще от идеи о Боге как личном духе. Грубый натурализм китайской религии сменяется в индийской религии идеалистическим пантеизмом, который, однако ж, есть не что иное, как идеализм природы, и божество является в браманстве с именем великой души мира, но эта душа не есть еще сознающий себя дух, отдельный от мира, а бескачественная общая мировая сущность. Эта единая общая субстанция распадается на множество отдельных сил, обособление которых от общего источника своего бытия пылкая индийская фантазия представляет в виде возникновения целого мира отдельных независимых друг от друга божеств. Отсюда получило широкое развитие многобожие; самая роскошь местной индийской природы немало способствовала развитию пылкой фантазии ее обитателей.

Верховное существо индийцы называют Брама (Brahma). Это и есть общая субстанция или душа мира. В себе самом Брама есть чисто абстрактная простая сущность, — неопределенная пустота; а в своей определенности является как тройственность, причем, однако же, не нарушается ее единство. Эта индийская *Trias* или троичность, в которую входят три высшие Божества — Брама, Вишну и Шива, означает следующее: первая единая субстанция Брама, как неопределенное и бесформенное начало, имеет потребность в другом для своего определения. Это другое является как отношение мысли к себе самой, без которого Брама не может выйти из состояния безразличия, и олицетворяется в образе Вишну, который представляется воплощением Брам, совершающимся много раз, но так, что Вишну не отделяется при этом от Брам, но остается самим Брамой. Так как далее мышление для своего реализации во внешней действительности нуждается в активном действии, то в мыслимой сущности Брам является третье определяющее начало в образе Шивы (Mahadeva

или Rudra), который олицетворяет собою «бывание» вообще, или «происхождение и разрушение», но и он считается также неотделимым от Браммы и самим Браммой. Эти три божества понимаются, таким образом, как единство, но так, однако же, что каждое из них мыслится как целый бог. Кроме этих трех главных божеств в браманской религии почитают много низших, во главе которых стоит Индра — бог видимого неба. Эти боги представляют собою олицетворения необыкновенных предметов или явлений природы; они изменчивы и преходящи, потому что высочайшее единство поглощает их в себе.

Возникновение вселенной, сообразно с этим пантеистическим воззрением на божество, представляется в индийской религии как порождение божества или истечение из него и вместе как процесс постепенного, кажущегося осложнения или овеществления бескачественной божественной сущности, которая в акте произведения вселенной как бы уклоняется и отпадает от чистого, свойственного ей, и единственно истинного бытия, противоположного всякой конкретной действительности. Жизнь и бытие внешнего мира представляются поэтому только призрачными формами бытия, лишенными всякого истинного реального значения, а цель существования вселенной, вылившейся из простейшей сущности божества, поставляется в обратном возвращении ее в божество, которое изводит из себя призрачные миры с тем, чтобы снова поглотить их и уничтожить в себе. Человек, по учению индийской религии, есть микрокосм и вмещает в себе все формы бытия, в каких проявляется бытие мировой души. Он состоит из трех частей — духа, души и тела. Высшая сторона человека — дух есть часть чистейшей сущности Браммы и сущственно тождественна с ним. Но этот дух в человеке, как и сам всемирный дух, есть не столько живая личная сила, сколько простая абстракция, представляющая собою противоположность всякой действительности. Существо его — в отрицании не только физических, но и душевных свойств и даже вообще личной сознательной жизни. Нравственное совершенство человека индийская религия поставляет поэтому в отрешении его от личной жизни, а идеал нравственности — в безразличии мысли и в равнодушии к жизни и ко всему живому. Жизнь человека не имеет высшей цены в глазах последователей браманства, чем и жизнь остальных предметов природы. Она получает значение только через отрицание себя. Отсюда происходит совершенное неуважение и попрание прав человеческой личности, и вообще жизни

человека как индивидуума. Последняя цель существования человека, как и всего остального мира, есть погружение в божество и слияние с ним.

Первую отличительную черту браманской морали составляет *созерцательный аскетизм*, который, впрочем, на деле принимает больше физический, чем нравственный характер: он направлен к тому, чтобы посредством разных видов нередко противоестественного изнурения тела, соединенного с диким изувечеством, отделить духовное начало от материального, уничтожить тело и через то возвратить душу к форме первоначального бестелесного бытия.

Другая характеристическая черта браманской морали — это *квиетизм*, отдающий решительное предпочтение созерцанию перед деятельной жизнью. Третья черта — *узаконение каст*, т. е. строгое разделение народа на 4 класса, юридически и нравственно отделенные друг от друга несокрушимой преградой: каста жрецов, воинов, земледельцев и торговцев, слуг и рабов (браминов, кшатриев, вайшиев и шудр). Кроме этих четырех каст и гораздо ниже их стоят еще классы безымянные (у индийцев они называются чандалами), которых закон не удостоивает даже чести считать их рабами. Нигде человеческое неравенство не принимало более резкой формы. По индийским народным легендам касты обязаны своим происхождением Бrame; но каждая из каст произошла из различных частей Брамy; каста браминов произошла из уст, кшатрии — из его рук, вайшии — из бедер, шудры — из ног. Для каждой касты существуют свои обязанности. Обязанность брамина — спокойствие и созерцание; кшатрия — храбрость; вайшия — земледелие и торговля; шудры — рабская служба. Итак, высшая добродетель является здесь достоянием только избранных; самые возвышенные добродетели составляют принадлежность браминов, а самые блистательные — удел воинов. Что же касается последних двух каст, то, строго говоря, им не предписывается никаких высших добродетелей, от них требуется только или удовлетворение чисто житейским потребностям и нуждам (вайшии) или исполнение чужих приказаний и услужение другим (шудры). Впрочем, хотя неравенство людей нигде не было заявлено в таких резких чертах, как в законах и религии браманов, тем не менее справедливость требует заметить, что кастовые предрассудки не составляют исключительного недостатка браманской морали. Весь почти древний языческий мир, за исключением буддизма, был больше или меньше заражен этими

предрассудками. Говоря вообще, апология рабства, например у Аристотеля, грубостью своих выражений мало уступает индийским законам, известным под именем законов Ману. Вот выражения Аристотеля по этому предмету: «Раб есть человек другого человека. Существуют люди, которые суть рабы по природе; это именно те, для которых телесный труд составляет единственное полезное занятие. Существуют люди, стоящие настолько ниже других людей, как животные, — это те, которые предназначены к услужению и одарены разумом лишь настолько, чтобы понимать приказания других» и т. д.

Культ браманской религии, сообразно двоякого рода божествам, можно рассматривать с двух сторон: как отношение человека к Бrame и как отношение его к остальному божественному персоналу. Так как Брама есть чистейшая метафизическая сущность, сила, погруженная в себя, то и человек должен углубляться в себя, чтобы познать свою истинную сущность; и насколько он достиг этой цели, настолько он приближается к самому Бrame. Так как, с другой стороны, эта сила имеет непосредственное бытие в человеке, именно в его духе, то отношение человека к Бrame нельзя назвать в строгом смысле культом; ибо здесь нет в строгом смысле отношений одного к другому. От этого Брама не имеет себе храмов. Чтобы сделаться постоянным носителем Бrame, для этого требуется погружение в себя, сосредоточение на себе и даже заглушение сознания. Отсюда происходят странные и в высшей степени невероятные подвиги индийцев с целью достижения состояния Бrame. Человек, который становится Бrameй, приобретает, по мнению индийцев, абсолютную силу над природой и внушает страх к себе даже в самом Индре. Но такое совершенство достигается не только путем самоуглубления и отречения от жизни, но оно есть и нечто данное от природы некоторым избранным из среды людей. Отсюда своеобразное явление, что каста индийских браминов (дважды рожденных — естественным образом и через мысль) считается у индийцев от природы носительницей Бrame и особенно уважается, так что всякое оскорбление брамина наказывается смертью. Что касается культа индийской религии как почитания низших второстепенных богов, то здесь господствуют полнейшая свобода фантазии и масса суеверий.

Священные книги индийской религии суть: Книга законов Ману, Веды и Пураны. Самые поразительные догмы в индийской религии бесспорно суть: триединство верховного божества

(Индийская Тримурти) и воплощение богов. Хотя и тот и другой пункты не составляют исключительной принадлежности этой религии среди древних религий, — но бесспорно ни в одной из них эти пункты не выдаются с такой рельефностью, как в браманстве. Учение о божественной тройственности или требожии встречаются не в одной браманской теософии, но и в других языческих религиозных системах, что, как известно, дало основание утверждать, что троика составляет центральное представление, в кругу которого вращается вся языческая мифология. Несомненно одно, что число «три» имело священное значение у многих древних народов, и трудно указать такую мифологическую систему, где бы оно не являлось то в качестве священного символа или таинственного знака, то в форме мистического учения. У египтян треугольник был в числе священных иероглифов; у китайцев небо символически изображалось тремя горизонтальными линиями или черточками, а в одной священной книге китайцев находится следующее загадочное место: «высочайший Разум — Тао, расширяясь повсюду, произвел одно; одно произвело два, два произвело три, а три произвели все. Одно называется именем I, Два именем Ги, Три — именем Вей, но все эти три имени составляют одно — Тао». И в греческой мифологии тройственность также играла видную роль. По свидетельству Павсания, главное божество греков — Зевс в некоторых греческих городах изображался с тремя головами; в своих клятвах греки имели обыкновение призывать трех богов: Зевса, Посейдона и Аполлона. Солон предписал афинянам клятву во имя тройственного Зевса — Зевса покровителя (ἰκέσιον), Зевса очистителя (καθάρσιον) и Зевса примирителя (ἑξᾰκέστηριον). В славянской мифологии играло также видную роль божество Триглав, который изображался с тремя головами. В персидской мифологии Ормузд и Ариман подчинялись особой силе, вечной вечности, называемой именем Церуана-Акерене, и в соединении с этой силой составляли также троицу. Некоторые из этих мифологических представлений могут быть объяснены заимствованием. Таковы, например, китайские таинственные буквы I. H. Veu — в совокупности составляющие слово, созвучное с именем Иегова. Полагают, что китайский мудрец Лао-цзы во время своих странствований мог заимствовать это имя у евреев, у которых имени Иегова приписывалось таинственное значение, как это видно из многих мест талмуда, из которых в одном, между прочим, говорится: «Три буквы высоковозлюбленного имени Иего-

ва I. Н. и V означают три вида божественной деятельности». Что касается других мифологических представлений о тройственности, то все они имеют натуралистическую или пантеистическую основу. Таково и браманское учение о Тримурти. Их Брами — субстанция, а не субъект, не личный дух. Вишну и Шива — тоже не лица, а олицетворения отдельных моментов божественной сущности.

Как образовалось браманское учение о Тримурти? Основания для него находились в древней индийской мифологии, где в кругу естественных сил природы предпочтительное значение усваивалось трем первосилам: свету, воздуху и огню.

Учение о воплощениях божества, равно как и учение о Тримурти, имеет в браманской системе тоже пантеистическую подкладку. С точки зрения этой системы, божество — внутренняя основа, душа мира, а мир — призрачное тело этой души. Изводя из себя мир, божество облекается как бы в своего рода внешнюю форму. Все дело мирообразования мыслится тут как акт постепенного воплощения, или, если можно так выразиться, постепенного оформления безвидной мировой сущности. Воплощение это не есть какой-нибудь единичный акт, а постоянно продолжающийся процесс раскрытия божественной сущности в мире, последовательный ряд эволюций и метаморфоз бесконечного духа. Так называемые воплощения (*avata*) составляют любимый предмет изображений в священных инд. поэмах. В Махабхарате упоминается о 10 воплощениях, в других священных книгах индийцев их насчитывается до 22-х и ожидаются еще новые воплощения в будущем. По преимуществу эти воплощения приписываются божеству Вишну. Первоначальные воплощения его, относимые к доисторическим временам, носят чисто натуралистический характер, т. е. имеют ближайшее отношение к различным фазисам мирообразования. Так, он воплощается то в виде черепахи, утверждающей священную гору Меру, на которой по индийским преданиям был рай, то — в виде дикого вепря, выбрасывающего землю из глубины бездны, то — в виде рыбы, спасающей в своей внутренности первого человека Ману от потопа, то — в смешанном животное-человекообразном виде, в виде льва с человеческой головой. Затем в позднейшее историческое время начинаются воплощения его в человеческом виде; но и при этом соблюдается постепенность в переходе от менее к более совершенным формам. Он воплощается сначала в виде карлика, чтобы прогнать великана, завладевшего было ми-

ром, затем в виде царственного героя Рамы, похождения и действия которого описаны в священной индийской поэме Рамаяне, и т. д. Самое высшее воплощение Вишну, по сказаниям индийским, явилось в образе Кришны, жизнь и дела которого изображены в священной поэме индийской — Махабхарате, собственно в последнем отделе ее. Здесь Вишну является уже не только с огромной физической силой исполина, помогая людям в борьбе с врагами, но и высшей нравственной личностью, распространяющей свет знания между людьми, добрые нравы и невиданную до сих пор между ними мудрость. Словом, в Кришне олицетворяется идеал нравственного человеческого совершенства, до которого только могла возвыситься индийская фантазия.

Все эти воплощения правильнее должны быть названы превращениями, о которых находятся сказания и в других языческих мифологиях. Так, и олимпийский Зевс, по мифологическим греческим сказаниям, превращался — в золотой дождь, в быка, орла, сатира; Юпитер, по римским сказаниям, превращался в дракона и проч. То, что существенно отличает эти языческие сказания о воплощениях от христианского учения о воплощении, состоит в следующем: 1) Все эти воплощения не могут быть названы в собственном и строгом смысле воплощениями. Формы, в которые фантазия язычника воплощала свои божества — эфемерные, призрачные формы, в которые божества облакались лишь на известное определенное время для совершения того или другого действия, которые потом сбрасывались, как скоро кончалась известная роль, сыгранная тем или другим божеством. Этот докетизм не имеет ничего общего с христианским учением, где воплощение понимается как действительное реальное единение божества с человечеством в лице Богочеловека. 2) Христианство указывает на воплощение Сына Божия как на единственный факт. Языческие божества, и в том числе Вишну, воплощаются не однажды, а десятки раз, воплощаются в различных видах, — не в человеческом только и не ради только спасения человека, но для разнообразных целей, не только нравственных, но и космических, относящихся до устройства и образования мира. Что касается индийского сказания о воплощении Вишну в образе Кришны, — причем воплощение мотивируется нравственными целями, и в лице героя изображается идеально нравственная личность, то это сказание, как признают ученые, не есть плод одной индийской фантазии. Некоторые ученые (например Бентли) относят происхождение легенды о Кришне к 600 годам на-

шего счисления и думают, что она составляет подражание и грубое искажение Евангельских сказаний о лице Иисуса Христа, посредством которого брамины желали отклонить туземцев от принятия христианства, принесенного миссионерами из Западной Азии. Во всяком случае достоверно известно то, что культ Кришны развился в Индии не раньше V века по Р. Хр., когда в Индию были уже занесены христианские идеи.

Что рассказ о воплощении Кришны в некоторых, по крайней мере, подробностях скопирован с евангельских сказаний о лице Иисуса Христа, это не подлежит сомнению.

Но сперва скажем об индийской троичности. С учением о Бrame, Вишну и Шиве, — представителях сохраняющей, разрушающей и вместе обновляющей сил, браманы соединяли высший смысл о трех главнейших мировых процессах или формах раскрытия Божественной жизни во вселенной. Так как «возникновение, продолжение и увядание» составляют три необходимые момента в развитии как общей жизни вселенной, так и частных явлений природы, то браманы смотрели на них как на различные ступени проявления божественного мирового начала, от вечности существующего. Таким образом, это воззрение кроме самого внешнего сходства не имеет ничего общего с христианским учением о троичности лиц в божестве, потому что в основании его лежит пантеистическое представление о божестве как всеобщей мировой силе, и о троякой форме обнаружений его в мире внешнем.

Высочайшее божество здесь представлялось не личным бесконечным духом (чему научило нас христианство), — не самостоятельным премирным существом, а таинственным постижимым началом, которое сокрыто в мире, одушевляет и проникает вселенную, внутренне-присущей и неотделимой от мира сущностью. Поэтому представление о проявлении божественной сущности в мире под тремя главнейшими формами или видами — под видом Бrame, Вишну и Шивы — не имеет здесь того значения, которое в христианстве соединяется с учением о трех лицах единого Божественного существа. Бrama, Вишну и Шива — не личности, а только проявления общей божественной жизни. Подобно тому как ум, воля и чувство служат проявлениями души человека, так душа мира обнаруживается в трех силах: вот формула браманского учения о Тримурти. Строго говоря, к этому учению больше приложимо название четверицы, нежели троицы, потому что Бrama, Вишну и Шива служат прояв-

лениями от века сокровенного, незримого, неосязаемого, неуловимого, неизобразимого и невыразимого словом начала, которое в некоторых местах индийских священных книг — в Ведах называется Парабрамой в отличие от Брамы. Поэтому никак нельзя признать в браманском учении о троичности первоисточника, из которого будто бы впоследствии путем разнообразных преобразований и видоизменений выработано христианское учение о Троице, как думают рационалисты. Скорее в этом учении следует признать выражение натуралистических воззрений арийского язычества, общих более или менее и другим народам этого племени. И напрасно старая рационалистическая критика слишком поражалась индийской троичностью, находя в ней значительное сходство с одним из основных и отличительных догматов христианства.

Переходим к учению индийцев о воплощениях и, в частности, к воплощению Кришны. Мы сказали, что здесь очевидны прямые заимствования из христианства. Вот доказательства. Уже самое название Кришны представляет некоторое созвучие с именем Христа. Он производится из царского рода, представляется рожденным от Божественной матери. Рождение его приветствуется хором небесных духов, как явление в мир бога Вишну. Детство его обставляется разного рода опасностями и чудесами. Едва Кришна явился на свет, как начинается ряд преследований, от которых он спасается чудесным образом. Родной дядя покушался на жизнь его и он принужден был бежать с отцом своим в пустыню, где воспитался в кругу пастухов, которые признали в нем необыкновенное явление. Не раз он чудесным образом возносился на небо и оттуда свидетельствовал о себе, как о сыне Брамы, Вишну и Шивы. Когда Кришна достигает зрелого возраста, для него начинается период борьбы. Он борется за правду, сокрушает голову змия, который и в индийской мифологии представляется символом зла, и, наконец, погибает трагической смертью, раненый в ногу стрелой охотника.

В настоящее время в индийских территориях, находящихся под непосредственным владычеством Англии (за исключением вассальных государств), находится 140.500.000 последователей браманского учения; 41.000.000 магометан; 3.000.000 буддистов; 896.658 христиан; 5.000.000 сторонников разных мелких религиозных сект и около 500.000 человек, религия которых неизвестна («Цер. Вест.» 1878 г. № 29). Из индийских божеств особенной популярностью пользуется божество Вишну. Покло-

ниться хоть раз в жизни его знаменитому святилищу, находящемуся в Бенгалии, составляет непереносимое желание всякого правоверного индуса. Толпы людей всех возрастов спешат в конце мая к берегам Бенгальского залива, чтобы принести посильную жертву грубому идолу и омыться в священных водах соседних озер. Если браманизм устоял до нашего времени, то лишь благодаря тому изумительному консерватизму, которым обладает Индия. Нельзя не заметить, однако же, что в последнее время, особенно с тех пор как англичане завладели Индией, консерватизм индийцев в отношении к своей языческой религии — к браманству — значительно ослабел, по крайней мере в известной части народа. После того как рушились преграды, отделявшие Индостан от христианского мира, и в эту страну открыт широкий доступ европейцам с их цивилизаторскими идеями, — тамошнее язычество под наплывом этих идей заметно начало разлагаться. В среде современных индийцев существует значительное число приверженцев так называемой «Молодой Индии», т. е. партии, состоящей преимущественно из молодого поколения и стремящейся к преобразованию своей старой религии. Нельзя не пожалеть только о том, что европейцы вместе с цивилизаторскими идеями занесли в Индию массу скептических и рационалистических идей, которые заметным образом отражаются на упомянутой реформаторской партии. Партия эта, подобно японским либералам, включает в себе значительную часть людей, не верующих ни в какую религию и одинаково скептически относящихся как к браманству, так и к христианству, и ко всем вообще существующим системам религии. Более верующие из ее представителей, чувствуя несостоятельность теперешней браманской религии, стремятся к ее преобразованию. Но и они не обнаруживают готовности подчиниться благотворному влиянию христианства, но мечтают о восстановлении первобытной религии Вед. Один из предводителей этой партии — индийский брамин Кешуб-Шундер. Он провозгласил в качестве основных и руководящих своих целей: 1) восстановление в Индии первоначальной чистой религии Вед; 2) устранение всех видов идолопоклонства, чтобы никакой человек, никакое низшее его существо, никакая тем более бездушная вещь не считалась божеством или подобием божества или воплощением его. Этот индийский реформатор несколько лет назад говорил речь в Лондоне перед многочисленным собранием слушателей, которая появилась потом в печати под заглавием: «Иисус Христос, Европа и Азия». Вот что,

между прочим, заявил этот индийский реформатор: «Дух христианства успел проникнуть все индийское общество. Мы дышим, мыслим, чувствуем, живем и движемся в христианской атмосфере. Благодаря влиянию воспитания и обучения, руководимых христианами-европейцами, наши туземцы постепенно просвещаются и нравственно улучшаются. Наши касты и идолопоклонство приходят в упадок; влияние жрецов падает, капища их во многих местах остаются без посетителей и даже разрушаются». Но в то же время он заявил, что цель его партии состоит не в том, чтобы ввести в Индию христианскую религию, но в том, чтобы восстановить первоначальную религию индийцев в том ее виде, как она излагается в Ведах. Сторонники этой реформаторской партии в Индии чувствуют решительное бессилие противостать могущественному влиянию христианства, сознают несравнимое превосходство его над язычеством и делают нечто подобное тому, что делали неоплатоники времен Юлиана отступника, стремившиеся к преобразованию язычества по духу христианства. Стараясь найти и указать в Ведах, путем идеализирования их содержания, самое чистое и возвышенное учение о верховном существе, чуждое якобы всякой примеси многобожия, открыть в них самые широкие начала гуманности и общечеловеческой нравственности и проч., они, — помимо, может быть, собственного сознания, — проводят в свое общество вовсе не индийские, а христианские воззрения и тем самым готовят путь к его более успешному влиянию в среде своих соотечественников.

Буддизм

Буддизм явился в Индии приблизительно, как полагает большинство ученых исследователей, в промежуток времени между VI и V веками до Р. Х. Время это представляет одну из замечательнейших в истории древнего язычества. Приблизительно около этого времени во всех почти главнейших центрах языческого Востока обнаруживалось какое-то религиозное брожение, недовольство существующими религиями и стремление к их преобразованию. В этот приблизительно период положено было основание четырем главнейшим системам восточного язычества: конфуцианству, даосизму, буддизму и парсизму. Самая жизнь и деятельность основателей этих систем: Конфуция, Лаотзы, Зороастра и Будды, падают на этот период. Поэтому, между прочим, некоторые исследователи называют означенный проме-

жуток времени религиозно-реформаторской эпохой в истории древнего язычества¹. Но вследствие неполноты исторических данных относительно этой эпохи, трудно уловить или проследить ту внутреннюю связь, которая объединяла в это время восточный языческий мир в его религиозных стремлениях и ту общую внутреннюю причину, которая одновременно вызывала религиозные брожения в разных странах Востока. Более известные из всемирной истории события, относящиеся к этому времени, мало проливают света на тогдашнюю внутреннюю жизнь восточных народов и особенно на их религиозную жизнь. Известно, что в промежуток времени между VI и V веками до Р. Х. древний греческий мир достиг уже высокой степени образованности, имел знаменитых философов и славных поэтов, вообще стоял в культурном отношении гораздо выше восточного мира. Это обстоятельство давало повод некоторым исследователям² предполагать, что все вообще религиозно-философические системы восточного язычества, и в том числе буддизм, возникли под влиянием идей греческой философии. Но независимо от того, что влияние греческой философии на Индию и особенно на Китай в описываемую эпоху подлежит сильному сомнению и во всяком случае не доказано твердыми историческими данными, — самое это влияние едва ли могло породить на Востоке то, что ему приписывается. Если на своей собственной родине греческая философия не имела существенного влияния на преобразование народной религии, то каким образом она могла вызвать религиозно-реформаторские стремления на Востоке и породить там целый ряд своеобразных религиозных систем? Более вероятным представляется влияние древнего гебраизма на возбуждение религиозно-реформаторских стремлений в древнеязыческом мире. Пребывание евреев в Египте и потом в Вавилоне не могло пройти совершенно бесследно для религиозного просвещения языческого мира. Евреи, кроме того, в течение своей исторической жизни приходили в столкновение с разными языческими народами, преимущественно восточными, и трудно допустить, чтобы при этом они не обменивались с последними своими религиозными идеями. Их возвышенная религия, чуждая тех суеверий, какими полны были языческие религии, не могла у лучших людей из среды язычников не оставлять впечатления

¹ *Sucker*, — «Buddha und Christus» в «Beweis des Glaubens» 1877.

² Проф. *Васильев* «Религии Востока».

крайней неудовлетворительности своих народных религий и не пробуждать стремлений к их улучшению. Как бы ни было, впрочем, несомненно, что буддизм представляет одну из самых замечательных попыток в древне-языческом мире к реформированию языческой религии.

Главная особенность его в отличие от всех других языческих систем состоит в том, что он стремится стать выше национальностей. Тогда как все прочие языческие религии в своей национальности, в своем соответствии народному духу и характеру, ставят свое главное достоинство и свою главную гордость; буддизм считает своим назначением быть универсальной религией и питает надежду, что придет время, когда ему последуют все народы земли. Другая особенность буддизма, вытекающая, впрочем, из первой, состоит в громадной численности его последователей и распространенности их в разных странах. Между тем как другие языческие религии привязаны были большей частью только к тем странам, где они возникли, и их распространение в других странах было более или менее незначительно, буддизм далеко перешагнул за пределы своей первоначальной родины — Индии. Он распространился в Китае, Манчжурии, Монголии, в Тибете, в Японии, на острове Цейлоне, в Аннамском и Сиамском королевстве, в Бирманской империи, на Малайских островах; проник на север — в Сибирь и в восточные окраины России. Последователи его разбросаны в настоящее время на пространстве от 65° до 165° восточной долготы и от 60° северной широты до экватора. Число его поклонников по приблизительным счислениям статистики в настоящее время простирается до 400 миллионов. Замечательно также то, что как первоначальное распространение буддизма, так и дальнейшее совершалось не посредством кровавых войн, а мирным путем. В этом буддизм выгодно отличается от ислама, распространение которого совершалось при содействии огня и меча.

Как ни важно было бы иметь точные и достоверные сведения о личности основателя такой выдающейся в кругу языческих систем религии, как буддизм, однако таких сведений добыто, несмотря на самые тщательные исследования ученых, весьма немного. Большинство исследователей не сомневается в действительном существовании Будды, которого буддисты признают основателем своей религии, но единогласно признают, что о жизни, деятельности, равно как и о самом учении Будды, сохранилось самое незначительное количество более или менее дос-

товерных данных. Насколько сбивчивы и противоречивы предания самих буддистов о жизни Будды, видно уже из тех громадных разногласий, которые оказываются в этих преданиях по вопросу о времени его жизни и деятельности. Разности здесь оказываются не только в годах, но в целых столетиях и даже тысячелетиях. Южные буддисты, например живущие на острове Цейлоне, в Бирманской империи, в Сиамском королевстве и др., относят жизнь и деятельность Будды к V в. до нашей эры. Северные буддисты (например жители Тибета) относят появление Будды за 30 веков до нашей эры (2422-2959 гг.). В Китае, Монголии и в Японии существуют свои летоисчисления. Там год рождения Будды относится то к X, то к XIV веку до Р. Х. (950, 949, 1375 г.). Такие непримиримые разности в летоисчислениях ясно указывают на полуисторическое и полумифическое значение личности Будды. Основатель буддизма принадлежит к числу тех полумифических героев языческой древности, слава которых росла по мере развития религиозного уважения к ним в последующих поколениях их учеников, необыкновенное величие которых фантазия их поклонников силилась выразить не только легендарной мифологией, но и баснословной хронологией. Цифры годов их древности возрастали по мере возрастания суеверного чествования их со стороны поклонников и по мере желания их придать своей религии авторитет возможно большей древности. Большинство ученых исследователей относит время жизни Будды приблизительно к VI или V веку до Р. Х., колеблясь между 543 и 477 годами до Р. Х. в определении года рождения Будды. Но и это летоисчисление не признается несомненным в кругу ученых специалистов. Так, например, известный наш отечественный ориенталист проф. Васильев не находит достаточных оснований относить начало буддизма даже до начала нашей христианской эры.

Жизнь Будды во всех буддистских сочинениях окружена множеством крайне фантастических и чудовищных легенд, так что нет почти никакой возможности вылущить из них историческое зерно. С особенной подробностью она описывается в буддистских сочинениях, известных под названием «*Lalita Vistara*» и «*Abhinischkramana Sutra*» (перевод Беал'я). Мы могли бы уволить себя от труда передавать эти легендарные сказания о жизни буддийского пророка, если бы в них не мерещилось некоторым из новейших тенденциозных исследователей (Ренан, Кёппен и др.) мнимое сходство с евангельскими повествованиями о жизни

Иисуса. Последнее обстоятельство обязывает нас с некоторой подробностью передать главнейшие черты жизни и деятельности Будды.

В этих легендах Будде приписывается предсуществование в небесной области до земной жизни, которое, однако же, имеет совсем не то значение, которое соединяется с христианским понятием о предвечном бытии Сына Божия. По буддийскому учению о переселении душ, все люди до своего рождения на земле обитали в небесных сферах. В этом смысле буддийские легенды усвояют и Будде небесное предсуществование до его появления на земле и отличают только по причине и по цели земное рождение Будды от прочих человеческих рождений. Тогда как другие небесные существа, по буддийскому учению, посылаются с неба на землю за свои вины, Будда не был причастен никакой вине, но по собственному желанию низшел на землю, из сострадания к бедствиям человечества и с целью освободить его от земных зол. Буддисты насчитывают, впрочем, много Будд, кроме основателя буддизма. Обитатели небесных сфер, которые называются у буддистов богами (dkvas), могут вообще добровольно делаться людьми. Когда какой-нибудь из этих кандидатов на достоинство Будды (Baddisatvas) пожелает сойти на землю, его небесный блеск начинает бледнеть; по этому признаку прочие небожители узнают о намерении своего собрата и способствуют приготовлению обитателей земли к принятию Будды. Основатель буддизма не считается у буддистов ни первым, ни последним Буддой; и после него, по их верованиям, через несколько тысячелетий должен сойти с неба новый Будда, с целью избавить мир от зла.

Тот Будда, который основал буддизм, должен был родиться на земле в семействе из царского рода Кшатриев. Обитатель небесной сферы (Dkva) долгое время тщетно искал царской фамилии, достойной этой чести, потому что эта фамилия должна была иметь 60 отличительных свойств. Между прочим требовалось, чтобы все цари этой фамилии были очень религиозны, чтобы супруги их отличались красотой, юноши их — своими познаниями, все члены их рода не должны были даже подумать о том, чтобы умертвить какое-нибудь животное и вообще лишить жизни живое существо; они должны быть весьма щедролюбивы, особенно в отношении к благочестивым нищим, — принадлежать к самым знаменитым и богатым фамилиям, происходить от совершенно чистого племени и т. д. Мать Будды, по буддийским сочинениям, должна была иметь кроме того еще 32 признака

особого рода. Она должна была отличаться чрезвычайной религиозностью, безукоризненно добродетельной жизнью и совершеннейшей красотой; от нее не требовалось девство, но до рождения Будды она не могла иметь ни одного дитяти и проч. После долгого времени наконец находится царская фамилия, удовлетворяющая всем этим условиям. Это были царь Суддгодана (Suddhōdana) и его супруга Майя из фамилии Сакиа, жившие в Капилавасте (не существующем уже с давних пор городе, находившемся в округе Audh). По взаимному согласию они решились в одну ночь воздержаться от брачного ложа. В эту ночь сошел с неба Bodhisatva и вошел в правый бок царицы Майи. Во время его схождения с неба необычайный свет озарил все мировое пространство и шестикратно потряслась земля. Майя видела в эту ночь сон, будто белый слон, с шестью клыками и головой, окрашенной цветом яхонта, спустился с небесных высот и вошел в ее правый бок. Этот сон, по объяснению браманов, предвещал ей рождение от нее святого дитяти. Но один мудрый старец, по имени Асита (Asita), погрузившись в более глубокие размышления по поводу чудесного света и землетрясения, признал в них знамение того, что в эту ночь сошел с неба Будда, чтобы родиться человеком. Один из обитателей неба (Dkva) возвещает духам подземного мира, что они теперь должны молиться о том, чтобы родиться на земле, так как Bodhisatva сделался человеком с целью избавить людей от зла. Те из этих духов, которые приобрели заслуги в течение своих прежних перерождений, получили теперь светлые тела и родились на земле, в соседстве с Капилавастой. Теперь настало время также для переселения в небесные сферы тех из людей, которые заслужили это во время своих прежних перерождений. Между тем не замедлила обнаружиться беременность Майи. Небесные духи (Dkvas) употребляли особенные меры заботливости, чтобы предохранить ее от всех болезней и от всех злых влияний. Она родила дитя во время прогулки по прекрасному саду, под великолепным ветвистым деревом. Рождение Будды сопровождалось также необычайными знаменами. Чудесный свет распространился по всем небесным сферам, объел землю и преисподнюю; подземные духи с удивлением спрашивали, что это означает. Бог Индра приносит тонкую одежду для дитяти; четыре стража священной горы Меру (Mahāvṛdśas) повивают младенца пеленами и приветствуют людей с радостным событием. Само дитя говорит, что это его последнее рождение, что после этого оно уже не войдет в мате-

ринское лоно для рождения на земле, что оно достигло последней цели своего бытия, сделалось Буддой. Новорожденный чудесным образом восхищается на небо, делает 7 шагов по каждой небесной сфере и на каждом шагу подле его стопы вырастает цвет. Служебные духи устремляют взоры к воде, когда родилось чудесное дитя, и нигде не находят ее. Между тем перед глазами матери мгновенно являются два великолепных пруда: один с холодной, другой с горячей водой; оба они смешиваются, чтобы обмыть тело новорожденного на золотом седалище, устроенном богами. Когда царю Суддгодане сообщено было радостное известие о рождении необыкновенного дитяти, он призывает придворных браминов, чтобы они предсказали будущее новорожденного, так как на его теле усмотрено было 32 признака великого человека. К числу этих признаков, между прочим, принадлежат: совершенно плоские ступни, под ступнями 1000 прекрасных ясно видимых кольцеобразных знаков; остроконечные, длинные пальцы; круглые гладкие пятки; золотистые волосы, длинные и широкие кости; совершенная пропорциональность всех частей тела; 40 продолговатых зубов; длинный, подвижной, красный язык; голубые глаза и т. д. Брамины объяснили, что такое дитя, если оно изберет светское состояние, будет властителем мира (Tchakravartin); если же оно изберет духовное звание, то будет Буддой, т. е. «озаренным», достигшим до полного познания. Но вышеупомянутый мудрый и святой старец Асита определенно предсказывает, что новорожденный не будет светским властителем; он своей божественной мудростью проникнет во все тайны прошедшего, настоящего и будущего и будет в состоянии возвестить людям новый закон и освободить все живые и дышащие существа от скверны страстей и суетных забот. Сам Асита выражает при этом грустное убеждение, что он не доживет до времени учительства Будды и поэтому еще не освобожден от переселений. Дитяти дается имя Сиддарта (Siddharta), т. е. совершенное счастье.

Мы остановились с некоторой подробностью на изложении легенд о рождении Будды для того, чтобы читатели сами могли судить, действительно ли в этих легендах находятся настолько сильные пункты соприкосновения с историей детства Иисуса, чтобы они давали достаточное основание для мнений о заимствовании чего-нибудь со стороны христианства от буддизма. Если в некоторых отдельных пунктах буддийских сказаний встречается некоторое отдаленное и притом чисто внешнее сходство с

христианским учением о рождении Спасителя, как, например, в сказаниях о предсуществовании Будды на небе до земного рождения, о его чудесном рождении без семени, о приветствии его рождения небесными существами, об Асите (буддийском Симеоне), провидевшем в Будде избавителя и т. п., — то в целой связи своей и по всему своему духу эти сказания о рождении буддийского пророка всецело отличаются от евангельского описания Вифлеемского рождения. Что, например, может отстоять дальше друг от друга по своему духу, как рождение буддийского пророка, обставленное всей роскошью царского двора, и смиренное рождение нашего Спасителя в вифлеемской пещере? Что резче может выражать всю глубину различия буддийского формализма во взгляде на искупление от христианского воззрения на этот вопрос, как уверенность «буддийского Симеона», что он не будет освобожден от перерождений, потому только, что не доживет до выступления Будды на поприще учительства? — Следя далее за жизнью Будды, буддийские сочинения рассказывают, что мать его умерла на 7-й день по рождении его. После этого заботы о нем поручены были другой жене царя Суддгоданы (по имени Mahapradischvati); для питания его к нему было приставлено 32 кормилицы; на восьмом году его жизни для обучения его избран учнейший брамин (Visvamitra), но этот учитель так поражался превосходством знаний юного царевича перед собственными, что невольно преклонялся перед ним и молился ему. Для обучения царевича гимнастике и атлетическому искусству избран был другой учитель, но царевич заявил, что он сам научится этого рода искусствам. На двенадцатом году он облегчил страдания раненой птицы, подстреленной на охоте одним из его родственников, и воспротивился выдать ее охотнику, указав при этом на свое назначение быть защитником всех живых существ. В другой раз, при виде мучений, которым подвергаются животные и люди при возделывании полей, Будда так был тронут этим, что заключился в уединение и, сидя под деревом с скрещенными ногами, долго размышлял о мучениях и тяготах жизни. Сила его сострадания проявлялась при этом в таком экстазе, что даже пролетавшие мимо его птицы (Rischis) останавливались в своем полете и преклонялись перед ним, как перед великим святым; от его тела исходил такой блеск, что и отец его Судгодана с благоговением преклонился перед своим сыном, когда нашел его в уединении. Впрочем, Будда не вдруг достиг совершенной святости. Когда ему исполнилось 19 лет, отец по-

строил ему три дворца и начал озабочиваться приисканием ему жен. Будда имел три жены. Первую из них (по имени Гопа — Гора) он приобрел посредством блестящей победы, достигнутой им на одном турнире — состязании в стрельбе. В одном из местных индийских храмов хранился, как древняя святыня, замечательный лук, которого никто не мог натянуть из современников. Будда же преодолел эту трудность и за то получил руку своей первой жены. Кроме нее он имел еще две жены и 60000, по другим буддийским сказаниям, 87000 или 100000 наложниц. По всем вообще буддийским сказаниям со времени своей женитьбы он жил пышно по обычаям восточного двора, — имел свой гарем, хотя последний, очевидно, до крайности преувеличен в фантастических выше приведенных числах.

Но на 29-м году Будда начинает испытывать внутреннее беспокойство; его задумчивость и уединенные прогулки из своего дворца начинают беспокоить его отца, чтобы при виде человеческих бедствий не омрачилось удовольствие его светской жизни и чтобы он не променял царский дворец на уединение пустынной жизни. Отец приказал поэтому, чтобы перед выездами Будды из дворца на пути его, по возможности, устранялось все, что могло бы принцу подать повод к печальным размышлениям. Но судьба устроила иначе. Во время одной из своих обычных прогулок, увидев старика с согнутой спиной и плешивой головой, Будда спросил своего возницу, таким ли родился этот человек. Возница отвечал: нет, он теперь только стал стариком, а прежде и он был молод и свеж. Далее Будда спросил возницу: общий ли это закон, что люди делаются старыми и теряют свои силы и последует ли и с ним самим то же самое? Служитель отвечал: да, богатый и бедный все к этому назначены; все, что живет, должно испытать этот жребий. Ответы эти так опечалили Будду, что он приказал вознице ехать назад, имея в виду размыслить получше в уединении, каким образом он мог бы избежать этого зла — старости. При двух других своих прогулках Будда увидел больного и мертвого и опять обращается к своему вознице с подобными вопросами, как при виде старика. Эти наивные вопросы, обличающие странную несведущность почти 30-летнего принца, находятся в противоречии с вышеприведенными буддийскими рассказами о необычайной мудрости Будды и его чудесном знании. Но здесь, очевидно, имеется в виду выставить на вид, как Будда постепенно больше и больше проникался сочувствием к человеческим бедствиям, при встрече их в

действительной жизни. Во время четвертой своей прогулки он видит нищего аскета, и возница описывает ему, как этот человек постоянно упражняется в добродетели, избегает всего злого, обуздывает свои страсти, со всеми людьми живет в мире, ничего не умерщвляет и полон сочувствия ко всем. Затем Будда вступает в разговор с нищим аскетом, и этот сам объясняет ему, что цель его добровольного нищенства состоит в том, чтобы найти для себя избавление и ничего больше не желать, как только благодетельствовать и никому не вредить. На вопрос Будды: какое требуется приготовление для этого состояния, нищий отвечает: кто в состоянии ничего злого не помышлять и не делать, считать все видимое за непостоянное и благодетельствовать всем существам, тот может сделаться нищенствующим аскетом. Будда поклонился нищему и после разговора с ним решил покинуть царство, оставить свой дворец и заключиться в лесном уединении, чтобы достигать здесь Нирваны (Nirvāṇa) — рассеяния всех страстей и пожеланий. Он открыл отцу свое намерение; но последний, имея в виду предоставить со временем сыну свое могущественное царство, отговаривает его, причем указывает ему на то, что еще будет время, когда он может исполнить свое намерение, именно по достижении старческого возраста; теперь же советует ему наслаждаться жизнью. Будда не убедился, однако же, этим советом отца и сказал: кто дошел до познания ничтожества, тот возможно скорее должен бежать из дома, как из душевной темницы. Отец Будды высказывал при этом браманский взгляд на аскетическую жизнь; законодательством Ману не требовалось, чтобы человек в такие молодые годы посвящал себя этой жизни, и примеры такого раннего подвижничества составляли до этого времени в Индии нечто необыкновенное. Будда перешагнул в этом случае брамаизм. Не смотря даже на принудительные меры, принятые его отцом к удержанию его, он тайно ночью убежал из дворца, причем невидимые существа навели такой глубокий сон на его жен, что ни одна из них не проснулась во время его ухода. Верный слуга его (Tschandaka), после тщетной попытки отклонить принца от его бегства, должен был привести Будде его любимого коня (Kantaka). Злой дух (Mara), чтобы воспрепятствовать успешности побега будущего избавителя человечества, поднимает сильнейший шум с целью разбудить спящих сторожей, но также не достигает своей цели. Покровительствуемый и руководимый богами Будда садится на коня и отправляется в сопровождении своего слуги на Восток до Куси-

нагары (в стране Malla). Отсюда он отправляет назад своего слугу; вручает ему свои дорогие украшения и коня; надевает на себя желтую нищенскую одежду и остригает волосы на своей голове. С этого времени он получает название Сакиа-Муни, т. е. отшельник из рода Сакиа. Он начинает лично знакомиться с аскетической жизнью более известных браминов. Близ одного города (Vaisali) он находит аскетическую общину одного старого брамина (Badava); нищенская одежда Будды не могла скрыть от членов этой общины чудесный лучистый свет, выходивший из его тела, который так ярко блистал, что все они приблизились к нему с глубоким благоговением. Даже птицы, гласят буддийские легенды, обнаруживали свою радость при виде нового необычайного аскета; только что подоенные коровы тотчас снова начинали давать молоко и т. д. Узнав об аскетической системе упомянутых браминов с их собственных слов, Будда остался неудовлетворенным ею, потому что этой системой требовалось бичевание тела для достижения небесного рождения. Кто желает небесных радостей, сказал Будда, тот еще не свободен от всех желаний, а следовательно не свободен еще и от круговорота душепереселений; после рождения на небе он снова может родиться на земле и в преисподней. Рождение и радость по необходимости заключают в себе также зародыши болезни, старости и смерти. Не понравилось Будде также и принесение в жертву животных, употреблявшееся у этих браминов. По поводу этого обычая он высказался, что кроме кровопролития жертвы эти ничего не приносят; умерщвленное животное не может приобрести для человека никакого блага. Не удовлетворили Будду и системы других браминов, к которым он обращался. Один из них (Alvga) учил, что человек достигает постепенно до высшего блаженства через различные ступени созерцания, соответствующие разным небесным сферам. Будда нашел это учение неверным. Доколе, сказал он, человек думает о своем я, о достижении своего личного блаженства, дотоле его окончательное избавление от зла еще отнюдь не обеспечено: пребывание человека даже в самых высших небесных сферах всегда заключает в себе возможность вторичного возвращения его на землю. Интересен разговор Будды с этим брамином о бытии Божиим и о происхождении мира. Из этого разговора видно как то, что буддизму при его первоначальном распространении в Индии были противопоставлены только пантеизм и политеизм, так и то, что буддизм пришел к атеизму вследствие неспособности обеих этих систем к

разрешению великой мировой проблемы. Брамин является в этом разговоре защитником учения о происхождении всего от божества (Isvara). Будда возражает против доводов брамина: если бы все произошло от божества, то все должно бы быть хорошо и не могло бы быть никакого зла в мире, а также и никаких отдельных богов.

По ознакомлении с учением и жизнью более знаменитых браминов своего времени, Будда, в течение 6 лет, добровольно подвергал себя самым тяжким лишениям, чтобы достигнуть своей цели. Он терпеливо переносит, сидя неподвижно, жар и холод и питается ежедневно только зернами риса или сочевицы. Он страшно исхудал, так что казался близким к смерти. Это дошло до сведения его отца, и тот тщетно посылал к нему одного брамина, чтобы убедить его возвратиться к своей прежней жизни. Будда на это сказал: «Я ищу Нирваны и не хочу больше иметь никакого дела со злым миром. Если я умру, прежде чем исполнится мое желание, то перенеси мои кости в Капилавасту и скажи: это остатки человека, который умер при настойчивом преследовании своего решения. Но скажи моему отцу, что я решил терпеть до конца, так как мне являются уже во сне боги (Dkvas) и говорят, что через семь дней я достигну того совершенства, которого ищу!»

После того, когда Будда прошел разные ступени браминского аскетизма и не нашел в них удовлетворения, он пришел к тому убеждению, что изнурения тела не ведут к искомой им цели и что человек в браминском аскетизме все еще домогается своего личного счастья, а не избавления всего мира от зла. Он приводит себе на память, как во время юности его посещали столь высокие вдохновения без всяких изнурений тела, и решается нарушить свой продолжительный и чрезмерный пост. Ему приготовили пищу дочери одного брамина (в Uravilva), которые в награду за это просят его милости, чтобы он принял их в число своих последовательниц. После вкушения пищи к Будде снова возвращается его прежняя красота. Но 5 друзей его (Rischis), которые доселе разделяли с ним аскетическую жизнь, оставили его как отступника. Теперь Будда приближается к такому моменту, который должен был окончательно решить его судьбу; он приходит к священному дереву Bodhi (ficus religiosa), находившемуся при Gaga в округе Magadha; боги (Dkvas) предвещают ему, что здесь все Будды доходили до полного озарения. Между тем злой дух Мара (Mara) отклоняет его от этого священного де-

рева и старается уверить его, что в этом месте обитают хищные звери и злые духи. Но Будда не устрасился; он благополучно достиг до упомянутого дерева и остался сидеть под ним в ожидании полного озарения. Злой дух (Мара) пытается смутить его ложной вестью, будто бы в Капилавасте неприятельское войско напало на его отца, взяло в плен всех жен Будды и похитило его имущество. Но это дало повод Будде только к размышлению о том, как алчность и хищничество подвигли врагов к этому нападению и как члены фамилии Сакиа показали себя настолько трусливыми, что не могли защитить своего царя. Это размышление о человеческой глупости и слабости только усилило в нем решимость искать чего-нибудь высшего и лучшего. После этого злой дух (Мара) призвал к себе 1000 своих сыновей, чтобы общими силами совратить Будду. Но старший из его сыновей уверяет его, что легче сдвинуть перстом священную гору Меру с ее места, нежели отклонить Будду от его решимости. Злой дух пытается соблазнить Будду целым раем прекрасных дев и жен; но он остается твердым в своем убеждении относительно мимолетности всего земного и не поддается этому обольщению. Наконец, искуситель Будды устремляется на него с 10.000 мириадами злых духов в полном вооружении; но Будда без меча отражает это насильственное нападение темных сил — через свое полное спокойствие; все их орудия сокрушаются об эту твердыню и они сами или превращаются в гирлянды полевых цветов или поражаются слепотой¹.

После победы, одержанной над темными силами, Будда проходит 4 степени созерцания (dhiana) в течение 4-х промежутков (страж) ночи и к утру достигает, наконец, полного озарения. С этого времени он делается в собственном смысле Буддой, т. е. озаренным. Он в одно мгновение ока созерцает все существа и все миры, свои прежние рождения и перерождения других людей. Он познает связь всех причин и следствий и вместе с тем причины всех зол, возможность и средство избавления от них. Знание, достигнутое им в этом моменте наивысшего экстаза, ведет его к сознанию своей способности избавить все человечество

¹ В этих буддийских сказаниях об искушениях Будды только самое пылкое воображение может находить много сходного с историею искушения Иисуса, в пылу своем не замечающее, что не только характер искушений Будды, но и самые образы их совсем иные, чем в евангельском описании искушения Спасителя.

от зла. Он хочет не только себя самого освободить от мук душепереселения, но и всем душам показать путь переселения. Он познает 4 великие истины: 1) зло, 2) распространение зла, 3) разрушение зла, 4) путь к полному избавлению от зла, и вместе с тем доходит до убеждения, что причина всех бедствий заключается в невежестве¹. В течение 49 дней своего пребывания под деревом Bodhi Будда ничего не ел; на 50-й день он получил пищу от проезжавших мимо двух купцов, которые обратили на него внимание по внушению небесных существ. Сами цари неба приносят ему золотую чашку для сбора милостыни; но он объясняет, что такая роскошь не прилична для него и принимает от них глиняную чашку. Долгое время Будда колеблется проповедовать другим людям найденный им добрый закон; он думает, что этот закон тяжел для людей; но сам Брами побуждает его проповедовать. Тогда Будда отправляется в Бенарес, чтобы там проповедовать свое учение 5 прежним сообщникам его аскетической жизни (Rischis), которые оставили его по поводу нарушения им поста. При реке Ганге он просит паромщика перевести его через реку, но тот требует с него платы за перевоз. Будда объясняет, что он ничего не имеет и, указав паромщику на стадо гусей, могущее собственной силой без помощи парома переправиться на ту сторону реки, сказал, что и он также может переправиться через реку, если бы вода в ней стояла даже так высоко, как гора Меру. Вслед за этим Будда встрепенулся и зашагал поперек реки, к великому изумлению паромщика, который горько раскаялся, что он не перевез даром великого святого и лишился через то великой заслуги. Прибыв в Бенарес, Будда начинает ходить по улицам в качестве нищего, испрашивающего милостыню. Пять прежних друзей его узнают в нем Будду, но решаются не оказывать ему никакого почтения и не доставлять ему никакой ни в чем помощи. Но непреодолимым влечением они, однако же, вынуждены были радостно приветствовать его и дать ему то, в чем он нуждался после своего путешествия. Не без некоторой впрочем насмешливости они выражают свое удивление, что он сделался таким благообразным после того, как на-

¹ Буддийская схоластика подразделяет цепь причин и действий на 12 Nidvas, которые будто бы Будда познал под деревом Bodhi, после непрерывных 7-дневных размышлений, и группирует эти Nidvas в следующем порядке: старость и смерть, рождение, существование, привязанность к существованию, желание, ощущение, сношение 6 чувств, имя и вид, сознание, движение и стремление, невежество.

рушил пост, и не хотят верить ему, что он достиг до полного познания. Будда объясняет им, что он не лжет, и в доказательство этого он высовывает свой язык так далеко, что касается им не только своих ноздрей, но даже ушей. Это поражает и убеждает его бывших друзей. После этого он поселяется вместе с ними в роще, лежащей близ Бенареса, и здесь начинает «вертеть колесо учения», т. е. проповедовать. Он держит перед первыми своими пятью учениками приблизительно следующую речь: «Вы, нищенствующие аскеты, оставившие свое отечество, должны окончательно и навсегда отказаться от всех мирских удовольствий и от плотских наслаждений, но не прибегать к излишнему удручению плоти, которое не служит ни к собственной пользе, ни к пользе других. Я избрал средний путь; когда я сделался „озаренным“, тогда мои очи прозрели и мой ум сделался способным понимать; поэтому я достиг покоя и обладаю полным познанием. Я достиг Нирваны, и вы, если хотите достигнуть этой цели, должны начертать для себя тот же самый средний путь, какой я избрал для себя, и стараться иметь 8 совершенств: 1) Правильный взгляд на вещи (умение отличать истину от заблуждения), 2) верное чутье (правильное понимание учения), 3) справедливый язык, 4) справедливый образ действия, 5) истинное призвание (аскетическое), 6) истинную энергию, 7) верную память и 8) истинное созерцание (равнодушие в отношении к настоящему миру)». Далее Будда проповедует своим ученикам четыре вышеупомянутые великие истины и объясняет, что он получил их не отвне, а путем собственного размышления.

Следствием первой проповеди Будды было то, что один из пяти слушателей его (старый Kaundinia) отрешился от всего земного, достиг до полного познания и вместе с ним возрадовались 60.000 обитателей небесных сфер; все небо огласилось хвалебной песнью и земля поколебалась. Озарившийся ученик Будды сам начинает проповедовать добрый закон и окончательно обращает в буддизм четырех других своих товарищей; все они одеваются в желтые одежды и начинают проповедовать буддизм. Проповеди Будды в роще близ Бенареса привлекли в число его последователей 60 учеников. После этого приобретения он отправился проповедовать в другие места. Повсюду он основывает для своих последователей аскетические общины (vihbras), состоящие из отдельных хижин (pansalas). Буддийские сочинения рассказывают о различных чудесах, совершенных будто бы Буддой в последующее время его проповеднической деятельно-

сти, например о том, как преклонялись перед ним страшнейшие цари змей и т. п. Культ змей издавна существовал в Индии. Это народное суеверие осталось и в буддизме, и буддийские легенды всячески заботятся о том, чтобы показать, что Будда выше этих страшилищ древнего культа. Мы обходим эти легенды, равно как и легенду о его просветлении на одной горе острова Цейлона, которую уже потому нельзя сопоставлять с евангельским повествованием о преображении Спасителя на горе Фаворе (как это делают некоторые из исследователей буддизма), что такие просветления неоднократно совершались в жизни Будды, по буддийским сказаниям. Всякий беспристрастный исследователь не может не согласиться, что даже апокрифические Евангелия о жизни Иисуса носят на себе отпечаток гораздо большего чутья исторической истины, чувства меры и здравого смысла по сравнению с фантастическими буддийскими легендами, не останавливающимися ни перед какими нелепостями. Спешим перейти к концу жизни Будды. После его 45-ти летней деятельности ему напоминает (в Vaisvli) злой дух Мара, что пришло время его смерти. Будда объявляет своим ученикам, что по истечении 3 месяцев он отойдет в Нирвану, утешает их и завещает им собрать после его смерти его наставления и проповедовать. Перед отшествием его в Кусинагару, где он намерен был умереть, вострепетали небо и земля. Один бедный человек предлагает ему в последний раз у него отобедать; Будда, так упорно отвергавший всегда дары богатых людей, охотно принимает скромную трапезу бедняка, в знак своего смирения. Затем он говорит своим ученикам: «Встаньте, пойдем; время мое пришло». Последние его слова были: «все преходяще». Перед смертью он проходит различные ступени созерцания, соответствующие разным небесным сферам, и затем погружается в Нирвану. Его ученики хотят сжечь его труп, по существующему в Индии обычаю, но обыкновенный огонь не сжег его; из груди самого Будды вырывается пламя и сжигает его тело. Частички костей его, пощажённые пламенем, как драгоценные перлы, лежали в пепле; эти частички разделены были поровну между 8-ю присутствующими почитателями Будды и на них основаны были святилища.

Из изложенных обстоятельств жизни Будды достоверными признаются следующие: будучи царевичем, он покинул свое царство — из-за того ли, как говорят одни легенды, что он познал ничтожество мирской суеты, или по неверности жены, как гласят другие легенды, или, наконец, по придворным интригам,

как выводят исследователи из некоторых данных. Факт тот, что он бежал из царского дома, скитался, сделался добровольным нищим, начал проповедовать учение о ничтожестве всего существующего и основал нечто вроде ордена нищих. — Характером отличался мечтательным и меланхолическим, представляя собою настоящий тип задумчивого индийца. Мнимые чудеса, приписываемые Будде и вообще буддийским проповедникам, большей частью по своему содержанию мелочны и тривиальны, больше поражают своей странностью и чудовищностью, чем какими-нибудь нравственно благотворными целями, которые имеет в виду истинное чудо. В основе их лежит та буддийская мысль, что для того, кто стал выше закона «превращений», не существует пространство; он может касаться рукой какого угодно отдаленного предмета, принять какой угодно вид, явиться в какой угодно форме и исчезнуть, летать по воздуху и проч. Буддизм не допускает ничего в строгом смысле сверхъестественного, никакого личного отношения между Богом и человеком: все рассказы о предсказаниях и чудесах, которыми окружена личность Будды в позднейших сказаниях о нем, не могут претендовать ни на какую достоверность. По смыслу учения самого Будды не может быть никаких чудес, только разве с помощью магии и чародейства человек может производить необыкновенные и поразительные действия. Все буддийские мнимые чудотворцы и на самом деле являются в виде магов и чародеев. Буддийские сочинения приписывают Будде сверхъестественное озарение, которое он будто бы получил, сидя под смоковницей, во время размышления о бедствиях и ничтожестве мира. Самое имя Будды значит озаренный. Но с точки зрения учения самого Будды, которым не допускается бытие Бога, буддийское озарение может быть понимаемо лишь в смысле чисто внутреннего, субъективного, возникшего из недр его собственного духа. Такое же субъективное значение должно быть приписано влагаемым в уста Будды позднейшими легендами предсказаниям о будущей судьбе буддизма, — именно о том, что через 5000 лет после его смерти явится совершенный идеальный Будда и т. п. Буддийская религиозная литература в настоящее время чрезвычайно обширна. Одних общепризнанных и авторитетных священных книг у буддистов считается 108 томов¹. Но были ли какие-нибудь священные книги у буддистов во время первоначального распро-

¹ Wuttke. Geschichte der Heidenthum, стр. 522.

странения буддизма, при жизни Будды, — это вопрос спорный между учеными исследователями истории буддизма. Сам Будда не оставил после своей смерти никаких сочинений. Неизвестно, была ли в то время в употреблении самая письменность? Он проповедовал свое учение устно, — в форме бесед и отчасти притчей. Буддийские легенды уверяют, что ученики еще при жизни своего учителя записывали его изречения и проповеди, и из этих записей, дополненных некоторыми устными преданиями и воспоминаниями об учении и делах Будды, составили впоследствии священные книги, в которых содержится религиозное буддийское учение - книги, известные под именем *Сутр*. Эти Сутры разделены на главы и изложены отчасти в прозе, отчасти в стихах. Кроме изречений, бесед и притчей Будды, в них содержатся объяснения на эти притчи, сделанные позднейшими буддийскими комментаторами, хотя нынешними буддистами объяснения эти приписываются самому Будде. В теперешнем своем виде Сутры, как уверяют ученые, занимавшиеся исследованием их, представляют смесь буддийских идей с браманскими и отчасти с христианскими. В них влагаются в уста Будды некоторые изречения и целые притчи, почти буквально сходные с евангельскими притчами, — такова, например, притча о блудном сыне, о богатом, мечтавшем разорить житницы и булшие создать, и другие; — между нравственными сентенциями Будды, которые находятся в сборнике его нравственных поучений, называемом «Стези закона», много таких, которые имеют сходство с изречениями Спасителя (о внутренней духовной чистоте, об очищении сердца, о любви ко всем без различия званий и состояний). «Как небо посылает свои блага на всех, как вода омывает и очищает все доброе и худое, как солнце светит для всех — и добрых и злых, так и мое учение, - говорит Будда, - относится ко всем — и к добрым, и к злым, — не делает различия между мужем и женою, богатым и бедным, брамином и чандалом, рабом и свободным». Есть также много рассказов из жизни Будды, имеющих сходство с евангельскими повествованиями о земной жизни Иисуса Христа. Особенно замечателен следующий рассказ, представляющий сходство с повествованием евангелиста Иоанна о беседе Иисуса Христа с Самарянкою (Ин. IV). Однажды любимый ученик Будды Ананда встретил девицу при колодезе, которая почерпала воду, и просил у ней пить. Она отвечала, что она принадлежит к касте чандалов и не может приблизиться к нему по существующим законам, чтобы не осквернить его. —

Подобно этому ответила и Самарянка: «не приближаются бо жидове к самаряном». Ананда отвечал ей: «Сестра моя, я не спрашиваю о твоём происхождении и о твоём роде; я прошу у тебя только воды». Она исполнила его просьбу, и он принял ее в число последовательниц-учениц. Такое же сходство с евангельским повествованием о вдове, бросившей две лепты в сокровищницу (Лк. XXI, 1-4), имеет рассказ о том, как однажды один бедный наполнил нищенскую сумму Будды одною горстью муки, между тем как богатые не могли наполнить ее 10000 четвериков.

По отрывочности достоверных исторических данных относительно первоначального буддизма, трудно определить, в чем состояла его сущность. В прежнее время исследователи, изучавшие буддизм по более или менее позднейшим его памятникам и главным образом по его состоянию у теперешних буддистов, не затруднялись признавать в первоначальном буддизме один из видов языческой религии. Но открытие более древних памятников буддизма, в которых сохранилось в известной мере подлинное учение Будды (древнейшие буддийские Сутры), подало повод к значительным затруднениям при определении сущности этого учения. В нем не найдено самого главного и основного пункта всякой религии — признания истины бытия Божия. Это повело исследователей к представлению о первоначальном буддизме как о своеобразной метафизической доктрине с атеистическими тенденциями. Но и этот взгляд начинает в последнее время уступать место другому, которым предполагается, что сущность первоначального буддизма, т. е. учения самого Будды, состояла не в метафизике, а главным образом в морали. По этому предположению буддизм в первоначальном его виде представлял не систему религии и не систему философии, а нравственное учение, к которому лишь с течением времени привился религиозный элемент и из которого также только впоследствии развилась своеобразная метафизическая философия. Такой взгляд на сущность первоначального буддизма высказывают весьма компетентные исследователи-ориенталисты новейшего времени, как, например, Макс Мюллер¹, профессор Васильев² и др. В виду некоторых солидных оснований, которые имеют под собою этот взгляд, он представляется правдоподобным. Дело в

¹ «Essais», нем. перев. 1869.

² «Религии Востока», стр. 62 и дал.

том, что наиболее древние письменные памятники буддизма не содержат в себе какого-нибудь определенного догматического и вообще теоретического учения, и касаются почти исключительно одной морали. Отрывочные изречения, приписываемые самому Будде (содержащиеся в «Стезях закона»), рисуют его преимущественно как моралиста, по-видимому, даже чуждавшегося чисто метафизических вопросов. Вот некоторые из этих изречений: «Мой закон есть закон милосердия для всех»; «вопросы о бытии и небытии — праздные вопросы»; «все философские умозрения суетны» и т. п. Эти и подобные изречения, влагаемые в уста Будды в наиболее древних письменных памятниках буддизма, а также и то обстоятельство, что свое учение Будда называл «законом», показывают, что внутренним зерном его учения была именно мораль и притом мораль без определенной догмы, в чем и заключается один из самых капитальных ее недостатков. Из всех изречений, приписываемых Будде, видно, что он безразлично относился к делу богопознания и богопочтения. «Почитать отца и мать (гласит одно из приписываемых ему изречений) лучше, нежели служить богам». Учение Будды называют обыкновенно атеистическим по отсутствию в нем идеи Бога. Но Макс Мюллер считает более точным названием для учения Будды не атеизм, а *адевизм*, т. е. отрицание индийских богов (dkvas).

Буддизм представляет собою завершение и последнее слово браманства, из которого он выродился. Общее основание этой религии то же самое, что и браманской, — пантеистическое. Шаг вперед здесь в том, что буддизм обращает в пустоту и призрак не только мир, но и то верховное начало мировой жизни, которое признавалось в браманстве под видом абсолютной субстанции или всеобщей души мира. Абсолютное основание, по мировоззрению буддизма, есть абсолютная тишина бытия в себе, в котором отсутствуют все различия и определения частного бытия. Это есть *ничто* — или чисто бескачественное бытие. Но так как это отвлеченное начало, существующее только для мысли, не может быть содержанием народной религии, в которой божество не может быть заменено абстракцией, то в буддизме развилось вместо почитания верховного начала бытия обожание человека в лице Будды, Далай-Ламы и множества мистических будд, имеющих, впрочем, значение не столько действительных, сколько призрачных существ. Сначала сам Будда сделался предметом обоготворения у разных буддийских народов и возведен в божество. Затем буддийский олимп постепенно наполнился разного

рода божествами. Южные буддисты почитают будущего Будду (Maitrea) в качестве бога; северные буддисты — Padmapavi, китайские буддисты — владыку рая, лежащего на Востоке, и богиню Kwan-yin. Распространению многобожия среди буддистов особенно способствовала позднейшая буддийская теория (Dhyanī-Buddha), по которой каждый может сделаться Буддой. Таким образом, первоначальный буддийский атеизм, как этого и следовало ожидать, на практике разрешился в крайний политеизм. Здесь до наглядной очевидности высказалось все бессилие просвещения народов одной моралью, не обоснованной на учении о Боге, и вся глубина заблуждения основателя буддизма, мечтавшего на мысли о «ничто» создать оплот против идолопоклонства. Буддизм не дает никакого ответа на вопрос о происхождении мира. По его учению, от вечности существуют бесчисленные миры друг подле друга в неизмеримом бесконечном пространстве и постоянно то возникают, то разрушаются; по уничтожении старых миров возникают все новые и новые миры (кальпы) для того, чтобы так же кануть в бездну ничтожества, как и их бесчисленные предшественники. Равным образом буддизм не дает ответа и на вопрос о происхождении человека. Люди, как и миры, существуют от вечности; через их желание бытия происходит зло в мире, но откуда они сами, кто им самим дал бытие, остается великой неизвестностью. По своим космологическим воззрениям буддизм отличается крайне фантастическими построениями из ничего бесчисленного множества миров. Буддисты насчитывают множество (до 63-х) периодов мира, предшествовавших настоящему и называемых у них «кальпами». Каждый кальпа, или период миробытия, разделяется на 4 меньших периода: эпоху разрушения или уничтожения, эпоху продолжения этого уничтожения, затем периоды восстановления и продолжения этого восстановления или возобновления. Каждый из этих периодов в свою очередь подразделяется на 20 малых кальп или периодов. Каждое разрушение мира продолжается 100.000 лет. Вместе со сменой миров изменяется и век живых существ, постепенно сокращаясь и достигая нынешнего краткого предела. Сначала люди жили 80.000 лет, после этого период жизни их постепенно упал соразмерно увеличению их пороков. Период, в который жизнь человеческая достигала 20.000 лет, считается у буддистов уже очень отдаленным от самых отдаленных перио-

дов¹.

Мораль Будды сосредотачивается на четырех главных пунктах или вопросах: а) о зле, б) о происхождении зла, в) об уничтожении зла и г) о средствах к уничтожению зла. В общем целом она, таким образом, представляет учение об искуплении и этим отчасти может быть объяснено, что она послужила основой для религии, нашедшей массы последователей. Древнее человечество чувствовало нужду в искуплении; учение Будды обещало искупление; не удивительно поэтому, что оно прельстило многие народы.

В общем взгляде на зло буддизм сходится с браманизмом, т. е. вместе с ним признает, что все в мире зло. Но буддийский пессимизм идет дальше браманского. Причину зла буддизм видит не в том, в чем поставляли ее браманы, — не в отпадении мира от светлого существа Браммы (самое существование которого не допускается учением Будды), а в желании бытия, присущем живым существам. Умерщвление этого желания и есть путь к искуплению, по учению Будды. За искупителя в собственном смысле Будда не выдавал себя, и его первые последователи признавали, что он только через свое учение и пример показал путь к искуплению. Главное и самое радикальное средство к искуплению человечества буддизм видит в добровольном отречении человека от дальнейшего размножения, как условия постепенного прекращения человеческого рода, потому что без этого не может быть уничтожено в нем желание бытия, т. е. уничтожен главный источник зла или первородный грех человечества, по буддийскому воззрению, который вовлек его в водоворот бытия и глубже и глубже привязывает к жизни. С этой именно целью Будда установил безбрачную жизнь в основанной им общине и эту именно цель имеет в виду буддийский аскетизм в его разнообразных видах. Община первоначальных последователей Будды представляла нечто вроде ордена или братства нищенствующих (Бикшу). Первые последователи Будды жили в загородных садах или рощах, на кладбищах или под деревом на открытом поле, в известном расстоянии от человеческого жилища, в которое они являлись по временам для испрошения милостыни. Платье их должно было состоять из лоскутков, вынутых из помойных ям, или валявшихся на кладбищах, вообще случайно най-

¹ См. «Буддийская космология» профессора Ковалевского, стр. 282 и дал.

денных. Они обязаны были вести безбрачную жизнь. По идее буддизма, все люди должны бы быть бикшу. Но на практике всеобщее нищенство и безбрачие людей не могло быть осуществлено. Поэтому в буддизме скоро явилось разделение на совершенных и обыкновенных, заурядных последователей его. В буддизме явились особые аскетические учреждения (мужские и женские), с общинным устройством и с особыми правилами посвящения в число их членов.

Аскеты называются у буддистов именем Агуа и разделяются на четыре класса. Принадлежащие к 4-му, самому высшему классу, называются арханами. Еще выше последних считаются бодисатвы, которые пользуются суеверным обожанием у буддистов, как существа высшего порядка. Из числа подвигов аскетизма буддизм отменил телесные самоистязания, принятые у браманов, как причиняющие зло в виде страдания; но удержал разного рода неестественные мистические созерцания и отрешения, направленные к уничтожению ощущений, желаний, определенных представлений и к постепенному приготовлению человека к Нирване.

Для обыкновенных своих последователей буддизм предписывает десять добродетелей: не умерщвлять ничего живого, не красть, не прелюбодействовать; не лгать, не употреблять ничего хмельного, не клеветать, не вредить ближним, не суесловить, не клясться и избегать расколов.

Буддизм требует, чтобы человек всю свою жизнь сделал состоянием тишины и покоя, с целью достижения вечной тишины, как вечного божественного бытия. У последователей буддизма доселе существуют большие религиозные общины, которые живут в тишине и спокойном созерцании, не принимая никакого участия в общественных интересах и занятиях. Высшее состояние покоя, когда в человеке погасает всякое сознание, особенно всякое желание, и когда человек, так сказать, сливается с ничто, называется у буддистов Нирваной. Нирвана, впрочем, не одинаково понимается буддистами: она понимается то как абсолютное уничтожение самого бытия, то как уничтожение только сознательной жизни, то, наконец, еще частнее, как уничтожение всех желаний. Многими буддистами Нирвана смутно понимается как своего рода рай, который тем более привлекает к себе буддистов, чем безотраднее их взгляд на настоящую жизнь. В Нирване, по представлению буддистов, люди освободятся от тяжести тела, от всяких забот и трудов, злые не будут там угнетать доб-

рых, и усталые найдут полный покой и самозабвение. Идея личной сознательной загробной жизни человека не допускается, по крайней мере, теоретическими началами буддизма. Бессмертие буддизм понимает как переход человеческой жизни в абсолютный покой и полное безразличие.

Приближение к Нирване требует подавления и умерщвления всяких личных жизненных стремлений, умственного и нравственного самоуничтожения. Приближение это достигается постепенно, но для большинства людей оно вполне недостижимо в настоящей жизни. Отсюда в буддизме, как и в браманизме, — учение о переселении душ. Учение это выходит в буддизм, с одной стороны, из того положения, что душа человека не существует отдельно от чувственной формы и нуждается во внешней оболочке для продолжения своего существования, а с другой — из того принципа, что насколько человек через отречение и погружение в себя не может достигнуть еще вечного покоя в здешней жизни, настолько и после смерти он нуждается в телесной форме для того, чтобы за пределами настоящей жизни достигнуть последней цели своего бытия — полного соединения с ничто. Учение о переселении душ дает повод к многочисленным и разнообразным суевериям, распространенным среди буддистов. Последователи этой религии верят, что человек после своей смерти переходит во всевозможные формы и что жрецы имеют власть назначать душам такую или иную форму для обитания и даже совсем освобождать души от странствования по разным телам. Отсюда происходит широкое господство суеверий и предрассудков между поклонниками буддизма.

В учении о загробной жизни буддизм сходится с браманизмом в том, что а) признает посмертное переселение душ и б) не допускает личного бессмертия человека. Различается от браманизма буддизм через то, что а) не допускает ни для кого изъятия от посмертных скитаний, которое браманизм допускает для аскетов, достигших высшей степени совершенства, б) бессмертие души представляет не под видом слияния ее существа с существом Браны, а под видом погружения ее в Нирвану.

Буддизм не имеет одного общего религиозного культа; у разных народов, исповедующих буддизм, существуют разные обряды. Есть только незначительное число обрядов, которые составляют более или менее общую принадлежность всех буддистов. Сюда относится почитание Будды у одних народов, как великого мудреца и аскета, у других как бога. Некоторые будди-

сты почитают мнимые остатки Будды: волосы, зубы, кости и проч. Буддизм не одобряет употребления кровавых жертв — заклания животных; в жертву Будде, разным богам и гениям буддисты приносят растительные вещества — различные цветы и травы. Молитва превращена в буддизме в пустую формулу. Наиболее распространенная из них в среде буддистов состоит из следующих четырех слов, смысл которых для самих теперешних буддистов сделался непонятным «Om mani padme hum». Слова эти большей частью переводят так: «Хвала тебе, дорогой Лотос». Они имеют значение не столько молитвы в строгом смысле, сколько буддистского девиза, наподобие мусульманской формулы: «нет Аллаха, кроме Аллаха и Магомет — пророк его». Лотос — водяной цветок — у буддистов имеет символическое значение; из него производится мир в некоторых космологических буддистских сказаниях; в других он представляется символом непостоянства мира, его мимолетного возникновения из бездны ничтожества и обратного погружения в нее. Особенно наглядно механическое отношение буддистов к молитве высказывается в употреблении у них молитвенных машинок, верчение которых буддисты вменяют себе в религиозную заслугу. В буддийских общинах сильно развито жречество, особенно в Тибете, где во главе жрецов стоит Далай-Лама.

Отличительной особенностью внутреннего, так сказать, культа буддийской религии служит требование от ее последователей возвышения над непосредственным личным сознанием и погружения мысли в абсолютное общее «ничто». Буддист, верный требованиям и духу своей религии, молится об одном — о скорейшем переходе в ту невозмутимую тишину бытия, где царствует вечное безмолвие нескончаемой ночи и абсолютный покой. Вот приблизительно как выражается эта молитва:

«Привет тебе, о тишина предвечная и безмолвная! Из твоих недр вырываются в диком стремлении к жизни существа для того, чтобы после долгого блуждания со смирением и раскаянием навсегда успокоиться на твоей верной материнской груди. Привет тебе, глубочайший родник забвения, благословенная колыбель невозмутимого покоя! Как стремлюсь я к тебе всем сердцем! О, возьми от меня эту напрасную муку жизни, избавь меня от ежедневной печали — раскрывать глаза на свет, который им так ненавистен; возьми от меня земной остаток, который тяготет на мне! О, уничтожь, уничтожь его поскорее! Я вижу божественный лик доброй, кроткой, возлюбленной матери — ночи; он

улыбаясь сулит мне покой и блаженство; я слышу твой голос, он шепчет: „подожди еще немного и ты найдешь вечный покой в моих верных объятиях“».

Таким образом, по воззрению буддизма, сама жизнь есть великое зло, из которого вытекают все другие бедствия с той же необходимостью, по которой камень, столкнутый с высоты, неудержимо стремится в пропасть. «Счастливы те, которые в горьких муках Сансары (здешней жизни) уже предвкушают наслаждения Нирваны; еще живя, уже твердо убедились они, что лучше не существовать», - восклицает благочестивый буддист. Буддизм представляет самое мрачное пессимистическое мировоззрение из всех религиозных систем языческого мира и не без основания называется *религией отчаяния*. На место Бога эта религия ставит всепоглощающее «ничто», которое наподобие Хроноса поглощает своих детей, неизвестно для чего испуская их на свет. Самая жизнь здесь представляется как игра, и притом злая и бесцельная игра неведомой силы, забавляющейся страданиями живых существ; самая жизнь есть злая насмешка над теми, кому она дана, и было бы гораздо лучше, если бы ее вообще не было. Зло так неотделимо от жизни, так внутренне присуще ей, что уничтожение зла немыслимо без уничтожения самой жизни. В этом воззрении, независимо от его крайнего несоответствия с истинным понятием о премудром и благом Творце мира, не находится никакой точки опоры для удовлетворительного разрешения вопросов касательно происхождения мира и происхождения зла в нем, ибо из ничто нельзя объяснить происхождение чего-нибудь. Нравственное учение буддизма, группируясь около основной его мысли о ничтожестве всего и указывая на погружение человеческой личности в Нирвану как на последнее завершение злосчастной человеческой судьбы, не дает никаких оснований для нравственных стремлений и нравственно-доброй деятельности человека, превращая всю человеческую жизнь в лишенную смысла трагедию. История народов, исповедующих буддизм, ясно показала, насколько эта религия была благотворна для ее последователей и сколько принесла зла им. Совершенно отрицательный характер этой религии исключает всякую возможность разумной деятельности, благородных предприятий и прогрессивного развития человечества. Как мрачное тяжелое облако, буддизм висит над неподвижной, неспособной к прогрессу, цивилизацией Средней Азии.

Буддизм развил в своих последователях некоторые отдель-

ные благоприятные черты: мягкость, сострадательность, отвращение к жестокости в отношении ко всем вообще живым существам, и способствовал уничтожению каст. Но он не способен был развить правильной общественной жизни. Он по самым основным своим принципам находится в непримиримом противоречии с требованиями нормальной, общественной жизни, и прямо враждебен интересам ее. Под гнетущей мыслью ничтожества всего бытия буддизм не может сочувственно относиться к заботам о государственном благоустройстве и общественном прогрессе. Он развивает апатию, индифферентизм и квиетизм в своих последователях; самая всеобъемлющая любовь (Moitri) буддиста, которая простирается не только на людей, но и на всех животных, теряет через то свое нравственное значение. Буддизм не может развить из себя истинной свободы в общественной среде, он пассивно подчиняется всякой силе и не противопоставляет никакой энергии даже самому крайнему деспотизму и насилию. Его последователи занимают поэтому пассивную роль в драме всемирной истории; герои буддизма отличаются пассивными качествами — терпением, кротостью, самоотречением; им чужды добродетели, характеризующие нравственную мощь, силу и крепость духа; равнодушие к переменам в общественной жизни и бездеятельный квиетизм, вот их отличительные черты. Сказанного достаточно для того, чтобы показать всю несостоятельность утверждения, будто предстоит великая будущность если не древнему буддизму, — то *необуддизму*, который проповедует новейшая пессимистическая школа в Германии, считающая своими представителями Шопенгауэра и Гартмана. Школа эта, усвоив себе многие элементы из буддизма, пророчит ему великую будущность, и притом не где-нибудь в глубине Азии, а в Европе, в среде цивилизованного человечества, воспитанного в недрах христианства. Известно, что Гартман в своем сочинении «Саморазложение христианства» предполагает, что в религии будущего, если только ей суждено будет когда-нибудь явиться, буддийские элементы получат преобладающее влияние.

В заключение сделаем несколько замечаний по поводу предполагаемого сходства буддизма с христианством в некоторых пунктах учения и во внешних религиозных учреждениях. Если в 30-х годах текущего столетия рационализм из круга древних языческих религий останавливался с предпочтительным вниманием на парсизме, думая найти в нем источник для разных частей христианского учения, преимущественно для учения о ду-

ховном мире и о загробной жизни, то с 50-х годов это предпочтение стало склоняться больше на сторону буддизма. Увлекаясь внешним кажущимся сходством буддизма с христианством, католические миссионеры стали утверждать, что эта религия есть не что иное, как искаженное христианство. Потом неверующие писатели ухватились за буддизм для доказательства противоположной мысли, что не буддизм зависит в своем происхождении от христианства, а христианство от буддизма. Вследствие этого интерес к буддизму возрос; как верующие, так и неверующие, хотя по различным побуждениям, равно интересуются тем, не откроется ли чего-нибудь в буддизме, что пролило бы побольше света на его действительное отношение к христианству. После того, как Ренан в своей пресловутой «Vie de Jesus» поставил личность основателя буддизма рядом с Основателем христианства, явился целый ряд других рационалистов, которые старались выставить на вид сходство в характере Будды и Христа, в их учении и даже в их речах и притчах. Религия Будды действительно представляет некоторые наружные пункты схождения с христианством, именно в том отношении, что она а) возвышает универсальность над национальностью, б) имеет иерархию независимую от государства, и, в) наконец, обнаруживает в некоторых обрядах (монашеских обетах — послушания, бедности и целомудрия) сходство с христианскими. Но по своему внутреннему существу буддизм прямая противоположность христианству: это — мораль без догмы, религия без Бога, искупление без Искупителя.

Религия древних персов

Религия древних персов в первоначальном ее виде, до систематизации ее Зороастром, имела много сходного и общего с древней религией индийцев. Персы признавали символ божества в свете и преимущественно в силе огня (Atar и Agni); у них, как и у индийцев, почиталось божество Индра и др. Есть основания предполагать, что и по самому характеру своему первоначальная религия персов представляла ту же форму, как и древнейшая религия индийцев, т. е. форму генотеизма. Хотя они почитали многих богов, но подобно тому, как древние индийцы признавали в отдельных богах не самостоятельные божественные существа, а только различные свойства одного божества, — персы над всеми частными божествами возвышали силу света, как общую и объединяющую их силу, и называли эту силу именем

«Митра». Древние персы не имели никаких идолов и кумиров, не делали никаких изображений божества, даже не строили храмов в честь божества, но поклонялись ему под открытым небом, преимущественно на вершинах гор (Геродот). В дальнейшем ходе своего развития религия персов получила другой вид и другой характер сравнительно с индийской религией. Первоначальный генотеизм индийской религии разрешился с течением времени в крайний пантеизм. Мечтательный дух индийца, развившийся под влиянием роскошной местной природы, располагающей к фантастическому, ищет бесконечного то в таинственном существе Браммы, как скрытом и неуловимом источнике вселенной, откуда непрестанно бьет поток всемирной жизни, то в безмолвной бездне, откуда исходят и куда снова погружаются целые мириады миров. Он сгорает желанием соединиться с бесконечным до полного слияния с ним и уничтожения в нем. В этом своем стремлении индийский браманизм доходит до погружения человеческого духа в неуловимую божественную сущность. Буддизм идет еще дальше и ставит высшей точкой стремлений человека полное уничтожение и исчезновение в бездонной бездне, которая представляет все и в то же время ничего — абсолютную пустоту. Персы избежали этих крайностей. Благодаря своему более трезвому и практическому национальному духу, менее роскошной и менее расслабляющей природе своей страны, а главное своему более близкому соприкосновению с еврейским народом, сохранявшим истинную религию, они не дошли до крайних выводов индийской пантеистической метафизики. Их религия в постепенном ходе своего развития хотя не вышла вполне из круга поклонения природе, но и не дошла до полного отождествления божества с природой. В ней сохранилась идея личного божества, хотя и не в чистом ее виде.

Основателем исторически известной религии персов считается Зороастр, живший приблизительно в VI в. до Р. Х. Учение его излагается в книге, известной под именем Зенд-авесты (слово жизни). От его имени религия персов получила название религии Зороастра. Последователи ее существуют, хотя и в незначительном числе, до настоящего времени. Они признают в Зороастре посланника Божия, а в Зенд-авесте — сообщенное ему божественное откровение. Но персидские предания, на которых основывается это верование, не имеют исторической достоверности. Сюда относятся предания о некоторых темных предзнаменованиях, которые будто бы предшествовали рождению Зо-

роастра, например о пророческом сне, виденном будто бы матерью Зороастра (Догдою) в состоянии ее беременности. Сон этот допускает совершенно естественное объяснение в виду тех обстоятельств, которыми он обставляется в самих сказаниях о нем. По этим сказаниям, мать Зороастра видела предзнаменовательный сон незадолго до рождения своего сына, т. е. в такой период, когда мысль ее естественно занята была будущей судьбой своего дитяти; материнское чувство льстило себя мечтами, что эта судьба будет великая и славная, а воображение, под влиянием опасений и страха за благополучный исход рождения, не чуждо было и некоторых мрачных представлений. Во сне ей представилось, как гласят персидские легенды, темное облако, из которого вышли хищные звери — львы, тигры, леопарды и устремились на нее, чтобы вырвать из ее утробы младенца и растерзать его. Но сам младенец успокоил свою мать уверением, что чудовища ничего не могут сделать ему, потому что с ним высшая сила. Вслед за тем на месте темного облака образовалась высокая гора, из-за которой показался юноша светлый, как блеск луны, с книгой в руке. При появлении его звери исчезли, и он сказал матери Зороастра, что «младенец ее охраняется самим царем неба, что он будет великим пророком для своего народа и что через него будет сообщен новый закон» и проч... Чудеса, приписываемые в персидских легендах самому Зороастру, не возвышаются над обычными фокусами языческой магии, которая особенно распространена была между персами. Персидские легенды рассказывают, что Зороастр для убеждения персидского царя в своем высшем посланничестве позволял лить себе на грудь расплавленную медь и оставался при этом невредим и т. п. Сам Зороастр, по-видимому, больше был вынуждаем к подобным мнимым чудесам своими соотечественниками, чем сам чувствовал к ним расположение. Одно персидское предание влагает в уста Зороастра изречение, что самое учение его есть чудо, не нуждающееся в подтверждении через внешние чудеса. Зороастр пользовался за свои умственные качества уважением не только своих соотечественников, но и других народов. Даже греки, которые высказывали презрение к чужестранцам, признавали в Зороастре мудреца. Так отзывался о нем сам Платон (в «Алкивиаде»). Восточные народы приписывали Зороастру важный эпитет «раджа» — мудрец. Это прозвание усваивают ему и магометане, несмотря на свое отвращение к его религии. За всем тем, как в умственном, так особенно в нравственном отношении, Зороастр

является в самих персидских сказаниях о нем не чуждым некоторым важным недостатков, несовместимых с понятием об истинном божественном посланнике. Особенно в последнее время его жизни, по некоторым из этих сказаний, проявлялись неблагоприятные черты в его характере: мстительность, фанатизм и склонность к суеверию. Раздраженный против туранского царя, который не хотел принимать его учения, Зороастр, вооружив против него персидского царя Дария, был виновником жестокой кровопролитной войны, в которой, по некоторым преданиям, и сам погиб. По тем же преданиям он желал умереть от громовой стрелы (от молнии), откуда видно, что он разделял суеверное почтение своих соотечественников к огню. Смерть от удара молнии персы считали признаком особенного благоволения богов.

По свидетельству древних греческих писателей, персы имели обширную религиозную литературу; объем одной персидской *Зенд-авесты* в древности простирался до 21 книги. Эти книги кроме религиозного и нравственного учения заключали в себе астрономические сведения, историю и государственное законодательство. В них по персидским преданиям заключалось до 2.000.000 строк. Но из всех этих книг сохранилась до настоящего времени, под именем *Зенд-авесты*, только одна, как полагают ученые, 20-я книга, которая состоит из трех частей. Первая из этих частей, состоящая из 20 глав, называется «Вендидат» (воинственный), потому что главным предметом ее внушений служит наставление вести неустанную войну или борьбу со злым началом. Это, собственно, сборник нравственных правил и правил о разного рода очищениях. Вторая часть *Зенд-авесты* называется «Яшна» или «Яша», что значит «возвышение души»; эта часть содержит собрание молитв; наконец, третья часть, называемая «Висперед», представляет сокращение предыдущей, — род маленького молитвенника. К концу *Зенд-авесты* в качестве дополнения к ней прилагается книга толкований, так называемая «Бундеиш», в которой содержатся разъяснения того, что содержится в *Зенд-авесте*, иногда лишь в намеках, по вопросам, относящимся к космологии, антропологии и эсхатологии. Открытие *Зенд-авесты* и ознакомление с нею европейских ученых принадлежит относительно не очень давнему времени. С нею впервые познакомил ученый европейский мир французский ориенталист Анкетиль дю-Перрон в конце прошлого века, нашедший этот памятник у последователей зороастровской религии в Индии и

переведший на французский язык. В новейшее время сделаны были точные переводы Зенд-авесты, из которых наибольшей известностью пользуется перевод немецкого ученого Шпигеля. По вопросам относительно древности и подлинности Зенд-авесты в том ее виде, в каком она найдена упомянутым французским ориенталистом, можно найти необходимые разъяснения во введении к переводу Шпигеля. Со своей стороны заметим, что этот памятник ученые относят к не слишком отдаленной древности, основываясь главным образом: 1) на свойствах языка, на котором написана Зенд-авеста, — довольно близкого к древнезендскому языку, но уже смешанного с позднейшим так называемым зендско-пельвийским наречием, на котором говорили персы в позднейшее время, и 2) на ее содержании и других данных. На основании клинообразных надписей на древнеперсидских памятниках V и VI века до Р. Х., содержащих некоторые изречения из Зенд-авесты, и свидетельств древних писателей, ученые возводят древность происхождения Зенд-авесты приблизительно к V и VI веку до нашей эры; к этому времени ученые относят приблизительно и время жизни Зороастра. Вопрос, содержит ли Зенд-авеста в нынешнем ее виде подлинное учение Зороастра, т. е. сохранилась ли она в течение многовекового существования в неповрежденном виде, и не привзошло ли в содержание ее элементов, чуждых воззрениям Зороастра, — вопрос спорный. Рационалисты, приписывающие зороастровой религии влияние на образование некоторых пунктов библейского учения, по весьма понятным побуждениям склонны настаивать на сохранении в нынешней Зенд-авесте в подлинном и неповрежденном виде тех самых учений, которые проповедовал Зороастр и которые были господствующими у древних персов, потому что в этом они находят точку опоры для своего мнения о зависимости некоторых библейских учений от парсизма. Но им нельзя доверять на слово, как и вообще таким исследователям, которые наклоняют свои исследования к оправданию каких-нибудь предвзятых теорий и гипотез. Этого рода исследователи настолько строги к памятникам библейской письменности и придирчивы к вопросам о их подлинности, древности, неповрежденности, насколько доверчивы и снисходительны к памятникам языческих религий; тут ими зачастую признается древним и неповрежденным даже то, что носит ясные следы позднейшего происхождения. Более беспристрастные исследователи Зенд-авесты признают, что из учения Зороастра в нынешней Зенд-авесте сохранились разве

только некоторые черты; что она потерпела много переделок — с одной стороны от персидских магов, с другой — под влиянием частых династических перемен в Персии, имевших большое влияние на эту религию.

Учение Зороастра носит дуалистический характер. Верховным божеством признается в нем Ормузд, который представляется как олицетворение добра и света. Противоположность ему представляет Ариман, олицетворение зла и мрака, хотя последний и не равен Ормузду и не совечен ему. В Зенд-авесте говорится, что в начале не было особого бога зла — Аримана и существовал один только Ормузд, и что Ариман в конце концов будет побежден Ормуздом. Как Ормузд, так и Ариман имеют подчиненных им духов. Добрые духи Ормузда называются *Амшаспандами*; злые духи Аримана — *дивами*. Они, как и их главы Ормузд и Ариман, находятся в постоянной борьбе между собою, усиливаясь поддерживать одни — доброе и светлое царство Ормузда, другие — темное царство Аримана. Этот восточный дуализм выражает следующую идею: хотя добро и есть абсолютная сила, но оно находится в борьбе со злом, так что зло противостоит ему как ограничивающий его принцип; хотя зло и должно быть побеждено, но что должно, то еще не есть; долженствование есть сила, которая не может выполнить своего назначения без борьбы. Без этого оно бессильно и слабо. Добро, как и зло, понимается здесь не чисто в духовном смысле, а и в чувственном. Чувственной формой добра служит свет, зла — мрак или тьма. Поэтому даже Ормузду приписывается некоторая телесность¹. Видимый мир в том его виде, как он существует в настоящее время, представляется в Зороастровом учении произве-

¹ Черты отличия между зороастровым и библейским учением о духах следующие: 1) Духи зороастровой религии не имеют значения в строгом смысле духовных личных существ; они представляют собою олицетворение различных сил и явлений природы. — Добрые и чистые духи — товарищи Ормузда — олицетворяют собою все тела небесные, злые — духи споспешники Аримана — олицетворяют темные силы. 2) Духи зороастровой религии, не исключая даже самого верховного духа Ормузда, не бестелесны. 3) Между ними есть духи мужского и женского пола. 4) Они, наконец, не суть свободные существа. Злые духи — злы по природе, как порождение Аримана; они не сделались злыми, но явились такими с самого начала своего бытия, как произведения злого начала. Во всем этом высказываются существенные различия зороастрова учения о духах от библейского учения о духовном мире.

дением двух великих сил — Ормузда и Аримана; но идеальный образ мира, каким он должен бы быть, приписывается Ормузду. Без вмешательства Аримана в дело сотворения мира он был бы не тем, что он есть; без этого рокового вмешательства мир представлял бы идеальное совершенство — царство добра и света. Таким образом, Ормузд в учении Зороастровом представляется творцом всего идеального, чистого; Ариман, так сказать, реализующей силой, дающей вещам их настоящий вид, — силой, ограничивающей идеальные порывы Ормуздовой творческой силы и отрицающей часть совершенств его творения. Без этой темной силы, без ее вмешательства, мир и человек представляли бы полное гармоническое соответствие с идеальным совершенством.

Зороастрова религия учит и о падении человека, но это не есть произвольное падение, а роковое, совершившееся вследствие неотразимого влияния злого начала. В нравственном учении Зороастрова религия избегает резких крайностей индийского квиетизма и пессимизма. По учению этой религии, только одна сторона природы и жизни носит на себе отпечаток злого начала и недостойна сочувствия людей, именно та, которая обязана своим происхождением Ариману, другая же сторона, принадлежащая по своему происхождению Ормузду, носит в себе задатки добра, которые нужно развивать и высвобождать из-под влияния злого начала. Поэтому нравственная задача человека, по учению зороастровой религии, состоит в деятельной борьбе со злом и в посильном старании о расширении доброго царства Ормузда и ограничении злого царства Аримана. Но, при слабом развитии понятия о свободе человеческой воли в учении Зороастра, нравственность не имела для себя твердой опоры в этом учении. Религия Зороастра заповедует своим последователям неустанную войну с темным царством Аримана и по этой черте конечно представляет более зрелую форму нравственного мировоззрения сравнительно с нравственным мировоззрением китайцев и индийцев. Ей чужды также крайности расслабляющей индийской морали, которая проповедуется в обеих системах религии, выработанных в Индии, — в браманизме и буддизме; она не возводит квиетизм в идеал нравственности по подобию этих систем, и ее воззрения на жизнь носят менее резкий и мрачный пессимистический отпечаток. «Жизнь, пустая и глупая шутка, дар случайный, дар напрасный, судьбою тайной на казнь обречена», — вот формула, в которой может быть выражено воззрение обеих сис-

тем индийской религии. Зороастрова религия избегает резких крайностей индифферентизма и пессимизма. По ее представлению только одна половина природы худа, дурна, недостойна сочувствия, именно та, которая обязана своим происхождением злему началу и относится к царству Аримана. Поэтому задача нравственной жизни человека здесь поставляется не в самовольном прекращении и уничтожении личной жизни человека, но и в борьбе со злом, чтобы злое царство не взяло перевеса над добрым, чтобы злые духи — «дивы» не одолели добрых духов и царство Аримана не осилило царства Ормузда. Эта религия смотрит на человека как на деятельного помощника Ормузду в его борьбе с Ариманом и, по-видимому, указывает на высокую цель и назначение человека искоренять зло по мере сил и средств. На первый взгляд, она может казаться даже проникнутой как бы рыцарским одушевлением за добро, — твердой и мощной энергией нравственного духа. Большая часть молитвенных гимнов персидской Зенд-авесты дышит воинственным духом, вызывавшим своих последователей к мужественной борьбе со злом. Но характер и достоинство нравственного мировоззрения определяется не отрицательной, но главным образом положительной ее стороной. Поэтому наибольшую важность при оценке нравственных воззрений известной религиозной системы имеет вопрос: из каких положительных воззрений на добро и зло выходит та или другая система, не смешивает ли она зло физическое со злом нравственным, — какие побуждения и какую цель указывает для нравственных стремлений и действий человека и предлагает ли она достаточно надежные средства для ее осуществления? Если с этой точки зрения мы обратим внимание на нравственные принципы Зороастра, то увидим, что в главных своих понятиях о добром и злом он не особенно возвышается над обычными воззрениями языческого мира. Зло в Зенд-авесте не представляется, правда, сущностью всего бытия, тем не менее, однако ж, целая половина мира представляется в ней порождением злого начала; материя — особенно в ее грубых элементах — считается злом, через что нравственный элемент в понятии о зле смешивается с физическим. Поэтому между прочим в кругу нравственных правил Зороастровой религии занимают наиболее выдающееся место предписания об очищениях и об истреблении нечистых животных, как порождений Аримана. Эта обязанность считается с точки зрения Зороастровой религии не только нравственным долгом, но как бы некоторым религиоз-

ным священнодействием. Истребление нечистых животных вменяется законом Зороастра в особенную обязанность жрецов, которые для этой цели постоянно носят с собою жезлы особенного устройства. Обязанность эта иногда налагается у персов в качестве наказания за нравственные проступки и пороки; а в один праздник, известный под именем «разрушение зла», все последователи Зороастровой религии обязывались чтить этот праздник возможно большим истреблением нечистых животных и приносить их жрецам для доказательства своей ревности в служении Ормузду. Уже это одно показывает большую примесь натуралистических понятий к нравственным вопросам в Зороастровой религии. Зло мыслится в ней не как явление, принадлежащее к чисто нравственной области, а как полуфизическое, полунравственное явление, корнящееся в злой сущности одного из верховных начал мира. Отсюда, далее, физическая чистота вменяется последователям Зороастра как нравственная обязанность, а нечистота не только в отношении к телу, но и к домашней посуде, представляется нравственным злом. Наибольшая часть книги «Вендидат» посвящена поэтому изложению правил об очищениях. В этом пункте, т. е. в чрезмерной заботливости Зороастровой религии о внешних очищениях и в усвоении им нравственного значения, некоторые исследователи находят аналогические черты сходства с постановлениями ветхозаветной религии относительно обрядов очищения от осквернений. В доказательство этого указывают, между прочим, на то, что и Моисей, когда запрещает употреблять в пищу нечистых животных или воспрещает прикосновения к мертвецу, то прибавляет: «да не оскверняйτε душ ваших, ибо Господь ваш свят, освящайтесь и будьте святы, как Господь ваш свят есть» (Лев. XI, 43, 45). Из этого заключают, что и в Моисеевом законодательстве, подобно тому как и в Зороастровом, нравственная чистота поставлена в зависимость от физической чистоты, и физическое осквернение, вроде прикосновения к мертвому телу, само по себе рассматривается как нечто не нравственное, несовместимое со святостью, оскверняющее не только тело, но и душу, — не богоугодное. Однако же эта аналогия между тем и другим законодательством при внимательном рассмотрении оказывается довольно произвольной. В ветхозаветном законодательстве действительно находится деление животных на чистых и нечистых и встречаются многократные предостережения от осквернений разного рода, — однако же основания этих предписаний, равно как и их цели су-

щественно разнятся от оснований и целей Зороастровых постановлений касательно тех же предметов и показывают как различие, так и превосходство нравственного воззрения ветхозаветной религии перед воззрением Зороастра. С точки зрения ветхозаветного законодательства известные предметы природы или животные считаются нечистыми не сами по себе, но только по отношению их к человеку; таким образом, чистота или нечистота их полагается не в самой их сущности, а только в том действии, какое они производят на человека. С точки зрения Зороастровой религии, напротив, целые группы животных, целые классы предметов неодушевленной природы нечисты сами по себе, по своему существу, как произведения злой сущности, нечистой силы и вместилища нечистых духов. В библейском учении, чуждом дуализма, нет никакой точки опоры для подобного воззрения, потому что здесь все произведения природы, все виды животных, не исключая гадов, представляются созданиями мудрого и всеблаготворца вселенной. Моисеев закон называет, правда, нечистым того, кто прикоснется к труп пресмыкающегося, но совсем не потому, что в этом трупе живет какой-нибудь из злых духов, как это представляется в Зороастровой религии, а потому, что труп мог заразительным образом подействовать на здоровье человека. Это ясно видно из того, что прикоснувшийся к трупу в книге Левит называется нечистым только до вечера, до тех пор, пока не успеет омыть одежду свою (XI, 25). Когда Моисей осквернение физическое через употребление в пищу нечистых животных называет вместе и осквернением души, делом не нравственным и небогоугодным, несовместным со святостью, то нравственный проступок относится в этом случае к произвольному нарушению положительного предписания закона, к противлению человеческой воли высшей и святой воле божественного законодателя. Душа оскверняется в этом случае потому, что нарушает чисто нравственное правило повиновения божественной воле, а не потому, что в нее проникает оскверняющая нечистая сила, присущая известным животным, как учил Зороастр. Между тем и другим воззрением оказывается, таким образом, большое принципиальное различие.

Культ Зороастровой религии имеет целью прославление добра и света. Человек должен держать себя чистым внутри и вне, и всюду сохранять и распространять эту чистоту. Эта религия обязывает своих последователей повсюду содействовать жизни и способствовать добру, почитать все доброе в мире, начиная с

чистых духов и кончая благотельными стихиями природы. Обрядовая сторона Зороастровой религии замечательна, между прочим, тем, что в этой религии божества не были представляемы образно — в виде идолов, кумиров, истуканов и т. п. Олицетворение Ормузда и Аримана под символами света и тьмы не давало конкретного пластического образа для их изображения. Персидская религия чуждалась вообще пластического искусства; поэтому и внешний религиозный культ ее отличался сравнительной простотой. В состав религиозного культа у персов входили молитвы, очищения от разного рода осквернений и поклонение огню — как силе, символически представлявшей для них светлую и чистую природу Ормузда. Чтение молитв, жертвоприношения, очищение совершались персами не иначе, как перед пылающим огнем. Огонь служил у них необходимой принадлежностью всякого богослужения. Священное пламя огня поддерживалось на особых алтарях, для устройства которых преимущественно избирались горные возвышенности. При всех торжественных празднествах, процессиях и религиозных церемониях персы впереди несли огонь в особых устроенных для этой цели сосудах. Огонь поддерживался при религиозных священнодействиях сухими и чистыми дровами. Жрец, совершавший богослужение, должен был закрывать нижнюю часть рта платком, чтобы не осквернить священного огня своим дыханием. За эту приверженность персов к культу огня, к так называемой пиролатрии, греки называли их огнепоклонниками. Жречество было меньше развито в Зороастровой религии, по сравнению с браманством, но зато здесь получил большое преобладание так называемый *магизм* (кудесничество, волхвование). *Магами* у персов назывались ведуны, мудрецы, нередко совмещавшие в себе и обязанности жрецов. Им приписывалось знакомство с тайными силами природы и умение управлять этими силами посредством чародейских способностей. От их имени получила свое название *магия*. В позднейшее время в культ персов вошли мистерии, из которых особенное развитие получили мистерии в честь божества солнца — Митры, которым суждено было играть большую роль и вне Персии, преимущественно в эпоху римского всемирного господства; тогда религиозный синкретизм охватил языческий Рим и в римский пантеон включены были главные божества почти всех народов.

Учение Зороастровой религии о последних судьбах мира и о загробной участи человека, по общим и главным своим воззре-

ниям, не выделяются слишком резко из круга других языческих систем. В нем конечная цель мира представляется, подобно тому как отчасти и в индийской религии, под видом если не уничтожения, то превращения всего в чисто идеальное состояние. Это будущее идеальное состояние мира называется царством «вечной вечности» (Церуана-Акерене), когда прекратится борьба Ормузда и Аримана, когда останется один Ормузд, причем уничтожатся все различия и противоположности бытия и настанет господство одного доброго начала. При этом все индивидуальные существа и человеческие души погрузятся в первоисточник чистого бытия. В позднейших памятниках персидской религиозной литературы это учение представляется в ином виде. В них рельефнее выступает идея возмездия человеку в загробной жизни за его добрые и злые дела, и даже проводится мысль о будущем воскресении умерших. По персидским легендам души умерших должны пройти мост очищения и воздаяния — *Чиневод*¹, перекинутый через пучину ада, — мост, тончайший волоса и острейший лезвия сабли, безопасный для добродетельных и страшный для порочных. Проходя через этот мост, души добродетельных в сопровождении добрых гениев с быстротой молнии переносятся в рай *Городман*, находящийся на священной горе *Альборд* — жилище первых невинных людей; души порочные, обремененные тяжестью пороков, поскользаются и низвергаются в мрачную бездну — *Дуцсак* злыми духами, где они в муках должны проходить путь очищения в больший или меньший период времени, смотря по степени своей испорченности. К концу веков все души людей, равно как и злые духи, очистятся, сольются с божеством. Этому периоду всеобщего погружения в бесконечное будет предшествовать, с одной стороны, усиление до небывалых размеров пороков в среде людей, живущих на земле, — развитие до крайней степени злого царства Аримана, с другой — явление избавителя — «Созиоша», рождение которого будет последним на земле. Ормузд предпошлет ему двух пророков от имени Зороастра (Ошедар-Баи и Ошедар-Маг), которые будут призывать людей на путь добродетели. После напряженной борьбы доброго и злого начал доброе начало одержит верх над злым. Тогда воскреснут все умершие люди, начиная от первой человеческой четы, и предстанут на суд Созиоша, и все будут очищены им посредством огня. После этого Ариман при-

¹ У магометан *Ал-Серап*.

знает себя побежденным, и воссияет во всем блеске светлое царство Ормузда. Если не все, то большая часть этих эсхатологических представлений заимствованы персами в позднейшее время от других народов и ближайшим образом от евреев и христиан. Что у персов была вообще склонность к подобным заимствованиям, — к усвоению вообще чужеземного, — на эту черту в них указывали уже классические писатели, например Геродот прямо противопоставляет их в этом отношении неподатливым на подобные заимствования египтянам. Особенное внимание в этой персидской эсхатологии обращают на себя: учение о воскресении мертвых перед последним судом и некоторые частности, которыми обставляется картина последних дней мира, как, например, явление избавителя, предшествование ему двух пророков и проч. Касательно происхождения этих пунктов учения в персидской эсхатологии нужно заметить следующее. Новейшими исследованиями положительно доказано, что учение, например, о воскресении умерших не находится в древнейших текстах персидской Зент-авесты, а встречается лишь в позднейшем памятнике персидской религиозной литературы — в так называемой Бундеиш, в толковательной книге, составляющей дополнение к Зенд-авесте и получившей окончательную редакцию не раньше VII века после Р. Х. (Вандишман, Бюрнуф, Шпигель, Коссович). Наконец, и те ученые, которые настаивают на большей древности эсхатологических воззрений Зороастровой религии, соглашаются, что действительно частностей и подробностей их нет в Зенд-авесте, но есть зародыши для них, из которых, как из своего корня, могли развиться и более подробные представления независимо от каких-нибудь внешних заимствований. Поэтому нет никаких оснований видеть в персидской эсхатологии источник для библейского учения о загробной жизни и, в частности, для учения о воскресении. Библейское учение о воскресении, хотя в более ясных чертах выражается в сравнительно позднейших книгах, — в древнейших же встречается редко и притом излагается более или менее отрывочно — во всяком случае, древность самых позднейших библейских книг, принятых в состав священного канона, древнее по своему происхождению персидской Бундеиш, где содержится учение о воскресении. Вероятнее то предположение, что в книге этой находится смесь Зороастровых воззрений с библейскими.

Теперь выскажем общий взгляд на религию Зороастра. В ней есть некоторые отдельные преимущества перед другими

системами язычества. Сюда относятся 1) сохранившаяся в ней вера в личного Бога; 2) ее надежда на явление будущего избавителя, которая, как думают некоторые, привлекла волхвов именно из Персии на поклонение явившемуся действительному Искупителю; 3) ее чаяние торжества доброго начала над злым, как конечного завершения истории мира и человечества; наконец, 4) ее требование от человека деятельной борьбы со злом вместо квиетизма. За всем тем Зороастрова религия не чужда многих существенных недостатков, частью общих с прочими системами язычества, частью специально ей принадлежащих. В ее воззрении на божество высказывается не безусловно чистый монотеизм; в ней преобладает сильный дуализм, доходящий до олицетворения доброго и злого начала в двух отдельных верховных силах (Ормузде и Аримане), хотя и не равных по своему могуществу. Она обещает торжество доброго начала над злым, но торжество слишком медленное и слишком отдаленное для того, чтобы оно могло внушать человеку необходимую бодрость и энергию для борьбы со злом. Притом же ей недостает истинного понятия о свободе. Человек представляется с ее точки зрения не вполне свободным существом, а является орудием, которым пользуется то злое, то доброе начало для того, чтобы противодействовать друг другу. Что касается вообще исторического значения этой религии, то оно некоторыми исследователями слишком преувеличено. Этой религии, между прочим, приписывается школой рационалистов влияние на развитие некоторых верований у евреев, особенно относительно добрых и злых духов и даже на формирование христианского учения о последних судьбах мира. Но если и можно находить влияние этой религии, то не там, где находит его рационалистическая школа. Оно отразилось не на ветхозаветном учении, содержащемся в Священном Писании, а отчасти на еврейской апокрифической литературе, особенно же на учениях некоторых христианских гностических сект дуалистического характера. Истинное же христианство в лице своих представителей, напротив, всегда заботливо охраняло себя не только от прямого, но и от косвенного влияния парсизма; православная церковь отсекала от себя, как чуждые ей учения, как ереси, все теории о борьбе двух совечных начал, учение, например, о материи как злой сущности, и другие учения, сходные с парсизмом. Нельзя отвергать в религии Зороастра некоторые пункты, по крайней мере наружно сходные с христианством, но скорее можно думать, что эти пункты не христианством заимст-

вованы от парсизма, а наоборот — парсизмом от христианства в позднейшую пору его развития.

Учение Зороастра имеет в настоящее время последователей главным образом в Индии, где их насчитывают около 200000, также в Персии и на Кавказе («Миссионер», 1878 г.). В Персии существуют лишь некоторые незначительные секты, поклоняющиеся солнцу и огню. По словам журнала «Миссионер» (1878 г.) в храмах этих персидских огнепоклонников тщательно содержатся и охраняются огни, зажженные будто бы Зороастром две с половиной тысячи лет назад. Священнейшим местом сторонники этой секты признают город Иесд в Персии, где находится около 34 храмов. В каждом из храмов существует несколько идолослужителей, обязанность которых исключительно заключается в том, чтобы сохранять священное пламя через постоянную прибавку нефти или каменных угольев и при этом совершать обычные молитвы. Из Тегерана, столицы Персии, в 1878 году сообщалось известие, что старейшие из этих идолослужителей постановили созвать конгресс всех последователей учения Зороастра в упомянутом священном городе Иесде.

Религия древних египтян

Зороастрова религия представляет собою попытку отрешиться от начал пантеизма и создать иное, более жизненное или более близкое к началам теизма миросозерцание, но не достигает этого. Характеристическая черта Зендского религиозного воззрения состоит в том, что божество понимается здесь уже не как бескачественная и неопределенная сущность, но как определенное начало, имеющее свое содержание, не как мировая субстанция, а как субъект, имеющий свою собственную жизнь, отличную от мировой жизни. Кроме того, божество определяется здесь и как объект, противостоящий человеческому сознанию. По существу своему оно определяется как начало добра и света, но оно поставляется в противоположность другому началу, которое ограничивает его; ему противостоит зло, победа над которым представляется только как нечто должностное быть в отдаленном будущем, но не как нечто фактически данное. Этот дуализм Зороастровой религии составляет существенный ее недостаток; мы находим в ней понятие о личном божестве, но не безусловно свободном и не в строгом смысле неограниченном и бесконечном. В этом отношении некоторый шаг вперед, по сравнению с религией Зороастра, представляет религия древних

египтян. Хотя и в этой религии было учение о борьбе двух начал, но эта борьба понимается здесь как внутреннее состояние самого божества; борьба эта не есть внешняя противоположность добра и зла, света и тьмы, как в Зороастровой религии, но совершается во внутреннем самоощущении божества и выражается как страдание и постоянное торжество над ним. Душой египетской религии был Озирис — олицетворение, с одной стороны, страдания, с другой — вечного обновления и воскрешения. Хотя он имеет против себя отрицание (Тифон), но не останавливается на нем. Озирис представляется вечно воскрешающим и оживляющим. Он побеждает Тифона, злое начало, и господствует не только над чувственной природой, но и над душами, отделившимися от тела, над которыми он производит суд в царстве мертвых. Около этого главного божества, главной фигуры в египетской религии, группируются разнообразные формы божеств; но их нет нужды рассматривать в отдельности.

Главное представление, делающее совершенно наглядной сущность этой религии, мы можем видеть в образе богини Изиды, изображенной в Саисе с покрывалом на лице. В надписи храма этой богини: «я есмь то, что было, есть и будет; моего покрывала не поднимал еще ни один смертный», — символизировано все существо египетской религии. В этой надписи ясно высказано, что существо природы есть нечто иное, чем то, что является в непосредственной действительности, что оно имеет внутреннее скрытое начало и есть загадка, которой не может разрешить ни один смертный. Поэтому обыкновенно египетская религия называется *религией тайны*, загадки (die Religion des Rathsels), каковое название впервые дано ей Гегелем. Главный недостаток этой ступени развития религии состоит в том, что здесь нет еще сознания о живом боге как источном начале жизни и нет полного освобождения от начал пантеизма. Своеобразный культ этой религии, выразившийся в особенно заботливом отношении и почитании разного рода животных, ясно показывает, что здесь еще было смешение божества с природой. В животных египтяне почитали именно общую жизнь, как ту бессознательную и загадочную силу, которая управляет всеми действиями природы одушевленной и неодушевленной. Так как, с другой стороны, в этой религии были стремления созерцать божественное вовне, то мы находим здесь широкое развитие идолатрии. У египтян было стремление к искусству, но египетскому искусству не доставало еще прозрачной формы, ясности и естественности.

В «религии загадок» получил широкое развитие символизм. Естественное явление изображается здесь не как само в себе сущее, но как представляющее нечто иное. Это и выражается в египетском символизме. Мы находим в Египте множество поражающих колоссальностью и таинственностью памятников строительного искусства, находим таинственные иероглифы, загадочных сфинксов, вообще все признаки, что идея божества не предносилась сознанию египтян в форме ясного понятия, но сознавалась как неразрешимая проблема, «загадка».

К отличительным и наиболее выдающимся особенностям этой религии относятся: 1) необыкновенно сильное развитие в ней обрядовой стороны, — в этом отношении она не имеет себе равных в среде древних религий — и 2) столь же сильное развитие в ней символической или мистериальной стороны. По этой последней черте она весьма удачно названа Гегелем «религией загадок» — таинственной религией, и это название сделалось с тех пор обычным в кругу исследователей для обозначения ее характера. Этими своими сторонами религия египтян главным образом и влияла на массу народа. Облеченная, если можно так сказать, с ног до головы в таинственные образы и символы, наполненная неисчислимым множеством обрядов, она воспитывала в своих последователях наружную обрядовую набожность. Египтяне считались в древности самым набожным народом в мире. Геродот замечал о египтянах, что они превосходят всех других народов в богобоязненности (II, 37), что ни один народ так охотно и всецело не подчинялся своему религиозному культу, как египетский народ. Словом — это был *народ-обрядник* в древнем мире. Вся жизнь в Египте, начиная с появления человека на свет, со стрижения волос на голове дитяти и обрезания, которому подвергался новорожденный, — до похоронных церемоний, бальзамирования трупов, — сопровождалась бесчисленными символическими обрядами и священнодействиями. Греческий философ Порфирий называл поэтому Египет священной страной — «ἱεροτὰ» τῇ κορῇ» (De abstinentia 2, V), где каждая местность запечатлена каким-нибудь священным воспоминанием или учреждением. Нигде не было такого множества капищ, такого числа религиозных празднеств и церемоний, такого количества очистительных правил, самых разнообразных жертвоприношений и священных обычаев, как в египетской религии. В связи с этим в массе египетского народа преобладала изумительная склонность к многобожию, которая обнаруживалась в

почитании несметного множества самых разнообразных, высших и низших, божеств под видом животных. Многобожие древних египтян также обратилось в пословицу — даже у тех народов древности, религии которых поощряли самый широкий политеизм, как, например, у греков и римлян. Известное остроумное замечание римского сатирика Ювенала: «счастливы те народы — у коих богов полны огороды» — специально относилось к египтянам. В Египте, говорит Геродот, почти каждый город, каждое местечко, каждый отдельный род, каждое семейство имели своих особенных богов, — за исключением тех божеств, которым поклонялся народ повсеместно, как, например, Аммон, Озириса с Изидой, Тифона, Нейфы и проч. — В изумительной силе религиозного консерватизма, в привязанности к древним формам и в неподвижности в течении целых тысячелетий, в отвращении от всех нововведений и изменений в религиозных обрядах и учреждениях, — египтяне если не превосходили, то нисколько не уступали китайцам. К этому нужно прибавить еще одну черту — необычайное влияние жреческого сословия на дела религии и политики в Египте. Жречество, хотя играло весьма видную роль почти во всех других языческих религиях, за исключением китайской, однако же нигде не достигало такого могущества и силы, как в Египте, что помимо других причин объясняется обрядовым характером египетской религии и многочисленностью мистерий. Даже индийские брамины не имели такого значения в Индии, как в Египте египетские жрецы. Здесь жрецы стояли во главе всего не только религиозного, но и гражданского быта, были неизбежными руководителями народа в делах религии и почти во всех отношениях общественной жизни, имели огромное влияние на политику, занимали судебные и общественные должности, были единственными знатоками искусств и наук, которые они удерживали в руках своего сословия с помощью им одним понятного иероглифического письма. Египетские жрецы пользовались славой мудрецов, сведущих в познании тайных сил природы, не только у своих соотечественников, но и у иностранцев. Некоторые из греческих писателей называли их «отцами философии», у которых греческие философы — Фалес, Пифагор, Анаксагор и сам Платон заимствовали некоторые из своих глубоких философем. К этому мнению склонялся отчасти Геродот (II, 123). Указываем на эту особенность в египетской религии потому, что ею объясняется и еще одна из важнейших сторон в этой религии, именно развитие в

Египте своеобразной жреческой теософии, в тайны которой они не посвящали народную массу. В народной религии — в Египте преобладали грубое идолопоклонство и зоолатрия. Но кроме народной религии с древних времен там существовала особенная жреческая религия — религия избранных, с отпечатком высших идей сравнительно с народными верованиями. Эта религия проповедовалась в египетских мистериях, где преподавалась целая система вероучения, излагавшаяся, по свидетельству Страбона, в 42 священных книгах. Эти мистерии пользовались большим почетом, как у древних писателей, так и у некоторых из новейших исследователей египетской религии; из них производили многие верования других народов, им, между прочим, приписывали огромное влияние на образование древних греческих мистерий. В новейшее время ученые исследователи египетской религии (Бунзен, Лепсиус, Вилькинсон и др.) своими более точными исследованиями этих мистерий много способствовали ослаблению того впечатления, которое они производили на некоторых из древних и на новых исследователей конца прошлого века, хотя и эти исследователи далеко еще не могут считаться сказавшими последнее слово по вопросу о значении этих мистерий в истории религий древнего мира. Насколько египетские мистерии имели влияние на образование греческих мистерий, какая вообще доля влияния принадлежит им на верования других народов, приходивших в столкновение с египтянами, — на верования семитических народов, вавилонян, финикиян, евреев, затем на западных народов — пелазгов, греков, мы не имеем намерения входить здесь в решение этого спорного и сложного вопроса. Что в жреческих египетских мистериях предлагалось учение высшее народных верований, это подтверждается свидетельствами как языческих древних писателей, так и некоторых из отцов церкви. Причиной того, что некоторые из древних писателей¹ преувеличивали значение мистерий, был главным образом поразительный контраст между фетишизмом народной египетской религии и проблесками глубоких идей в жреческом тайном учении, потом их недостаточное знакомство с содержанием и существом египетских мистерий. Таинственный характер, — особенно мистерий, совершавшихся в честь Озириса с их тайным учением и

¹ Цельс, как известно, Самого Иисуса Христа считал воспитанником египетских мистерий, на основании евангельского повествования о бегстве и пребывании Иисуса Христа в Египте.

глубокомысленной символикой, с ранних пор возбуждал усиленное внимание любознательных греков, путешествовавших по Египту, — привлекал многих греков даже к посвящениям в эти мистерии¹, но, как свидетельствует Страбон, это удавалось весьма немногим, потому что жрецы слишком ревниво охраняли свои таинства и требовали от поступающего в мистерии, как необходимого условия, чтобы он подвергся предварительно обрезанию, без этого никому ничего не открывали из своего тайного учения; таким образом, большинство их довольствовалось ходячими слухами и рассказами об этих мистериях и верило на слово египетским жрецам². По преданию, за достоверность которого нельзя ручаться, потому что оно приведено у позднейших греческих писателей (у Порфирия — *Vita Pythagor.*), — из древних греков Пифагор в бытность свою в Египте достиг посвящения в тайны жреческого учения и для этого допустил над собою обряд обрезания; но это единственный пример, если признать за ним значение факта.

Самый выдающийся пункт в религии Египта составляет учение о загробной участи человека. Учение это и более известно сравнительно с другими пунктами учения этой давно умершей религии, хотя также представляет много неразъясненных сторон. Оно обращало на себя особенное внимание и древних греческих писателей, как наиболее характеристическое верование египтян. Из Египта греческий историк Геродот, как известно, изводил начало учения о бессмертии. Подлежит, конечно, сильному сомнению, точно ли египтянам принадлежит первая мысль о бессмертии, точно ли они первые пришли к этой мысли и точно ли им в собственном смысле принадлежит, так сказать, ее изобретение. Верование в бессмертие скорее следует признать исконным верованием человечества; но нельзя отрицать, что ни у одного из древних народов, исторически известных, вопрос о смерти не имел такой важности и такого значения, как у египтян, и что вследствие этого греческие писатели с удивлением замечали о египтянах, что они гораздо больше ценят посмертную, чем настоящую судьбу человека, называя дома живых гостиницами, в которых человек останавливается лишь на время, как путешественник, и признавая истинными и вечными жилищами гробы мертвецов (*Диодор* 1, 51). У египтян был между прочим обычай

¹ *Hippolit. Philosoph.*, p. 101.

² *Ориген.* Толков. на послан. к Римлянам. Опр. IV, 495.

на пиршествах, по окончании стола, обносить в ящике изваяние мертвеца, сделанное из дерева, с целью напомнить присутствовавшим о смерти. Подносивший говорил при этом гостям: «Смотри на это изображение, пей и веселись; по смерти будешь таков же, как этот мертвец» (Геродот II, 123). Воззрение египтян на посмертную судьбу человека замечательно не столько общей мыслью о бессмертии, которая далеко не чужда была и другим народам, не столько верой в сознательную жизнь человека за гробом, сколько своеобразными понятиями о смерти и посмертной участи и теми обрядами, которыми сопровождалась смерть человека и которые придавали особый загадочный смысл самому учению о загробной жизни. К отличительным особенностям эсхатологических воззрений египтян принадлежит усиленное желание навсегда сохранить от тления труп умершего, чего не находим ни у одного из древних народов. Труп каждого умершего египтяне бальзамировали, предохраняя его от разрушения. Но вопрос о том, чего собственно они хотели, стараясь сохранить свое тело, остается нерешенным. Существует предположение, что первая мысль о сохранении трупов в Египте обязана своим происхождением экономическим и санитарным соображениям египетских жрецов. Сжигать трупы, по обычаю других народов древности, они находили неудобным в экономическом отношении, потому что богатая плодородием нильская долина была бедна лесом и дровами. Погребение же их в земле казалось им вредным в санитарном отношении, потому что наводнения Нила могли выносить трупы на поверхность и распространять испарения ко вреду общественного здоровья. Но это объяснение мало правдоподобно. Трудно предположить, чтобы египтяне решились навеки сохранять то, что не знали как уничтожить и от чего не знали как отделаться. Не менее недоумений представляет и то объяснение, по которому хранение тел в Египте связывалось с идеей бессмертия души. Зачем сохранять тело, если душа и без него может жить, если она сама по себе, по своей природе, бессмертна и неразрушима. Остается думать, что сохранение трупов у египтян имело какую-нибудь связь с их представлением зависимости от сохранения тела самого бытия и жизни души по разлучении ее с телом. Тело нужно было сохранять, по их понятию, для бессмертия души. Душа, по-видимому, не мыслилась ими отдельно от материального состава тела; пребывая в ином мире, в иных сферах, она не прерывает своей таинственной связи с телом, которое покоится в саркофаге. От сохранения тела

египтяне ставили, по-видимому, в зависимость и странствования души (метеампсихоз). По всему видно, что учение египтян о бессмертии души не было свободно от натуралистических и пантеистических начал. Здесь мы находим усиленное стремление сохранить навеки человеческое существование, но прочных основ для верования в бессмертие здесь не было, — т. е. тех основ, в силу которых душа человеческая, как существо личное, духовное, самостоятельное, признается бессмертной и неразрушимой по своей собственной природе, независимо от связи ее с телом. Мысль о воссоединении души с телом или о воскресении также не имела для себя точки опоры в мировоззрении египтян, хотя некоторые исследователи эту именно мысль склонны видеть в заботливости египтян о сохранении тел; спрашивается, с каким телом душа имеет воссоединиться после странствования по разным телам не только животных, но и людей? Если с первым человеческим телом, в которое она вселилась еще до начала своих странствований, то как было узнать это именно тело? Если с последним, в котором она обитала по завершении своих странствований, как в последнем земном пристанище, то опять является недоумение, как было узнать это именно тело? Между тем известно, что египтяне бальзамировали все вообще тела людей. Странно представить, чтобы они каждое человеческое тело считали первым или последним пристанищем души, с которым она должна воссоединиться для вечной жизни. При веровании в переселения, в странствования души, египтянин не мог решить, какое тело оставляет покойник на этой земле, временную ли только оболочку, к которую он одевался и которую затем сбрасывал, странствуя и проходя разные степени очищения, или же постоянное жилище, в котором его душе придется жить вечно, в котором его душа имеет некогда воссоединиться и жить неразлучно навеки. Все это показывает, что идея воссоединения души с телом или воскресение тел была чужда египтянам, и если даже допустить, что она ими предчувствовалась, то предчувствовалась очень темно и смутно. А из этого сама собою видна произвольность заключений некоторых египтологов о влиянии египетской эсхатологии на образование ветхозаветного учения о бессмертии и в частности о воскресении тел. Произвола в этом предположении не меньше, чем в предположении о зависимости библейского учения о загробной жизни от персидской эсхатологии. Указывают, между прочим, на то, что существенные части так называемой «Книги мертвых», где содержится египетское

учение о загробной жизни, принадлежат эпохе, предшествовавшей пребыванию евреев в Египте, — что если тут было с чьей-нибудь стороны заимствование, то уже никак не со стороны египтян, а скорее со стороны евреев. Но в таком предположении и нет нужды, потому что египетское учение о загробной жизни, хотя было развито и очень подробно, и обставлено множеством мифологических частностей, но по своему принципу было не свободно от натуралистической и пантеистической примеси и имело существенно иной характер по сравнению с библейским учением, где мы не находим ничего, что специально характеризует египетское воззрение на загробную жизнь: ни учения о переселении душ, ни представления о зависимости сохранения жизни души от сохранения тела. Об этом, впрочем, у нас будет речь впереди — при характеристике библейского учения о загробной жизни. Здесь заметим мимоходом, что большая древность тех, по крайней мере, отрывков египетской религиозной литературы, которые сохранились до нашего времени, сравнительно с памятниками еврейской литературы — очень и очень сомнительна. Древний Египет, по-видимому, довольно рано выработал метафизические догмы, хотя утонченные толкования египетской мифологии, дошедшие до нас, принадлежат, конечно, не первой эпохе его существования. Египет не довольствовался обожанием природы и в своих мифах выразил, хотя и смутно, идею о бессмертии, связав оное с нетленностью смертной оболочки. Эта идея проникает новым духом натуралистическую легенду о юном боге, умершем и воскресшем, которая была у семитических языческих народов и связывалась там с представлением об Адонисе. Египет вложил в эту легенду идею о загробной жизни и связал ее с именем Озириса — царя и верховного судьи душ, но он не пошел далее. Он освободился, но только на половину, от азиатского натурализма, который остался и у него и просвечивает в его грубом символизме и политеизме.

Религия семитов

Из восточных религий нам остается сказать еще несколько слов о вымерших религиях переднеазиатских народов, принадлежащих к семитским племенам, куда относятся: вавилоняне, ассирийцы, финикияне и другие. Религии эти имели обширную религиозную литературу и множество священных книг, которые не сохранились в целом их виде и дошли только в отрывках у позднейших писателей, например халдейского жреца Бероза,

Санхониатона и у древних классических авторов. В среде народных масс семитского племени господствующим и наиболее распространенным видом язычества был *сабеизм* (поклонение небесным светилам: солнцу, луне и пяти планетам). Главным божеством семитических народов был Бел, который под этим и созвучными наименованиями (Вил, Илу, Ваал, Ил, Аллах) почитался у всех почти известных семитических народов преимущественно как бог солнца. Двойное действие солнца — оживляющее и умерщвляющее (через жгучий убийственный жар, уничтожающий и истребляющий растения и вообще органическую жизнь) — привело языческих семитов к почитанию вместе с благотворительным божеством Ваалом страшного бога Молоха. Но Ваал и Молох не два бога, но, так сказать, две стороны одного и того же божества. Проявляясь в палящей силе солнца, Ваал становился грозным Молохом, жаждущим человеческих жертв и крови. Для укрощения его свирепости семитические народы приносили в жертву детей обоего пола (1 Цар. XVIII, 28; 2 Цар. III, 27). В религиях семитов были и женские божества, но им не приписывалось здесь самостоятельного значения особых божественных существ, как в религиях других языческих народов. Они рассматривались здесь как олицетворения женственных свойств, присущих мужскому божеству, как дополнения его существа; каждому из верховных богов у семитских народов присвоялась супруга. Таким образом у вавилонян почитались Бел и Мелита, у финикийцев — Ваал и Ваалтис, также Молох и Астарты, у арабов — Аллах и Анаита. В лице некоторых семитических божеств даже прямо соединялись мужские и женские свойства, как показывают, например, некоторые изображения Астарты, где она представляется с мужской бородой.

Политеизм семитических народов отличался меньшим количеством богов сравнительно с многобожием других языческих религий. Разнообразные божественные свойства, которые другие языческие народы олицетворяли во множестве отдельных богов, семиты большей частью соединяли в лице одного божества. В их религиозных воззрениях высказывалось относительно большее преобладание синтеза над анализом, чем, например, в религиях арийских народов с их дробным политеизмом. Но эта особенность семитических религий не дает, однако же, основания для гипотезы, будто семитическое племя от природы одарено врожденной склонностью к монотеизму. Чистого монотеизма не было ни в одной из языческих религий семитических народов. Число

их богов, хотя было меньше, чем у других народов, однако же не незначительно. В списке главных вавилонско-ассирийских богов, найденном английским ассириологом Джорджем Смитом в развалинах древнего царского книгохранилища в Ниневии, значится 12 богов. У древних арабов также вместе с верховным божеством (Аллах) почитались многие другие божества, мужские и женские. Даже сами евреи в массе своей обнаруживали, как известно, большую склонность к многобожию. До самого вавилонского плена монотеизм не мог быть твердо внедрен в их сознание, несмотря на все заботы о том ветхозаветных пророков. До вавилонского плена евреи постоянно совращались в идолопоклонство, чего не должно бы быть, если бы склонность к монотеизму была «врожденным инстинктом семитической расы». Из всех народов семитического племени только у евреев, и в позднейшее время у арабов (через мусульманство) утвердился монотеизм, но в иудейском мире утверждению его способствовали главным образом провозвестники божественного откровения — вдохновенные пророки, а в мусульманском — внешние меры принуждения посредством огня и меча. Последние меры отчасти применялись также и к древним евреям в случаях совращения их в идолопоклонство. Известно, например, что за поклонение золотому тельцу у подножия Синая пало под мечом левитов около трех тысяч человек из среды еврейского народа (Исход XXXII, 24-28).

Народы семитического племени занимали в древности обширное пространство — от Вавилона до степей Аравии и от Тигра до Карфагена, и имели обширный круг религиозных систем. Но уже в IV и V веках нашей эры все эти религии потеряли всех своих последователей. В настоящее время, кроме чисто исторического и археологического своего интереса, эти религии продолжают привлекать к себе внимание, и притом не одних ученых специалистов, главным образом вследствие их ближайшего отношения к религии древних евреев. По своей принадлежности к общему с евреями семитическому племени, а также и по историческим обстоятельствам своей жизни и по самому географическому своему положению, эти народы находились в наиболее близких отношениях с единоплеменным им еврейским народом. В верованиях этих народов естественно поэтому должно было сохраниться больше преданий общих с преданиями, сохранившимися среди еврейского народа, чем в религиях народов, отделенных от евреев и различием племени и громадными расстоя-

ниями. Особенный интерес к исследованию религий семитических народов возбужден в новейшее время, благодаря ознакомлению ученых с клинообразными надписями, найденными на ассирийских и вавилонских памятниках. Со времени открытия в развалинах Сарданапалова дворца в Ниневии целой библиотеки, чтение этих писем привело ученых к некоторым интересным открытиям относительно древних религиозных преданий вавилонян и ассириян. Самая замечательная находка сделана в Сарданапаловой библиотеке английским ассириологом Джорджем Смитом. Им найдены отрывки из записей вавилоно-ассирийских преданий о первых временах, именно: о мироздании, о первобытном состоянии людей и их грехопадении, о всемирном потопе, о Вавилонском столпотворении и проч. Предания эти, впервые записанные, как полагают, около 2000 лет до Р. Х., в общем и даже в некоторых подробностях согласуются с библейским повествованием об этих событиях, хотя представляют вместе с тем и существенные искажения последнего через примесь политеизма. Рядом с записанными преданиями в упомянутой ниневийской библиотеке¹ найдены некоторые барельефы, служащие как бы наглядными пояснениями к этим преданиям. Один из этих барельефов (находящийся в настоящее время в Британском музее) изображает грехопадение первых людей. Посредине его изображено дерево с грушевидными плодами; по обеим сторонам его две человеческие фигуры, мужская и женская, протягивающие руки к плодам дерева; сзади одной из фигур, именно женской, поднимается змей. Что касается значения этих и подобных открытий для богословской науки, то они важны, с одной стороны, для подтверждения достоверности библейского повествования о первых временах, а с другой — для доказательства того факта, что все семитические народы первоначально имели предания общие с теми, которые сохранились в чистоте и

¹ Библиотека эта состояла из квадратных кирпичных плиток, покрытых с обеих сторон мелким и сжатым клинообразным письмом. Как видно из надписей, плитки эти лежали столбиками на полках библиотеки, составляя таким образом «листы книг». Текст, начатый на одной плитке, продолжался на другой. Каждая серия плиток озаглавливалась первыми словами первой плитки; внизу плитки выставлялся номер ее. Библиотека назначалась для всеобщего пользования, как видно по надписи на одной из плиток. Она заключала в себе целую ассирийскую литературу избранных сочинений по грамматике, истории, законоведению, мифологии, естествознанию, математике, астрономии.

неповрежденности в Библии, и что языческие религии этих народов были искажениями их первоначальной истинной религии, — той религии, которую в древности исповедовали упоминаемые в Библии ханаанские цари Мельхиседек и Авимелех, признававшие еще единого Бога Вышнего (El Eljon; Быт. XIV, 20; XX и XXI. ст. 22).

В заключение сделаем несколько замечаний об одном парадоксальном мнении, высказываемом новейшими учеными, особенно учеными еврейского происхождения, о первенстве семитского племени в истории человечества. Привилегированное положение семитов в истории человечества, в качестве призванных носителей религиозной идеи, иногда обосновывается на учении самого Св. Писания. По пророчеству Ноя, говорят, в древнем мире правильное понятие о Боге должно было сохраниться в племени Сима: «благословен Господь Бог Симов» (Быт. IX, 26), т. е. из трех племен Ноя благословится Бог в племени Сима или это племя сохранит истинное богослужение и богопознание, будет представителем истинной религии. Указывают также на то, что три великие системы монотеизма (иудейство, христианство и мусульманство) вышли от семитов. Все это в известном отношении справедливо. Но все это нисколько не доказывает того, что особое назначение хранить истинное богопознание относится ко всем семитам, ко всем отраслям племени Сима, и что все семиты в древнем мире были хранителями чистых преданий. История показывает, напротив, что, за исключением евреев, все остальные семиты древнего мира впали в идолопоклонство и все, за исключением арабов, сошли с исторической сцены, не освободившись от идолопоклонства. История ничего не знает о их просветительной религиозной миссии в среде других народов, и гораздо больше знает о их развращающем влиянии на евреев — на это единственное племя из всех семитических племен, в котором хранилось истинное богопознание, благодаря, впрочем, отнюдь не природному гению этого народа, а некоторым другим условиям. Ничего не может быть несправедливее, бездоказательнее, когда утверждают, что евреи, как и прочие семиты, были как бы по инстинкту монотеисты. Евреи, как семиты, тяготели, напротив, не столько к монотеизму, сколько к идолопоклонству. До самого вавилонского плена, как замечено выше, монотеизм не мог быть прочно внедрен в народное самосознание евреев, несмотря на все усилия ветхозаветных пророков. И только после возвращения евреев из вавилонского плена они перестали

обращаться к чужим богам. До этого же времени народ еврейский вместе со своими царями постоянно совращался в идолопоклонство, увлекаясь языческими культами, чего не было бы, если бы монотеизм лежал как бы в крови их, был врожденным отличием семитической расы. Если стоять на фактико-исторической, а не на предзанятой племенной точке зрения, то нельзя не признать, что арийские народы, или так называемые Иафетиды — потомки Иафета, выказали больше отзывчивости и восприимчивости к высшей религиозной идее, чем семиты, с тех пор, как христианством приглашены были в церковь Христову все племена и народы. Греки и римляне, галлы и франки, аллеманы и вандалы, готы и иберийцы, славяне и кельты подчинились давно уже благотворному влиянию христианства, между тем как семиты упорно противятся восприятию высшего религиозного развития, показав себя антипрогрессивным племенем. С тех пор как арийское (или иафетово) племя в главных своих отраслях приняло христианство, над ним исполнилось другое не менее важное пророчество Ноя: «и вселится Иафет в шатрах Симовых». Оно отстранило семитов на задний план истории, доказав своим высшим культурным развитием под влиянием христианства, что даже гебраизм отжил свой век и представляет собой стадию развития давно пройденную человечеством, в которой оно уже больше не возвратится.

Ἡ ἀρχαία ἐκκλησία καὶ ἡ ἐκκλησία τοῦ μέλλοντος

Ряд языческих религий древности заканчивают собою религии народов классического мира — греков и римлян. Религии эти в известном смысле могут быть названы завершительными звеньями в цепи разнообразных систем древнего язычества; — в том именно смысле, что ими заканчивается ход развития древнего язычества. Они содержат в себе эссенцию древнего язычества, — представляют последнее, так сказать, слово его. Древнегреческий мир был представителем всей языческой культуры. Так смотрит на него само Священное Писание. Хотя греки составляли небольшую по своей численности часть всего древнего языческого мира, однако в Св. Писании, как известно, имя «эллинов» (Ἕλληνες) нередко употребляется для означения язычников вообще, как синоним слову «ἔθνη» или «ἔθνηκοί» (язычники). Сюда, например, относится известное место из 1-го послания св. ап. Павла к Коринфянам: «Иудеи знамения просят, элли-

ны премудрости ищут, мы проповедуем Христа распята» (I, 22, 23). Здесь апостол делает противопоставление между иудейством, язычеством и христианством по их отличительным особенностям, и в качестве представителей язычества указывает на эллинов. В подобном же смысле, т. е. в смысле синонимическом со словом «язычники», слово «эллины» употребляется в другом известном месте послания св. ап. Павла к Римлянам: «Слава, честь и мир всякому делающему благое, иудею прежде и эллину» (II, 16), — и во многих других местах апостольских посланий. Основание для такого широкого употребления слова «эллины» в св. Писании Нового Завета было не одно только то обстоятельство, что первые христиане находились в более близких и непосредственных отношениях с эллинами, чем с другими язычниками, но и то, что грекам принадлежало умственное превосходство над всем остальным языческим миром. Эллинизм представлял своего рода центр, в котором сосредоточивалось все лучшее, что выработало язычество и до чего оно могло возвыситься. В эллинизме древнее язычество обнаружилось со всеми его типическими свойствами и недостатками. Слово «эллинизм» обнимает не одну греческую религию, а всю вообще древнюю культуру греков с их философией, поэзией, искусством, воззрениями на нравственность и на общественную жизнь. При всем своем блеске, проявленном во всех этих областях, греческий гений доказал, однако же, что в сфере религии недостаточно одних естественных, даже самых гениальных, способностей человеческого ума для создания совершенной формы.

Религия греков

Религия греков, представляя собою цвет древнего язычества, с точки зрения высших понятий о существе и значении религии, которыми мы обязаны христианству, является весьма несовершенной, — изящной больше по внешности, чем по своему внутреннему существу. Геродот говорит, что «богов для греков создали Гомер и Гесиод». Это выражение нужно понимать в том смысле, что греческая религия, религия красоты, много зависела от поэтической фантазии древнегреческих великих поэтов, облекшей греческих богов в художественные образы. Хотя ни произведения Гомера, Илиада и Одиссея, письменное изложение которых ученые относят приблизительно к VI в. до Р. Х., ни теогония Гесиода, явившаяся около 630 г. до Р. Х., не имели у греков значения в строгом смысле «священных книг» и источников их

религии, но в этих произведениях выражены все характеристические особенности греческой религии. У Гомера главным образом изображается царство олимпийских богов — тот фазис в развитии религиозного сознания греков, когда боги их являются уже в гуманизированном и очеловеченном виде. В теогонии Гесиода наглядно изображается постепенное развитие религиозного сознания греков: история греческих богов, постепенное гуманизирование их в сознании греческого народа и освобождение от подавляющей силы природы. Первым моментом в постепенном ходе развития греческой религии представляется здесь царство Хаоса, вторым — господство Ураноса, третьим — господство Хроноса. Этими моментами означает постепенный переход греческой религии от натуралистической формы к более духовной. Боги этой последней формы — возникли из борьбы с естественными силами — вот основная мысль теогонии Гесиода. Борьба эта оканчивается тем, что Хронос, представляющий собою еще стихийную силу, пожирающий своих детей и снова выпускающий их из себя, в конце концов сам рождает себе погибель в лице своего младшего сына Зевса — бога, который низверг царство титанов и победил богов природы. В этой победе изображается победа духовной индивидуальности над господством стихийной силы природы и подчинение ее в служение разумной силе духа. Победа эта не была вполне достигнута, ибо и новые более духовные боги греков, явившиеся на место титанов, все еще носили на себе отпечаток естественных сил природы; сам Зевс — отец олимпийских богов — бог права и гражданского общества — все еще, даже в позднейшее время, представлялся и олицетворением небесного свода, почитался как бог видимого неба, посылающий дождь, извергающий молнию, открывающий свою волю через шелест листьев священного дуба, находившегося в Додоне, через полет птиц и проч. Подобно тому и Паллада Афина, дочь Зевса, почиталась преимущественно как богиня небесной ясности, безоблачного горизонта, и признавалась символом мудрости, покровительницей наук и искусств. Аполлон, сын Зевса, представлял собою олицетворение солнца и света и вместе божественного вдохновения, одушевляющего поэтов. Кроме этих божеств у греков почитались Гермес — вестник богов; Дионис, бог, производящий или рождающий силы природы (Phallus), Посейдон — бог моря и воды; Гефест — бог огня; Деметра — мать земли; Гера, восседающая вместе с Зевсом на троне, как царица неба в ночное время; Плутон — брат Зевса —

властелин подземного мира; Артемида — девственная богиня луны и Афродита (подобие семитической Ашеры) — богиня любви и проч. Наиболее выдающаяся характеристическая особенность греческой религии, в ее более развитом виде, состоит в том, что она очеловечивает богов до той по крайней мере степени, до какой это очеловечение не доходило ни в одной из древних религий. В известном отношении это составляет прогресс в развитии религиозного сознания древнего человека. Греческие боги возвышались, хотя и не безусловно, над природой; они ведут самостоятельную отдельную от природы жизнь, хотя также не в безусловном смысле. Им приписывается, как коренное их онтологическое свойство, бессмертие в отличие от смертных существ, вечная юность и постоянная живая деятельность, — словом, приписываются все свойства живых и личных существ. Но то самое, что в известном отношении является преимуществом греческой мифологии перед прочими языческими религиями древности, имеет и свои слабые и темные стороны. Греки возвысили человеческое до божественного в лице своих полубогов и героев, которые не будучи богами по природе, как верили греки, делались божественными через свои геройские подвиги, как, например, Гераклес, Прометей и др. Но вместе с тем они низвели божественное до чисто человеческого. Они возвысились до понятия о божестве, как личности, но еще далеки были от идеи бесконечной духовной личности. Боги их — подобночеловеческие, ограниченные существа, только в гораздо меньшей мере и степени ограниченные по сравнению с людьми. Одна из наиболее слабых сторон греческой религии состоит в чрезмерном развитии в ней антропоморфизма. Греки судили о богах по идеалам лучших людей своего времени — своих героев (а эти люди имели не одни совершенства, а и недостатки), греки переносили на богов также и эти недостатки — человеческие страсти и даже пороки. Вообще эстетическое воззрение на богов не находилось у греков в полной гармонии с нравственным; греческим богам не достает нравственной строгости, нравственной святости. Греческие боги ограничены даже по времени своего бытия (им приписывалось бессмертие, но не вечное или изначальное бытие); они не безусловно свободны и независимы. Над всеми богами господствует Зевс, но и он подчинен неумолимой судьбе (ἀνάγκη) — абсолютной необходимости. Эта последняя есть общая абсолютная сила, — полнота всех определений и решений, но еще неразвитая в себе, а потому является как слепая

неразумная или по меньшей мере непонятная сила, господствующая над всем, не исключая и божественного мира. Под давлением ее железной воли возможно только подчинение, без внутренней свободы. Она над всем миром богов носится, как холодная необходимость, которая хотя и позволяет им дойти до формы самостоятельности, но на самом деле составляет их внутреннее определение, — нечто соответствующее индийскому Бrame. Даже те из позднейших философски образованных греческих поэтов, в творениях которых в наибольшей степени выступает религиозно-нравственный элемент, как, например, Эсхил и Софокл, не могли освободиться от представления о грозной судьбе, господствующей над людьми и богами. Греческая философия сначала относилась или индифферентно или враждебно к учению о богах, — особенно в лице Ксенофана и софистов. Через Сократа и Платона смягчена была враждебность философии к мифологии. Эти философы в своих собственных воззрениях на божество возвышались над обычным народным политеизмом (хотя и не доходили до истинного религиозного монотеизма), но в то же время они щадили и народные верования. В школе неоплатоников эта забота об охране народных верований выразилась в попытке через аллегорическое объяснение мифов показать их высшее философское и нравственное значение, дать некоторое философское обоснование политеизму. Но эта попытка не увенчалась и не могла увенчаться успехом, как всякая попытка, усиливающаяся поддержать гнилое. Представлениям древних греков о богах соответствовали и их внешний религиозный культ, и нравственность греков, а также и понятие о загробной жизни. Внешний религиозный культ состоял у них преимущественно в жертвах и молитвах, гимнах и торжественных процессиях. Особенный частный вид их религиозного культа, доступный только для посвященных, составляли мистерии (Самофракийские, Елевсинские и мистерии в честь Диониса). Что в этих мистериях предлагалось посвященным особое высшее религиозно-философское учение, в знание которого посвященные вводились постепенно, смотря по степеням их посвящения, — это предположение нельзя считать доказанным, хотя оно поддерживается некоторыми учеными исследователями классической древности. Сами древние греческие философы расходились между собою в суждениях о содержании и достоинстве этих мистерий. Одни придавали им высокое религиозное значение особенно в том отношении, что в них раскрывалось учение о загробной жизни;

другие видели в них не более как только торжественные празднества, установленные обычаем, в основе которых лежали древние мифы, которыми предоставлялось назидаться каждому по своему. Нравственность греков, как и нравственность их богов, не отличалась строгим характером. Сохранение меры по всем (σωφροσύνη) и отсутствие высокомерия против судьбы, чтобы не навлечь гнева Неземиды: вот главная задача, об осуществлении которой заботился древний грек в своей жизни. Греческой нравственности недоставало глубины, силы, а также и положительного нравственного содержания, потому что сознанию грека не предносилось ясно истинное назначение человеческой жизни. Греки верили в бессмертие человека, но о самом бессмертии имели смутное представление. Они верили в посмертное продолжение существования душ в Аиде — в подземном мире, но смотрели на это существование как на тень истинного бытия; поэтому и сами души умерших представлялись ими в виде теней, блуждающих в подземном мире. Что в таком бессмертии греки не находили для себя никакого утешения и отрады, это яснее всего видно из известного места Гомера, где сын Пелея в Елисейских полях отвечает на приветствие странствующего Улисса, царя Итаки: «Не говори смерти похвальных слов, благородный Улисс; я лучше готов быть рабом бедного земледельца, чем господином всех теней в царстве Плутона». Люди, думавшие и говорившие таким языком о состоянии души по отделении ее от тела, не могли почерпнуть много утешения из веры в бессмертие, и такая вера не могла иметь большой нравственной силы для них. Она была не более как выражение общего людям нежелания останавливаться на мысли, чтобы дорогие для них существа превращались в ничто, но не представляла никаких упований на другую жизнь, переход к которой мог бы быть сколько-нибудь желателен. Правда, для немногих избранных героев народное верование древних греков предназначало по смерти счастливое житье на безоблачных и невозмутимых островах (Елисейские поля); отъявленных злодеев, совершивших чудовищные преступления, смертоубийц, изменников, продавших свое отечество, народное верование осуждало на вечное бичевание фурий в ужасных местах тартара. Но эти верования относились только к исключительным случаям и если иногда были способны возбуждать к необычайному героизму и воздерживать от необычайных преступлений, то во всяком случае не могли влиять на поведение и поступки большинства масс, где как ис-

тинных героев добра, необычайных ревнителей добродетели, так и необычайных злодеев — преступников все же немного. Что касается греческих философов, то только у Сократа и Платона находим мы ясно выраженное учение о бессмертии души, которое, однако же, и для них имело значение больше философской вероятности, чем незыблемой истины, стоящей вне всякого сомнения. Ни защита Сократа перед судом, ни последние минуты его жизни, как их описывает Платон, не производят такого впечатления, чтобы признать учение этих философов о бессмертии, имевшим для них ясную и полную догматическую несомненность. Сократ в последней речи своей к друзьям о будущей жизни высказался нерешительно.

Религия римлян

Религия римлян в теоретическом отношении, — т. е. в отношении к учению, — не отличалась богатством и глубиной содержания, равно как и оригинальностью своих основных воззрений. Ее первоначальные элементы большей частью созданы не римским гением, но заимствованы извне — из сочетания элементов религий латинской, сабинской, этрусской и греческой. Римлянин имел слишком мало фантазии и самобытной творческой силы. По большей части он заимствовал божества в то мгновение, когда сознавалась потребность в них, практическая надобность, — и по большей части брал их с теми качествами, какие уже были им приписаны другими народами. При всем этом нельзя сказать, что римляне ничего не внесли в свою религию сами от себя, не выразили в ней особенностей своего национального духа. Римская религия представляет наибольшее сходство с греческой религией и зависима от этой последней, хотя обе эти религии не были вполне тождественными. Если не по основным элементам, то по своему характеру, духу и направлению религия римлян представляет некоторые типические черты, отличные от греческой религии. Главная отличительная особенность религии римлян — в ее практической приспособленности к общим государственным и частным житейским целям человека. Религия римлян была антропоморфизмом, как и греческая. Но тогда как религия греков по преимуществу была выражением эстетического чувства красоты, религия римлян отражала в себе главным образом черты практической воли, практического духа римлян. Это различие замечается прежде всего в характере самих богов той и другой религии. Греческие боги поэтичнее рим-

ских; это — создания живой фантазии, украшенные всеми красотами ее творческой силы. Существенное основание римской религии заключается в обоготворении практической стороны человеческой жизни, — в возведении до божественного закона целесообразной человеческой деятельности. Поэтому боги этой религии суть прежде всего представители полезных целей и могущественные обладатели всеми средствами к достижению этих целей. В римских богах мало идеального; это — боги холодного рассудка, погруженного в непосредственно-полезное, движущегося в кругу прозаических обыденных целей человеческой жизни. Между практическими целями, к которым была обращена жизнь римского народа, надобно отличать цель общественную, — общую всему народу, — и цели частные. По этому различию целей различаются и римские боги, как представители этих целей. Всеобщей государственной целью римского народа было всемирное владычество. Средоточием этого владычества был Рим. Олицетворением властвующего Рима был Юпитер Капитолийский (Jupiter Capitolinus, — Optimus Maximus), — верховное божество римлян. Его нельзя смешивать с греческим Зевсом, отцом богов и людей; он имеет больше значение верховного владычества, всепобеждающего и непобедимого; от этого, кроме эпитета *optimus maximus* — всеблагий и всемогущий, к нему чаще всего прилагались эпитеты — *Victor, invictus* — непобедимый, победитель. Вместе с Юпитером разделяла почести поклонения ему Юнона Капитолийская (Iuno Capitolina) — покровительница владычествующего Рима и римского государства. Прочие римские божества, как представители частных целей, подчинены Юпитеру Капитолийскому как всеобщей безусловной силе владычества. Частные цели в разных кругах практической человеческой деятельности возведены были в римской религии также до божественного значения, т. е. имели своих особых представителей в мире богов. От этого частных богов у римлян было неопределенное множество. Дробление богов, по их полезности для тех или других частных целей, у римлян доходило до того, что в числе богов у них был даже Стеркул — бог навоза. Первое место между частными богами занимают божества войны, победы и мира, как ближайших средств к мировому владычеству, — Беллона, Марс, Квирин, Янус, Виктория. Далее следуют божества практической мудрости, как ближайшие средства успешной войны и победы, — Минерва и *Mens*, божества согласия и мужества — *Concordia* и *Virtus* и божество счастли-

вого стечения обстоятельств — Fortuna, божества семейства (Лары и Пенаты), божества брака, супружеской чистоты и любви (Puditia и Venus), твердости и верности в данном слове (Fides) и проч. Более подробный перечень римских частных богов с их характеристикой можно прочесть в книге Новицкого «О постепенном развитии древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (ч. 2-я, стр. 32). Для нашей цели достаточно наметить только выдающиеся свойства, которые религиозное сознание римлян приписывало своим богам. Греческие боги по сравнению с римскими могут быть названы более *теоретическими*; в них мы видим более объективное воспроизведение идеальных свойств человеческой личности и физической природы; в истории этих богов высказываются взгляды греков на природу, на происхождение мира и проч. Римские боги не выражают собою теоретического воззрения римлян на природу и человеческую личность, — они выражают собою главным образом практические нужды. Кроме практичности римские боги отличаются от греческих большей серьезностью и степенностью. Греческие боги — светлы и игривы; им не чужды человеческие страсти; они могут легкомысленно вдаваться в разные похождения, интриги, — не чуждаются даже области комического. Римские боги весьма редко вдаются в любовные похождения, за ними почти не водятся скандальных историй. Если римские саги и рассказывают о не нравственных похождениях Марса и весталки, Реи Сильвии, Флоры и некоторых других богов и богинь, то это принадлежит уже к позднему времени, — к периоду сближения римлян с греками, к периоду искажения древнеримской нравственности и религии. Божества Рима, как было замечено, были выражением, с одной стороны, всеобщей цели — всеобщего владычества римлян; с другой — разнообразных частных индивидуальных целей. То же двойственное направление выражается и в духе римской религии. С одной стороны, в ней высказывается преобладание общей силы над индивидуальной свободой человеческого духа. Индивидуум не знает здесь того свободного приближения к своим богам и дружественного, так сказать, обхождения с ними, какое было в греческой религии. Он знает только рабское отношение, холодное формальное поклонничество без внутренней любви, без той духовной теплоты, которая составляет душу религии. С другой стороны, обоготворение в римской религии частных, субъективных, меркантильно-практических целей питало в народе коры-

стное чувство личных узкоэгоистических интересов. Индивидуум служил своим богам только ради практических своекорыстных целей; существо римской религии меньше всего способствовало развитию идеальных добродетелей и бескорыстных чувств. Другой выдающийся недостаток римской религии заключается в отсутствии в ней теоретического учения. Ограничиваясь только народными представлениями о богах, она не имела твердого начала для определения теоретических понятий о Боге и отношений Его к миру и человеку, а вместе с тем и для определения нравственных понятий. Оттого при столкновении с чуждыми ей религиозными представлениями Египта и Азии, она сама потеряла свой первоначальный характер и не в состоянии была удержать своих последователей от нравственного падения. Практицизм и утилитаризм римской религии не благоприятствовал созданию целостного философски-осмысленного религиозного мирозерцания. Вопросы о начале и происхождении вещей, которыми так много занимались греки, мало интересовали практических римлян. Философствование о религиозных вопросах не пользовалось в Риме большим почетом, так что Цицерон в своем знаменитом сочинении «De natura deorum» находил нужным извиниться перед читателем, что посвящает время философии, «не особенно достойной занятий дельного человека». Римская древность не имела ни своего Гомера, ни Гесиода, которые бы вдохнули жизнь в ее религию. Римская философия не имела мыслителей, равных Сократу и Платону, которые бы внесли высший философский свет науки в область их религии. Священные книги римлян, находившиеся в руках жрецов и известные под именем *Indicamenta* (от *indicare* — объявлять), содержали в себе сухой перечень (номенклатуру) богов с указанием сферы их деятельности и главным образом подробные уставы касательно совершения богослужения разным богам, — уставы, в которых все было строго определено — до самой крайней степени формализма. Для внутреннего знания религии, для уразумения ее духовной силы эти книги ничего не давали.

В религии, не имевшей определенной системы учения, само собою разумеется, играл наиболее видную роль внешний *религиозный культ*, организация которого отличалась необыкновенным формализмом. Римлянин смотрел на религию как на дело далеко небесполезное в государстве и без преувеличения мог сказать, что в Риме обращено было серьезнейшее внимание главным образом на внешнее устройство культа. Сколько было

богов в Риме, столько же богослужебных обрядов и предписаний, и закон повелевал выполнять их с величайшей внимательностью. Поэтому религиозная обрядность в Риме доходила до скрупулезности. Эта необыкновенная строгость во внешнем богослужении была следствием того чувства рабского страха, которым отличалась римская набожность. Совершенно согласно с римским духом греческие писатели называли римскую религиозность на своем языке «Десидемонией» (Δεισιδαιμονία) — томительным страхом к богам, — и сами римские писатели (как, например, Цицерон и другие) производили религию из чувства страха. Римляне отличались также склонностью к суевериям. Отсюда в их культе получили широкое применение средства узнавать волю и повеления богов посредством наблюдения над природой вообще, над громом, молнией и другими явлениями (auspīcium), — наблюдение, в частности, над криком, клеванием пищи и полетом птиц (augurium), — оракулы, сивиллины книги, толкования слов и другие виды ворожбы и колдовства. Римляне старались узнавать волю богов не в отношении к нравственной деятельности, но относительно житейских интересов, частных или общественных. Впрочем, в римской религии в значительной степени выражался и нравственный элемент, и этой своей стороной, т. е. моральной, римская религия отчасти превосходила греческую. Сами греческие писатели отдавали ей в этом отношении преимущество перед своей религией, где мифология скандальными сагами производила деморализующее влияние на народную нравственность. «Римляне, — говорит Дионисий Галикарнаский (живший около 20 лет в Риме во время Цезаря Августа), — все те сказания о греческих богах, в которых заключаются клеветы и поношения на богов, отвергли, как неприличное и унижающее даже для честного человека, тем более для богов; они представляют себе богов только с самой благородной стороны, рассказывают о них только самое лучшее, устранив от них качества, недостойные блаженных существ. У римлян не услышите о битвах богов, о нанесении им ран, о заключении в цепи, о рабском служении людям» и т. п. Римская религия производила больше морального влияния на жизнь народа, общественную и частную, чем греческая. Где боготворимы были добродетели Fides, Pudicia, Virtus, там нельзя отрицать некоторых нравственных элементов. По единогласным свидетельствам историков, до искажения римской религии азиатским и отчасти греческим влиянием, римляне имели настроение более серьезное, нежели

легкоподвижный народ греческий. Гражданские и семейные добродетели в древнейшие времена их истории были их украшением и честью. Особенно были в почете у них семейные добродетели — брачный союз и супружеская верность, хотя восхваления древнеримских добродетелей, принадлежащие позднейшим римским писателям, не чужды, конечно, идеализации и преувеличений. Греко-римский философский скептицизм, особенно развившийся в века, соприкасающиеся с появлением христианства, нанес смертный удар язычеству, подорвав в самом корне основания мифологии. Но человечество не могло остановиться на этом чисто отрицательном результате философской мысли; оно нуждалось в положительной религии на место разрушенных в теории систем язычества, словом, нуждалось в выходе из своего критического переходного положения. На этот выход ему указывали великие греческие философы, у которых, как, например, у Сократа и Платона, выражалась мысль, что рано или поздно должен явиться некто, кто сообщит людям полную истину, что этот некто, — кто бы он ни был, — должен быть выше-человеческим существом, что истина, другими словами, должна быть сообщена людям через высшее откровение. Таким образом, греческий гений и отрицательным и положительным способом содействовал подготовлению языческого человечества к принятию христианства. Но Греция и другими средствами способствовала торжеству христианской религии. Она много способствовала этому своим языком, постепенным распространением его особенно во время Александра Македонского во всем древнем мире, так что перед временем явления христианства язык этот был уже почти повсюду языком образованных классов. Этим подготовлена была общая, так сказать, почва для проповедования и распространения слова Божия в языческом мире, и открылась для первых проповедников христианства возможность проповедовать свое учение везде и повсюду на языке понятном для образованных по крайней мере классов. Рим также сослужил свою службу делу торжества христианства, хотя более внешним способом. Римское государство во время императора Августа далеко превзошло попытки всех прежних государств древнего мира к внешнему объединению народов. Оно присоединило к государствам, завоеванным Александром Македонским, еще запад Европы до Британии и Германии, — объединило хотя и внешним образом до тех пор столь враждебные и отчужденные друг от друга народности, и таким образом подготовило почву

для осуществления великой нравственной христианской идеи о едином царстве Божиим. Это нравственное объединение человечества могло бы быть затруднено, или по крайней мере замедлено, если бы древние народы находились отделенными и отчужденными друг от друга национальными преградами в той же мере, как это было до времени создания всемирной римской монархии. Когда же римляне своими гигантскими армиями охватили почти целый мир тогдашнего времени, когда римское право начало господствовать почти во всем мире, тогда апостолы христианства под защитой римского гражданского права могли удобнее проносить проповедь Евангелия по всему миру и, при всеобщем распространении греческого языка, возвещать слово о Христе и о наступлении царства Божия в различных отдаленнейших областях от Евфрата до Испании и берегов Днестра и Дуная. Римский мир, равно как и греческий, представляет в высшей степени важный пункт перехода языческого мира к христианской религии, потому что на почве римского религиозного духа осуществлена была реально идея всеобщего, универсального, хотя и внешнего. По своему внутреннему значению римская религия составляет заключение всех языческих религий, стремившихся к развитию истинного понятия о Боге и реализации его в сознании человека. Римский абсолютизм соединил в одно целое распадавшиеся, разрозненные друг от друга элементы. Когда Рим сделался сборным пунктом всех религий и божеств древнего мира, то это обозначало близость смерти язычества и приближение господства бесконечного царства Божия.

Заключение

Окидывая общим взглядом изложенные нами в главных чертах учения древних языческих религий, мы находим, что все эти религии представляют в общей своей совокупности историю постепенного развития религиозного сознания древнего человечества. Отдельные религии являются перед нами, как отдельные моменты в постепенном ходе этого развития; в каждой из них в той или другой мере реализована идея религии, но полного реализации этой идеи, полного выражения истинной сущности религии во всей ее чистоте и совершенстве, не представляет не только ни одна из частных религиозных систем древнего язычества, но и все они в их общей сложности. В их развитии нельзя не признать прогресса, хотя прогресса этого не должно понимать

в том смысле, что каждая религия чем больше существовала, тем все больше и больше совершенствовалась. В истории каждой религии были времена упадка, и этот упадок относится большей частью к позднейшим временам существования религиозных систем древности, когда они изживали свое содержание и близились к окончательному падению. Но в общем ходе развития древних религий за всем тем заметен прогресс. Тогда как в китайской религии божество понимается как общий объем мирового бытия и почти не отличается от мира, в индийской религии оно представляется в форме абсолютной субстанции, отличной от мира, хотя еще не отдельной от него и безличной.

В прочих восточных религиях, начиная с религии Зороастра, высказываются стремления отрешиться от представления о божестве как о бескачественной и бессодержательной сущности, и заметно постепенное приближение к идее личного божества. Наконец, в греко-римской религии личность возводится на степень необходимого атрибута божественной природы. Вместе с развитием идеи о Боге в древнем мире развивались и взгляды на человека, на его отношение к божеству и миру. У греков и римлян мы не находим уже той степени подчинения человека подавляющей силе внешней природы, под гнетом которой находились восточные народы, а равно и тех жестоких и кровавых культов, которые практиковались на языческом Востоке. В виду этого нельзя смотреть на древние религии, как на ряд одних только заблуждений, среди которых не было никакой доли истины, и отрицать всякий прогресс в деле постижения религиозной истины. Вслед за учением Св. Писания и древних отцов церкви следует признать, что языческий мир не был исключен Промыслом Божиим из круга божественных попечений о приготовлении к искуплению. Он не имел сверхъестественных откровений, но не лишен был естественного откровения, содержание которого составляет то, что человек может знать о Боге, о мире и о самом себе через правильное употребление естественных способностей своего духа. В этом естественном откровении Бог свидетельствовал о себе языческому миру: через дела своего творения, из которых, как говорит ап. Павел, язычники могли познать «присносущную силу Божию» (Рим. I, 20), через естественный нравственный закон, начертанный в сердцах и в совести людей (Рим. II, 14, 15), наконец через прикровенное действие Слова, свет которого не мог быть объят тьмою языческих заблуждений. Λόγος, или Разум, в идеальном смысле означающий первообраз истины,

в реальном смысле — действующую силу Божию, — по учению древних отцов церкви — св. Иустина и Климента Александрийского руководил и языческий мир, хотя и не так, как мир иудейский, не через положительный отвне данный закон. Но язычники не воспользовались в должной мере всеми средствами естественного богопознания; по смыслу учения слова Божия они могли бы сохранить более чистое богопознание и вообще могли бы достигнуть и лучших более совершенных результатов в деле религии и нравственности, при помощи естественного откровения, чем каких они достигли, если бы правильнее пользовались своими естественными силами. Поэтому ап. Павел признает безответными перед судом правды Божией не только иудеев, имевших закон, данный через сверхъестественное откровение, но и язычников, не имевших такого откровения (Рим. II), но имевших для себя руководство в естественном откровении. Их религии навсегда останутся для нас памятниками, свидетельствующими о человеческой слабости и о необходимости для человечества сверхъестественного откровения в деле религии. Представителями этих религий были не одни необразованные или малообразованные народы, но и самые образованные и просвещенные народы в древнем мире, каковы были греки и римляне; но общими силами всей языческой древности не была ни сохранена, ни вновь выработана идея чистой и совершенной религии. Доля истины, присущая в большей или меньшей степени каждой из естественных религий, смешана с массой заблуждений. Все системы древних религий более или менее повинны в искажении и теоретических и практических начал истинной религии и нравственности. Мы не находим между ними ни одной, в которой надлежаще уяснялось бы понятие о Боге и мире, внушались бы людям истинное богопочтение и вполне безукоризненные правила жизни. Наибольшая часть древних язычников, т. е. народные массы, целые века пробавлялись поклонением солнцу, луне, звездам и всяким бездушным тварям, воздавая им божеские почести и имея самые смешные, особенно с точки зрения настоящего времени, понятия о богах. Религии язычества не возвышали своих последователей до разумного служения Богу. Мы не говорим уже о тех формах язычества, которые обеславили идею религии полными безумия учреждениями: построением великолепных храмов в честь быков, кошек, крокодилов, в честь разных видов порока и даже ничем не прикрытого разврата, но говорим о всем язычестве вообще. Повсюду мы видим в языческом

мире суеверные обряды и дикие нелепости. Здесь умилоствуют божество человеческой кровью, а там чтут его развратом, бесстыдством и вакхическими оргиями. Между людьми высокого ума, между философами, мы не видим никого, кто научил бы людей религиозной истине. Наиболее выдающиеся по величии своего ума древние мыслители открыто признавали свое бессилие совершить это дело. Замечательно, что самые высокие мыслители древности больше всего склонялись перед необходимостью высшего откровения в деле религии. Платон, например, сказавши, что для людей ничего нет важнее истинного познания о Боге, прибавляет: «Научить же этому никто не может, кроме Самого Бога, который предшествовал бы нам как вождь». Сократ (в Алкивиаде) говорит: «Не знают люди, что угоднее всего богам, и поэтому ничего нет безопаснее и рассудительнее, как успокоиться и ожидать, пока кто-нибудь научит, как нужно относиться нам к богам и людям». В другом Платоновом разговоре — «Федоне» одно из разговаривающих лиц (Симмий), сказавши, что ему, как и Сократу, кажется, что о подобных предметах, как бессмертие, нельзя иметь определенного и точного понятия, ибо они чересчур трудны, или даже вовсе непонятны, прибавляет, что из мнений человеческих следует выбирать лучшее, т. е. такое, которое имеет в себе менее несообразностей, и беречь его, «пока не найдется кто-нибудь, кто мог бы основать его на каком-либо божественном слове». Одним словом, философская древность неоднократно по разным поводам высказывала мысль, что нужно ждать, пока явится какой-нибудь божественный мудрец и от имени божества укажет, что делать, чем помочь безысходному положению ума, блуждающего, как корабль без компаса, в океане без руководящего света сверхъестественного божественного откровения. В этом высказалось философское убеждение языческого мира, с одной стороны, в том, что ни одна из языческих религий не возбуждала к себе доверия, как истинное сверхъестественное откровение, хотя почти все они выдавали себя за откровения, а с другой — в том, что должна явиться и существовать откровенная религия.

Словом *откровение* в тесном смысле означает «сокровенных таин явление» или сверхъестественное сообщение людям со стороны Бога каких-либо новых и неведомых для них истин. В более общем смысле откровением называется обнаружение божественных свойств — всемогущества, премудрости и благодати в творении мира и в постоянном промыслении о судьбах мира и человеческого рода.

В отличие от сверхъестественного откровения, постоянное обнаружение действий всеблагого Промысла Божия, являемое через посредство естественных сил и законов природы, установленных Творцом, называется откровением *естественным*. Этот последний вид откровения означает в св. Писании более общим наименованием: явление (греч. φανέρωσις, лат. manifestatio), в отличие от более специального слова — откровение (ἀποκάλυψις, revelatio), которым преимущественно означает открытие какой-либо тайны, или истины, превышающей силы естественного человеческого ума. Когда апостол Павел говорит об откровении Бога языческому миру через посредство видимых творений, то употребляет выражение: «Бог явил (ἐφάνερωσε) им» (Рим. I, 19), а когда тот же апостол говорит об откровении через писания пророческие тайны воплощения (Римл. XIV, 24), о которой от вечных времен было умолчано, о чудесном научении его через откровение Иисуса Христа (Галат. I, 12), — об откровении ему тайны относительно призвания в церковь Христову язычников (Ефес. III, 3) и вообще о сверхъестественных откровениях (ср. 1 Кор. II, 10; 2 Кор. XII, 1, 7; Ефес. I, 17; Филипп. III, 15), то во всех этих случаях откровение обозначает словом «ἀποκάλυψις». Это слово употребляется большей частью и у других священных писателей, когда речь идет об откровении тех или иных сокровенных таин и глубочайших истин, например у евангелиста Луки «утаил еси от премудрых и разумных и открыл еси (ἀπεκάλυψε) та младенцам» (ср. Мф. XVI, 17 и др.). В этом смысле откровение Иоанна Богослова на-

зывается апокалипсисом¹.

Но тайны сверхъестественного откровения различны: они касаются или того, чего еще нет и что имеет быть только впоследствии, — или того, что хотя существует, но от познания людей сокрыто, — или, наконец, того, что отчасти уже явлено Богом, но чего полное разумение недостижимо для ограниченного человеческого ведения. Поэтому и в состав сверхъестественного откровения входят а) открытие неизвестного будущего, б) объяснение сокровенного и в) изъяснение непостижимого для естественного человеческого разума. Не все это содержится в каждом частном откровении, но всегда какой-нибудь из этих предметов непременно входит в состав каждого истинного откровения: или предсказание будущего, или возвешение тайн Божиих, или изъяснение глубочайших религиозно-нравственных истин, превышающих меру, средства и способы естественного человеческого познания. В общее же понятие сверхъестественного откровения необходимо входят все означенные его предметы. Отсюда само собою открывается отношение сверхъестественного откровения к естественному. Первое относится к последнему как благодатное восполнение, — как явление чрезвычайной помощи Божией человеку в деле озарения и просветления его естественного разума.

Кроме подразделения откровения на естественное и сверхъестественное различаются еще следующие виды откровения: непосредственное и посредствуемое, внешнее и внутреннее. *Непосредственное* откровение предполагает сообщение Самим Богом тех или других религиозных истин избранным лицам (Числ. XII, 6-8). *Посредствуемое* откровение бывает тогда, когда оно сообщается людям через посредство богодухновенных мужей или высших разумных существ — ангелов (Лк. I, 11-21; II, 9-16. Мф. I, 20), как, например, благовестие Деве Марии и т. п.². *Внешним*

¹ *Андрея Кессарийского* — Толков. на Апокалипсис.

² По верованию иудеев, основанному на древнем предании, закон Моисею дан был через посредство ангелов. В священных ветхозаветных книгах, в тех местах, где речь идет о Синайском законодательстве, не упоминается об ангелах. Но следы этого предания находятся уже в переводе 70-ти Втор. XXXIII, 2: *одесную его ангелы с Ним*, тогда как с подлинника нужно было бы перевести «одесную Его огонь закона для них» (т. е. вероятно Шехина — огненные столпы и облака). То же верование выражается, кажется, в Псалме 67-м (ст. 18) и у Иосифа Флавия (Antiqu XV, 5, 3). Наконец, это верование утверждает своим авторитетом великий учитель язы-

откровением называется собственно акт сообщения со стороны Бога открываемой истины; *внутренним* откровением — сверхъестественное внутреннее вдохновение лица, получающего откровение. Означенные виды откровения различаются между собою не в одном только формальном отношении, но и по существу. Непосредственным откровением Божиим предполагается не только непосредственное внутреннее общение с Богом лица, которое удостоивается такого откровения, но и непосредственное восприятие слова Божия (Ис. LXI, 1; Иерем. I, 4, 11, 13; Иезек. VI, 1; VIII, 1; XII, 1). Самый высший вид этого откровения составляет богоявление (Ис. VI, 1). Что касается подразделения откровения на внешнее и внутреннее, то это подразделение имеет для себя основание в самом понятии откровения, которым предполагаются две стороны: внешняя (объективная) и внутренняя (субъективная), — *сообщение* чего-нибудь и *усвоение* сообщаемого. Через одно внешнее сообщение откровенных истин не достигалась бы еще цель откровения. Откровение должно быть не только воспринято, но и понято и притом понято безусловно верно тем лицом, которому оно сообщено. А для этого необходима не только высшая степень естественной психологической восприимлемости, но требуется особое внутреннее озарение, которое означает словом «божественное» или «сверхъестественное вдохновение». В богословском словоупотреблении божественное вдохновение называется словом «боговдохновенность», которым означает сверхъестественное воздействие Духа Божия на пророков и апостолов, под наитием которого они правильно изъясняли сообщавшиеся им откровения и верно излагали их в своих священных книгах.

Ἐἰς τὴν αἰσχρὰν καὶ τὴν ἐνδοιαστὴν

К ложным понятиям об откровении относятся: а) крайне-

ков, св. апостол Павел (Гал. III, 19. Евр. II, 2. ср. Деян. VII, 53. см. «Толк. Апост.» *Арх. Михаила* кн. 1, стр. 207-208). О сообщении высших откровений через посредство боговдохновенных пророков и апостолов постоянно говорится в Св. Писании Ветхого и Нового завета. Кроме того, в Св. Писании нередко упоминается о сообщении высших благодатных даров ведения через посредство ранее облагодатствованных лиц. Для примера можно указать на сообщение «духа премудрости» Иисусу Навину через возложение рук Моисея (Второзак. XXXIV, 9), на сообщение пророку Елисею пророческого духа Илии (4 царств. II, 9-16) и др.

супранатуралистическое, б) рационалистическое, в) пантеистическое и г) ложно-мистическое.

Крайний супранатурализм доводит понятие «сверхъестественного» до понятия «противоестественного». Остановившись исключительно на внешнем сообщении людям сверхъестественных истин через божественное откровение как на единственно важном моменте в деле откровения, такой супранатурализм отрицает внутреннее сознательно-свободное усвоение этих истин со стороны тех лиц, которым непосредственно сообщались откровения. Из древних учений об откровении с особенной резкостью этот крайний взгляд на откровение высказывается в учении александрийских иудеев (Филон) и древней христианской секты монтанистов, которые необходимым условием для восприятия со стороны человека сверхъестественных откровений признавали погружение человеческого духа в состояние бессознательного экстаза. В новейшее время подобный взгляд (с исключением из него теории об экстазе) выразился в протестантском богословском учении, — преимущественно XVII и XVIII вв. (Гергардт, Квенштед, Калов и др.). Лица, удостоившиеся быть органами и провозвестниками божественных откровений, по этому учению, слепо и пассивно воспринимали истины божественного откровения; они не сознавали этих истин и были не живыми органами божественной благодати, а лишь механическими орудиями в деле сообщения этих истин другим («amanuenses», «notarii», «tabelliones Sancti Spiritus»). В отличие от истинного понятия об откровении как явлении особой сверхъестественной помощи Божией людям в деле богопознания, ложный супранатурализм существенно искажает самую идею откровения. Откровение, по самому его понятию, должно открывать нечто для человеческого сознания. Откровение, безусловно замкнутое для сознания и разума того лица, которому оно открывается, не есть для него откровение. Одно формальное и чисто внешнее принятие истин откровения, без живого и сознательного усвоения их, равно как и слепое внесознательное восприятие их в состоянии непроизвольного экстаза, одинаково несовместимы и с достоинством истинных пророков и с их назначением — быть вдохновенными учителями и провозвестниками воли Божией другим людям. Лишение или отъятие света разума у человека в момент откровения недостойно Божественного существа, даровавшего человеку разум для познания истины.

Рационализм отрицает сверхъестественное откровение и

признает одно только естественное откровение, разумея под ним всю вообще совокупность естественных средств и способов к богопознанию, доступных для человека. Но прежде, чем представим критический обзор главнейших рационалистических теорий об откровении, укажем на то, что есть общего между всеми ими; прежде знакомства с частными их отличиями друг от друга, познакомимся с главными пунктами, общими всем рационалистическим партиям.

Разнообразные рационалистические теории об откровении при всем своем разнообразии сходятся в следующих пунктах: а) в отрицании строго сверхъестественного характера и значения откровения. Если в некоторых рационалистических теориях откровение и определяется, как воздействие Бога на человеческий дух, то воздействие это по своему существу и способу не отличается от общих действий Божества на мир и человека. Понятие об откровении рационалисты всегда более или менее отождествляют с понятием о божественном Провидении вообще. — б) В произвольном толковании значения внутреннего и внешнего откровения. Внутреннее откровение рационалисты выводят из недр собственного человеческого духа, преимущественно из творческой силы религиозного гения; внешнее — трактуют как плод влияния внешних воздействий со стороны видимой природы («универса»). Веру в непосредственное сообщение откровенных истин от Бога и через посредство вообще какой бы то ни было сверхъестественной силы рационалисты признают за чисто субъективное мнение. — в) В отрицании существенного отличия боговдохновенности лиц, через которых сообщалось откровение людям, от естественного вдохновения. Отличие боговдохновенности от других видов вдохновения — поэтического, художественного и проч. рационализм поставляет иногда единственно в предмете (объекте), которым возбуждается религиозное вдохновение, т. е. в том, что оно вызывается специально религиозными объектами, иногда только в той цели, которой специально служит религиозное вдохновение, именно в возбуждении и оживлении религиозного чувства людей, в возвышении их нравственных стремлений. Иногда рационалисты указывают на психическое отличие религиозного вдохновения, на преобладание в нем преимущественно силы веры и религиозного чувства над прочими духовными способностями. Но учение о сверхъестественном вдохновении отрицается всеми теориями рационализма. — г) Наконец, ни одна рационалистическая теория не допускает в

строгом смысле непогрешимости в деле истины как необходимой принадлежности боговдохновенности. Одними из рационалистических теорий безусловно отрицается непогрешимость боговдохновенных книг св. Писания, другими допускается только в отношении их к учению об истинах веры и нравственности и отрицается в отношении ко всему прочему, что входит в их состав, куда относятся сообщаемые в них сведения исторические, относящиеся к учению о видимой природе и проч.

Теперь перейдем к частным более замечательным рационалистическим теориям по вопросу о сущности и значении откровения и проследим вкратце исторический ход их развития в новое время. Отрицание сверхъестественного характера откровения начинается с развития деизма на Западе. Хотя против веры в откровение и его нравственной пользы для людей, а также против возможности и даже необходимости откровения, рационалисты старой школы не высказывались с той решительностью, как позднейшие, однако же относились скептически или полускептически к сверхъестественному значению откровения. Такова точка зрения на откровение наиболее умеренной из рационалистических школ новейшего времени — школы Кантовской. Хотя она не отвергает безусловно сверхъестественного откровения, однако же произвольно ограничивает его значение и существо и искажает истинное понятие о нем. В рационалистических теориях этой школы откровение определяется только как подтверждение или высшая санкция преимущественно нравственных истин, доступных и естественному человеческому разуму, как только внешнее вспомогательное средство для успешнейшего распространения этих истин в человеческом роде. Такое понятие об откровении высказывается у Канта («Religion innerhalb der reinen Vernunft»)¹, у Фихте («Kritik aller Offenbarung»)² и еще раньше их высказывалось Лессингом и др. Кант, в отличие от натуралистов, как рационалист не отрицает ни возможности, ни даже в известном смысле необходимости откровения как божественного средства для введения истинной религии между людьми³ и вместе с тем для обоснования нравственного общества или, — что то же по Канту, — истинной церкви. Но эта необходимость

¹ «Религия в пределах только разума» (ред.).

² «Критика всяческого откровения» (ред.).

³ «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793. (WW. von Hartenstein Bd. VI, c. 334).

откровения, по мысли Канта, есть условная, а не безусловная. Так как, по его учению, истины нравственного закона имеют твердое основание для себя в нашем собственном разуме, то для нас нет безусловной нужды в сверхъестественном сообщении этих истин. Истины эти остаются совершенно одними и теми же, будем ли мы обосновывать их на собственном разуме, или будем обосновывать на действительном, или только на воображаемом сообщении их нам от Бога. Во всех трех случаях существо этих истин остается неизменным. Вера в сообщение этих истин через божественное откровение, только при условии недостаточного развития нравственного самосознания в людях, является как необходимое вспомогательное средство для их нравственного воспитания и развития. Так как, далее, вся религия, по Канту, обнимается понятием естественной нравственности, то все вообще сверхъестественные и высшие благодатные воздействия на человека, по его учению, не составляют чего-нибудь безусловно необходимого в деле религии. С его точки зрения, для нас достаточно одного представления наших нравственных обязанностей, как положительных заповедей Божиих, для того, чтобы наша чисто естественная нравственность сделалась совершеннейшей религией. Что касается ветхозаветного откровения, то Кант почти прямо относил его к мнимым откровениям («angeblichen Offenbarungen»)¹. Признавая иудейскую теократию собственно за аристократию священников и вождей, которые тщеславились непосредственным получением руководства (Instruction) от Бога, Кант не приписывал этой теократии в строгом смысле религиозного характера — на том мнимом основании, будто бы Бог почитался в ней только как мировой правитель (weltlicher Regent), не имеющий никакого дела до совести людей². Самые священные книги иудейского народа Кант считает важными не для религии, а для учености. В этом последнем отношении, по его мнению, священные книги иудейского народа навсегда сохраняют свое значение и достоинство; потому что история ни одного народа нигде не представлена с такими признаками достоверности, как в этих книгах. Через них, таким образом, восполняется великий пробел, который должен бы остаться в гражданской исто-

¹ Об этих откровениях он говорит на 283 стр. «Rel. innerhalb der Grenzen»...

² Стр. 301 «Religion...»

рии¹. В своей «Антропологии» (1798) Кант, не упоминая о ветхозаветных пророках, говорит «о крайней нелепости или намеренном вымысле в прорицаниях» (im Wahrsagen). В § 51-м названного сочинения он говорит, что «на того, кто приписывает себе сверхъестественные вдохновения и верит, что он вступает в разговор и обращение с высшими существами, должно падать подозрение в умопомешательстве»².

Подробнее учение об откровении, в духе Кантовой философии, раскрыто в специальном сочинении Фихте об откровении³. Оно служит типом всех тех теорий об откровении, которые исходят из априорного понятия о нем и думают защитить такое понятие не посредством исторических данных, а чисто априорным же способом. Фихте понимает откровение как возведение нравственного закона через наше самосознание и смотрит на это как на возведение (Ankündigung) Бога — виновника нравственного закона (стр. 73, 76). Подобно Канту, он не отрицает физической возможности внешнего откровения. Он даже обосновывает эту возможность, выводя ее из принципов практического (нетеоретического) разума (стр. 90, 109, 110). «Если вообще через свободный акт может быть производимо то или другое явление в чувственном мире, то, - говорит Фихте, - и откровение Божие может быть мыслимо как физически возможное; такая возможность не нуждается даже ни в каком доказательстве, коль скоро допускается возможность вообще действия нравственного закона или свободной причины на чувственный мир. Бог, как свободное и разумное существо, может воздействовать в качестве свободной причины на чувственный мир, согласно с нравст-

¹ Стр. 348 в «Religion»... Ср. стр. 372.

² Не излишне заметить, что в более молодые годы Кант не чужд был, по-видимому, некоторого доверия к возможности сообщений с высшими существами. В письме о Сведенборге, написанном 10 августа 1758 г. (см. W. W. von Hartenstein Bd. X. S. 453-459), Кант между прочим указывает на одно обстоятельство из круга сношений Сведенборга с духами, как на «имеющее величайшую силу доказательства и действительно уничтожающее возможность всякого сомнения». «Что можно привести, - говорит Кант, - против подобных обстоятельств?» И только выражает сожаление, что он не мог через собственный разговор с Сведенборгом получить более точное сведение о способе его обращения с духами. (Заимствовано из сочинения: *Kunig. Die Offenbarungs begriff des Alt. Test.* 1882, стр. 15).

³ «Versuch Kritik aller Offenbarung» 1791; 2-е изд. 1793 г., по которому будут приводимы ниже цитаты из этого сочинения Фихте.

венной целью — помочь чувственным существам в осуществлении нравственного закона». «Что такое существо может быть — этого также нельзя отрицать (стр. 112-128), равно как и того, что через самый нравственный закон такое существо определяется к тому, чтобы споспешествовать через все нравственные средства возможно лучшей нравственности всех разумных существ». Для Бога одинаково возможно, говорит Фихте, как изначала ввести в план целого особую причину известного явления, сообразную с нравственной целью (стр. 152), так равно и воздействовать на ряд причин и действий, уже действительно начавшийся и продолжающийся по законам природы (стр. 153). «Во всяком случае, противнику откровения непозволительно заключать из объяснимости явлений откровения помощью законов природы, что эти явления не могли быть произведены Богом ни через сверхъестественную причину, ни через другую какую-нибудь особенную причину» (стр. 157). «Для Бога возможны два рода действия: или Он через сверхъестественное действие в мире развивает в сердцах одного или многих избранных им людей нравственное чувство с помощью их собственного размышления и таким путем созидает принцип всей религии, повелевая избранным своим, чтобы они для прочих людей делали то, что Он для них самих сделал; или же Он прямо возвещает этот принцип и основывает его на своем авторитете, как Господь» (стр. 129). «Но в действительности для людей, которые боятся размышления, возможен только второй способ божественного действия; непосредственно получившие откровение поэтому должны были распространять их учение во имя Бога» (стр. 131). В заключение своего сочинения Фихте решительно говорит, что «через его критику (откровения) совершенно гарантирована возможность откровения сама в себе и возможность веры в определенное, данное, особенное откровение; если эта вера наперед найдена благонадежной и испытанной перед судом особой критики, все возражения против нее навсегда умолкают и весь спор об этом кончается на вечные времена» (стр. 233). Не отрицает также Фихте и необходимости откровения. «Всеобщий опыт, - говорит он, - и наш собственный и опыт других людей почти ежедневно убеждает нас, что мы довольно слабы, чтобы не чувствовать нужды в откровении» (стр. 147). Но на вопрос, с которым стоит или падает вера в действительность сверхъестественного откровения, именно на вопрос, может ли узнать получающий откровение, что оно действительно сообщено ему Богом, что ни он сам не

обманулся при этом, ни другое какое-нибудь существо не ввело его в заблуждение, Фихте отвечает отрицательно. «Вопрос этот, - говорит Фихте, - вращается около причинной связи явлений, но такая связь не наблюдается, а только выводится путем умозаключения» (стр. 91). «При получении откровения не может иметь место чувственное наблюдение; иначе причину откровения пришлось бы искать и находить в физических законах и не было бы никакой необходимости переносить ее на свободную Первопричину всех законов» (стр. 93). Единственный согласный с разумом предикат этой причины может, таким образом, по мнению Фихте, быть чисто субъективным и отрицательным; для нас она неопределима. То же самое почти Фихте повторяет в своем рассуждении «о возможности принять известное данное явление за божественное откровение» (стр. 203). Именно он и здесь говорит «о чисто проблематическом значении веры, что то или иное явление есть откровение, хотя не отрицает возможности твердой веры в это» (стр. 209). «В основании принятия известного явления за божественное откровение, - по его мнению, - лежит не что иное, как только желание» (стр. 215). «Вера в такое откровение поэтому не только не может быть никому навязываема, но и не может быть ни от кого требуема» (стр. 226). Фихте признает невозможным и теоретическое доказательство за истинность и объективную действительность сверхъестественного откровения, т. е. доказательство, данное *apriori*, что Бог действительно имел в намерении сообщить то или другое определенное откровение людям (стр. 96). Невозможность такого доказательства Фихте аргументирует тем, что при нем открывается путь вывести идею откровения из мечтаний человеческого разума, когда в действительном опыте оказывается эмпирически данная нужда в таком откровении. — Лессинг¹ откровению или, точнее говоря, вере в откровение приписывает также полезное нравственно-воспитательное значение в истории человечества, поскольку откровение могло способствовать сокращению пути в постепенном нравственном развитии человечества, которого разум человеческий достиг бы и сам собою, только в течении более долгого времени; откровение могло способствовать ускорению человеческого развития. Подобно тому как учитель математики, подсказывая иногда наперед своему ученику правило, по которому он должен сделать известную арифметическую задачу, тем са-

¹ «Erziehung des Menschengeschlechts». В. XXIV. § 4.

мым облегчает для ученика трудность решения задачи и предохраняет его от ошибок, но не сообщает ему при этом ничего такого, до чего, по крайней мере, более способный ученик не мог бы прийти сам собою более медленным путем, так и откровение сверхъестественного в строгом смысле ничего не сообщает, но, так сказать, упреждает результат естественного развития человеческого духа. Неправильность такого понятия об откровении очевидна уже из того, что понятие это заключает в себе внутреннее противоречие. Оно допускает откровение, но отрицает, чтобы это откровение в строгом смысле открывало для человека что-нибудь недостижимое для его собственного разума и превышающее естественную способность человеческого познания. Но откровение, ничего такого не открывающее для человека, до чего бы он сам не мог прийти, не есть действительное и истинное откровение. Когда откровение трактуется как только подтверждение через высший божественный авторитет понятий естественного разума, тогда источником откровения является не божественный, а человеческий разум; откровение низводится на степень чисто служебного орудия в деле распространения идей человеческого ума. Между тем, по истинному понятию о Божественном Откровении, оно должно открывать и нечто такое, до чего разум человеческий не может прийти собственными своими силами. Слово Божие учит, что через Откровение нам сообщено то, чего глаз не видел, ухо не слышало, что не приходило на сердце человеку и чего душевный, т. е. *естественный*, человек не принимает (1 Кор. II, 7-16).

Пантеистическое понятие об откровении представляет, в сущности, не утверждение, а отрицание откровения; иначе это не может быть с пантеистической точки зрения. Если, как учит пантеизм, все есть Бог, то Ему некому открываться кроме как Себе самому. Если ничего нет кроме Бога, то не может быть и Его откровения кому-нибудь другому. Поэтому откровение с пантеистической точки зрения понимается не как откровение, но как самооткровение Бога в человеческом духе. Так оно обыкновенно и определяется в пантеистических теориях. По Гегелю, например¹, абсолютный дух вечно и необходимо самооткрывается в разнообразных видах (в природе, в человеческом духе, в истории человечества); он открывается не человеку, а в человеке, приходя в нем к самосознанию. Знание человека о Боге, в

¹ «Religionsphilosophie», 1832, I, 29; II, 158.

сущности, есть знание Бога о себе самом. Всякое представление человека о Боге возбуждается через внутреннее откровение Бога в человеческом духе; поэтому невозможна никакая религия, которая не была бы откровенной. Всякая религия по самому существу своему есть откровение; история религии есть история постепенного божественного откровения; религия в человеке есть только отражение в его духе божественного существа. Противоречие пантеистического понимания откровения истинной идее откровения еще более очевидно, чем рационалистического. Самым понятием откровения необходимо предполагаются объект и субъект: с одной стороны, открываемое и усвояемое, с другой — тот, кто открывает, и тот, кто усваивает. Без той или другой стороны откровение невозможно. С пантеистическим понятием об откровении во многих пунктах совпадает *ложно-мистическое* понятие о нем, которое смешивает внутреннее откровение с внешним. Таково воззрение всех вообще мистических сект древнего и нового времени — квакеров, иллюминатов и др. Внутренний свет, озаряющий всякого человека, о котором учат эти секты, делает излишним всякое внешнее откровение.

В ряду разнообразных теорий об откровении, построенных в новейшее время западными учеными на философских началах, есть немало смешанных теорий, не чисто рационалистических и не строго супранатуралистических, не чисто пантеистических, но и не вполне совпадающих с началами строгого теизма, чуждых крайнего мистицизма, но не лишенных значительной примеси его. Из таких теорий мы остановимся только на двух, как наиболее замечательных по их оригинальности, именно на теориях знаменитых немецких мыслителей текущего столетия: *Шлейермахера* и *Ричарда Роте*. Первый жил в первой половине настоящего века, последний позднее (умер в 1867 г.).

Шлейермахер¹ старался в своем учении об откровении смягчить крайности рационалистических и односторонне-супранатуралистических выводов по этому, как и по всем вообще богословским вопросам. Но ему не удалось восстановить истинного понятия об откровении, разрушенного его предшественниками. В его мировоззрении, при шаткости его теистических начал и чрезмерном субъективизме, не было твердой точки опоры для понятия об откровении как о сверхъестественном в строгом смысле явлении. Откровение, по Шлейермахеру, состоит в важ-

¹ См. его «Glaubenslehre» §§ 28, 132.

нейших исторических фактах, через которые наше религиозное чувство (именно чувство зависимости) получало новые особые определения. Такие факты он находит в выступлении оригинальных религиозных личностей, которые производили дотоле небывалые впечатления на чувства тех, среди которых они выступали. Все такие гениальные личности, по Шлейермахеру, «сверхъестественны» (obernatürlich), насколько их нельзя объяснить из того круга, в котором они появились. Но, с другой стороны, они и «естественны» (natürlich) в той мере, насколько явление их есть действие силы развития, присущей нашей природе как роду. «Эта сила проявляется в отдельных людях на отдельных пунктах по богоустановленным, хотя сокровенным от нас, законам развития, чтобы через них содействовать дальнейшему развитию других». Так, по Шлейермахеру, нужно понимать и самое высшее христианское откровение, которое «есть дело человеческой природы, подготовленное через все прежнее высшее развитие духовной силы и сказавшееся в произведении безусловно оригинальной личности». Это действие духовной силы, присущей нашей природе, хотя возводится у Шлейермахера к вечному божественному акту, но это можно сказать о всяком другом конечном явлении. Через это, понятие о божественном откровении уничтожается в самой основе. То, что Шлейермахер называет откровением, есть только откровение духовной силы, лежащей в природе человека, есть психический феномен, но не непосредственное божественное дело. Шлейермахер в своих «Речах о религии»¹ вопросы: 1) что такое чудо, 2) что такое откровение, 3) что такое божественное вдохновение, решает следующим образом. «Чудо, - по его определению, - есть не что иное, как только религиозное название всякого вообще явления» («Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit»)². Всякое явление, даже самое естественное и обыкновенное, для Шлейермахера есть чудо. Он видит признак недостатка истинной религиозности в тех людях, которые разделяют явления на естественные и чудесные. Чем человек религиознее, тем больше он, по мнению Шлейермахера, видит повсюду чудо; «все споры об отдельных чудесных фактах производят на меня, - говорит Шлейермахер, - тяжелое впечатление бедности и сухости религиозно-

¹ «Reden über Religion», по 1-му изд. стр. 115-118, по 3-му изд. стр. 240 и дал.

² «Reden» стр. 115 по 1-му изд.

го чувства в спорящих. Одни доказывают недостаток своей религиозности тем, что протестуют против возможности всякого какого бы то ни было чуда, другие доказывают тот же самый недостаток через то, что признают за чудо только то или другое особенное явление и требуют, чтобы и по внешней форме такое явление было чудесным для того, чтобы быть для них чудом, обнаруживая тем только то, что они плохие и поверхностные наблюдатели»¹. Из этого видно, что понятие о чуде у Шлейермахера отождествляется с понятием о проявлении везде и во всем божественной силы и мудрости. Он смотрит на все, что происходит и что бывает в области конечного мира, как на непосредственное дело Бесконечного. Но трактовать всякое явление как чудо значит не признавать в строгом смысле никакого чуда. В таком случае из понятия чуда устраняется самый главный его специфический признак — сверхъестественность. Подобное расширение объема понятия о чуде в сущности равносильно отрицанию чуда и сведению его в круг явлений естественного порядка. Откровение определяется у Шлейермахера, как «всякое первоначальное и новое обнаружение для людей какой-нибудь сокровенной до того времени для них стороны внутренней жизни вселенной (Universums, Weltalls)²; каждый момент такого обнаружения неисчерпаемой жизни вселенной, сознательно воспринятый со стороны человека, составляет для него откровение». Поэтому всякую вообще новую мысль, впервые озарившую сознание человека, всякое чувство, впервые и вновь возникшее в душе его, Шлейермахер называет откровением; одним словом, все, что ново и первоначально в области человеческих воззрений, понятий и ощущений, что человек в первый раз испытывает, что не было изведано и испытано предшествующим опытом его жизни, по Шлейермахеру есть божественное откровение³. Особенно же он приписывает значение откровений новым и необычным обнаружениям религиозного одушевления в целых обществах — в жизни целых народов, потому что такие моменты открывают собою новые эпохи в религиозной жизни народов. С этой точки зрения Шлейермахер смотрит и на христианское откровение. «Откровение, - говорит он, - есть результат действия гениальной силы развития, присущей нашей при-

¹ «Reden» стр. 116 по 1-му изд.

² «Reden» 116 стр. по 1-му изд.

³ «Reden» стр. 249 по 2-му изд.

роде как роду, которая обнаруживается, хотя по сокровенным от нас, но богоустановленным законам, в отдельных людях, на отдельных пунктах, чтобы через них способствовать дальнейшему развитию и прочим»¹. Как из этого, так и из других пояснений Шлейермахера² ясно видно, что он не существенно отличает откровения от естественных обнаружений гения, который открывает новые стороны в познании истины, полагает начала новым фазисам в историческом развитии того общества, в котором гений является. В явлении от времени до времени таких гениев Шлейермахер видит не сверхъестественное нечто, но законосообразное (Gesetzmdssiges) выражение человеческой природы в ее высшем значении. Гении оплодотворяются в своем одушевлении из того общего источника жизни, который у Шлейермахера носит название «универса», и из него получают высшие откровения. Но никакое из таких откровений не может хвалиться тем, что оно только одно истинно; самые несовершенные, как и более совершенные формы религии, по учению Шлейермахера, обязаны своим происхождением откровению. Сообразно со своим общим взглядом на религию как на чувство зависимости, которое возбуждается в нас через внешнее и внутреннее воздействие на нас бесконечного целого (Weltalls), Шлейермахер допускает внешние и внутренние откровения. Внешними откровениями называются у него внешние воздействия вселенной на человека, насколько они возбуждают в нем сознание бесконечного целого³. Но этого рода откровения ставятся у него на второй план в сравнении с внутренним откровением, которое получается человеком из глубины собственного духа через таинственное внутреннее общение его с бесконечным, соединенное с полным отрешением от всего конечного и внешнего⁴. С этой полумистической полупантеистической точки зрения Шлейермахер горячо ратует против натуралистов, которые не хотят видеть нигде ничего таинственного и непонятного, не хотят признавать никаких чудес, озарений и проч. Чудеса, озарения, откровения, сверхъестественные ощущения Шлейермахер относит к таким понятиям, которые, хотя и не безусловно необходимы для того, чтобы иметь религию, но на которые, однако же, неизбежно наталкива-

¹ «Glaubenslehre» § 13 п. V, 2, ср. § 88 п. 4.

² «Glaubenslehre» § 10.

³ «Reden» стр. 190, 200, 285 по 2-му изданию.

⁴ «Reden» стр. 301.

ется на своем пути всякий, кто рассуждает о своей религии. В этом смысле все эти понятия он считает необходимо принадлежащими к области религии, хотя, как уже выше было замечено, все споры о том, что такое чудеса, как много было откровений и т. п., Шлейермахер относит к детским забавам метафизиков и моралистов, показывая этим, что он не приписывает означенным понятиям должного значения. И действительно, Шлейермахер повсюду упорно воздерживается от признания откровения сверхъестественным или божественным в собственном смысле этих слов. Такое понимание откровения, по его мнению, неизбежно разрешается «в мистицизм и ведет к пустой мифологии»¹. Он называет «в высшей степени детской идеей иудейства» то представление, «что вся история есть как бы разговор Бога с человеком через слово и дело»².

Вообще Шлейермахер в отношении к вопросу об откровении, как и во всем своем религиозно-философском мирозерцании, старался держаться середины между рационализмом и супранатурализмом, которые оба он отвергает, как крайности³. Его понятие об откровении отличается полунатуралистическим характером с некоторыми, хотя весьма слабыми, оттенками супранатурализма. Нечто как бы сверхъестественное он признает только в Иисусе Христе, но также лишь настолько, насколько в Нем, через особенное божественное действие, совершенное человеческое самосознание соединялось с совершенным божественным (Gottesbewusstsein) и насколько вместе с этим восстановлен был в Нем истинный первообраз человека»⁴. Понимая только в этом смысле соединение в Иисусе Христе божества с человечеством, Шлейермахер смотрит на вочеловечение Сына Божия не как на нечто безусловно сверхъестественное, но только «относительно сверхъестественное».

О Шлейермахере справедливо заметил Баур, что «хотя он и говорит иногда о сверхъестественном, но у него сверхъестественное выходит не совсем сверхъестественным». Для него сверхъестественное есть то, что не вытекает как необходимое следствие из предшествующего развития в известной области явлений, но является как нечто новое и полагает начало новому

¹ «Reden» стр. 199 по 2-му изд.

² «Reden» стр. 243.

³ «Glaubenslehre» § 22, по 3 изд.

⁴ «Reden» стр. 424-431, по 2-му изд.

ряду явлений. В этом смысле начало всякого нового периода в исторической жизни человечества, по Шлейермахеру, сверхъестественно, так как оно не может быть выведено, как из своей причины, непосредственно из того круга явлений, из которого оно выступает. Всякое новое начало, особенно в религиозной жизни, полно таинственности и является как нечто сверхъестественное. Однако же оно подготавливается через все предшествующее развитие. Очевидно, что это «сверхъестественное» имеет весьма относительное значение; оно сверхъестественно только в отношении к тому кругу явлений, из которого оно выделяется в качестве нового начала жизни, но не само в себе¹; как скоро оно перестает быть новым явлением, оно теряет вместе с тем и характер сверхъестественного, вступая в естественный порядок вещей. Сверхъестественное, таким образом, в конце концов сводится к естественному.

Вдохновение Шлейермахер определяет как свободное творческое действие духа, независимое ни от какого внешнего повода, проистекающее из чисто внутреннего существа человека. Самое слово «вдохновение» есть, по его определению, не что иное, как только религиозное название свободы², — как только общее выражение для означения чувства истинной свободы, — того чувства, что известное действие происходит из внутренней силы человеческого духа³. Каждое свободное религиозное действие, каждое свободное выражение религиозного воззрения и религиозного чувства происходило по вдохновению, Это действие универса через одного человека на других⁴. Понимая таким образом вдохновение, Шлейермахер считает его столь существенной и необходимой принадлежностью религии, что отсутствие его в ком-либо считает равносильным отсутствию всякой религии. «Тот, — говорит он, — у кого не возникает во внутренней глубине духа собственных откровений при созерцании красоты мира; кто не чувствует в наиболее замечательные минуты живого убеждения, что его влечет божественный дух и что он говорит и действует по святому вдохновению; кто не сознает по меньшей мере, что его чувства возникают от непосредственных воздейст-

¹ *Schleiermacher* — «Der christliche Glaube» § 88. 4 стр. 15, стр. по изд. 1836.

² «Was heist Eingebung? Es ist nur der religiöse Name für Freiheit». «Reden üb. d. Rel» стр. 116 по 1-му изд.

³ «Reden», стр. 249, 250 по 2-му изд.

⁴ «Reden», стр. 16 по 1-му изданию.

вий Бесконечного целого (Weltalls), но при этом, однако же, в них есть нечто свое собственное, что не может быть скопировано, но происходит из его внутреннего существа, — тот не имеет никакой религии». Различие между откровением и вдохновением Шлейермахер ставит в том, что «в первом больше выступает восприимчивость (Receptivität), в последнем больше производительность — творчество (Productivität). Оба они соединяются в понятии *благодатного действия*; первое означает больше благодать, последнее больше — действие»¹. При этом Шлейермахер не выходит из границ пантеистическо-рационалистического понятия о божественном вдохновении. Оно является здесь не как нечто сверхъестественное, но как нечто обычное или *общее*, необходимо принадлежащее к существу религии. Но в другом месте в своих же «Речах» он определяет вдохновение как нечто *особенное*. Что касается апостолов, то Шлейермахер приписывает им боговдохновенность, равно как и св. Писанию. Но в каком смысле, — это он объясняет, раскрывая понятие о Св. Духе. «Святой Дух, — по его взгляду, — есть не премирный Дух Божий, но дух христианской общины (Gemeingeist), внутренне присущий христианской церкви, одушевляющий верующих и составляющий источник всех высших духовных дарований, обнаруживающихся в членах церкви». Вдохновение, происходящее от этого духа, нельзя, конечно, назвать в строгом смысле боговдохновенностью. О тождестве этого «общинного» духа со Св. Духом — божественным лицом св. Троицы — не может быть никакой речи. Это такой дух, которому «причастен, более или менее каждый христианин не как избранный орган божественной благодати, а просто как член христианской общины, как часть целого»².

Различая в великом кругу разнообразных духовных дарований людей два главных направления, как два противоположные полюса, именно, с одной стороны, одностороннее стремление к разнообразию, к множеству, к чувственному и внешнему, с другой — одностороннее стремление к единству, к отвлеченному, он выделяет тех, в ком оба эти стремления гармонически и жизненно объединяются и взаимно проникают друг друга. Этих последних он считает или свыше одаренными или достигшими та-

¹ «Reden», примечание 17-е по 1-му изд. к стр. 117-й, по второму к стр. 250.

² «Glaubenslehre» стр. 280 и дал. по 2-му изд.

кого совершенства через настойчивое самоусовершенствование, и называет их посредниками, священниками, апостолами и т. д. Св. Писание Нового Завета, по Шлейермахеру, есть не более, как первое звено в цепи последующего ряда изложений христианского учения и норма для всех их; однако же это не значит, что все позднейшие изложения христианского учения имеют в Св. Писании основание и зародыш для себя и лишены истинного творчества (§ 129); с тех пор, как Дух Святой излился на всякую плоть, ни один век не был лишен новизны и оригинальности христианских мыслей (§ 130 п. 1, § 14). Апостолы имеют преимущество перед прочими членами христианской общины всех веков не более, как только очевидцы и непосредственные свидетели жизни и дел Иисуса Христа, в отношении же к боговдохновенности они по существу не отличаются от всех вообще тех христиан, которые до глубины души проникнуты духом христианской общины и служат в тот или другой период времени его лучшими выразителями. При таком понимании божественного вдохновения Шлейермахер естественно применяет его не к одним лишь писаниям апостолов и не к одной лишь устной проповеди их, но ко всей вообще их апостольской деятельности. Что же касается ветхозаветных писаний, то Шлейермахер отказывал им в боговдохновенности, понимаемой в его смысле. Ветхому Завету, «как произошедшему от духа не христианской, а израильской общины», только по его сходству с Новым Заветом, в той именно мере, насколько он служил провозвестником будущего искупления, Шлейермахер приписывал некоторый род божественного вдохновения¹.

В пестром кругу разнообразных теорий об откровении, построенных новейшими протестантскими богословами, видное место принадлежит теории гейдельбергского профессора Ричарда Роте (Richard Rothe, † 1867 г.), который после Шлейермахера является самым оригинальным мыслителем среди немецких бо-

¹ Заслуги Шлейермахера в отношении к раскрытию учения об откровении протестантские писатели (Кремер, Фойгт и др.) поставляют: 1) в том, что он научил рассматривать боговдохновенность того или другого автора в связи с историей; 2) в том, что он обратил внимание на оценку человеческого фактора в деле устной проповеди и письменного изложения божеств. Писания; 3) в том, что он включил боговдохновенность в круг разнообразных действий Св. Духа, и 4) в том, что он распространил боговдохновенность на всю апостольскую деятельность свящ. писателей Нового Завета.

гословов. Его воззрение раскрывается им отчасти в его «Богословской этике»¹, но главным образом в его догматико-философском сочинении². Его учение об откровении и его понятие о Божестве ближе стоит к теизму, чем Шлейермахерово. По существу своему теория Роте об откровении принадлежит к ряду смешанных — полурационалистических и полумистических теорий. В ней встречаются элементы, напоминающие нечто из теософии Якова Бема, из богословия Шлейермахера, из философии Гегеля и Шеллинга; но несомненно есть и оригинальные черты, которые, однако же, мало способствуют более правильному уяснению вопроса о сущности откровения. О теории Роте верно замечено одним из протестантских ее критиков, что в ней «что справедливо, то не ново, а что ново, то несправедливо» (Фойгт)³. К лучшим сторонам теории Роте следует отнести то, что в ней вопрос об откровении рассматривается не в его отдельности, но в связи с учением о сверхъестественном вообще. Роте не только не отрицает, но прямо признает сверхъестественный характер откровения в отличие от естественных действий божественного мироправления. Он ставит откровение в тесную связь с искуплением рода человеческого, как необходимое условие для приготовления человечества к искуплению, совершенному через Иисуса Христа. — Как и его предшественники — Твестен и Нич (Twisten, Nitzsch), он различает в понятии откровения две стороны: внешнюю (*manifestatio*) и внутреннюю (*inspiratio*), как два особых момента. Основанием для такого подразделения откровения служит у него, в сущности, верная мысль, хотя не чуждая некоторых обычных протестантских преувеличений. У него необходимость вдохновения, как особого внутреннего момента при внешнем откровении, — выводится из того, что в человеке вследствие греха радикально помутился (*alterign*) его познающий орган — сознание, до того, что оно как больной глаз не в состоянии ничего вообще (*uberhaupt Nichts*) правильно понимать и тем более понимать божественных откровений. Поэтому Бог сопровождает сообщение своих внешних откровений внутренним озарением тех лиц, которым они сообщаются. Это озарение производится через непосредственное внутреннее воздействие Бога на дух человека, каковое воздейст-

¹ «Theologische Ethik». 1845-1848 г.

² «Zur Dogmatik». 1863 г. (2-е изд. 1869 г.).

³ Foigt — «Fundamental Dogmatik».

вие составляет внутренний момент откровения. Но Роте, во избежание крайних выводов одностороннего супранатурализма (которые, однако же, почти с логической необходимостью вытекают из протестантского преувеличения естественной неспособности человека к правильному пониманию вещей даже естественных, не говоря уже о сверхъестественных), не хочет допустить, чтобы Бог действовал на человека как бы насильственно или магически при сообщении ему своих откровений и чтобы человек чисто механически-бессознательно воспринимал божественные внушения. Хотя не без некоторого противоречия своему взгляду на радикальное повреждение познающего человеческого органа, Роте тем не менее утверждает, что для усвоения со стороны человека божественных откровений в душе человека есть восприимлющее начало (ein bestimmter Anknüpfungspunkt). Начало это заключается не в уме и не в чувстве, взятых в себе самих, а в особенно сильном возбуждении религиозного духа, которое неизбежно является в человеке под влиянием откровения (manifestatio), в силу естественных психологических законов. Это-то религиозное возбуждение человеческого духа и обусловливает его способность к восприятию божественных откровений и возможность правильного понимания их. Оставляя в стороне спорный вопрос, каким образом данные сверхъестественного откровения могут верно отразиться в сознании человека, *в силу одних естественных психологических законов*, когда естественный человек, по мнению Роте, не может правильно понимать божественных откровений, нельзя не обратить внимания на то, что Роте не придает в строгом смысле сверхъестественного значения тому акту, который он называет вдохновением (inspiratio). По его теории, только откровение (manifestatio), как объективный факт божественного сообщения, имеет в строгом смысле сверхъестественный характер; он не обвиняясь допускает возможность сверхъестественного проявления божественных действий в области природы и в общей истории человеческого рода. Но из боязни ввести нечто магическое во внутреннюю область человеческого духа он не допускает чуда в центр человеческой личности, во внутреннее святилище духовной жизни человека. Вдохновение у него только в акте первоначального возбуждения его представляется зависимым от влияния откровения, в самом же процессе своего образования подчинено чисто естественным психологическим законам. Он сравнивает человеческую душу с клавиатурой, которая от одного лишь моментального прикосно-

вения руки божественного художника уже сама по своим естественным законам начинает издавать гармонические звуки. С понятием боговдохновенности он не соединяет никакой специфической особенности, которой она существенно отличалась бы от естественного вдохновения, так как и это последнее в своем первоначальном возбуждении поставляется у него в зависимость от божественного же воздействия. Здесь высказался рационалистический элемент в теории Роте. Неудивительно поэтому, что боговдохновенных лиц он сопоставляет со всеми вообще людьми, выдающимися по своим духовным дарованиям, и не только вдохновение ветхозаветных пророков, но и даже апостолов не отличает по существу от религиозного вдохновения, какое может иметь каждый христианин.

Отсюда у Роте является уже полный рационализм в его решении вопроса: имеем ли мы письменный памятник, в котором божественные откровения содержатся в их чистом виде? Он существенно отличает понятие об откровении от понятия о Св. Писании и на последнее смотрит только как на такой памятник (Urkunde), в котором сообщаются верные сведения лишь о фактах откровения. В противоположность старопротестантскому учению, которое доходило до обожествления буквы Св. Писания и унижало священных писателей до степени мертвых орудий в деле усвоения божественных откровений, Роте, впадая в другую крайность, совлекает с Священного Писания почти все атрибуты богооткровенного слова Божия и переносит вдохновение, понимаемое в его смысле, исключительно на лица священных писателей. Священное Писание он хотя, следуя общепринятой христианской терминологии, и называет словом Божиим, но — лишь в том смысле и настолько, насколько в нем верно сообщаются факты откровения. Роте не отрицает, что пророки и апостолы писали под влиянием вдохновения, но в какой степени полноты из внутреннего мира их изливалось вдохновение на письменные их произведения, это, по теории Роте, зависело от многих условий, — от личных особенностей священных писателей, от меры их восприимчивости к божественным откровениям и проч. Вдохновение как моментальное, быстро возникающее и скоро проходящее, душевное состояние он не считает постоянным спутником письменной деятельности священных писателей. Оно, по его теории, сообщалось им только для верного восприятия и правильного понимания и объяснения фактов божественного откровения, но не было постоянным руководителем их при

письменном изложении книг Св. Писания. Роте, заметим мимоходом, отличает вдохновение (Inspiration) от просвещения (Erleuchtung), как более моментальное от более постоянного свойства, присущего провозвестникам божественных откровений. Но ни то, ни другое свойство, по его мнению, не гарантировало безусловно священных писателей от человеческих погрешностей и ошибок при составлении ими священных книг.

Понятно, какие следствия вытекают из такой теории о боговдохновенности в отношении к Св. Писанию. О боговдохновенности его, в строгом смысле этого слова, не может быть речи с точки зрения этой теории; оно не боговдохновенно и не есть прямое слово Божие. Библия — то же, что историки называют первоисточником, и не иначе составлена, как и другие исторические первоисточники. Вследствие происхождения своего от людей, хотя получивших божественные откровения, но не руководимых непосредственно Духом Божиим во время письменного изложения, Св. Писание не безусловно непогрешимо. Непогрешимость его, по теории Роте, ограничивается областью одних чисто фактических сообщений, находящихся в нем относительно фактов божественного откровения. Все, что относится к области суждений (Reflexion) священных писателей о фактах откровения и тех или других выводов из этих фактов, принадлежит самим священным писателям, — относится к человеческой стороне Св. Писания и далеко не всегда и не везде непогрешимо. Сюда относится в Св. Писании все вообще, что не имеет своим непосредственным предметом сообщение о каком-нибудь факте божественного откровения, таким образом — почти все содержание апостольских посланий в Новом Завете, так как в них не столько сообщаются, сколько главным образом объясняются факты божественного откровения¹. Но даже и в сфере чисто фактических сообщений о явлениях божественного откровения Роте считает не все непогрешительным в Св. Писании, но только самое общее содержание этого рода сообщений; частности же и в чисто фактических библейских повествованиях Роте признает несвободными от погрешностей. Поэтому только через сравнение *всех* фактов божественного откровения, сообщаемых в Св. Писании, по его мнению, можно удостовериться в истине того или другого отдельного библейского повествования². К этому нужно присое-

¹ «Zur Dogmatik». Стр. 219-22; ср. стр. 296, 328-33, 347.

² «Zur Dogmatik». Стр. 281-92; 340, ср. 277 и дал.

динить, что хотя Роте Св. Писание называет памятником откровения, однако же признает его неполным и не безусловно совершенным. Не только ветхозаветные пророки, но и апостолы, по его мнению, стояли отнюдь не на самой высшей ступени христианского просвещения; и хотя они обладали истинным познанием, но знание их не было полное¹. Роте держится того взгляда, что в настоящее время, благодаря развитию христианского просвещения, мы можем, даже должны совершеннее понимать сущность христианства и лицо Иисуса Христа, нежели 12 апостолов, которые с Ним ели и пили (стр. 341). Св. Писанием, по его мнению, не ограничиваются и не заканчиваются памятники божественных откровений. Откровение есть постоянно продолжающийся акт. Бог открылся не в одних только тех фактах, о которых говорит Св. Писание, но постоянно открывается в области природы и истории (стр. 337). Учение Св. Писания должно проверять поэтому через тщательное сличение с другими фактами божественного откровения (стр. 392, 397). На первый взгляд может показаться непонятным, каким образом Роте, допуская действительность сверхъестественного откровения, мог придти к отрицанию боговдохновенности и полной непогрешимости памятника этого откровения, т. е. Св. Писания. Если, как это признает и сам Роте, божественное откровение не есть мимолетный метеор, моментально появляющийся в мире и затем бесследно исчезающий, но есть действительный, могущественный и благотворный принцип, содействующий духовному обновлению и возрождению человечества в историческом процессе его развития, то рука об руку с ним необходимо должно идти безусловно верное засвидетельствование его действительности, которое составляет существенную и необходимую часть самого откровения. Кто верует в божественное откровение, тот должен признать и несомненно верное его сохранение, для того остается дилемма: или с твердым убеждением верить в безусловную истину Св. Писания, или отказаться от самой веры в откровение. С точки зрения веры в откровение нельзя даже аргументировать не требовать, чтобы оно имело существенно верный памятник, удостоверяющий его действительность; потому что невозможно сомневаться в том, что божественное Провидение заботилось о надлежащем сохранении своего откровения в его подлинном виде. Если так, то на каком же основании Роте дает такой широкий простор сво-

¹ «Zur Dogmatik», стр. 340.

ему сомнению в боговдохновенности и непогрешимости Св. Писания в целом ее объеме? Основание это заключается единственно в слишком объективном взгляде автора на боговдохновенность. Самая главная ошибка в учении Роте заключается в отождествлении боговдохновенности пророков и апостолов с общим понятием о религиозном воодушевлении, доступном всем истинно религиозным людям. Из этой ошибки у него произошли все остальные; через нее прямо уничтожается самое существо боговдохновенности. Если апостолы были только просвещены светом истины подобно тому, как и все прочие христиане, тогда, конечно, неизбежно следует, что при понимании божественного откровения (*manifestatio*) они не только не были безусловно свободны от человеческих заблуждений, но даже в большей степени подвержены были ошибкам и недоразумениям сравнительно с последующими поколениями христиан, как стоявшие на сравнительно низкой ступени обыкновенной образованности, — тогда, конечно, их учение, как произошедшее путем их собственной рефлексии, нельзя ставить под особенное влияние божественного духа. Но подобная гипотеза, которую, как было показано выше, высказывал уже Шлейермахер, лишена всякой твердой основы и в результате ведет к отрицанию всякого сверхъестественного откровения. Боговдохновенность необходимо следует понимать в смысле особого сверхъестественного дара божественного Духа, которому причастны были только пророки и апостолы, как благовестники, посредники сверхъестественного божественного откровения, которое через них, через их устную проповедь и особенно через письменные изложения, на все времена сохранилось в его чистом и неповрежденном виде. Всякое определение боговдохновенности, которое отрицает это ее специфическое свойство, в самом принципе своем ложно и в самом существе искажает все вообще христианское воззрение на откровение. Нельзя не признать существенной непоследовательностью в теории Роте, что, при своем понятии о боговдохновенности, он мог говорить еще о каком-нибудь действительном памятнике сверхъестественного откровения, через который сохранились, по крайней мере, достоверные свидетельства о фактах этого откровения на все последующие времена. Если отдельные части боговдохновенных книг Св. Писания несвободны от погрешностей, то каким образом через сравнительное сличение этих частей можно получить несомненно верное воспроизведение истины, особенно в том, например, случае, когда о ка-

ком-нибудь факте находится только одно известие во всем Св. Писании? На каком основании, спрашивается, мы можем приписывать непогрешимость в понимании когда-то бывших фактов откровения лицам, живущим по истечении многих тысячелетий от тех времен, когда происходили эти факты, если мы вслед за Роте откажем в непогрешимо-верном понимании этих фактов их непосредственным очевидцам, призванным от Бога для сообщения этих фактов всем последующим векам? Роте указывает на то, что прогрессом христианского знания позднейшие поколения достигли высшей ступени познания, чем на какой стояли пророки и апостолы. Но для правильного воспроизведения фактов откровения, как они были даны в их объективном историческом явлении, без всякого сомнения имеет большее значение непосредственное наблюдение, чем скользкий путь догадок и умозаключений — этот единственный путь, которым позднейшие поколения добиваются до того, что лежит вне их непосредственного наблюдения. Необходимо допустить одно из двух: или непосредственные органы божественного откровения были способны к безошибочному восприятию его, или нет; если нет, то еще гораздо меньше позднейшие толкователи могут приписать себе непогрешимое толкование, т. е. они не могут присвоить себе права решения ни того, какая часть откровения свободна от погрешимости, ни того, какая несвободна от нее. Они не могут претендовать на это как по объективной, так и по субъективной причине. Там, где понимание связано с заблуждением, нельзя с несомненной достоверностью отделить содержание истины от заблуждения. Позднейшие, так же мало, как и древнейшие, при предполагаемой неспособности человеческой природы, могут приписать себе знание того, что заблуждение и что незаблуждение. На каком основании, спрашивается далее, боговдохновенное содержание письменного памятника откровения — Св. Писания мы можем ограничивать только одной чисто фактической стороной? До какой сухой чисто канцелярской деятельности простых докладчиков должна снизойти вся апостольская учительная деятельность, если из Св. Писания исключить, как не боговдохновенные, а чисто человеческие, все те элементы, которые сколько-нибудь основываются на рефлексии или относятся к области суждений! К какому ничтожному объему тогда сведется весь новозаветный памятник откровения, в котором наибольшую составную часть образуют, однако же, апостольские послания, которые содержат в себе не столько фактические описания,

сколько определения и раскрытия христианского учения. Из сказанного видно, что вся теория Роте об откровении, при всей ее оригинальности и кажущейся супранатуралистической основе, в сущности составляет не что иное, как вновь вырытый канал, через который рационализм имеет в виду до возможной степени иссушить и опорожнить богооткровенное содержание Св. Писания.

Î âîçîæîñîè ñââðòóâñòâîâîâî îèèðâîèü

В настоящее время широко распространено предубеждение против возможности сверхъестественного откровения. Для многих вопрос о сверхъестественном происхождении какого бы то ни было учения есть вопрос окончательно решенный в отрицательном смысле и не заслуживающий больше серьезного обсуждения. Значительное число современных исследователей природы, а также истории, примыкают к тому мнению, что нельзя верить в получение кем-либо сверхъестественного откровения без оскорбления ученой совести. Даже большая часть современных *либеральных* западных «либерал-богословов» склоняются по этому вопросу более или менее к отрицательному решению¹ и, если верить одному из них, достигли того, что «Библия для образованных людей настоящего времени на Западе перестала быть чудесной книгой (Wunderbuch), т. е. такой, которая носит на себе печать непогрешимости и занимает совершенно отдельное место во всемирной литературе»². В виду всех этих отрицаний сверхъестественного откровения необходимо прежде всего установить точное понятие о сверхъестественном вообще, так как вопрос о возможности сверхъестественного откровения есть только частный вопрос по отношению к более общему вопросу о возможности вообще сверхъестественного или чудесного. Нужно устранить те неточности в определении понятия о сверхъестественном, которые нередко допускаются как противниками, так и защитниками сверхъестественного откровения.

Сверхъестественное нельзя смешивать с сверхчувственным

¹ См. свод мнений их об откровении в сочинении Kübel-я «Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie». 1881. Стр. 22 и дал. 86-91. Ср. соч. Walther'a «Was lehren die neuen orthodox sein wollenden Theologen von Inspiration» 1871. Стр. 19.

² Schenkell — «Brennende Fragen in der Kirche der Gegenwart». 1871. Стр. 19.

или сверхъопытным, т. е. с тем, что лежит только вне чувственного опыта и по природе своей недоступно чувственному наблюдению. Не все сверхъестественное сверхчувственно и не все сверхчувственное сверхъестественно. Сверхъестественное может быть совершено в сфере чувственного опыта; таковы все чудеса, относящиеся к видимой природе. С другой стороны, сверхчувственное может иметь место в области чисто естественного порядка; таковы все явления нашей внутренней духовной жизни — наше мышление, наши желания и чувствования. Сверхъестественное и чудесное (*mirum*) нельзя, далее, отождествлять с чрезвычайным или необычайным (*miraculum*). Необычайное может являться в естественном порядке вещей и не иметь сверхъестественного значения, как, например, необычайные явления природы, поразительные феномены в психической области, замечательные аномалии в органической жизни и проч. С другой стороны, многое в кругу сверхъестественных явлений не поражает необычайностью и потому не всегда даже обращает на себя наше внимание, как нечто сверхординарное. Таковы особенно действия божественной благодати. Как диво не одно и то же, что чудо, — так сверхъестественное не то же, что необыкновенное. К сверхъестественным действиям нельзя относить только те, которые непосредственно происходят от Бога; сверхъестественные действия могут быть совершаемы через посредство ограниченных существ; таковы чудеса, совершенные через посланников Божиих.

Все сверхъестественное имеет религиозную цель и религиозно-нравственное значение как свой коренной и необходимый признак. Все те определения сверхъестественного, в которых остается без надлежащего внимания этот его существенный признак, не обнимают и не выражают истинной его сущности. Понятие сверхъестественного не обнимается понятием естественно-невозможного. Когда сверхъестественное определяется как нечто такое, что не могло быть произведено через действие естественных сил природы, положенных в ней Творцом при самом сотворении мира, но могло быть совершено только через непосредственное или прямое действие божественного всемогущества, тогда все внимание обращается на космическое или физическое значение сверхъестественного, т. е. на его отношение к законам природы, но просматривается самое главное, так сказать специфическое его значение, — религиозное. В основе такого одностороннего понимания сверхъестественного лежит

существенно неправильное предположение, что все, чего мы не можем понять как естественно возможного, и на самом деле естественно невозможно, что таким образом наше знание о том, что естественно возможно и что невозможно, абсолютно непогрешимо. При таком взгляде на сверхъестественное никогда не может быть установлен вполне твердый и надежный критерий для отличия его от естественного. Если тому, кто держится такого взгляда, будет доказано, что известное явление, которое он принимал за непосредственное произведение божественного всемогущества, могло быть произведено через посредство естественных сил природы, он тотчас переменит свое мнение об этом явлении, перестанет смотреть на него, как на сверхъестественное. Известно, что вместе с прогрессом человеческих знаний весьма многое из того, что прежде считалось естественно невозможным, оказывается на самом деле возможным. Если бы сверхъестественное состояло только в кажущемся для нас превышении естественной возможности, тогда сумма его должна была бы постепенно уменьшаться, сообразно с открытием естественных возможностей к его объяснению и наконец, может быть, ничего не осталось бы на его долю. Так как мы не можем претендовать, строго говоря, на то, что наше знание естественно возможного совершенно, то мы не можем быть вполне убеждены, что что-нибудь из того, что мы теперь признаем невозможным, со временем может быть объяснено как возможное по естественным законам. А при этом и наша вера в сверхъестественное не могла бы иметь никакой твердости и устойчивости, и подрывалась бы в самом ее корне. Она в таком случае должна была бы занять место в ряду шатких гипотез. К этому присоединяется еще одно обстоятельство. Так как вопрос о том, что может и что не может быть произведено с помощью законов природы, есть вопрос естественнонаучный, а не богословский, то и решение вопроса, что следует признавать сверхъестественным, пришлось бы отнести к задачам естествоиспытателей: химиков, физиков, физиологов и проч., а не богословов, если под сверхъестественным понимать только естественно-невозможное. При таком определении сверхъестественного мы оказались бы вынужденными руководиться в отношении одного из самых существенных пунктов богословия решением других наук, именно естественных. Уже одно это показывает неправильность такого определения сверхъестественного. Как явление, относящееся к области религиозной, оно должно рассматриваться с религиозной точки

зрения; только религия и церковь могут иметь компетентный суд о нем. То, что специально характеризует истинно сверхъестественное, в отличие от всех формально сродных с ним явлений (таинственных, поразительных, необъяснимых, необычайных и т. д.), есть ближайшее и непосредственное отношение его к делу основания, распространения и утверждения царства Божия на земле. Это, собственно, и составляет то, что сообщает сверхъестественному глубокое значение. Без сомнения, все сверхъестественное выше законов естества, но не в этом физическом, так сказать, превышении естественных сил заключается фундаментальный пункт в понятии сверхъестественного, а в том, что оно имеет своей целью восстановление царства Божия, что оно есть явление не царства природы, а царства благодати, другими словами — явление небесного в земном, вечного во временном, безусловного в условном. — Нечто превышающее действие естественных сил природы, по допущению Божию, может быть совершено и демонской силой, как допускает это само Св. Писание и допускали отцы церкви, но только то имеет право на имя истинно сверхъестественного, что споспешествует преспеянию царства Божия. Все истинные чудотворцы совершали чудеса, как органы царства Божия.

Нам остается сделать еще несколько замечаний против смешения сверхъестественного с противоестественным. Сверхъестественное определяется в смысле противоестественного большей частью в тенденциозно-скептических теориях, преднамеренно затрудняющих всякое доказывание возможности сверхъестественного. В этих определениях сверхъестественное определяется как нечто противное законам природы или уничтожающее законы естества. Такое определение сверхъестественного мы находим, например, в трактате Юма о чудесах, находящемся в X-й главе его «Исследования о человеческом разуме». Чудеса Юм определяет как нарушения законов природы через особенное действие Бога. Подобное же определение сверхъестественного находим у Штрауса в его «догматике»¹. «Если сверхъестественное, - говорит он, - совершается не по законам природы, то значит вопреки этим законам, а если так, то значит чудом уничтожаются законы природы». Все подобные определения сверхъестественного, как противоречия или уничтожения законов природы, грешат двумя ошибками: во-первых, тем ошибоч-

¹ Glaubenslehre, стр. 230.

ным предположением, будто бы нам известны безусловно все законы природы, во-вторых, будто бы заподлинно и несомненно известно, что сверхъестественным необходимо уничтожаются законы природы, другими словами — будто мы знаем самый процесс совершения чуда или то, каким образом оно происходит и как относится к естественным силам и законам природы. Самоуверенное убеждение в том, что нам известны все законы природы, часто вело к отрицанию возможных и несомненно осуществившихся впоследствии фактов. Для тех, которые были убеждены, что в природе нет газа легчайшего атмосферного воздуха, казалось невозможным поднятие шара на воздух. Такое явление казалось нарушением закона тяжести. За 100 лет назад передача через посредство телеграфа сведений за 3000 миль и более в каких-нибудь 5-6 секунд также казалась невозможностью. Известно, что Наполеон I отвергал как невозможность пароходы. Из области естествознания можно было бы привести множество примеров, доказывающих, как многое, при известном состоянии научных сведений о законах природы, в известное данное время почиталось невозможным, нарушающим тот или другой закон природы, а после оказывалось действительностью, — и как тот закон, который считался всеобщим, оказывался не всеобщим. Эти и подобные факты убеждают нас в том, что наши сведения о законах природы не всеобъемлющи и что поэтому говорить о чудесах, как о заведомых нарушениях всех законов природы, мы не имеем достаточного основания.

Средневековые схоластики не допускали уничтожения законов природы и различали в сверхъестественном два момента: 1) *Suspensio, sive talis Dei operatio, qua naturae leges ad ordinem et conserativnem totius universi spectantes revera suspenduntur*¹ и 2) *Restitutio, sive operatio, qua leges naturae restituuntur*². Взгляд этот³ иногда несколько варьировался тем, что в чудесах видели временное приостановление действия только некоторых законов природы, а не всех, которые назначены для сохранения общего

¹ «Приостановление на время действия естественного закона, или такое действие Божие, которым приостанавливаются законы природы, назначенные для порядка и сохранения целой вселенной».

² «Восстановление, или (такое) действие, которым восстанавливаются законы природы».

³ Обычный способ аргументации его: «От воли механика зависит остановить на время действие машины и потом снова привести ее в действие».

порядка в природе. При современном естественнонаучном воззрении на законы природы, их взаимную связь и зависимость друг от друга, различие между обоими означенными взглядами на сверхъестественное не может быть признано, однако же, существенным. По учению современного естествознания, между законами природы существует такая тесная связь, что если бы и на одно мгновение приостановлено было в природе действие одного какого-нибудь закона, например — движения или тяготения, то это сопровождалось бы нарушением общего порядка в природе. Когда для объяснения возможности временного приостановления действия одного какого-нибудь закона, без нарушения обычной деятельности других законов, указывают на разные механические изделия, — машины, в которых можно остановить во всякое время действие того или другого механического снаряда без нарушения других действующих снарядов, то при этом упускается из виду существенное различие между механизмом и природой, где связь и соотношение между частными и отдельными силами и действующими законами далеко не так внешни, как в механическом изделии. Но понятием сверхъестественного действия необходимо предполагается только превышение действия естественных сил, но не предполагается необходимо нарушение или даже временное приостановление действий последних. Действие высшей силы в природе может не сопровождаться нарушением деятельности естественных сил природы. При действии вышеестественной силы может оставаться неприкосновенным действие естественных сил без всякого даже временного приостановления или перерыва их обычного действия. Нижеследующие примеры могут наглядно пояснить эту возможность. В природе низшие законы вообще подчиняются высшим, — механические, например, химическим, химические физиологическим, физиологические психическим. Когда низший закон уступает место высшему, никто не утверждает, чтобы при этом происходило уничтожение какого-нибудь закона, совершалось что-нибудь противное законам природы. Когда, например, человек поднимает свою руку, закон тяжести относительно руки отнюдь не уничтожается, не нарушается, не приостанавливается; он действует в такой же мере, как и всегда, только действие его превышает действием высшей причины — действием человеческой воли. Другой пример. По закону притяжения — тела известного веса падают на землю, если будут оставлены в воде или в воздухе без поддержки или опоры; однако же камень или ядро

могут быть брошены рукою человека с такой силой, которая на известное время может противодействовать их падению. В данном случае закон притяжения отнюдь не перестает действовать; он действует на брошенное тело и притом с полной силой. В этом случае сила притяжения ни уничтожается, ни прекращается, ни парализуется, ни приостанавливается относительно брошенного тела, а только подчиняется другой высшей силе — силе руки, бросившей камень или ядро, вследствие чего обыкновенное следствие закона притяжения на известное время отстраняется и падение на время препятствуется. Подобным образом, когда рассказывается, что огонь, например, в известном данном случае не производил своего обычного следствия — сжигания, или — что буря мгновенно изменилась в тихую погоду: в обоих случаях мы не имеем никакого основания предполагать нарушение или ниспровержение каких-нибудь законов природы, а должны признать только при этом действие высшей силы, которой предотвращены обыкновенные результаты, происходящие от действия огня или бури. Можно указать на множество других явлений, аналогических с чудесами в том отношении, что при этих явлениях деятельность одних низших сил подчиняется деятельности других высших сил, хотя первые отнюдь не уничтожаются. Итак, что же разумеется под сверхъестественным и какое мы должны дать положительное определение? — Под именем сверхъестественного в широком смысле разумеется царство благодати в отличие от царства природы; в более тесном смысле под именем сверхъестественного разумеется такое явление, причина которого лежит вне естественных сил природы и человеческого духа. Итак, в понятие сверхъестественного входят следующие необходимые признаки: вышеестественная причина известного действия и необъяснимость того действия ни из каких естественных причин и условий; существенным признаком в понятии об истинно сверхъестественном служит также его религиозно-нравственный момент, т. е. достижение посредством сверхъестественного каких-нибудь высших религиозно-нравственных целей, недостижимых естественными способами и средствами. Этот последний признак проводит существенную черту различия между так называемой тавматургией, между магическими фокусами и новейшими спиритическими экспериментами, с одной стороны, и истинно сверхъестественным — с другой. Явление, не имеющее никакой высшей религиозно-нравственной цели, не соединенное с глубочайшим религиозно-

нравственным интересом для человечества, как бы ни было оно загадочно, поразительно, необычайно, — не подходит под категорию сверхъестественного. Решая, с точки зрения такого понятия о сверхъестественном, вопрос о возможности сверхъестественного откровения, трудно указать какую-нибудь причину его невозможности, — как со стороны Бога, которым оно открывается, так и со стороны человека, которым принимается. Если в природе видимой все совершается в силу законов, положенных и сохраняемых Творцом, то нет причины, почему великий Творец мировой вселенной не мог бы распространить своего могущественного влияния, для нас необъяснимыми средствами, и на высшие сферы умственной и нравственной жизни человека. Сказать, что *всемогущество* Божие *не может* оказывать влияния и воздействия на умственный мир человека, есть противоречие в словах. Сказать, что бесконечный Ум не в силах воздействовать на конечный ум таким способом, который превышает человеческое понимание, значит утверждать положение, заключающее в себе такое же противоречие, как и предыдущее. Сказать, наконец, что премудрости и благодати Божией не свойственно открывать ограниченным разумным существам высшие истины, недостижимые для их естественных способностей, но в то же время существенно благотворные и необходимые для их умственного развития и еще более для их преспеяния в религиозно-нравственной жизни, значит не утверждать, а отрицать в Боге и благодать и премудрость. Но, говорят, Бог неизменяем, между тем через вмешательство в историю человечества с целью как бы улучшения и поправления дела Бог является изменяемым в своих решениях¹. Так как, далее говорят, сверхъестественным действием предполагается повременное вмешательство и вместе с тем переход от действия к покою, то Бог подчиняется через это условиям временности. Наконец, сверхъестественное откровение, которое сообщается только известной части людей, несоединимо с божественной благодатью и справедливостью, которые должны простирались на всех людей. Эти возражения делаются одинаково как пантеистами, так и деистами². Но в устах деистов, допускающих творение мира Богом, эти возражения не имеют никакого разумного основания. Утверждать, что метафизическое представление о неизменяемости существа Божия исключает понятие о чуде-

¹ *Wegscheider*, — «Inst». § 12. *Bôhr* — «Briefe». S. 61 и дал.

² *Шмпаус* — «*Claubenslehre*» стр. 59, 274, сн. 268.

сах, не имеет права тот, кто находит, что творение мира примиримо и согласимо с неизменяемостью существа Божия. Чудесами по христианскому воззрению предполагается не поправление установленного Богом порядка природы, но скорее восстановление первоначального строя и состояния творения, во многих случаях нарушаемого человеком через превратные действия, вследствие предоставленной ему относительной самостоятельности. В чудесах, напротив, и высказывается неизменяемость божественных решений и неизменяемость положенных Им законов. Все, что имеется в виду исправить через чудеса, касается области человеческой свободы, где могут быть отклонения от назначения в силу самого существа свободы.

Главную трудность после решения вопроса о возможности откровения находят в том, как мы можем убедиться, что известное учение, выдаваемое за откровение, действительно есть откровение. Этот вопрос не может быть разрешен без специального очерка главных и существенных признаков откровений, к которому и переходим.

Î ïðåññàâåð èñòåññàâ ïðåññàâåð.

Под признаками откровения разумеются характеристические особенности, которыми истинное откровение отличается от всех ложных откровений. Признаки эти разделяются на а) внутренние и б) внешние; первые из них подразделяются на аа) отрицательные и бб) положительные; последние на аа) естественные и бб) сверхъестественные.

1) *Внутренние* признаки откровения называются так потому, что они заимствуются из внутреннего содержания самого откровения — из таких свойств его учения, которые указывают на его божественное достоинство. Подразделение этих признаков на *отрицательные* и *положительные* имеет для себя основание в требовании полноты и всесторонности исследования данного предмета, хотя отрицательные признаки, как все вообще отрицательные доказательства, сами по себе не имеют решительного значения для удостоверения в искомой истине. Они указывают не на те или другие положительные свойства, которые должны быть присущи истинному откровению, а только на те, каких не может и не должно быть в истинном откровении, по самой его идее. По требованию этих признаков в истинном откровении не может быть ничего, что было бы недостойно его на-

значения и не соответствовало бы его цели — служить удовлетворению высших религиозно-нравственных потребностей человеческого духа. Таковы, например, противоречия основным правилам доброй нравственности, внутренние логические противоречия между различными положениями, содержащимися в каком-нибудь учении, и т. п. Значение подобных признаков весьма важно, но только в известном отношении. Именно они имеют полное и решительное значение для разоблачения ложных откровений в отличие от истинного. Коль скоро в известном учении, выдаваемом за откровенное, содержатся явные противоречия самому себе и элементарным нравственным требованиям, то не может быть никакого сомнения, что такое учение не есть истинное откровение. Если в нем содержатся, например, правила, внушающие чувства мстительности, вражды, ненависти, — правила, узаконяющие эгоизм, не отличающие добра от зла и т. п., то тем самым оно дает совершенно достаточное основание для отнесения его к категории ложных откровений, потому что такие правила несогласимы с основными свойствами Виновника истинного откровения, с благостью и премудростью Божию. Но, с другой стороны, одно отсутствие в известном учении таких капитальных недостатков, как вышеозначенные, еще не может служить достаточным ручательством за его божественное происхождение, в виду того, что подобные недостатки могут быть устраняемы из области учений и с помощью одних естественных человеческих способностей. Из сказанного следует, что так называемые *отрицательные* внутренние признаки откровения, давая достаточные основания для отрицания притязаний ложных откровений на значение истинного откровения, не дают еще таких же оснований для признания откровения истинным.

Положительные внутренние признаки откровения имеют в этом отношении более решительное значение. Они указывают на те положительные свойства откровенного учения, которые обнаруживают несравнимое превосходство его перед всеми естественными произведениями человеческого ума. Сюда относятся: безусловная истина, чистота и святость откровенного учения, полное удовлетворение через него религиозно-нравственных нужд человечества и беспримерно благотворное влияние его на всю вообще духовную жизнь человечества. На эти признаки истинного откровения находятся указания в творениях самых древних христианских писателей. Тертуллиан указывает на необычайные нравственно благотворные действия христианского

учения, как на доказательство его божественности¹. Климент Александрийский указывает на истинное просвещение, распространенное через христианство во всем мире, как на признак его божественного происхождения². Особенно подробное раскрытие внутренних признаков божественности христианства, заимствованных из его внутреннего существа, из его духа, силы и жизни, находится в творениях блаж. Августина³. В среде отличительных внутренних признаков истинного откровения особенно важное значение для удостоверения в его истинности имеет сообщение через него каких-нибудь существенно новых религиозных истин, обусловивших высшее религиозно-нравственное развитие человечества и до того неизвестных людям. Открытие новых истин и установление новых начал для религиозно-нравственного развития человечества необходимо предполагается самым понятием откровения. Учение, не сообщающее ничего нового, повторяющее только старое, уже прежде известное из начал естественного разума, не может быть признано за истинное откровение. Истинное откровение должно возвещать истины, до которых человечество не могло прийти путем естественного познания и обновлять в сознании человечества истины, забытые им или искаженные человеческим суемудрием. Оно должно вносить новый дух, новый высший порядок в религиозно-нравственные отношения людей и существенно способствовать духовному возрождению и обновлению человеческого рода. На возрождение к новой жизни, как на признак истинного откровения, указывает св. апостол Павел, говоря: «кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. V, 17). Сам Божественный Установитель Нового Завета указывает на возведенную им *новую* всеобъемлющую религиозно-нравственную истину: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга». Но одной новизны недостаточно для того, чтобы она могла быть принята за признак сверхъестественного откровения. Богооткровенной истине необходимо должно быть присуще непреходящее — вечное значение. Истина откровения никогда не может устареть подобно человеческим новым учениям и нововведениям. Она должна обладать двумя свойствами в их нераздельности: быть вечно новой и никогда не устаревать. Составляя неиссякаемый источник для постоянного

¹ «Апология» 21.

² «Увещание язычникам» гл. 2-11.

³ «De civitate Dei», «De ver. Relig.» и др.

духовного обновления человека, для обогащения и расширения сферы высшего человеческого познания, она в то же время вечно пребывает неизменной в своей основе и никогда не может утратить своего глубокого жизненного значения, несмотря на самые разнообразные перемены в жизни человечества, на его развитие и усовершенствование во всевозможных отношениях. Все истины откровения сами в себе суть вечные истины, только одновременно открываемые людям, соответственно их религиозным нуждам и потребностям. В этом лишь последнем смысле они являются как новые истины. На вечное и непреходящее значение откровенных истин находятся также указания в Св. Писании. «Истина Господня пребывает вовек». «Небо и земля прейдут, но слова Мои не пройдут» (Мф. XXIV, 35). «Мы проповедуем мудрость, — но мудрость не века сего и не властей века сего *преходящих*» (1 Кор. II, 6).

К числу необходимых внутренних признаков истинно-божественного откровения относится, наконец, сообщение через него тайн, от века сокровенных и недоступных для открытия посредством каких бы то ни было естественных способов человеческого исследования и изыскания. Этот признак должен быть назван самым очевидным и решительным в кругу внутренних признаков истинного откровения. Ни один из других признаков, взятый в отдельности, не может с такой наглядностью удостоверить в истинной действительности откровения, как открытие через него упомянутых тайн. Они не могли быть плодом человеческой мысли, потому что человек не мог открыть и сообщить другим то, чего он не в состоянии сам постигнуть. А таковы тайны сокровенной премудрости Божией (1 Кор. II, 11, 16). Естественная религиозная система, обязанная своим происхождением людям, не может сообщать никаких тайн в строгом смысле этого слова. Как произведение естественного человеческого разума, всякая естественная религия предлагает только истины, достижимые путем естественного богопознания, и не сообщает ничего безусловно недостижимого для человеческого разума. Этим самым она и обнаруживает свое естественное происхождение. В противоположность этому сверхъестественное откровение должно озарять и просветлять область нашего естественного богопознания через сообщение высших и глубочайших тайн истинного боговедения. Когда Сам Бог открывает о Себе, о Своей внутренней жизни, о Своих предвечных планах относительно судеб мира и человека, то перед умом человеческим необходимо

должен открываться целый ряд истин, которые превышают всякий человеческий разум. Иначе, что это было бы за сверхъестественное откровение, если б оно предлагало лишь то, до познания чего может дойти и естественный человеческий разум? Истина божественного откровения свидетельствуется главным образом тем, что оно возвещает нам «тайную сокровенную премудрость Божию», которой, по словам апостола Павла, «никто из властей века сего не познал», открывает «глубины Божии», в которые никто не может проникнуть и которые никто не знает, кроме Духа Божия (2 Кор. II, 8-11). Поэтому отцы церкви указывали с особенной настойчивостью противникам христианства на великие тайны христианской веры (на тайну св. Троицы, воплощения, будущего воскресения мертвых) как на внутренние доказательства божественности христианского учения и старались показать глубокое значение этих таин. Св. Афанасий Александрийский в «Слове о воплощении» доказывает истинность и божественность христианства из таинства воплощения Слова, как из главного средоточия и важнейшего отличия и преимущества христианского откровения перед всеми человеческими учениями. Подобное значение усвоили тайне св. Троицы Ориген¹, св. Григорий Нисский² и блаженный Августин³. Христианское учение о воскресении не было обойдено ни одним из древних христианских апологетов в числе доказательств величия и важности христианства. Но особенно подробно в апологетическом направлении это учение раскрывается в творениях Афинагора «О воскресении мертвых» и Тертуллиана «О воскресении плоти».

Лютеранские богословы времен Реформации и позднейшие (Гергард, Квенштедт и др.) старались возвести на степень самого главного, а иногда даже единственного признака (*unicum argumentum*) для нашего удостоверения в действительности божественного откровения так называемое «внутреннее свидетельство Св. Духа» (*testimonium Spiritus Sancti*), непосредственно убеждающее каждого в сверхъестественном характере истинного откровения. Но эта теория не имеет для себя достаточного основания в тех местах Св. Писания, которые обыкновенно приводятся в оправдание ее. Говоря о свидетельстве Духа (1 Ин. V, 6) и о непосредственном действии слова Божия в верующих (1 Фес. II,

¹ «Против Цельса» V, 4; VIII, 14.

² «De Deo».

³ «De Trinitate», особенно IX и X гл.

3), Св. Писание, однако же, не говорит, что это есть единственный и для каждого одинаково доступный способ удостоверения в истинности божественного откровения. Сверхъестественное благодатное озарение через Св. Духа сообщается не каждому, а лишь избранным органам; поэтому оно не может иметь значения общего и для всех доступного признака откровения. Сами апостолы не приводили его поэтому в качестве единственного доказательства истинности своего учения. «Мы слышали, — говорит св. апостол Петр о божественном величии Христа, — глас сшедший с неба (сей есть Сын Мой возлюбленный), будучи с Ним на горе. И притом мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику» (2 Петр. I, 17-20). Протестантское учение относительно значения внутреннего свидетельства Духа Святого в деле удостоверения в истинности откровения последовательно привело к крайности, в которую впади квакеры, иллюминаты и другие мистики нового времени. Если через внутреннее, непосредственно осязательное для каждого, свидетельство Св. Духа познается божественность внешнего откровения, тогда уже не внешнее, а внутреннее откровение получает главное значение, как критерий всякой сверхъестественной истины. А это прямо ведет к учению иллюминатов о «внутреннем свете», перед которым отступает на задний план внешнее откровение. По этому учению внутренний свет, озаряющий каждого, есть единственный и самый достоверный свидетель божественной истины. Но, спрашивается, кто свидетельствует о божественности самого этого свидетеля? Если только он сам, то, следовательно, никто, потому что самосвидетельство не есть в подлинном смысле свидетельство; если же — внутреннее чувство человека, то оно легко может обманывать, вводить нас в самообольщение. Так, не всегда можно безусловно доверять даже таким чувствам, как чувство или ощущение собственного здоровья, иногда, как показывает опыт, обманывающее людей; тем более нельзя оказать безусловного доверия субъективному чувству в том случае, где требуется объективный критерий, который давал бы надежное основание для отличия действительного от кажущегося.

Большинство новейших протестантских богословов не держится строго старо-лютеранской теории о значении внутреннего свидетельства Св. Духа в деле познания истинного откровения.

Некоторые из них прямо доказывают ее несостоятельность¹. Другие заменяют ее теориями о непосредственном внутреннем опыте, или особом духовном чувстве, инстинктивно руководящем человека в познании богооткровенной истины (Твестен, Толук и др.). Но подобные теории еще более шатки: они неизбежно приводят или к одностороннему субъективизму, или к рационалистическому произволу.

Вообще в учении о признаках истинного откровения у протестантских богословов замечается одностороннее предпочтение внутренних признаков внешним. «Последнее доказательство истины, — говорит Лютард, — есть самодоказательство»². Католические богословы, напротив, оказывают преимущественное предпочтение внешним признакам. «Доказательство из внешних признаков, — говорит Геттингер, — более просто, общезначуще и вполне решительно; доказательство из внутренних признаков менее просто, менее объективно и не вполне решительно»³. Но ни одни внешние, ни одни внутренние признаки, а внешние в соединении с внутренними и внутренние в согласии с внешними могут обеспечивать для нас достоверное познание как в естественной, так и в сверхъестественной области. Только в общей своей совокупности, при взаимном восполнении, подтверждении и подкреплении, а не в отдельности, разрозненности и разобщенности, признаки откровения могут иметь надежное руководящее значение при удостоверении в истинности сверхъестественного откровения.

II. *Внешние* признаки откровения существенно отличаются от внутренних тем, что они лежат вне самого откровения и заимствуются из таких обстоятельств, которые хотя находятся в известном отношении к откровению, но имеют только внешнюю связь с ним. Сюда относятся главным образом сверхъестественные факты, которыми сопровождается и свидетельствуется истинное божественное откровение. Что касается так называемых естественных внешних признаков откровения, заимствуемых от характера лиц, выдающих себя за провозвестников откровения, и от способа распространения их учения, то эти признаки по своему значению соответствуют отрицательным внутренним признакам. Как *естественные*, они уже потому самому не могут

¹ Voigt «Fundamental Theologie» стр. 266.

² «Dogmatik» стр. 220.

³ «Fundamental Theologie» 1 Th. стр. 195, 196.

служить решительными и несомненными признаками *сверхъестественного* откровения. Их главное назначение состоит в том, чтобы предохранять нас от принятия какого-нибудь мнимого откровения за истинное, и только с этой отрицательной стороны они имеют вполне решительное значение. Если в характере лиц, выдающих себя за органы откровения, усматриваются очевидные несоответствия со свойствами истинных посланников Божиих, — замечаются, например, явные признаки своекорыстия в деле распространения их учения или лукавства, не пренебрегающего для достижения своих чисто личных корыстных целей никакими средствами, не исключая и намеренного обмана, то одних этих признаков достаточно для обнаружения мнимо сверхъестественного происхождения учения таких лиц. «От плодов их познаете их». То же самое нужно сказать о тех случаях, когда в умственном направлении лиц, выдающих свое учение за откровение, замечаются такие существенные недостатки, как, например, излишнее легкоеверие, склонность к самообольщению, чрезмерное преобладание фантазии над прочими духовными силами, особенно же — очевидные признаки болезненного состояния ума, обман чувств, принятие ложных видений за действительные и т. п. Разоблачению мнимо-откровенных учений много также может способствовать исследование относительно способов их распространения, если, по достоверно дознанным данным, в числе этих способов окажутся: внешнее принуждение посредством огня и меча, или подкуп, или льстивое приспособление к человеческим страстям и порокам и т. п. По всем означенным признакам легко узнать, например, в Магомете лжепророка, а в его учении — ложное откровение. Но с безошибочностью узнать истинное откровение нельзя из одних личных свойств и качеств его проповедников, а также и из способа распространения их учения. Возвышенные и безукоризненные качества ума и сердца проповедника известного учения бесспорно гораздо больше могут располагать нас к доверию и к познанию в его лице истинного посланника Божия, чем качества противоположного характера. Но и самые наилучшие личные свойства проповедника не заключают еще в себе вполне достаточного ручательства за сверхъестественное происхождение его учения, если, кроме его личной уверенности в таком именно происхождении его учения, мы не имеем других оснований для удостоверения в богооткровенном достоинстве его учения. Ум человеческий сам по себе, на всех ступенях его развития, не исключая самой высшей,

не изъят от возможности ошибаться даже при самом честном и добросовестном стремлении к истине и при самой искренней любви к ней. Поэтому на одном доверии и уважении к умственным и нравственным качествам проповедника нельзя остановиться как на вполне твердом и прочном основании, при определении истинного откровения. То же следует сказать и относительно способов распространения известного учения. Если они не выходят из ряда естественных способов, то, хотя бы они принадлежали к числу наилучших, наиболее гуманных, наиболее соответствующих духу кротости, истинной свободы и веротерпимости, — они при всем том не могут вести нас дальше признания одной возможности, что учение, распространенное такими способами, может быть имеет божественное происхождение. Сверхъестественное откровение необходимо должно иметь сверхъестественные признаки своего истинно-сверхъестественного происхождения. В отличие от всех других признаков, эти последние признаки могут быть названы «специфическими» признаками *сверхъестественного* откровения.

Сверхъестественный характер откровения в строгом смысле не может быть доказан при отсутствии сверхъестественных признаков. Поэтому, если иметь в виду сравнительную силу убедительности разнообразных признаков откровения¹, нельзя не при-

¹ Фихте в своем сочинении «Versuch einer Kritik aller Offenbarung» (2 Auflag 1793) довольно подробно говорит «о признаках (Kriterien) божественности откровения по его форме», причем между прочим утверждает, что «всякое откровение, которое возвещается, утверждается и распространяется не через нравственные средства, наверно не от Бога» (стр. 159). Затем следует у него рассуждение о признаках божественности откровения в виду его возможного содержания, где он, например, говорит, что «учения, почерпнутые из одних сверхъестественных источников, не могут противодействовать ни расширению теоретического познания о сверхчувственном, ни ближайшему определению наших нравственных обязанностей» (стр. 165). Из рассуждения Фихте заслуживают внимания также следующие его положения: «Так как сверхчувственное для того, чтобы сделаться нам понятным, должно войти в категорию нашего мышления, то при этом оно должно потерять свой характер» (стр. 162). Практический разум, точно так, как он говорит к нам, говорит ко всем разумным существам и к самому Богу; он не может таким образом дать ни другого принципа правильности, ни таких предписаний для особых случаев, которые основывались бы на другом принципе (стр. 172): откровение может дать нам нравственный закон (стр. 173), но только одно то откровение может быть от Бога, которое дает принцип морали, согласный с принципом практического разума, и предла-

знать наиболее решительного значения за сверхъестественными знамениями откровения. Сам Иисус Христос указывал на свои чудеса, как на самые поразительные и наглядные признаки божественности Его личности и Его учения. «Если не верите Мне, то верьте делам Моим» (Ин. V, 15).

Î ÷ óääñàð è ïðïð÷ãñòääð êàê ïðèsíàèàð èñòèíàî ïðòèðàíèý

К сверхъестественным признакам откровения принадлежат *чудеса*, как видимые явления божественного всемогущества в свидетельство истины откровения, и *пророчества*, как ясные доказательства божественного всеведения, следы которого обнаруживаются в учении откровения о тайнах будущего, неизвестного для естественного человеческого познания.

О чудесах

Важное значение чуда для убеждения в истине и достоверности Божественного откровения явствует: а) из самого понятия чуда как действия, могущего произойти только от одного Бога; б) из понятия о божественной премудрости, с которой несовместимо употребление чудесной силы для подтверждения заблуждения; наконец в) из общечеловеческого сознания, которое в чуде признает сверхъестественное знамение во свидетельство истины.

В чуде, как самом очевидном и доступном доказательстве, Иисус Христос прежде всего искал свидетельства божественности Своего посланничества (Мф. XI. 4, 5; XII, 28; Ин. V. 36; X, 25, 38; XI, 42 и т. д.); в нем также искали опоры для себя и для своей проповеди и св. апостолы (2 Кор. XII, 11, 12; 1 Кор. IX, 1; Галат. I, 15-17; III, 1-5; Деян. XI, 17 и др.). Апостол Павел говорит: «Ибо не осмелюсь сказать что-нибудь такое, чего не совершил Христос через меня, в покорении язычников вере словом и

гает такие нравственные правила, которые могут быть выведены из практического разума (стр. 177). Далее следует рассуждение «о признаках откровения в виду возможного изложения его содержания» (стр. 186). Здесь, между прочим, Фихте говорит, что «только такое откровение может иметь божественное происхождение, которое антропоморфическим представлениям о Боге придает не объективное, а только субъективное значение» (стр. 195).

делом, силою знамений и чудес, силою Духа Божия, так что благовествование Христова распространено мною от Иерусалима и окрестности до Иллирика» (Рим. XV, 18). «Ибо у меня ни в чем нет недостатка против высших апостолов, хотя я и ничто. Признаки апостольства оказались перед вами всяким терпением, знамениями, чудесами и силами» (2 Кор. XII, 12). Что же такое чудо?

Для точнейшего определения чуда приведем главнейшие наименования, которыми оно обозначается в Св. Писании. Чудеса называются в Св. Писании иногда *силами* «δύναμις» для означения несомненного обнаружения в них высших божественных сил, божественного могущества (Псал. 144, 4): «Род роду будет восхвалять дела (δύναμις) Твои и возвещать о могуществе Твоем» (ср. Мф. XIV, 2. Мк. V, 30: «Иисус разуме в себе *силу* изшедшую от Него» — при исцелении кровоточивой жены); иногда — *дивными делами* «Τέρατα θαυμάσια», как явления поразительные, чрезвычайные, невольно возбуждающие наше удивление и изумление (Псал. 138, 14: «Дивна дела Твоя Господи», ср. Псал. 117, 23: «Это от Господа, и есть *дивно* в очах наших»); — иногда, наконец, — *знамениями* «σημεία», как факты многовыразительные, полные значения для уразумения сверхъестественной божественной силы и помощи, являемой в них. Этот тройкий способ наименования чуда, употребляемый в разных местах Св. Писания для означения разных сторон чуда, совмещается в некоторых местах Св. Писания (например Деян. II, 22; 2 Кор. XIV, 2 и Евр. II, 3, 4: «Как мы избежим [наказания], вознерадев о толиком спасении, которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него, при засвидетельствовании от Бога знамениями, и чудесами, и различными силами»). Из этих различных названий чуда видно, что оно может быть рассматриваемо с трех сторон: со стороны онтологической, психологической и телеологической. Как явление *онтологическое*, оно есть видимое обнаружение сверхъестественной силы божественного всемогущества в фактах, доступных для наблюдения; как явление, производящее на нас известное *психическое* впечатление, оно есть явление поразительное, приводящее нас в изумление своей чрезвычайностью и необычностью; наконец, как явление *телеологическое*, имеющее известную цель, оно принадлежит к нравственно-телеологическим феноменам, имеющим нравственную цель — служить для людей знамением божественного могущества и утверждать их веру в

Бога. Все эти три признака составляют существенные и необходимые признаки всякого истинного чуда. К специфическим признакам чуда, понимаемого в тесном смысле, в отличие от сверхъестественного вообще, относятся видимость или, говоря общее, доступность для внешних чувств и поразительность. Оба эти признака не составляют необходимых признаков в понятии сверхъестественного вообще. Сверхъестественные явления, т. е. явления, производимые вышеестественной причиной, все выходят из ряда естественных явлений, но не все необходимо предполагают собою видимость и внешнюю поразительность. Таковы сверхъестественные благодатные действия, сообщаемые через таинства, например пресуществление в таинстве евхаристии. Между тем чудо, понимаемое в специфическом смысле, как очевидный знак сверхъестественного божественного всемогущества и как наглядный признак божественного происхождения подтверждаемой им истины богооткровенного учения, необходимо, по самому своему понятию и назначению, должно соединять в себе свойства очевидного и поразительного внешнего факта, и только при обоих этих признаках может иметь доказательное значение в пользу подтверждаемой им истины. В виду всего вышесказанного точное определение чуда будет следующее: чудо есть внешнее поразительное явление, имеющее истинную причину свою вне естественных сил и законов природы — в сверхъестественном действии божественного всемогущества, и по своей цели, в отношении к людям, способствующее достижению их религиозно-нравственных интересов. Иногда, но не в строго точном смысле, чудом называется всякое вообще поразительное явление, причина которого нам неизвестна и потому возбуждает в нас удивление. Таковы, например, некоторые поразительные явления природы. Но такие явления не суть чудеса в собственном смысле, потому что они производятся естественными, только для нас неизвестными, причинами. К этой же категории должны быть отнесены и поразительные явления из области спиритических феноменов, если, конечно, верить в их реальность. Даже при том предположении, что спиритические явления (стоверчение разного рода, постукивания, поднятие тяжелых тел на воздух без видимой причины и т. п.) производятся духами, подобные явления все же нельзя еще считать в строгом смысле чудесными. Действия спиритических духов, до известной степени материализованных — как учит спиритизм, можно во многих отношениях подвести даже под действия физических

сил. Но если и допустить, что эти действия принадлежат каким-то особым существам сверхъестественного мира, и тогда чудесность этих действий еще нужно доказать. Сверхъестественное, как разъяснено было нами выше, не есть еще сверхъестественное. Духи сами по себе, как существа сотворенные, ограниченные и конечные, принадлежат хотя к высечувственному — не физическому, однако же к естественному, а не сверхъестественному порядку бытия, и сами по себе своей собственной силой и властью не могут производить ничего истинно сверхъестественного. Таков взгляд Св. Писания на духов. Относительно, в частности, злых духов Св. Писание учит, что собственной силой они могут совершать лишь ложные знамения и чудеса, соединенные со всяким несправедливым обольщением (2 Фес. III, 9, 10). И добрые духи представляются в Св. Писании, подобно тому как посланники Божии из людей, только исполнителями воли Божией, которые от Бога получали сверхъестественную силу в тех случаях, когда через их посредство совершались какие-либо чудеса: «творяй ангелы своя слуги». Собственным могуществом может совершать чудеса только один всемогущий Бог (Псал. 135, 4: «хвалите Господа, Который *один* творит чудеса великие»). Всякое истинное чудо источную и первоначальную причину свою имеет в Боге, хотя не всякое чудо совершается непосредственно самим Богом.

К вопросу о возможности чуда нет надобности возвращаться после сказанного раньше о возможности сверхъестественного вообще и, в частности, о возможности сверхъестественного откровения, так как чудо составляет лишь один из частных видов сверхъестественного. В виду того, что скептицизм отвергает не только возможность чуда, но и возможность констатировать чудесный факт посредством несомненно достоверных свидетельств и возможность отличить истинное чудо от мнимого, требуется показать достоверность свидетельских показаний о чудесах и познаваемость чуда для отличения его от ложных чудес или фокусов. Вопрос о достоверности чудес, в сущности, сводится к вопросу о достоверности свидетельств касательно действительности их. Со скептической стороны вопрос этот с наибольшей тщательностью подвергнут критическому исследованию Юмом — в его трактате о чудесах. Исследуя этот предмет с философской точки зрения, Юм старался выставить общее основание, которое определяло бы отношение между свидетельствами о чудесах и их доказательным значением и в одно и то же

время подрывало бы вероятность как чудес, так и свидетельств об их подлинности. Его аргументация состоит в следующем. «Доказательства достоверности чудес опираются на свидетельства, — не на непосредственное наблюдение наших собственных чувств, а на показания свидетелей, заимствуемые притом не из первых рук, а из книг и преданий. Основанием для доверия к свидетельству служит для нас опыт, убеждающий нас в том, что при известных условиях свидетельство по большей части заслуживает доверия. Опыт же учит, что даже при самых благоприятных обстоятельствах свидетельство часто бывает намеренно или ненамеренно ложно. Если поэтому факт, относительно которого сообщает свидетельство, такого рода, что его совершение больше противоречило бы опыту, нежели появление ложного свидетельства, то мы не можем верить в действительность этого факта. Это правило соблюдают все осмотрительные люди во всех обстоятельствах жизни. Те, которые не делают этого, страдают легковерием. Но, — продолжает Юм, — чудеса противоречат всеобщему и единогласному опыту, потому что если бы они не противоречили опыту, то они не были бы чудесами. Основанием, почему известное явление рассматривается как чудо, служит именно то обстоятельство, что это явление нарушает обычный порядок природы, т. е. — в других случаях неизменное и ненарушимое единообразие в последовательном ряде естественных явлений. Существует, таким образом, самое сильное основание не верить в чудеса и в свидетельские показания относительно их реальности, — такое сильное, какое только может дать нам в руки опыт для того, чтобы не верить чему-нибудь. Опыт удостоверяет нас, что обман или заблуждение свидетелей, даже при их доброй славе, — довольно обычное явление и заключается в пределах полной возможности. С другой стороны, опыт самым решительным образом говорит против действительности чудес и вынуждает нас отдать предпочтение тому предположению, что всякое свидетельство о каком бы то ни было чуде есть плод или недоразумения или намеренной лжи». Не излишне заметить, что способ рассуждения Юма о чудесах и о достоинстве свидетельств в пользу их достоверности был еще прежде употреблен Локком, который подобно Юму в своем трактате «О разуме и вере» утверждал, что «люди не должны верить ни в какое положение, свидетельствующее о чуде, как в нечто противоречащее опыту, что скорее все свидетельства в пользу чудес ложны, чем что когда-либо могли измениться законы природы». Но эта ар-

гументация английских философов имеет очевидные слабые стороны. Тот самый опыт, на который ссылаются Юм и Локк¹ в доказательство невероятности свидетельств о чудесах, показывает, что на него нельзя ссылаться, как на решительное доказательство; именно *опыт* показывает, что факты, которые прежде не подтверждались никаким опытом, часто подтверждались последующим опытом, как несомненно действительные факты. По принципам Юма, никакой новый факт, противоречащий нашему опыту, которым мы руководствовались до открытия этого факта, не мог бы быть удостоверен, как действительный факт, так как свидетельства касательно его достоверности нужно было бы отвергнуть, как имеющие против себя предшествующий опыт. теми основаниями, которые выставляет Юм против вероятности свидетельств касательно чудес, с полным правом можно воспользоваться для отвержения свидетельств о каком бы то ни было новом открытии, новом факте, который противоречит прежнему опыту. Ни открытиям Коперника, ни открытиям Галилея никогда не суждено было бы приобрести всеобщее доверие, и за исключением тех лиц, которые собственным опытом проверили их открытия, ни один человек не мог бы верить их показаниям и их свидетельствам в виду противоречия их прежнему всеобщему человеческому опыту. Другими словами, тем путем, каким Юм идет к отвержению достоверности свидетельств о чудесах, подрывается доверие ко всякому вообще свидетельству, коль скоро оно не согласуется или расходится даже с частным опытом того или другого лица и тем более с общим опытом, господствующим в известную эпоху. Но справедливо ли еще и то положение в аргументации Юма, что против действительности чудес стоит единогласный и всеобщий опыт людей? Факты решительно опровергают и это положение в Юмовой аргументации. Во все периоды истории, напротив, наибольшая, по крайней мере, часть человечества признавала множество чудес. Какого-нибудь всеобщего, единогласного опыта, которому Юм придает такое важное и решительное значение при отвержении им доказательности свидетельств о чудесах, вовсе не существует. Что, например, может быть чудеснее, как поднятие человеческого тела на воздух без всякой видимой причины, и однако же о нем мы находим многочисленный ряд свидетельств едва ли не из всех веков.

¹ *King's Life of Locke*, т. I, стр. 230-231; см. также главу «О разуме и вере» в «*Essay on the Human Understanding*».

Подобные свидетельства находятся в жизнеописаниях многих святых, как западных, так и восточных. Мы указываем на эти свидетельства не в качестве доказательств, что подтверждаемые ими явления действительно происходили, но для того, чтобы показать, как неосновательна аргументация Юма, который ссылается на никогда не существовавшее «единогласное всеобщее свидетельство» против чудес, когда существует, например, бесчисленный ряд свидетельств за них. Сумма прямых свидетельств, основанных на непосредственном опыте, в пользу чудес во все века была очень велика. Еще до самого новейшего времени вера в чудеса была почти всеобщей, и можно думать, что даже из лиц, которые в новейшее время отвергают возможность чудес, только немногие (если вообще есть такие) вполне убеждены в этой невозможности, как в математической аксиоме. Доказательством может служить тот всеобщий интерес, который возбуждает в настоящее время спиритизм, — то любопытство, с которым современное общество и литература следят за решением споров между защитниками и противниками учения о сверхъестественном. Где же тот единогласный опыт, на который ссылается Юм в доказательство недействительности чудес?

Опыты объяснения чудес естественными способами¹, практиковавшиеся у прежних рационалистов — школ Паулюса и др., часто бывали очень грубы и шли в решительный разрез с повествованиями о чудесах. Для того, например, чтобы объяснить естественным образом долголетие патриархов прежние рационалисты просто сводили годы их жизни на месяцы, или — для того, чтобы объяснить чудесное исцеление евангельского расслабленного, просто решали, что он вовсе не был расслабленным, а только притворялся таким из нежелания работать и т. п. В на-

¹ Различные способы естественного объяснения чудес у рационалистов (Де-Ветте, Паулюс и др.) привели их к разделению чудес на следующие 5 разрядов: 1) чудеса, которые представляют действительное уклонение от законов природы (например Воскресение Иисуса Христа); 2) естественные явления, только по ошибке передавателя выдаваемые за чудеса (возмущение ангелом воды, происходившее якобы вследствие натурального брожения); 3) не история, а дидактическое сказание (несчастья Иова, приписываемые сатане); 4) естественные явления и действия, передаваемые за таковые и писателем, но перетолковываемые в смысле чудес (исправление негодного источника через положение в него дерева); 5) поэтическое описание естественного явления (падение Иерихонских стен перед оружием Израиля по вере в победоносную силу Бога-Защитника).

стоящее время практикуются в среде рационалистов более утонченные способы естественного объяснения чудес, причем больше, чем в прежнее время, щадится фактическая сторона в повествованиях о них. За всем тем и при этих способах допускаются такие натяжки, что всякий беспристрастный и здравомыслящий человек охотнее откажется от всякого объяснения чудес, чем согласится с такими произвольными объяснениями их¹. В то время как одни из современных рационалистов, опираясь на совершение некоторых чудотворений через прикосновение, думают, что Иисусу Христу дарована была дивная магнетическая сила, дававшая ему способность магнетически действовать на личности, расположенные к принятию магнетического влияния; другие объясняют исцеление от прикосновения тем, что от одежд Спасителя струилось электричество; третьи прибегают преимущественно к «четвертому измерению», открытие которого принадлежит Целльнеру, и думают в нем найти ключ к объяснению евангельских чудес. Вот как, например, пытается объяснить один немецкий теолог с помощью гипотезы о четвертом измерении пространства чудесное насыщение пятью хлебами пяти тысяч человек. «Если, - говорит он, - на спиритических сеансах нередко бывает, что присутствующим на этих сеансах духи влагают в руки книги и другие материальные предметы, неизвестно откуда взявшиеся, но, как с вероятностью предполагают, переданные из высших сфер при посредстве „высшего измерения“ пространства, то почему же не предположить, что нечто подобное могло иметь место и при чудесном появлении хлебов в количестве, достаточном для насыщения в одном пяти, а в другом случае семи тысяч человек. Таинственные хлебы народ, вкушавший их, справедливо считал за хлеб, *сшедший с небес* (Ин. VI, 34), — он только не знал способа, как совершилось это чудесное нисшествие, т. е. не знал *четвертого* измерения». Первое, что бросается в глаза при подобных объяснениях чудес, касается вопроса, на каких основаниях они покоятся и достаточно ли прочны и тверды эти основания? Такие вещи, как «четвертое измерение» пространства, сношения духов и т. п., принадлежат к вопросам, относительно которых компетентные люди совсем не так единомышленны, чтобы можно было пользоваться подобными гипотезами для обоснования на них чего-нибудь более или менее проч-

¹ См. *Kreiher*. Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die bebblichen Wunder. 2 Bd. 1880 г.

ного. Читая повествования о чудесных фактах, лица, свыкшиеся с одним естественным ходом вещей, хотели бы найти в этих повествованиях указания, которые помогли бы им понять самый способ, самый, так сказать, процесс совершения чуда. Но этот-то способ, если он иногда и упоминается в повествовании о том или другом чуде, как, например, в евангельском повествовании об исцелении Спасителем слепого посредством брения, то самого акта совершения чуда все-таки нисколько не объясняет. Нужно иметь в виду, что св. писатели, описывая чудеса, главным образом старались изобразить величие и силу чудотворца, а не удовлетворить любопытству читателей, доискивающих подробностей дела. Поэтому они дают очень мало данных для решения таких вопросов, как, например, вопрос об отношении сверхъестественной силы к естественным в чудесном акте, который больше всего интересует ученую любознательность. Все, что можно сказать по этому вопросу на основании библейских повествований о чудесах, может быть выражено лишь в самых общих словах. Мы никогда не можем найти и указать предела, где кончается действие сверхъестественной силы и где начинается действие естественных сил — при совершении того или другого чуда. Обыкновенно совершение чуда или чудотворение возводится своим источником к Божеству, как единственному деятелю, — всецело приписывается сверхъестественной причине. И действительно, если иметь в виду такие чудеса, как, например, воскрешение мертвого или заочное исцеление больного, находящегося вдали от чудотворца и даже не знающего о последнем, мы должны признать, что эти и подобные факты для нас необъяснимы ничем иным, как действием одной сверхъестественной силы. Тут не может быть речи о посредстве какой-нибудь по крайней мере из известных нам естественных сил, совместно с которой действовала сила сверхъестественная. Но можно указать некоторые, по крайней мере, из евангельских чудес, при которых долю участия имели, по-видимому, естественные причины и даже в некоторой степени обуславливали благотворное действие сверхъестественной силы. Сюда относятся чудесные исцеления от некоторого рода болезней. Об одном роде страданий сам Спаситель сказал, что одоление их необходимо требует самодеятельного усилия болящего, идущего навстречу чудотворной силе, — требует молитвы и поста болящего: «сей род ничем же может изыти токмо молитвою и постом». Слова эти сказаны Спасителем по поводу оказавшегося бессилия уче-

ников Его против этого рода болезни. В других случаях в Св. Писании выставляется на вид сила веры, как условие необычайного господства духа над природой, причем дается понять, что это господство может обнаруживаться и продолжаться до тех пор, пока человек находится в духе сильной, пламенной, восторженной веры и всецелой богопреданности. Особенно это видно из евангельского повествования о хождении ап. Петра по водам, которому Христос должен был протянуть руку помощи, как скоро ослабела его, в начале сильная и пламенная, вера. Иногда и в описании чудес, происходивших во внешней природе, у библейских писателей выставляется на вид совместное действие естественных сил и сверхъестественной. Таково, например, описание чудесного перехода израильтян через Чермное море в книге Исход. Сначала, говорится здесь, явился сильный ветер, который мог разделить море и осушить вместе с отливом его дно. Явление это само по себе могло произойти естественным способом, по естественным законам прилива и отлива морей и рек. Но по необыкновенному совпадению его с тем именно моментом, когда израильскому народу, предназначенному к осуществлению высших планов Провидения, угрожала опасность возвращения в египетское рабство или даже поголовного истребления, оно вынуждает признать в нем особенное промыслительное действие Божие. Чудесно в этом событии не столько физическое явление морского отлива и прилива, сколько поразительное совпадение этого явления с избавлением израильского народа, каковое совпадение не может быть объяснено одной игрой слепого случая, который вообще ничего не объясняет, когда отыскивается причина того или другого явления. Другой пример подобного необычайного совпадения обстоятельств представляет совпадение землетрясения и распространения мрака в момент смерти Спасителя. Землетрясение и мрак — явления совершенно естественные по роду своему и не представляют ничего сверхъестественного. Помрачение солнца и тьма на земле — весьма обычные спутники землетрясений. Гумбольдт в своем «Космосе» рассказывает, что он неоднократно наблюдал, как при сильных землетрясениях в атмосфере происходят изменения и густые туманы делают мрачным вид неба¹. Землетрясение, бывшее в час смерти Спасителя, может быть сопровождалось подобным же явлением в атмосфере. Но появление его в момент именно

¹ «Космос», 1, 14.

смерти Спасителя составляет знамение, которое опять без допущения особенного промыслительного действия объяснить трудно¹.

О пророчествах

В числе признаков сверхъестественного откровения с древних времен вместе с чудесами поставлялись *пророчества*. Такой взгляд на пророчества высказывался не только в иудейском и христианском, но и в древне-языческом мире, хотя в последнем не было истинного понятия о пророчестве. Из специального сочинения Цицерона «О пророчестве»² между прочим видно, что последователи стоической философии смотрели на пророчества, как на необходимые откровения богов и как на ясные доказательства бытия богов. «Невозможно, - рассуждает в упомянутом сочинении Цицерона защитник стоических воззрений, - чтобы существовали боги и в то же время не указывали никакими предзнаменованиями на будущее. Но боги существуют; следовательно, они предуказывают будущее. Если же они предуказывают будущее посредством каких-нибудь знаков, то они открывают нам вместе с тем и способы к познанию этих знаков; потому что иначе эти знаки остались бы тщетными для нас. Если же боги

¹ Главное *отличие чуда от фокуса* состоит: а) в том, что относительно истинного чуда нет никакой возможности указать, каким образом оно совершено, тогда как никакой фокус не исключает возможности объяснения способа его совершения. Если относительно известного действия или явления показано, как оно совершено, т. е. какими естественными или искусственными способами и средствами, такое действие ни в каком случае не может уже претендовать на чудесность; б) в том, что чудо неразрывно соединено с истинным учением, в доказательство которого оно совершается, тогда как ложное знамение может быть орудием лжи. В Св. Писании находится прямое предостережение от увлечения ложными чудесами без проверки того учения, в доказательство которого они совершаются. «Если явится перед тобою пророк и сотворит перед тобою знамение и чудо, но скажет: пойдем послужим богам иным, то не слушай пророка того и не ходи вслед его» (Втор. XV); в) в том, что истинное чудо всегда имеет нравственно-благотворную цель, между тем фокус не имеет этой цели. Истинным чудом подается высшая помощь человеку в деле возвышения его к своему первому истинному назначению. Тот же самый Деятель, которому мир обязан началом своего бытия и жизни, действует в чуде с целью возвысить человека из того состояния, в которое он стал к природе вследствие падения.

² «De divinatione». Lib. XXXVIII, с. 83.

открывают нам способы познания будущего, то невозможно, чтобы не было никаких пророчеств; следовательно есть пророчества»¹. В другом сочинении Цицерона «О природе богов»² другой стоик Луцилий (Lucilius) в существовании пророчеств видит наглядное доказательство бытия богов: «Если есть истолкователи воли богов, то необходимо признать, что есть и боги»³. О важности пророчеств, как признаков истинного откровения, особенно много мест находится у пророка Исаии; так, например, обличая язычество, пророк прямо доказывает его несостоятельность из отсутствия в нем истинных пророчеств. «Приведите, - говорит он, обращаясь к язычникам, - ваши доказательства... Пусть ваши боги представят и скажут нам, что произойдет, пусть возвестят что-либо прежде, нежели оно произошло, и мы вникнем умом своим и узнаем, как оно кончилось, или пусть предвозвестят нам о будущем. Скажите, что произойдет в будущем и мы будем знать, что вы боги... Но вы ничто и дело ваше ничтожно» (Ис. XLI, 21-24). «Где твои мудрецы? Пусть они скажут тебе, пусть узнают, что Господь Саваоф определил о Египте» (XIX, 12).

В других местах пророк Исаия указывает на предвидение отдаленного будущего, как на свойство одного истинного Бога. Пророк представляет Бога говорящим так: «Вспомните прежде бывшее от начала века, ибо я Бог и нет иного Бога и нет подобного Мне. Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось» (Ис. XLVI, 9, 10). «Я Господь, это — Мое имя и не дам славы Моей иному и хвалы Моей истуканам. Вот предсказанное прежде сбылось и новое Я возведу прежде, нежели оно произойдет, Я возведу вам» (XLI, 8, 9). В Новом Завете мы находим такой же взгляд на значение пророчеств. Сам Иисус Христос указывал на свои предсказания будущего как на признак, по которому ученики Его могли убедиться в Его божественном достоинстве. Так, например, свое предсказание о предании Его одним из учеников Христос сопровождал следующими словами: «теперь сказываю вам прежде нежели сбылось то, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я» (Ин.

¹ «Non igitur sunt dii nec significant futura. Sunt autem dii: significant ergo» и проч.

² «De natura deorum», Lib. 2, с. 12.

³ «Deorum interpretes sunt: deos igitur esse fateamur». У преосв. Макария подобная же цитата приведена из Ямвлиха (Введ. стр. 117).

XIII, 19). Равным образом, говоря о своем отшествии к Отцу и будущем своем пришествии, Иисус Христос присовокупил: «вот я сказал вам о том, прежде нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбудется» (Ин. XIV, 29). Какое важное вообще значение Иисус Христос приписывал пророчествам и их исполнению, это видно также из неоднократных указаний Его на ветхозаветные пророчества, как на доказательства истины Его учения и божественного Его достоинства: «и начен от Моисея и от всех пророк сказаше има от всех писаний, яже о Нем» (Лк. XXIV, 27). По примеру Христа и апостолы в ветхозаветных пророчествах о Мессии и в исполнении этих пророчеств на лице Иисуса Христа видели самое сильное доказательство той же истины.

Нетрудно понять, почему пророчествам всегда усваивалось такое важное значение в числе других признаков сверхъестественного откровения. Когда пророчество берется и рассматривается как сверхъестественный признак откровения, то под ним разумеется не вообще вдохновенное слово, исходившее из уст пророков, но частнее — чудесное предсказание через них будущего. В этом последнем смысле пророчество, по точному значению его, есть определенное предвидение и предсказание будущих совершенно случайных событий, которые ни сами в себе, ни в своих сокровенных причинах не могли быть предусмотрены из настоящего и с несомненной достоверностью предсказаны никаким ограниченным существом, а только по откровению всеведущего Существа могли быть сообщены кому-либо из людей. В данном определении пророчества указаны все главнейшие черты, по которым оно есть явление в строгом смысле сверхъестественное. Мы определяем пророчество а) как *предвидение* в отличие от *предчувствий*, которые случайно исполняются; мы называем далее пророчеством б) предсказание таких событий, которые не могли быть узнаны из настоящего, т. е. предсказание такого будущего, которое имеет свою причину не в физической необходимости, а — в свободе Божественной или человеческой; предсказание будущего, которое необходимо происходит из известной причины и потенциально существует уже вместе со своей причиной в настоящем, не относится к пророчествам. Мы усваиваем, наконец, в) значение пророчества только *определенному* предсказанию будущего в противоположность темным, особенно же двусмысленным и неопределенным, намекам на него. Относительная неясность может быть присуща в известной степени и истинному пророчеству; это имеет свою причину в том, что в

пророческом видении пророку открывается иногда не целостный образ будущего, но только отдельные части целого. Поэтому и говорит ап. Павел: «отчасти пророчествуем» (1 Кор. XIII, 9). Кроме того, будущее, которое пророк созерцает в своем видении, как настоящее, он изображает для своих современников под видом образов, заимствованных из настоящего и прошедшего. Отсюда большая часть пророчеств имеют прикровенный, символический, таинственный характер. Однако же при относительной неясности в частных и второстепенных вопросах никакое истинное пророчество не может быть неопределенным и двусмысленным в главном и существенном своем содержании.

Может ли пророчество служить решительным признаком сверхъестественного откровения? — Этот вопрос тесно связан с вопросом, что вообще человек может знать относительно будущего и какие вообще есть естественные способы предвидения будущего, доступные для человека? Если и не разделять того мнения, что будущего совсем не дано знать человеку, что человек может знать лишь настоящее и отчасти прошедшее, — относительно же будущего даже самого ближайшего к настоящему ничего не может знать, то во всяком случае нельзя не признать, что человек ничего не может знать относительно случайного будущего, — такого будущего, которое не зависит от естественных причин и не имеет никаких предвестников в настоящем. Предвидение такого будущего превышает меру человеческой познавательной силы, выходит из круга естественного человеческого ведения и включает в себе ясный признак сверхъестественного происхождения. Если, например, предсказанные пророчеством события в истории человечества были предсказаны за целые сотни и даже тысячелетия, прежде чем они исполнились, и если они совершились действительно так, как были предсказаны, то более ясного и сильного доказательства сверхъестественного происхождения таких предсказаний нельзя и требовать. Доказательство это по силе убедительности сам Спаситель сравнивает с воскресением мертвого: «Если не верят Моисею и пророкам, то не поверили бы и в том случае, если б кто-нибудь воскрес из мертвых». Если воскресение мертвого должно всякого непредубежденного привести к убеждению во всемогуществе Божию, которое только одно может вызвать мертвого из могилы, то предсказание неизвестного будущего не менее способно убедить непредубежденный ум во всеведении Божию, которое одно только может предвидеть то, что лежит сокрытым в марке по-

следующих веков. Для человека отдаленное будущее столь же непроницаемо, как и земля для мертвых. Предвидеть и предсказать, например, за несколько тысячелетий то, что такая-то держава возникнет, такой-то народ будет поработен, а такой-то останется победителем, — что люди по истечении тысячелетий то-то и то-то будут делать, и притом в такое-то определенное время, в таком-то определенном месте, при таких-то условиях, — не может ни один смертный¹.

Объяснить подобные пророчества посредством естественных способов познания будущего нет никакой возможности. Есть только два способа, посредством которых человек может нечто знать о будущем: это, во-первых, так называемое *предчувствие* и, во-вторых, *предвидение*, основанное на расчетах и соображениях ума. Отличительная особенность предчувствия состоит, во-первых, в том, что оно всегда более или менее темно и смутно, ему недостает, таким образом, самой существенной черты, которая отличает истинное пророчество, — недостает ясности и определенности предвидения будущего. Далее, предчувствие в строгом смысле не может быть и названо прозрением в область неизвестного будущего. Все предчувствия, по крайней мере относящиеся к физическим явлениям, к переменам в атмосфере и т. п., имеют для себя основание в настоящем. Этого рода предчувствия, конечно, не имеют ничего общего с пророчеством. Они, как учил уже Платон, обуславливаются главным образом физиологическими причинами. Как ни мало исследована эта едва ли не самая темная область в кругу психических отправлениях, однако же всеми психологами признается за неоспоримый — тот факт, что предчувствие не есть нечто не существующее в сфере психической жизни, — что оно при известных условиях обнаруживается и в своем обнаружении подчинено определенным, хотя мало еще исследованным, законам. Платон сделал наблюдение, что предчувствие в своем обнаружении обуславливается главным образом физиологическими сторонами человеческой природы и

¹ Из библейских пророчеств к числу подобных предсказаний относятся пророчества о Мессии (Быт. III), об истреблении первобытного мира потопом (Быт. VI), о переселении потомства Авраамова в Египет, о четырехсотлетнем рабстве евреев в Египте — и освобождении от него с большим богатством (Быт. XIV), о царской власти колена Иудина, предвозвещенной больше чем за 500 лет до ее осуществления; пророчества Исаии, Иеремии, Даниила; Иоанна Богослова о судьбах церквей Малоазийских и, наконец, предсказание Иисуса Христа о разрушении Иерусалима.

находится в зависимости от темперамента известного лица и от других свойств организации. Рассуждая в одном месте своего диалога «Тимей» (п. 71) о предчувствии, оно сообразно со своим воззрением на отправления психической деятельности, именно сообразно с трехчастным делением духовной природы человека, относит предчувствие к самой низшей стороне душевной жизни, непосредственно граничащей с чувственной стороной. Новейший физиолог Карус предчувствие объясняет главным образом тоже особенной физиологической чуткостью и органической восприимлемостью или нервозностью индивидуумов, причем указывает на некоторые болезни, в которых особенно развивается у людей способность предчувствия, - например, на водобоязнь. Если есть предчувствия высшего порядка, относящиеся к духовной области, — предчувствия угрожающей опасности, несчастья, близости смерти своей собственной или близкого лица, то и для них необходимо предположить какую-нибудь объективно-реальную основу, существующую в настоящем, будет ли то неясно сознанное ощущение каких-нибудь внутренних физико-психических процессов, ускользающих от рассудочного анализа, или отвне данное предупреждение, выходящее из круга доступных науке опытов и наблюдений. Но мера, объем и границы подобных предчувствий, во всяком случае, весьма ограничены. На вопрос, что может и что не может входить в область предчувствия, до каких пределов может простираться предчувствие в его естественном обнаружении, можно ответить в немногих словах следующее: предчувствие всегда характеризуется более или менее смутным представлением ближайшего будущего, непосредственно совпадающего с настоящим и необходимо имеющего основание для себя в настоящем. В этом отношении как нельзя более справедливо общечеловеческое убеждение в том, что человеку не дано знать будущего. Мы не знаем таких предчувствий, которые относились бы к явлениям или событиям, лежащим за пределами настоящего на расстоянии нескольких лет, тем более нескольких веков. Поэтому там, где дело касается предвидения такого отдаленного будущего, которое не может быть предусмотрено с помощью никаких естественных соображений самого проницательного и широкого ума, не может быть речи об одном простом предчувствии.

Если мы обратим внимание теперь на способность естественного *предвидения* человеком будущего, то увидим, что и это предвидение не может быть в строгом смысле названо предска-

занием неизвестного будущего. Оно имеет нечто общее с предчувствием, хотя относится к другой духовной области — к интеллектуальной. Различие между предчувствием и предвидением состоит только в степени, а не в существе. То и другое возможно только, когда наперед чувствуются или признаются известные причины, *имеющие* произвести известное действие. Что касается предвидения будущего события, то оно возможно только в том случае, когда наперед с совершенной ясностью и отчетливостью представляются уму те результаты, которые имеют произойти от сочетания известных причин и условий. В этом состоит его отличие от того, что обыкновенно называется предчувствием. Если, например, причины и условия, производящие то или другое атмосферное явление — хотя положим дождь, дают себя чувствовать в организме человека или животного раньше, нежели пойдет дождь (как то: сгущение паров, влажность воздуха и т. п.), то это предвидение дождя мы не назовем пророчеством его, потому что все данные для этого предсказания готовы, — существуют налицо *de facto* и ощущаются предчувствующим субъектом. Нет нужды распространяться много о том, что область такого предвидения для естественного ума человеческого очень ограничена, гораздо ограниченнее, нежели как обыкновенно думают об этом. Она почти исключительно ограничивается кругом физических явлений, производимых силами природы, действующими по законам необходимости. Поэтому естественные предсказания возможны единственно только в естественных науках: астрономии, метеорологии, физике и т. д. Что же касается таких явлений, которые не подчиняются законам физической необходимости, — каковы явления свободной человеческой воли, — то такие явления не могут быть предусмотрены и предсказаны с несомненной верностью. Кто хорошо знает известного человека, тот может с вероятностью предугадывать, как он поступит в известном определенном случае, при тех или других условиях и обстоятельствах, но может, однако же, и ошибаться в своем мнении. Ход, который примет история человечества в будущем или история отдельного народа, не может быть предусмотрен никаким ограниченным умом. Это может знать только Ум всеведущий или тот, кому этот Ум откроет свое ведение. Люди, богатые опытом, отличающиеся необыкновенно глубоким пониманием состояния своего времени и проницательностью, — и те подвержены ошибкам в суждениях о будущих неизвестных событиях. Таким образом, мы имеем вполне верный и надежный

признак для отличия истинного пророчества, как сверхъестественного явления, от естественных человеческих предчувствий и естественных предсказаний. Если пророчества содержат в себе предсказания о такого рода явлениях, событиях и фактах, которые по самому существу своему не могли быть ни предчувствованы, ни предвидены и предусмотрены, — о событиях, во-первых, *очень отдаленных*, о событиях, во-вторых, *случайных*, которые могли случиться, могли и не случиться, другими словами о событиях не подчиненных законам необходимости, но зависящих от свободной воли, в-третьих, наконец, даже о событиях сверхъестественных, никогда не совершающихся по законам природы (каковы, например, предсказание Моисеем 12 казней египетских, пророчество Исаии о рождении Христа от Девы, пророчество Спасителя о своем воскресении), то здесь может быть речь только об исторической достоверности таких пророчеств, о достоверности свидетельств о них, о подлинности и историческом характере тех источников, в которых содержатся такие пророчества или в которых говорится о них, но не может быть никакого вопроса об их сверхъестественном характере.

Какими признаками истинное пророчество отличается от мнимого? Истинное пророчество отличается от мнимого 1) по способу его исполнения, 2) по самому его предмету и цели, и 3) по способу его провозглашения. Самым важным признаком того, что известное пророчество есть истинное, конечно, служит его исполнение. Пророчество, не оправданное событием, не исполнившееся на деле согласно его предсказанию, носит на себе ясный признак ложного пророчества. На неисполнение пророчества, как на признак его неистинности, находится прямое указание в Св. Писании: «Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие пророчество, но говорил сие пророк по дерзости своей» (Второз. XVIII, 21, 22). «Пророк тогда только признаваем был за пророка, которого послал Бог, когда сбывалось слово того пророка» (Иеремии XXVIII, 9). Но одно исполнение какого-нибудь предсказания само по себе еще не может служить твердым ручательством на несомненно пророческое значение и достоинство предсказания. При этом одинаково важное значение имеет как то, какое предсказание исполнилось, так и то, как оно исполнилось, т. е., другими словами, как предмет предсказания, так и способ его исполнения. Если предсказание имело своим предметом какое-нибудь естественное явление, имеющее произойти в буду-

щем вследствие необходимых причин, каковы, например, астрономические предсказания, то такое предсказание не будет заключать в себе ничего сверхъестественного. Если, далее, способ исполнения какого-нибудь предсказания не устраняет возможности предположения, что оно случайно исполнилось, то и такое предсказание нельзя отождествлять с пророчеством. Случайное исполнение какого-нибудь предсказания отличается отсутствием несомненных доказательств, что известное событие было наперед ясно предвидено и предсказано. Если известное событие представляет лишь более или менее незначительное сходство и согласие с предсказанием его, то такое предсказание еще нельзя считать за пророчество. При исполнении истинного пророчества должно высказываться полное согласие предсказанного события с пророчеством — согласие не только в главных и существенных, но и частных чертах. Для отличия случайного исполнения предсказания от неслучайного особенно важно знать, представляет ли то или другое исполнившееся предсказание единичное явление или оно стоит в тесной связи с целым рядом предсказаний, непрерывно продолжавшихся в течение многих веков. Таковы библейские пророчества о Мессии. Объяснять исполнение таких многочисленных предсказаний в пользу одной и той же истины одной случайностью нельзя, не впадая в крайний скептицизм, лишенный всякой разумности. Главное, что по предмету отличает истинное пророчество от мнимого, заключается в том, что истинное пророчество всегда относится к случайному будущему, могущему случиться и не случиться, и в настоящем не имеющему для себя никаких зародышей или зачатков. Этим признаком истинное пророчество существенно отличается от всех по видимости сродных с ним явлений: так называемых пророческих снов, сомнамбулизма, магнетизма, месмеризма, гипнотизма, медиумизма и проч.

Можем ли мы удостовериться в том, что какие-нибудь пророчества действительно были изречены и действительно исполнились? Этот вопрос касается достоверности пророчеств. Руссо в своем «Эмиле» выставляет три условия, при которых, по его мнению, пророчество могло бы быть признано за достоверный факт: а) если бы мы сами были непосредственными свидетелями изречения или провозглашения какого-нибудь пророчества; б) если бы мы сами были свидетелями или очевидцами его исполнения, и в) если бы мы имели вполне надежное и достоверное ручательство, что исполнение предсказания не могло быть пред-

видено предсказателем с помощью естественных соображений, а также не могло быть и делом простой случайности. Последнее из означенных требований совершенно законно, но первые два требуют очевидно слишком многого. Наш собственный опыт во многих случаях заменяют для нас достоверные свидетельства других. Нашим собственным личным опытом мы не можем проверить действительности ни одного факта, который совершился раньше появления нашего на свет. Все исторические факты мы принимаем на основании достоверных свидетельств о них современников и очевидцев. Отрицание достоверности всех этих свидетельств — на том основании, что они не могут быть проверены собственным нашим опытом, привело бы нас к полному скептицизму в отношении ко всему историческому прошлому и разрушило бы всю историческую науку в самой ее основе. Пророчества большей частью относятся к прошлым историческим фактам; следовательно, для нас по самому существу дела невозможен способ личного удостоверения в действительности провозглашения и исполнения их, но возможен другой способ, которым пользуется историческая критика при определении достоверности исторических свидетельств вообще, — способ удостоверения через вполне достоверных свидетелей. Из числа свидетельств относительно пророчеств, конечно, наиболее важное значение имеют те, которые принадлежат лицам, бывшим непосредственными свидетелями как провозглашения, так и исполнения какого-либо пророчества; таковы, например, свидетельства апостолов о предсказаниях Иисуса Христа, исполнившихся при жизни апостолов и вообще в апостольский век (воскресение Иисуса Христа, разрушение Иерусалима и др.).

ÁíññòëðíâáíáŸ ðäëëäëŸ â ää ðàçäâëäíèè íà ääððíçäâäðíð è ñîíçäâäðíð

Из всех религий в мире одна только христианская религия обладает и истинными пророчествами и истинными чудесами, а равно имеет и другие, внешние и внутренние, признаки своего богооткровенного достоинства. Она есть единая истинная, единая откровенная религия и разделяется на ветхозаветную и новозаветную, которые, однако, составляют одно целое, представляя собою развитие одного божественного плана о спасении человеческого рода; различие между ними не в существе, но в степени полноты и совершенства. Так как божественное откровение яв-

ляется в истории и находится в связи с различными моментами исторического развития человеческого рода, то оно не могло быть сообщено сразу во всей его полноте и законченности. Ветхозаветное откровение образует приготовительную эпоху в истории божественного домостроительства; оно относится к новозаветному откровению, как приготовление к совершению, обетование к исполнению, прообраз к образу, тень к телу. Ближайшим образом сообразно ходу развития израильского народа, но также не независимо и от общей истории всего древнего человечества, ветхозаветное откровение с постепенностью выполняло свое приготовительное назначение; в нем более и более проясняются, полнее и полнее раскрываются откровенные истины веры, по мере приближения его к цели своего назначения — приготовить человечество к принятию высшего христианского откровения. В начальный патриархальный период жизни израильского народа, хотя существовало уже, по-видимому, значительное культурное развитие у некоторых из древних народов (например египтян), однако же это развитие было по преимуществу внешнее. В этот период ни израильский народ, ни все вообще древнее человечество не были еще приготовлены для восприятия высших истин откровения. Поэтому истины эти в означенный период сообщаются через ветхозаветное откровение в ограниченной относительно мере. В дальнейший, так называемый подзаконный период, соответственно постепенному умственному и нравственному росту еврейского народа, а вместе с тем и постепенному прогрессу цивилизации в остальном мире, ветхозаветное откровение постепенно обогащается более полным раскрытием своего предшествующего содержания. Но это раскрытие не влекло за собою какого-нибудь существенного видоизменения истин, сообщенных в прежний период. Они получили через последующих вдохновенных пророков только более ясное, более полное, более определенное и более духовное выражение, оставаясь неизменными в существе своем, как вечные истины. Их постепенное развитие шло из одного корня и из одного источника, вследствие чего все ветхозаветное откровение представляет собою нечто органическое целое, проникнутое одним духом.

Ãëààà I

Âãðõîçàããðíàü ðãëëëëü¹

Ó÷ãíëà î Áîãã

В основе учения ветхозаветной религии лежит чистый монотеизм, без всякой примеси как политеизма, так и пантеизма, в который в большей или меньшей степени впадали древние философские теории о божестве. Бог в Св. Писании Ветхого Завета изображается, как единое (Втор. XXXII, 39; IV, 39), самобытное и личное существо (Исх. III, 14, 15). Среди всех философских учений древности о божестве невозможно приискать формулу, которая в меньшем количестве слов заключала бы более возвышенную идею о Боге, как то божественное самоопределение, какое дано Моисею в откровении: «Я есмь Сущий; скажи сынам израилевым: Сущий послал меня к вам». Здесь ясно выражено, что вечный и присносущий Бог есть в то же время Бог живой, промыслительно пекущийся о благе человеческого рода, посылающий избранных своих на дело служения высшей истине, добру и правде. Через это божественное самоопределение устранено все, что препятствовало языческой древности возвыситься до истинного монотеизма и что вообще может вести к его искажению. Тут мы встречаемся не с отвлеченным философским учением об одном общем начале; это учение, бывшее в религиозных и философских системах древности, не достигало примирения идеи бесконечного существа — Бога с идеей его личного бытия и вследствие этого разрешалось или в пантеизм, или в сухой деизм. Библейский монотеизм не имеет ничего общего и с тем односторонним монотеизмом, в котором божество отделяется непроходимой бездной от мира и человека и поставляется в чисто внешнее механическое отношение к тому и другому (магометанский монотеизм). Библейский монотеизм носит глубоко-жизненный и высоконравственный характер. Единый Бог, бесконечно возвышенный над миром, всемогущий Творец мира, по библейскому учению, есть всеблагий Промыслитель, правосуд-

¹ Литература: *Oehler* — «Alttestamentliche Theologie» 2 BB. 1873. *Ewald* — «Die Lehre der Bibel von Gott» 3 BB. 1871-74. *Schultz* — «Theologie A. T. 2 BB. 1869. Aufl. 2. 1879. *Dillman* — «Ursprung der alttestam. Religion». 1865.

ный судья и мздовоздаятель. Ему приписываются не одни метафизические свойства: вечного бытия, бесконечной силы, бесконечной премудрости, всеведения, всеприсутствия и проч., но и все наивысшие нравственные совершенства, которые Ветхий Завет соединяет в понятии о святости Божией (Исх. XIX, 6; Лев. XI, 44, Ис. VI, 13). Через это устранялось не только то представление о Боге, что Он в каком бы то ни было отношении мог быть виновником зла, но и то, что в Нем возможны какие-нибудь нравственные несовершенства. До истинного понятия о святости Божией не возвышалась ни одна из древних языческих религий; можно сказать, ни одно из божественных свойств не стояло в такой тени в языческих представлениях о божестве, как свойство божественной святости. Даже в религии персов, отличавшейся более нравственным характером по сравнению с другими, Ормузд, хотя и признавался «святым», но не в безусловном смысле. Он представлялся связанным до известной степени в проявлении своей святости через враждебное злое начало, через что подрывалось доверие к его безусловному совершенству и благоговению перед ним. Только в ветхозаветной религии отделено понятие о святости Божией от всякой чужеродной примеси и выставлено это божественное свойство во всей его чистоте.

Откуда же такая чистота, глубина и возвышенность учения ветхозаветной религии о Боге? — Если бы это учение покоилось на общих основаниях с другими древними учениями о Божестве и представляло бы только сравнительное превосходство перед ними в тех или других частных чертах, тогда не было бы достаточного основания к выделению ветхозаветного учения из ряда естественных продуктов религиозного сознания древнего мира. Относительное преимущество одних религиозных представлений перед другими замечается и в среде языческих религий древности, и в кругу философских учений о Божестве; но в общих основах, в коренных принципах между ними не обнаруживается существенного радикального различия. Все они стоят на почве натурализма или пантеизма, не отрешаясь от нее безусловно даже в лице самых лучших своих представителей, например Сократа и Платона. Не то мы находим в учении ветхозаветной религии о Боге. Оно возвышается в древнем мире среди его языческих доктрин, подобно одинокой крутой скале, со своим возвышенным монотеизмом и представляет существенное несравнимое превосходство перед ними. Свободное от всяких мифологических фантазий, оно как чудо является в самом начале

истории и чудесно сохраняется, постепенно просветляясь и озаряясь новым светом через вдохновенных учителей веры. Уже одна его исключительность, беспримерная оригинальная самобытность и существенное превосходство перед всеми древними воззрениями вынуждают признать, что оно обязано своим происхождением и сохранением в ветхозаветной религии не одним естественным силам человеческого духа, но и особому высшему содействию божественного Промысла. Особенно же к этому признанию вынуждает то обстоятельство, что носителем ветхозаветной религии является маленькое племя, незаметное среди других могущественных и цивилизованных древних народов, со всех сторон окруженное язычеством и само в сильной степени обнаруживавшее склонность к нему, как показывает вся его история от Сина до Вавилонского плена.

Необычайная возвышенность учения ветхозаветной религии о Боге, резко выделяющая эту религию из круга всех других религий древнего мира, с давних пор служила камнем преткновения для рационалистической критики, не хотевшей признать сверхъестественного элемента в этой религии. Рационалисты прошлого века и многие из новейших думали объяснить происхождение монотеизма в ветхозаветной религии посредством гипотезы о его позднейшем появлении в этой религии, и объясняли его происхождение частью постепенным умственным развитием еврейского народа и особенно высоким умственным развитием выдающихся представителей и вождей этого народа, частью путем заимствования из других религий монотеистических элементов. Высказывались гипотезы, которые отвергали не только изначальное существование чистого монотеизма в религии евреев в патриархальный период их жизни, но и после Моисея, до времен вавилонского плена и даже далее — до времен Ездры и Неемии. Эти гипотезы составляют плод крайней отрицательной критики источников ветхозаветной религии. Критика эта довела до последней крайности своей скептицизм относительно подлинности библейских книг и достоверности их свидетельств. В настоящее время эти гипотезы, как чересчур крайние и страдающие исторической безосновностью, не разделяются более беспристрастными исследователями, даже из круга рационалистов. Но общая мысль, лежащая в основе этих гипотез, т. е. что чистый монотеизм есть более или менее позднейшее, и во всяком случае не изначальное явление в религии древних евреев, и доселе остается господствующим мнением в среде рациона-

стов. Прежде разбора главнейших оснований, приводимых в пользу этого мнения, остановимся сначала на вопросе: помогает ли оно существенно делу объяснения происхождения чистого монотеизма в ветхозаветной религии? На этот вопрос нельзя дать утвердительного ответа. Изначальное ли или позднейшее явление представляет монотеизм в ветхозаветной религии, во всяком случае он представляет явление исключительное и беспримерное во всей истории древнего мира, в котором ни одна из исторически известных религий не имела формы чистого монотеизма ни в более ранние, ни в позднейшие времена своего существования. Если монотеизм явился в ветхозаветной религии, как плод постепенного умственного развития всего еврейского народа и особенно его вождей, то почему же подобного результата не произошло у других древних народов из их многовекового умственного развития; отчего великие философы Греции не создали религии чистого монотеизма; почему, наконец, ни одна из древних религий не только не освобождалась от многобожия по мере развития своего народа, а напротив, тем больше и больше запутывалась в сети политеизма, чем больше отдалялась от первобытного периода; почему одна только религия евреев была исключением из этой общей участи всех других религий? Вот эта-то исключительность и составляет главную загадку этой религии. Предположение о позднем появлении в ней чистого монотеизма не только ничего не объясняет для нас, но еще больше затрудняет решение вопроса, чем предположение об изначальном существовании в ней чистого монотеизма; потому что в более поздние периоды своей исторической жизни еврейский народ больше и чаще, чем в первоначальное время своей истории, приходил в соприкосновение с различными народами языческого мира, где повсюду господствовало многобожие, которым прежде так легко увлекались евреи. Обращаясь к тем основаниям, которые приводятся в доказательство мнения о позднейшем происхождении монотеизма в ветхозаветной религии, мы не находим в числе этих оснований ни одного, которое имело бы действительную силу доказательства. Поводом к предположению о первоначальном существовании многобожия в ветхозаветной религии и об отсутствии в ней чистого монотеизма послужили некоторые отдельные места из священных книг Ветхого Завета, или — точнее говоря — произвольные толкования этих мест со стороны рационалистов. Так, например, в Ветхом Завете есть места, где Бог израильского народа называется «Богом богов и

владыкою владык» и таким образом представляется как бы главою только других богов, самым высшим над ними, но не единственным (Втор. X, 17; Пс. LXXXV, 8; ХСVI, 9). Но в таком смысле нельзя толковать подобных мест, в виду многочисленных и настоятельных нарушений Ветхого Завета, что Иегова есть Бог единый, кроме Которого нет Бога (Втор. XXXII, 39¹; Ис. XLIV, ст. 6; Втор. IV, 39²). Что языческие боги не считаются в Библии (Втор. IV, 39) за действительных, хотя бы то низших богов, это видно из тех эпитетов, какие прилагаются в Ветхом Завете к богам язычества. Они называются *elelim* — ничто, *tohri* — пустота, *segerer* — ложь, призрак, *metim* — мертвые и т. п.³. В Ветхом Завете Бог иногда называется именем, употребляемым во множественном числе — Элогим. Но выводить отсюда то заключение, какое выводит рационализм, а именно, что это слово будто бы осталось в ветхозаветных книгах, как окаменелый остаток древнего многобожия евреев, не позволяет точное филологическое значение этого слова. По объяснению лучших гебраистов (например Флетчера, Фрид. Деллича и других) слово это есть идиотизм еврейского языка, преимущественно употреблявшийся для означения божества вообще и ближайшим образом для выражения неисчерпаемой полноты и множественности свойств божества.

В новейшее время рационалистической критикой прилагаются преимущественно четыре способа к естественному объяснению происхождения монотеизма в ветхозаветной религии. Разумею гипотезы, приписывающие главное влияние на образование своеобразного склада религиозных воззрений еврейского народа: а) общим природным особенностям семитического племени, к которому принадлежат евреи (Ренан)⁴, б) частным и индивидуальным особенностям их умственного и нравственного характера, в) особым условиям их исторической судьбы и жизни — их долговременному пребыванию в пустыне, кочевому или номадическому образу жизни (Штраус)⁵, г) наконец влия-

¹ «Видите ныне (видите), что это Я, Я, — и нет Бога, кроме Меня.

² Итак знай ныне и положи на сердце твое, что Господь (Бог твой) есть Бог на небе вверху и на земле внизу, и нет еще (кроме Его).

³ См. Догм. богосл. Филарета т. I. стр. 110.

⁴ «Etudes d'histoire religieuse» p. 85. «Considerations sur le caractere général du peuple s mitique», в «Jurnal Asiatique» 1859. «Histoire générale des langues semitiques». 1858 p. 3 и дал.

⁵ Straus — «Der alte und neue Glaube» 6 Aufl S. 106. Сравни. Noack — 558

нию отдельных выдающихся лиц из их среды (вождей и пророков)¹. Но ни одна из этих гипотез не выдерживает критики. Первая из них, думающая найти ключ к решению вопроса о происхождении библейского монотеизма в особенностях семитической расы (в ее склонности к концентрации и проч.) не оправдывается историей народов семитического племени, которая показывает, что за исключением израильского народа все прочие народы этого племени не сохранили чистоты первоначальной религии, но впали в политеизм. Вероятности этой гипотезы несколько не усиливает находящееся в связи с нею предположение, что отличительные черты семитической расы в еврейском народе, под влиянием особых естественных причин и условий, получили наиболее благоприятный склад для выработки монотеистического мировоззрения, потому что и это предположение не имеет для себя достаточного основания. Оно подрывается несомненным историческим фактом постоянной склонности евреев к идолопоклонству, особенно в то время, когда они только получили свой закон. Долгое время они держались монотеизма больше по принуждению, чем по доброй воле. Вообще, когда евреи следовали только собственным своим естественным склонностям, приписываемому им «естественному религиозному гению», они обожали то золотого тельца, то Ваала, то Молоха и из 12 их колен в одно время открыто перешло на сторону язычества целых 10 колен.

Гипотеза, изводящая монотеизм ветхозаветной религии из первоначального кочевого образа жизни евреев, так же несостоятельна, как и гипотеза, ищущая основания для библейского монотеизма в семитической крови еврейского народа. Когда утверждается, что кочевой дух «первоначальной еврейской орды» породил в ней горделивое превознесение своего племенного Бога на степень единственного божества, перед которым ничто боги всех других народов, и что этот племенной Бог кочующей еврейской орды постепенно одухотворился в сознании еврейского народа, тогда становится непонятным, почему в таком случае монотеизм не составляет принадлежности всех кочевых племен или номадов вообще, и почему ни одно кочевое племя с течением времени не одухотворило точно так же своего племенного

«Mythologie und Offenbarung» 1845. I S. 289 и дал.

¹ *Diestel* — «Der Monotheismus des ältesten Heideuthums vorzüglich bei den Semiten» в «Jahrb. für d. Theologie» 1860. S. 669 и дал.

бога, как это сделал еврейский народ. Образованию оседлости и основанию государственного устройства в жизни всех народов предшествовало более или менее кочевое состояние. Каждому из отдельных племен, кочевых ли то или оседлых, присуще было сознание своего собственного превосходства, а также и превосходства своего племенного божества перед богами других племен. Таким образом, у всех вообще и особенно у кочевых племен, по идее рассматриваемой гипотезы, должен бы развиваться такой же монотеизм, какой мы находим в ветхозаветной религии. Но из достоверных сведений о жизни номадов известно, что, например, древние арабы были идолопоклонниками так же, как и кочевые монголы. Вообще ни из племенной, ни из национальной гордости народов нигде и никогда не возникал истинный монотеизм. У самых гордых своей национальностью народов древнего мира, которые отличались в то же время сознанием своего племенного превосходства перед другими народами, например у греков, господствовал в самых широких размерах политеизм. Иногда особое влияние на развитие монотеизма в религии евреев приписывается продолжительному 40-летнему странствованию евреев по пустыне, после исхода их из Египта. «Вид безбрежной голой степи, - говорят, - невольно возбуждает в душе чувство безграничного, бесконечного, а однообразие голой ее поверхности как нельзя более способствует сосредоточению религиозной мысли на одном предмете богочтения. Это, - говорят, - и сообщило религиозному мирозерцанию евреев монотеистический характер». Но независимо от того произвола, с каким эта гипотеза относит происхождение монотеизма в ветхозаветной религии только ко времени странствования евреев по пустыне, она не выдерживает критики и с чисто психологической точки зрения. Однообразный унылый вид безжизненной пустыни если и мог способствовать образованию понятия об одном боге, то во всяком случае не мог способствовать образованию представления о живом, личном Боге, о неисчерпаемой полноте его жизни и неистощимом обилии Его творческой благодати и премудрости. Пустыня может служить училищем благочестия для духа, уже просвещенного светом религиозной истины, который в глубине уединенного богомыслия мало обращает внимания на окружающую внешность. Но она слишком мертва и безжизненна для того, чтобы могла впервые возбудить и возжечь тот живой и пламенный монотеизм, с каким является перед нами ветхозаветная религия, — монотеизм, проникнутый самой горя-

чей ревностью о славе Бога живого.

Ó÷áíèà î òâîðáíèè

Библейское учение о творении, находящееся в зависимости от возвышенного библейского учения о Творце мира, представляет также замечательные черты превосходства перед учениями всех других древних религий. Мы не находим в библейском учении о творении ни одного из тех недостатков, которые в большей или меньшей степени присущи всем древним космогониям. В среде последних не было ни одной, в которой высказывался бы правильный взгляд на дело мироздания вообще и в частности на происхождение и назначение человека. Космогонии более натуралистического характера впадали в материализм, и на человека смотрели не более как только на «цвет природы» (религия Китая). Космогонии идеалистического характера, как, например, индийские, превращали видимую природу в призрак, отрицали всякую ее реальность, или смотрели на материю как на зло, презирали всякую индивидуальность, стремились к подавлению и уничтожению человеческой личности. В другую крайность впадали религии ложного гуманизма, возвышавшие человека на неподобающий ему пьедестал, — религии классического мира. В их взглядах на дело мироздания преобладал антропоморфизм, приписывавший миротворение и мироуправление богам, которые отличались от людей только по степени совершенства. В библейском учении о творении не имеет места ни одна из этих и подобных крайностей. Мир рассматривается с библейской точки зрения как творение единого всемогущего Бога, как произведение свободной воли премудрого и всеблагого Творца. Человек определяется как разумно-свободное творение, как образ Божий, хотя неизмеримо низший своего бесконечного Первообраза, но отражающий в своей духовной природе Его божественные свойства и способный к их развитию в себе до степени нравственного богоподобия и бессмертный по своему назначению. Таково в общих чертах библейское учение о творении... Оно раскрывается главным образом в ветхозаветной религии, раскрывается полнее и законченнее, чем учение о Боге. Св. Писание Ветхого Завета начинается описанием не существа Божия, но дел Его творения, и в дальнейшем своем раскрытии оно преимущественно сосредотачивается на изображении творческой и промыслительной деятельности Бога, имея в виду возвысить ре-

лигиозное сознание древнего человека до истинного понятия о Боге — главным образом через изображение дел Его творения. Полное откровение относительно существа Божия и внутренней божественной жизни не входило в задачу ветхозаветного откровения, потому что древнее человечество не было еще подготовлено к восприятию такого откровения. Оно сообщено через высшее — новозаветное откровение. Но все, что относится до учения о творении, не только в существенных и основных чертах, но и в большинстве подробностей, сообщено через ветхозаветное откровение. В этом пункте оно мало восполняется и через христианское откровение, кроме того, что в последнем яснее говорится об участии в деле творения всех лиц св. Троицы. Хотя и в Ветхом Завете упоминается о соучастии духа Божия и Слова Божия в деле творения («Дух Божий ношашеся вверху воды»; «Словом Господним небеса утвердишася»), но упоминается об этом, как выражаются древние отцы церкви, прикровенно, чтобы не подать повода еврейскому народу думать, что есть много богов. Поэтому в Ветхом Завете не говорится, например, прямо и определительно, что именно то Слово принимало участие в творении мира, которое должно было воплотиться для искупления человеческого рода. Между тем как в Новом Завете уже прямо и неприкровенно говорится о воплотившемся Слове: «вся Тем быша и без Него ничтоже бысть, еже бысть» (Ин. I, 13); «Им создано все, что на небесах и что на земли, видимое и невидимое, престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, все Им и для Него создано» (Кол. I, 16. 17). Во всем же остальном новозаветное учение касательно творения большей частью лишь воспроизводит ветхозаветное откровение. В нем, как и в Ветхом Завете, творение приписывается «Богу живому, который сотворил небо и землю, и море, и все что в них»... «дал всему жизнь и дыхание и все»,... «от одной крови произвел весь род человеческий» и проч. (Деян. XIV, 15; XVII, 24, 28). Отсюда уже само собою определяется высокое значение ветхозаветного учения о творении; оно заключает в себе вечные и непреходящие истины Божественного откровения, составляет общее достояние ветхозаветной и новозаветной религии и во всем существенном имеет такое же непреложное значение для верующего христианина, какое оно имело для древнего Израиля.

Необходимость откровенного учения о творении в ряду других истин божественного откровения определяется самим существом того предмета, которого оно специально касается.

Вопрос о происхождении мира искони занимал собой человеческий ум и не только как предмет философской любознательности, но как такой вопрос, правильное решение которого существенно необходимо для правильного определения человеком своего положения в мире и своего нравственного назначения. Но по самому существу своему вопрос этот выходит из круга вопросов, доступных для несомненно верного решения путем одних естественных способов человеческого познания. Относительно первоначального происхождения мира не только в области чисто умозрительных построений, но и наук, опирающихся в своих исследованиях на фактические данные, заимствуемые из внешнего опыта, — наук естественных, могут быть высказаны лишь более или менее вероятные гипотезы и предположения, но отнюдь не аксиомы или вполне достоверные истины, не допускающие никакого сомнения. Это потому, что сам акт творения мира лежит вне пределов непосредственного человеческого опыта и наблюдения. Очевидцем или наблюдателем дела творения не мог быть никто из людей. Человек не мог явиться на земле раньше появления самой земли и приспособления ее для обитания на ней. Человеческие умозаклучения от ныне действующих сил и законов природы к их действию во время первоначального происхождения мира хотя и могут иметь значение вероятности, но не исключают возможности сомнения в том, так ли на самом деле происходило в акте творения мира, как требуется этими умозаклучениями. Человеческие предания о происхождении мира, как бы ни были они древни, также не могут претендовать на безусловную достоверность, коль скоро они обязаны своим происхождением только одним людям, одним собственным их соображениям, догадкам и предположениям. В таком случае они должны представлять или создания воображения младенствующего ума или плод более зрелых философских соображений, но также не заключающих в себе надлежащего ручательства за их несомненную истину. Только сам Бог, высочайший Виновник творения, мог сообщить людям безусловно истинные и достоверные сведения о делах своего творения. Поэтому только те предания о происхождении мира могут внушать к себе полное наше доверие, которые свой первоначальный источник имеют в божественном откровении и не подверглись никаким произвольным искажениям и дополнениям со стороны человеческой фантазии. Такое именно значение имеет библейское повествование о творении.

Библейское учение о творении как учение, составляющее краеугольный камень всего ветхозаветного и христианского воззрения на Божество, мир и человека, имеет преимущественную важность по его *принципиальной* стороне. В нем следует различать *фактическую* и *догматическую* стороны. К фактической стороне библейского учения о творении относится все то, что сообщается в нем о фактах мироздания — о их последовательном порядке, вообще о постепенном ходе проявления божественной творческой деятельности; *принципиальную* (догматическую) сторону этого учения составляют руководящие идеи, лежащие в его основе, именно: идея чистого творения из ничего, и понятия о временности мира, о сотворении человека непосредственной силой всемогущества Божия, и о его первобытном совершенстве. Постараемся уяснить значение этих идей.

Идея о сотворении мира из ничего творческой силой Божественного всемогущества имеет главным образом то значение в общем содержании библейского учения о мироздании, что через эту идею понятие о творении является здесь в чистом его виде, без всякой примеси пантеизма, натурализма и дуализма. Эта идея в самом корне исключает как то представление, что мир есть истечение из божественной сущности, так и то, что Творец мира нуждался в каком-нибудь предварительно существовавшем материале для сотворения мира (в домирном хаосе или в вечной материи), так, наконец, и то, что Он нуждался в содействии посредствующего какого-нибудь существа, или посторонней Ему силы, для приведения в осуществление своего творческого плана. При всех этих и подобных представлениях не удерживается понятие чистого творения. Идее *творения*, понимаемой в строгом смысле, соответствует только *произведение из ничего*. Если бы мир был истечением из божественной сущности, тогда не осуществилась бы никаким образом идея творения; равным образом как и в том случае, если бы до творения мира существовала какая-либо готовая материя или сила, при посредстве которых он был создан. Во всех этих случаях получается идея *мирообразования*, а не чистая идея творения. Другое не менее важное значение идеи сотворения мира из ничего состоит в том, что только эта идея представляет нам существо Божие в его истинном виде — как существо бесконечное и безусловное. Только в творении из ничего высказывается отличительное свойство божественной природы. Акт творения из ничего исключительно свойствен только Богу как существу абсолютному. Только абсолют-

ная или бесконечная причина в состоянии перешагнуть бездну, лежащую между бытием и небытием, — вызвать бытие из бездны небытия. Все теории, которые не допускают идеи творения из ничего, не возвышаются и до истинного понятия о бесконечности божественного Существа. В них акт сотворения мира приравнивается к образованию чего-нибудь из готового материала и через то смешивается с актами, свойственными ограниченным существам, а идея бесконечного Существа отходит на задний план.

Возможность творения из ничего заключается во всемогуществе Божиим, для которого нет ничего невозможного. Напрасно этой возможности материализм и пантеизм противопоставляют известную аксиому: «из ничего ничего не бывает». Учение о сотворении Богом мира из ничего не говорит нам, что вселенная возникла сама собой из ничего, а утверждает, что Божественное всемогущество произвело ее из небытия в бытие и, следовательно, указывает причину и силу, которая была в состоянии сделать это. Противоречие аксиоме «из ничего ничего не бывает» заключается не в учении о творении из ничего, а, напротив, в материалистическом представлении о самосуществовании вселенной. Утверждая самосуществование мира, материализм тем самым прямо отрицает, что мир произошел от какой-нибудь причины.

Учение о сотворении мира из ничего, проходящее через все писания Ветхого Завета, с особенной силой выражается в одной из позднейших ветхозаветных книг, именно во 2-й книге Маккавеев (VII, 28), где мать Маккавеев вызывает к своему умирающему за веру отцов сыну: «Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю и вся яже в них, видящ уразумеешь, яко от несущих сотвори сия Бог». Выражение ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν, т. е. из несуществующего, ясно указывает на сотворение мира из ничего, — ex nihilo, как переводится это место в латинской Вульгате. В Новом Завете точно так же повторяется это воззрение на творение, как центральное воззрение, на котором зиждется Ветхий и Новый Завет. Ап. Павел в послании к Римлянам (IV, 17) говорит: «Бог нарицает не сущая, яко сущая» (τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα). Сюда же относятся те места Св. Писания, в которых Бог изображается абсолютным Творцом всего безусловно: «Им создано все» (Кол. I, 16; Ефес. III, 9; Евр. III, 4); «вся Тем быша и без Него ничтоже бысть еже бысть» (Иоан. I, 3). Знатоки еврейского языка находят указание на творение мира из ничего и в самых первых

словах библейского повествования о творении: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. I, 1), где для означения понятия творения употреблен в еврейском подлиннике еврейский глагол *barah*. Этот глагол по преимуществу имеет значение творения из ничего¹. Хотя это значение глагола *barah* и не везде в Св. Писании выдерживается и иногда им означает творение из готовой материи, но что в указанном месте (Быт. I, 1) этот глагол означает именно творение из ничего, на это указывает определение: *bereschit* (в начале), т. е. когда не было ничего из мирового бытия, а также и то, что хаос указывается в Библии как продукт творческой деятельности².

Переходим к *идее временности* мира. Этой идеей не отрицается, что уму Божественному от вечности был присущ идеальный образ мира, но отрицается только то, что реальный мир существует от вечности; точно так же, как и учением о творении из ничего не отрицается, что Бог сотворил мир из присущей ему силы абсолютного всемогущества, а отрицается лишь то, что мир сотворен Богом из чего-нибудь материального, отдельного от Него. Мысль о том, что мир есть от вечности предположенный объект созерцания божества и что творение было предметным реализированием во времени вечной божественной идеи, высказывалась нередко уже у древних отцов церкви. Так, например, Григорий Богослов говорит: «Мысль Божия от века созерцала возжеленную светлость своей доброты... и рассматрива-

¹ В «Правосл. Догмат. Богословии» преосвящ. Макария т. II стр. 12 делается ссылка на одного еврейского ученого раввина, объясняющего в вышеозначенном смысле глагол *barah* в Comment. in Genes. Ср. «Апологетику» Геттингера, ч. II. СПб., 1872 г. стр. 107, примеч.

² Истина сотворения мира из ничего единогласно признавалась и отцами и учителями церкви за несомненную истину Божественного Откровения. «Пророки, - говорит св. Феофил Антиохийский, - согласно научили нас, что Бог все сотворил из ничего. Ибо ничто не совечно Богу... Материя, из которой Бог сотворил и устроил мир, получила начало и создана от Бога» (2-я книга к Автолику, гл. X по переводу П. А. Преображенского). «Могущество Бога обнаруживается в том, что он творит вещи из ничего и так, как Ему угодно. Ибо „невозможное у человеков возможно у Бога“» (Ibid. гл. XIII). У святого Иоанна Дамаскина читаем: *Αὐτὸς ὁ θεὸς ἡμῶν ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν — ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ συμπαντα τὸ μὲν οὐκ ἐκ προσποκεμηνῆς ὕλης (не из подлежащей материи), τὰ δὲ ἐκ τούτων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονόντων»* («Точное изложение Прав. веры» II. 5).

ла также в великих своих умопредставлениях Им же составленный образ мира. Для Бога мир был всегда настоящим». Неявленный вовне духовный образ мира, не вступивший еще в сферу временного, видимого и условного бытия, имеет в виду и ап. Павел, когда говорит: «Верою разумеваем совершится веком глаголом Божиим, во еже от неявляемых (μὴ φανόμενον) видимым им быти (Евр. XI, 3). Вопрос о том, как совершился переход идеального образа мира, от вечности присущего Божественному уму, в реальную форму бытия, другими словами, как материализовался этот идеальный образ, откуда при этом взялась материя, в которую он облечен, разрешается верой во всемогущество Творца, которое в том и состоит в отличие от всякого ограниченного даже наивысшего могущества, что имеет силу из ничего создавать нечто, из несущего сущее. Материя сотворена Богом. Как сотворена — мы этого не знаем, но *верою*, как говорит апостол Павел в только что приведенных словах, *разумеваем*. «Но учение о сотворении мира во времени, - возражают отрицающие это учение, - противоречит неизменяемости божественного Существа». При правильном понимании идеи бесконечного Существа не может иметь места это недоразумение. В человеке, как ограниченном существе, каждое его действие существует отдельно от способности, которая, переходя в действие, производит в нем изменение. В Боге, как существе бесконечном, нельзя отделять способности к действию от самого действия.

Употребление Его всемогущей силы нельзя представлять наподобие употребления ограниченных сил и способностей человека, т. е. как переход от возможности к действию, от потенции к акту: в Боге все это составляет единый нераздельный акт чистейшей деятельности. Он допускает только изменение вещей в актах Своей воли, оставаясь Сам вечно неизменяемым и всегда одним и тем же. Поэтому и творение мира во времени может быть мыслимо как изменение вне Бога, происшедшее без всякого изменения Его внутреннего существа. Что касается вопросов, почему Бог раньше не сотворил мира, как в тот момент, когда мир получил бытие, или — что делал Бог до сотворения мира, то эти и подобные вопросы неуместны потому уже, что они вносят категорию времени в вышевременную жизнь Божию, к которой они не могут иметь никакого приложения.

Значение идеи о временности мира и ее превосходство перед противоположным учением о вечности мира состоят в следующем. Если принять, что материя существует от вечности, а

не сотворена Богом во времени, то мы признаем рядом с Высочайшим Существом совечное Ему и, следовательно, ограничивающее Его начало, т. е. впадаем в дуализм. «Если Бог не один вечен», скажем словами Тертуллиана, и все прочее не от Него произошло, в таком случае Он и не Бог. Два вечные и совместные начала не могут быть допущены по представлениям здравого разума»¹. Если, с другой стороны, согласиться с пантеистическим воззрением, что мир есть вечное обнаружение Божества, тогда мы должны будем или перенести на Божество все те несовершенства, какие замечаются в мире, или приписать миру божественные совершенства; но первое не согласно с понятием о Боге, как существе бесконечном и всесовершенном, последнее противоречит опыту. «Вселенная сотворена, - говорит блаженный Августин, - а не родил ее Бог из Самого Себя, чтобы быть ей тем же, чем Сам Он есть. Он создал ее из ничего, чтобы не была равной ни Тому, кем создана, ни Сыну Его, через которого создана»². Против учения о временности мира единогласно восстают пантеисты и материалисты, потому что как пантеизм, так и материализм нуждаются в вечности мира. Пантеизм не может обойтись без вечного мира, так как он не признает домирного Божества и не допускает возможности внемировой самостоятельной внутренней Его жизни. Материализм не менее нуждается в вечности мира для обоснования своей гипотезы о материи как единственном начале всего существующего. Общие их возражения против учения о временности мира опираются «на невозможности для человеческой мысли представить начальный предел времени вообще, — т. е. поставить какой-нибудь определенный момент, который был бы первым пунктом времени»³ (отсюда известная антиномия Канта, по тезису которой мир имеет начало, а по антитезису он не имеет начала, а есть бесконечное протяжение времени). «Нельзя, - говорят, - дойти до определенной точки по линии бесконечного протяжения времени, потому что нельзя ниоткуда начать этой линии». Против этого следует заметить, что если мысленно, хотя и не в форме наглядного представления, для времени не допускать никакого начала, то для нас пропадает всякая точка отправления, от которой мы мог-

¹ Тертуллиан — «Adv. Hermog.» cap. IV-7; *Он же* «Adv. Marcion.» I, 15.

² Блаж. Августин — «In Genes. contra Manich.» lib. 1, cap. 2.

³ Шлейермахер «Glaubenslehre» § 41.

ли бы прийти к какому-нибудь историческому моменту времени. Материализм против учения о временности мира и в защиту его вечности преимущественно ссылается на выводы естествознания о неуничтожимости материи. Но материализм без достаточных оснований обращает эти выводы в пользу своей гипотезы о вечности мира. Естественные науки, основываясь на фактах опыта, утверждают, что в сфере опыта невозможно ни произвести вновь, ни уничтожить самомалейшее количество материи никакими способами. Теперь является вопрос: из того, что вещество в пределах опыта не появляется вновь и не исчезает, возможно ли заключать к вечности материи? Подобное заключение будет в некоторой степени равносильно следующему: ребенок, забавляясь различными игрушками, увидел, что одни он мог изломать, а другие не мог. Отсюда он делает такое заключение (допустим, в ребенке способность к философствованию): первые игрушки ломаются, следовательно, они кем-либо сделаны; но последние я никак не мог разломать, следовательно, они вечны. Заключение о вечности материи от ее неуничтожимости в сфере опыта едва ли основательнее этого положения; человек, не зная сущности вещества, не имея возможности уничтожить различных его проявлений, утверждает, что *вещество* вечно, потому что он не может его уничтожить. При этом забывается та простая истина, что человек, как существо конечное, ни творить, ни уничтожать ничего не может. Из выводов естественных наук о происхождении настоящего мирового порядка, напротив, гораздо с большей необходимостью вытекает заключение о временности, а не о вечности материи. Естественные науки признают, что существующий мировой порядок получил свое начало, что наша планета была некогда несовместима с животной жизнью. А если так, то совершенно непонятно, каким же образом возможно мировое образование во времени, если б материя существовала вечно? Что же было с материей до времени образования мира? Что было с тем неизменным элементом, который материализм признает вечно существующим? Неужели он от вечности мог быть неподвижным до того момента, когда начал образовываться универс?¹

¹ Естествоиспытатели новейшего времени стараются в некоторой степени уяснить возможность временного образования мира при неуничтожимости материи. Подобную попытку мы видим среди английских ученых. Проф. физики в Эдинбургском Университете Тэт и проф. в коллегии Оуэна в Манчестере Бальфюр Стюарт (в сочинении «Unseen Univers») стараются на основании тщательного рассмотрения и изучения мировой жизни

Указать на время образования самой материи естественные науки не могут; они предполагают разные гипотезы, которые в существе дела оказываются весьма недостаточными для уяснения этого вопроса. Очевидно, что умозаключение от неуничтожимости материи к ее вечности делает логический скачок. Из того факта, что ни малейшая частица материи не уничтожается в постоянном круговороте природы, строго говоря, не следует даже того, что она бесконечна по продолжению своего бытия, т. е. что уничтожение ее вообще немыслимо, невозможно. Отсюда следует только то, что нам в природе ничего не известно такого, что в состоянии было бы уничтожить или вновь создать самонаименьшую частичку материи или силу. Но если бы материя и сила и на самом деле были навеки неразрушимы и неуничтожимы, то из этого можно было бы заключать о бытии их от вечности только в том случае, что против такого заключения не было бы никаких оснований. Но такие основания несомненно существуют. Известное положение, обыкновенно выставляемое большинством материалистов, - «что от вечности существует, то должно и остаться навеки», - логически верно, но оно должно быть дополнено не менее верным логическим положением: «что от вечности существует, то должно вечно и оставаться таким, каким оно от вечности существует», т. е. должно быть вечно неизменяемым и притом не только по существу, но и по состоянию. Строго последовательные материалисты признают верность этого положения и поэтому находят себя вынужденными утверждать, что со

ни, имея в основе принцип «непрерывности», показать, что настоящий видимый мир получил свое начало от невидимого; посредствующим звеном между видимым и невидимым мирами служит эфир, который по своим свойствам относится как к миру невидимому, так и к миру видимому и имеет некоторые свойства материи, например — задерживать лучи солнца, принимать их в себя и т. д. Применяя принцип «непрерывности» к миру видимому и невидимому, указанные ученые, от чрезмерной ревности все уяснить, приходят в высшей степени к смелым и фантастическим догадкам и предположениям. Так, они стараются уяснить принципом «непрерывности» происхождение и постепенное развитие видимого мира, который получил начало от невидимого, и к невидимому применяют тот же принцип, который будто бы осуществляют и мир ангельский и даже лица Божества, и все это подтверждается местами Св. Писания: Отец есть верховное начало всего, через Сына все образуется, Дух Св., носившийся над бездною, разливает жизнь и сии три едино суть и т. д. «The Unseen Univers, or phisical speculations on a future state» p. 170-180 (1875).

строго материалистической точки зрения не может быть никакой речи ни о каком развитии материи и силы, ни о какой, следовательно, космогонии или постепенном образовании мира, потому что последним необходимо предполагается первоначальное состояние материи, отличное от последующих, предполагаются изменения, а мы не можем составить себе никакого представления о том, что было прежде всяких изменений, — прежде чем началось развитие материи. Поэтому упомянутые более логически последовательные материалисты признают, что не только мир, в смысле материи и силы, но и мир как благоустроенный космос, каждое отдельное мировое тело, даже все органические виды существуют от вечности. Один из новейших представителей материализма Кольбе († 1855 г.), например, думает, что есть многие еще не исследованные страны, в которых, может быть, теперь еще живут виды животных, которые считаются за вымершие, и, с другой стороны, есть многие еще не исследованные горы, в которых, может быть, находятся окаменелости тех из живущих видов, о которых (окаменелостях) доселе еще ничего не известно. Никакое изменение в мире вообще и в органических его существах в частности для Кольбе немислимо; он считает только состояние вечной неизменяемости мира единственно возможным. И в этом он совершенно прав. С материалистической точки зрения, признающей вечной только материю и силу, а не мир с его определенным, однажды навсегда от вечности данным устройством, невозможно дать сколько-нибудь удовлетворительное объяснение по вопросу о том, с какого момента началось образование мира из вечной материи и силы и что было до этого момента, в каком состоянии находились до него сила и материя? Если материя неотделима от силы и сила неотделима от материи, то нельзя представить такого момента, когда материя была бы абсолютно недейтельна, когда сила, внутренне присутствующая ей, вовсе не проявлялась бы. Признание, таким образом, вечности материи необходимо ведет к признанию вечности мира в целом его объеме и в том его виде, в каком он теперь существует, и вместе с тем к признанию вечной его неизменяемости. Но такое воззрение несогласимо с фактами. Мы находим на земле постоянное изменение в растительном и животном царствах и не находим абсолютной неизменности. Дарвинова школа признает даже изменяемость видов в органическом мире. Мнение, что в каких-нибудь еще неисследованных странах продолжают жить виды животных, которые считаются вымершими (допотоп-

ные мамонты, носороги и проч.), ничем, по крайней мере, доселе не оправдано; это признают все естествоиспытатели, которые стоят в своих исследованиях на почве фактов. Поэтому о неизменяемости мира не может быть никакой речи, и предположение его неизменяемости со стороны некоторых материалистов только показывает, к каким произвольным предположениям вынуждает более последовательных материалистов признание вечности материи. Логика вынуждает их признать: что вечно, то должно быть вечно неизменно, должно находиться неизменно в одном и том же состоянии; и вследствие этого они решаются, вопреки фактам очевидной изменяемости материальных существ, утверждать их вечную неизменяемость. А между тем этот факт всякое непредвзятое мышление должен вести к признанию невечности материи, так как с вечностью неразрывно соединено свойство неизменяемости. Так как мы видим, что материя, если и не изменяется по существу, однако же может принимать самые разнообразные количества силы движения (колебания), через что получаются самые различные формы ее, то отсюда должны заключить, что она безусловно неизменяема, следовательно, не вечна. Если бы материя одарена была, например, только одной силой притяжения, которая была бы внутренне присуща каждой материальной частице всегда в неизменном количестве, тогда мы могли бы заключать отсюда о ее вечности. Точно так же, если бы каждая частичка материи имела бы только известную степень колебаний и эти колебания так неизменно были бы присущи ей, что они ни через что не могли бы быть уменьшены или увеличены, — тогда можно было бы сказать, что материя и сила вечны. Но так как сила колебания (сотрясения, дрожания) при каждой материальной частице может действовать в самом разнообразном количестве, так как это количество подвержено постоянным изменениям, то оно не могло быть от вечности соединено с материей. Если бы сила колебания от вечности была связана с материей, то она не могла бы быть переносима с одних частиц ее на другие, но каждая частица материи должна бы удерживать на все века от вечности присущую ей силу или движение. Но если материя не от вечности имела движение, то, если бы она на самом деле от вечности существовала, она должна бы быть совершенно неспособна ни к какому движению, потому что от вечности она существовала в покоем состоянии, в том же состоянии и должна бы оставаться навсегда. «В вечной материи, - говорят, - от вечности происходило и движение». Но вечное

движение — невозможность, о которой нельзя составить даже никакого представления. В самом существе всякого движения заключается, что оно, по крайней мере, получило начало, если и не необходимо предполагается конец его. Материализм утверждает, что материя от вечности наполняла мировое пространство и от вечности обладала всеми присущими ей силами и что таким образом из нее постепенно, по одним физическим и химическим законам, образовался благоустроенный мир — *космос*, — тот мир, который мы теперь видим со всем его настоящим устройством. Но эта гипотеза признается несостоятельной даже теми из естествоиспытателей, которые оставляют неприкосновенной ее мысль о вечности материи и о вечном сопричастии в ней известных сил. Так, например, Пфафф в своей «Истории мира» весьма обстоятельно доказывает, что материя, предоставленная своим собственным силам, не в состоянии никогда была бы произвести ничего подобного тому, что мы называем мировым порядком, но постоянно должна была бы оставаться в одинаковом, первоначально данном ей, состоянии. Предположим вместе с большинством новейших естествоиспытателей, что первоначальное состояние материи было газообразное. При этом предположении неизбежно является вопрос: как, каким путем от вечности существующая материя сама собою могла выйти из газообразного состояния; одни физические и химические силы материи никогда не могли превратить газообразной, равномерно распределенной в мировом пространстве массы в отдельные мировые тела, сколько бы миллиардов веков ни назначалось для этого процесса. Относительно свойств газов естествознание учит, что они все без изъятия стремятся к бесконечному протяжению и *совершенно равномерно* наполняют открытое для них пространство. Физические опыты над газами показывают, что предоставленные сами себе они никогда не могут перейти в твердые тела. Точно так же и первоначальная газообразная масса материи, предоставленная самой себе, была неспособна превратиться в отдельные твердые мировые тела. Известны четыре возможных способа, посредством которых газообразные тела вообще могут превращаться в твердые тела: 1) через сильное давление отвне, 2) через химическое сродство, 3) через охлаждение или понижение температуры и 4) через общую силу притяжения, или так называемый закон тяжести. Но что первый из означенных возможных способов — давление отвне — немыслим в рассматриваемом нами случае, это понятно само собою; точно

так же и о третьем способе, т. е. об охлаждении, в данном случае речи не может быть, потому что охлаждению может подвергнуться только масса, находящаяся в соприкосновении с низшим ее по температуре пространством, которому она может передать свою теплоту. При равномерно же распределенной во всем мировом пространстве газообразной материи охлаждение ее было невозможно, потому что подле нее не существовало никакого пустого пространства, которому она могла бы передать часть своей теплоты. Еще меньше при той высокой степени разреженности, разобщенности (dissotiation), на какой находилась первоначальная газообразная масса, может быть речь о химическом притяжении. Остается только общая сила притяжения. Но из равномерно распределенного газа и эта сила не могла произвести никаких отдельных мировых тел, и притом — по двоякой причине. Во-первых, к существенным свойствам газа, как замечено выше, принадлежит свойство стремиться к дальнейшему и дальнейшему протяжению; и потом в газообразной массе, равномерно распределенной во всем мировом пространстве, каждый атом находился в совершенно одинаковом условии с другими атомами, т. е. каждый одинаково сильно привлекался во все стороны; поэтому ни один не мог двигаться и приближаться к другому. Из всего этого видно, что через одни естественные свойства и силы материя никаким образом не могла быть выведена из первоначального состояния — состояния равномерно распределенной в пространстве газообразной массы. Мы должны, таким образом, или совсем отказаться от объяснения происхождения мира и признать его, вопреки законам логики, беспричинным или вечно самосуществующим, или, избегая этого, признать, что он сотворен во времени всемогущей силой Творца.

Порядок мироздания по Библии

Порядок мироздания в том его виде, как он изображается в 1-й главе книги Бытия (независимо от некоторых частных, в общем целом не имеющих существенного значения), представляет замечательное согласие с более достоверными выводами естествознания по вопросу о мирообразовании. В библейском повествовании о творении не упоминается о многих частных моментах или фазисах, предполагаемых в постепенном развитии вселенной гипотезами новейшего естествознания, так как повествование это вообще отличается краткостью и отнюдь не имеет в виду представить полную систему астрономии и геологии. Но

все существенное, относящееся до порядка миротворения вообще, и особенно до порядка сотворения нашей планеты, на которой по преимуществу сосредоточено библейское повествование о творении, — изображается в Библии с точностью, не оставляющей места почти ни для каких серьезных возражений с естественнонаучной точки зрения. По библейскому описанию, сотворению органического мира на нашей планете предшествует сотворение и образование неорганической природы; органический мир развивается постепенно; появлению в нем животного царства предшествует царство растительное; в самом животном царстве сначала являются низшие более простые организмы — водяные животные и пресмыкающиеся, затем — более развитые и сложные — птицы и четвероногие; наконец, создается человек, как венец и завершение земного творения. Такой же порядок творения в общем целом изображается и в естественных историях мироздания. Встречающиеся в них разности по этому предмету, сравнительно с библейским учением, касаются не столько существа, сколько тех или иных подробностей, которые не имеют религиозного значения и относятся к области ученой любознательности. Так, например, естественные истории мироздания, составляемые на основании естественнонаучных гипотез, вдаются в подробные описания предполагаемого ими действия разных естественных сил природы или возникновения и образовании разных видов творения (действий центробежной и центростремительной сил, силы сцепления, притяжения, отталкивания и т. д.), занимаются подробным анализом разнообразных фазисов развития материи, переходов ее из газообразного и жидкого состояния в твердое и проч. В библейском повествовании не находится таких подробностей, какие мы находим в специальных астрономических и геологических трактатах, и с богословской точки зрения нет основания отвергать или оспаривать эти подробности, если при этом мир признается творением Божиим. Если ученая любознательность высказывает на известных естественнонаучных основаниях предположения о таких явлениях в постепенном образовании мира, о которых не упоминается в Библии, это еще не значит, чтобы естествознание через то самое впадало в прямое противоречие с Св. Писанием, так как и само Св. Писание не отрицает безусловно действия естественных сил природы в процессе образования мира, хотя не вдается в подробное описание их действия. Библия не говорит нам, что все, что есть в природе, сотворено непосредственным творческим

действием Творца, без всякого посредства созданных им вещественных сил природы. В библейском повествовании, например, о сотворении растительного и животного царств прямо указывается на то, что оба эти царства созданы при посредстве готовых уже к тому времени ранее созданных элементов природы. На это ясно указывают библейские выражения: «и сказал Бог: да *произрастит* земля зелень, траву... да *произведет* земля пресмыкающихся... да *произведет* земля душу живу» и проч. Выражения эти ясно показывают, что сотворение животного-растительного царства не представляется в Библии делом непосредственного божеского творчества или творением всего из ничего. Библия указывает только воздействие творческой силы на готовые уже производительные силы природы для того, чтобы они могли произвести формы животного-растительной жизни, но не исключает и не устраняет действия при этом и естественных сил. Даже в деле сотворения человека акт в строгом смысле божеского творчества относится в Библии только к делу одушевления человека новым высшим началом, которого не доставало предшествовавшим видам творений — началом духовности и разумности: «вдунул в лице его дыхание жизни». Сотворение же телесного человеческого организма в Библии представляется образованием также из готового, т. е. ранее созданного, элемента природы — земного праха: «взем перст от земли». Отсюда видно, что не только учение новейшего естествознания о постепенности миробразования, но в частности даже и теория о происхождении видов, если ею не отрицается бытие Творца, не исключаются безусловно библейским учением о творении и не находятся в прямом противоречии с ним. Можно допустить без существенного противоречия Библии, что при сотворении высших форм органической жизни, по действию всемогущей силы Творца, совершался переход низших органических форм в высшие, более совершенные по своей организации. Теория о перерождении видов сама по себе — без той идеи, которой все дело творения сводится к действию одних естественных сил природы, — не заключает в себе прямого посягательства на истину библейского учения о творении. Правда, установление постоянных видов творения в растительном и животном царствах, по учению Библии, было целью и конечным результатом творения. Об этом ясно и определенно говорится в Св. Писании: «да произрастит земля зелень по роду своему»; «да произрастит земля душу живу — скотов по роду их». Но каким способом была достигнута

всемогущим Творцом эта конечная цель творения, каким способом было установлено первоначально множество существующих теперь видов растений и животных — путем ли воссоздания высших форм из низших или иным способом, на это не содержится прямых указаний в Св. Писании. Замечательно, что не только изображение общего порядка творения, но и многие частности библейского повествования о творении представляют поразительное согласие с результатами естественнонаучных изысканий. По мере успехов естественных наук многое, что прежде казалось и считалось в библейском повествовании противоречащим результатам научных изысканий, теперь оказывается согласным с более точными и широкими научными исследованиями. Для подтверждения этого можно указать на несколько фактов. Не дальше как 20-30 лет назад считалось в естествознании сомнительным, чтобы человек появился на свет в один период с вымершими допотопными животными, и более решительные из естествоиспытателей школы Кювье прямо отвергали существование человека до потопа на том основании, что в то время ученые долго не находили вместе с остатками допотопных животных остатков человека. Между тем новейшими более тщательными геологическими исследованиями поставлено почти вне всякого сомнения существование человека в допотопный период, а также и одновременное происхождение его с допотопными животными, через что подтверждена истина библейского учения, прежде казавшаяся сомнительной. Теперь уже почти не находится отрицателей допотопного человека в кругу даже наиболее рьяных противников Библии. Другой пример представляет достигнутое в новейшее время согласие между Библией и наукой в вопросе, касающемся происхождения света и светил небесных. В прежнее время, когда в физике господствовала гипотеза об истечении света из самосветящихся тел, в Моисеевом повествовании о творении многие находили ту мнимую несообразность, что в нем говорится о сотворении света в день первый, а солнца — в день четвертый. В новейшее время явилось другое мнение, почти общепринятое теперь учеными, что свет есть вовсе не истечение из солнца, а тончайшая (эфирная) жидкость, разлитая в пространстве и вовсе не истекающая из солнца и из других светил небесных. Через это разрешилось само собою недоумение, казавшееся прежде неразрешимым, относительно того, каким образом на земле мог быть свет до появления солнечного света и мог ли вообще свет быть создан прежде светил не-

бесных. При современной почти общепринятой теории о свете не представляется ничего несообразного с наукой в Моисеевом повествовании о создании растений прежде солнца. Моисей говорит, что растения созданы прежде солнца, но не прежде света, сотворение которого у него относится к первому дню творения. Следовательно, у него не находится ничего несогласного с той истиной, что растения не могут существовать без света. Ничего не оказывается несообразного с наукой и в том, что Моисей упоминает о существовании трех дней — с поименованием у них утра и вечера — прежде сотворения солнца. Для того, чтобы до появления солнца мог быть день, т. е. могло быть светло, требовалось только, чтобы эфирная светоносная жидкость, тогда уже существовавшая, приведена была в колебательное движение. Нам неизвестно, конечно, чем именно она приводилась в такое движение — непосредственной ли силой Творца или посредствующими какими-нибудь причинами, но мы не имеем никаких оснований утверждать, что она ничем не могла приводиться в движение до появления солнца, и, следовательно, не можем отрицать, что до появления солнца мог быть на земле распространен свет, — мог быть день. Что же касается до смены дня ночью, то эта смена обуславливается, как известно, обращением земли вокруг своей оси, которое должно было начаться с самого начала сотворения земли. Приведем еще один пример. До новейшего времени многие естествоиспытатели направления, враждебного библейскому учению, решительно отрицали возможность происхождения различных человеческих рас из одной первоначальной четы. Они утверждали, что различие человеческих рас настолько велико, что они не могли все произойти от одного человеческого вида. Теперь, когда не только виды одного рода, но и все вообще виды организмов дарвинисты находят возможным производить от одной первоначальной органической формы, возможность происхождения всего человеческого рода от одной первоначальной четы уже никому почти не кажется физической невозможностью. По этим примерам можно судить, как преждевременны бывают уверения, что в том или другом пункте естествознанием решительно опровергнуто учение Библии и не оставлено никакой надежды на восстановление согласия между Библией и наукой. Мы видим, что даже мнения по некоторым вопросам самых авторитетных ученых естествоиспытателей недавнего прошлого, как, например, Кювье, Гумбольдта, Гершеля, Араго и др., теперь считаются ошибочными,

устаревшими. Авторитет таких ученых часто был причиной, что в продолжении целых десятилетий удерживались их мнения, которые по более точным исследованиям оказывались ошибочными. Недавно умерший знаменитый естествоиспытатель, русский академик, бывший профессор дерптского университета К. Э. Бэр, проложивший новые пути в области зоологических и антропологических исследований говорит, что «нам ничего не завещано от древнего времени, более возвышенного, чем библейское учение о творении»¹. Известные новейшие нападки на библейское повествование о творении Бэр называет «комическими анахронизмами, с которыми давно уже справилась новейшая естественная наука». Другой, не менее известный американский ученый, естествоиспытатель Даусон (Dawson) выражается в том же смысле, но еще решительнее. Он говорит, что «когда бы кем бы ни была сделана попытка изобразить историю мироздания, попытка эта не может представить чего-нибудь более высокого и достойного, чем библейское повествование о творении». Так говорят о библейском учении знаменитые естествоиспытатели, которые по самой своей специальности смотрели на него главным образом с точки зрения естественнонаучных интересов. Следовательно, в фактической своей части оно не так несогласимо с наукой, как это кажется некоторым.

Из частных пунктов библейского учения о творении мира один из наиболее спорных пунктов касается того, что следует разуметь под *днями творения*? По этому вопросу многие из новейших западных богословов держатся того мнения, что библейские дни творения могут быть понимаемы в смысле неопределенных периодов времени, и стараются согласить эти периоды с теми громадными периодами, какие предполагаются некоторыми геологическими и астрономическими гипотезами, в истории постепенного образования мира. В пользу такого взгляда на дни творения приводятся некоторые основания из самой Библии, из которых главнейшие суть следующие: 1) по библейскому повествованию о творении, солнце и луна, назначенные для отделения дня от ночи, сотворены только в четвертый день. Следовательно, если не все, то, по крайней мере, первые три дня творения, упоминаемые в библейском повествовании, нельзя понимать в смысле наших суток, состоящих из дня и ночи и заклю-

¹ «Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften». Petersburg, 1876, т. 2, стр. 465.

чающих в себе 24 часа времени. А это дает основание думать, что и все вообще дни творения и самое слово «день» в библейском повествовании о творении употребляется не в строго-буквальном смысле и не для означения суточного промежутка времени. 2) Еврейское слово «*jom*» (день) в Библии нередко употребляется прямо для означения неопределенного промежутка времени; и в таком именно смысле употребляется не далее, как во 2-й главе книги Бытия в 4 ст., где все дни творения, упоминаемые в первой главе книги Бытия, подводятся под общее понятие времени, причем время обозначается словом *день* (*jom*): «Сия книга бытия небесе и земли... в он же *день* сотвори Бог небо и землю». 3) Дни творения не суть дни дел человеческих, а божественных; день же Божий или «день Господень» в Св. Писании так же отличается от кратковременных человеческих дней, как время от вечности. Так, например, в 89-м псалме (который тем замечательнее, что составление его приписывается автору библейского повествования о творении — Моисею) в 5-м стихе говорится, что «перед очами Бога тысяча лет как день вчерашний». 4) Седьмой день, в который Бог почил от дел творения, называется у бытописателя также днем, но, очевидно, этот день уже ни в каком случае нельзя понимать в смысле обыкновенного дня или суток. Здесь словом «день», очевидно, означает вообще время, отделяющее период творения от того момента, с которого кончено дело творения и началась промыслительная божественная деятельность о мире. 5) В Новом Завете, именно в послании св. апостола Павла к евреям (I, 2), употребляется слово αἰῶνες — *века* для означения периода творения: «Им же и веки сотвори». Возможность понимания дней творения не в строго-буквальном смысле оправдывается иногда и другими соображениями. Так, например, некоторые из западных новейших богословов (Рейш) держатся того мнения, что главная суть библейского сказания о шестидневном творении заключается не в днях, а в их числе. По этому толкованию, главная цель библейского сказания о шестидневном творении состоит в том, чтобы узаконить через это сказание для людей — ближайшим образом, конечно, для израильского народа — шесть дней делания в течение недели и представить седьмой день — день покоя и преимущественного служения Богу, как божественное учреждение, самим Богом освященное, имеющее для себя первообраз в божественном творении. Таким образом, главный центр тяжести в библейском повествовании о шестидневном творении это толко-

вание сосредоточивает не на понятии о дне, а собственно на понятии о числе дней. Будем ли мы понимать под семеричным числом здесь число дней или часов, минут, секунд, или целых тысячелетий — это считается совершенно несущественным и безразличным. Главное и существенное в библейском воззрении на творение заключается в том, что оно признает шесть моментов в истории миротворения, а седьмой момент считает окончательным, завершительным. Это должно составлять предмет нашей веры, ясное и определенное учение Божественного откровения. Вопрос же об объеме, о продолжительности дней творения есть открытый вопрос для человеческих умозрений и экзегетических ученых соображений, не имеющий существенного значения для нашей веры. По существу такой взгляд на значение библейских дней творения не заключает в себе существенного противоречия основным истинам веры, потому что вопрос о продолжительности дней творения, о том вообще, как понимать их, ни в символе нашей веры, ни в соборных вероопределениях не решен в догматическом смысле и, следовательно, допускает свободу частных богословских мнений касательно его. За всем тем с беспристрастно-объективной точки зрения нельзя признать вышеприведенные основания в пользу толкования дней творения в смысле геологических периодов, достаточными. Защитники этого толкования обыкновенно не останавливаются на понимании дней творения в смысле секунд или минут, хотя с их точки зрения возможно и позволительно и такое толкование (так как под днем они разумеют вообще неопределенный промежуток времени), а толкуют эти дни в смысле именно *громadных периодов* времени, соответствующих тем, которые предполагаются геологическими и астрономическими гипотезами новейшего времени в истории мироздания. Это ясно показывает, что собственно не библейские основания служат для них руководством в данном случае, а основания внешние, заимствуемые из современных естественнонаучных гипотез, которые, однако же, как бы ни были они компетентны в своей специальной области естествознания, во всяком случае не могут быть признаны компетентными в области богословия настолько, чтобы с их мнениями должно было сообразоваться толкование Библии. Если мы на время оставим в стороне эти гипотезы и рассмотрим, насколько состоятельно с чисто библейской точки зрения толкование дней творения в смысле *громadных периодов* времени, то все вышеприведенные соображения в пользу такого толкования, — а они

самые главные, — не выдержат критики. Во-первых, нельзя признать правильным то умозаключение, что если под первыми тремя днями творения нельзя понимать наши обыкновенные дни, то и под всеми остальными днями творения следует понимать не обыкновенные дни. Правильное умозаключение обязывает скорее к противоположному выводу. Если под тремя последними днями творения в библейском повествовании понимаются обыкновенные дни, а не периоды, то и первые дни, не только называемые одним и тем же словом, но и характеризующиеся одними и теми же признаками, как и последние дни, следует понимать в том же смысле, как первые. Первые три дня являются в библейском повествовании с теми же отличительными признаками, как и три последние: им одинаково с последними усвоится *утро и вечер* («и бысть вечер и бысть утро день первый, второй» и проч.), — следовательно, по времени продолжительности все дни творения представляются в Библии одинаковыми. А если так, то очевидно, что под всеми днями творения подразумеваются в библейском повествовании равные промежутки времени. То обстоятельство, что солнце, по библейскому сказанию, в качестве постоянного регулятора дня (ст. 16) является для земли только в четвертый день творения, не дает никакого основания для мнения, что до появления солнечного света в земной атмосфере не могло быть дней и ночей. Установление дня и ночи относится в Библии уже к 1-му дню творения, когда Бог сотворил свет и отделил тьму от света (I, 5). Таким образом, по библейскому воззрению, смена дня и ночи, света и тьмы, была возможна до появления солнечного света в пределах земной атмосферы, что не находится ни в каком противоречии и с новейшей естественнонаучной гипотезой о свете. То соображение в пользу толкования дней творения в смысле громадных периодов, что слово *день* в Библии иногда употребляется прямо для означения неопределенной продолжительности, также не может служить достаточным основанием для такого именно толкования библейских дней творения. То несомненно, что слово *день* не только в библейском языке, но и в других, между прочим, и в нашем русском языке, употребляется иногда для означения неопределенной продолжительности времени, когда, например, говорится: «береги деньги на черный день», т. е. на время нужды, на время затруднительных обстоятельств в жизни и т. п. Что и в Св. Писании слово *день* (jom) употребляется по местам для означения вообще неопределенного продолжения времени — это

не подлежит сомнению. Но что оно употребляется в таком именно смысле в первой главе книги Бытия, при описании истории творения, это не только сомнительно, но и более чем невероятно. Указывают на употребление слова *день* для означения неопределенного времени во 2-й главе книги Бытия. Но там употребление этого слова в означенном смысле является совершенно естественным и уместным, — так как там идет речь о творении вообще, так сказать, резюмируется все дело творения. В первой же главе книги Бытия, где перечисляются отдельные дни творения, выставляется на вид определенное их число, указывается их порядок, последовательность, принадлежащая каждому особенность и проч., — употребление слова *день* в неопределенном смысле представляется весьма сомнительным. Когда в пользу понимания библейских дней творения в смысле неопределенных периодов времени приводится то соображение, что под днями творения разумеются дни не человеческие, а Божии, словом же «день Господень» в Библии означает бесконечное, вообще неопределенное продолжение времени, то при этом опускается из внимания одно весьма существенное обстоятельство, которое обнаруживает всю шаткость этого соображения. «День Иеговы» или «день Господень» в Св. Писании, без сомнения, употребляется для означения бесконечно более продолжительного времени; но в Св. Писании нигде не говорится о последовательном ряде определенного числа «Господних дней» и, кроме того, «день Господень» никогда и нигде не подразделяется в Св. Писании на утро и вечер; следовательно, не этот день имеется в виду в повествовании о творении. По мнению некоторых западных богословов (например Рейша, стр. 130 и дал.), неопределенные периоды времени могли быть подразделены у Бытописателя на день и ночь, утро и вечер, подобно тому, как это сделано в евангельской притче о делателях в винограднике, где все время земной жизни людей означено словом *день* и где этот день является с подразделением на определенные часы. Но защитники этого мнения забывают существенное различие между притчей и повествованием о действительном историческом факте. Притом же, в самой притче слово *день* употребляется в смысле действительного дня; толкование же его в смысле времени, обнимающего всю человеческую жизнь, есть уже применение притчи, вывод из нее нравственного приложения. Изречение, находящееся в 89-м псалме: «для Бога тысяча лет, как день вчерашний и как стража в ночи», равно как и другие подобные

изречения, находящиеся в других местах Св. Писания (например во 2 посл. Петр. III, 8: «для Бога день един яко тысяча лет и тысяча лет, яко один день»), выражают ту общую мысль, что для вечного Бога не существует человеческая мера времени, что вечное бытие Его не связано условиями времени. Словом, все подобные изречения Св. Писания имеют в виду выразить свойство божественной вечности, и они только тогда могли бы дать твердое основание для понимания дней творения в смысле неопределенных периодов, если бы и библейское повествование о творении имело в виду ту же самую специальную цель, как эти изречения, т. е. указать на свойство вечности Божией. Но библейское повествование о творении имеет в виду выставить на вид не это свойство в Боге, а главным образом Его всемогущество; применение упомянутых изречений к толкованию дней творения в виду этого является произвольным.

Библейским повествованием о творении, говорят, имеется в виду освятить, как божественное установление, шесть дней делания и седьмой день покоя; совершенно справедливо. Но именно это обстоятельство скорее говорит против толкования дней творения в смысле неопределенных периодов, чем в его пользу. Именно потому, что библейское повествование о творении имеет целью показать, что узаконение для человека шестидневного труда и одного дня покоя в течении недели есть божественное установление, имеющее первообраз в самом творении Божиим, и нельзя понимать дней творения, как чего-то неопределенного, так как при таком понимании шесть дней, назначенных для труда человека, лишаются всякого определенного соответствия с днями творения и последние из образцов для первых превращаются в нечто отличное от них и по существу и по объему. Из сравнения седьмого дня с прочими днями, упоминаемыми в библейском повествовании о творении, точно так же ничего нельзя извлечь в пользу понимания дней творения в смысле неопределенных эпох. Седьмой день ясно отличается от прочих дней тем, что ему не приписывается ни утра, ни вечера (Быт. II, 2), и уже одно это обстоятельство не позволяет отождествлять этот день с прочими днями и думать, что и все прочие дни, упоминаемые в библейском повествовании о творении, можно понимать так же, как седьмой, т. е. в смысле неопределенного продолжения времени.

В заключение нужно заметить, что толкование библейских дней творения в смысле не только неопределенных вообще, но

бесконечно громадных периодов времени противоречит всему вообще духу библейского воззрения на творение. Воззрение это тем, между прочим, существенно отличается от всех древних языческих космогоний, что оно в противоположность последним дело мироздания представляет не в виде бесконечно тягучего мирового процесса, подразделенного на громадные периоды времени (как, например, в индийских, китайских и др. древних космогониях), а в виде бесконечно-могучего проявления творческой силы. Библейскими выражениями: «Той рече и бысть, повеле и создашася» (Псал. XXXII, 9) и т. п. — предполагается скорее быстрое приведение в осуществление планов всемогущего Творца вселенной, чем медленное их достижение. Некоторые выражения, находящиеся в самом библейском повествовании о творении, решительно не мирятся с предположением о громадных периодах мироздания. Так, например, о сотворении света говорится: «рече Бог, да будет свет, и бысть свет». В это изречение невозможно вложить без полнейшего его искажения такой, например, смысл: «рече Бог, да будет свет» и протекли целые века, целые тысячи, десятки тысяч лет, пока наконец явился свет. Тогда вместо творения мира через действие творческой силы выходило бы образование его через действие естественных сил. Что это была бы за творческая деятельность, которая для сотворения каждого вида растения или животного нуждалась бы в целых сотнях и тысячелетиях? Такое представление о творении противно всему духу Библии, которая говорит нам о творении, как о величайшем чуде творческого божественного всемогущества, и хотя не отрицает, как было раньше замечено, действия естественных сил природы в постепенном развитии дела творения, однако же поставляет их в безусловную зависимость от всемогущей воли Творца. Признавая неестественность толкования дней творения в смысле громадных периодов, некоторые из западных богословов заменяют это толкование так называемым идеальным способом объяснения библейских дней творения. По этому объяснению в библейском повествовании о шестидневном творении изображается не хронологический порядок действительных дней, а шесть главных идей творческого плана, осуществленных в мироздании¹. Но текст библейского повествования о творении не дает основания и для этого толкования. В нем сообщаются не идеи, а факты творения, не идеальное или аллего-

¹ *Zollmann*, — «Bibel und Natur» 3 Aufl. 1872, стр. 77.

рическое, а реальное изображение дел творения. В нем мы находим совершенно ясно выраженный хронологический порядок дней творения, принимать которые не за действительные дни, а за идеи, мы не имеем никакого основания.

Общее заключение по вопросу о днях творения должно быть выражено нами так: хотя мы не имеем достаточных оснований утверждать, что библейские дни творения вполне соответствовали нашим суткам и обнимали именно 24 часа времени, не более и не менее¹, но с другой стороны мы не имеем никаких оснований принимать их не за краткие более или менее промежутки времени, а за многовековые эпохи, равно как и за одни только идеи творения. Оба последние толкования дней творения и особенно то, которым эти дни приравниваются к громадным периодам, вызваны в новейшей иностранной богословской литературе, как уже было раньше замечено, новейшими гипотезами, ближайшим образом — по вопросу о древности мира. Чтобы видеть, насколько эти гипотезы прочны и тверды, нужно подвергнуть вопрос о древности мира ближайшему рассмотрению, чем мы в своем месте и займемся.

Ἀεὶαἰεὶνῆα ὁ÷αἰεὶ ἱ ÷αἰεὶαἰεὶ ἐ αἰἱ ἰῶἰεἶνῶἰαἰεἶε

Основные истины библейского учения о человеке сводятся к тому, что а) человек по происхождению своему есть творение Божие, б) по природе своей, именно по духовной стороне ее, есть творение, существенно отличное от всех прочих земных

¹ Основания для понимания дней творения не в смысле обыкновенных суток заключаются в том, что эти дни в библейском повествовании не отделяются, по-видимому, друг от друга через ночи, по крайней мере, не отделяются вполне ясно и определенно. Выражения «и бысть утро и бысть вечер» указывают, по-видимому, на дни, отличные от полных суток, состоящих кроме того из дня и ночи. Вообще же при рассуждении о шестидневном творении мира не следует опускать из виду самого главного, именно, что Библия говорит нам не об образовании мира по одним чисто естественным, ныне действующим силам и законам природы и по тому способу, как они теперь действуют, а о творении всемогущею силою Творца. Всемогуществу же Божию мы не можем указывать каких-либо периодов времени, которые необходимыми кажутся для совершения тех или других мировых процессов посредством действия одних естественных сил природы.

тварей и несравненно высшее их, и представляет образ и подобие Божие, в) по телесной своей природе он также есть превосходнейшее творение Божие, венец и завершение всего земного творения, г) как по телесной, так и по духовной своей природе человек вышел из рук Творца в совершеннейшем виде, не только как совершеннейший телесный организм, но и как чистейшая разумная нравственная личность. По назначению своему человек бессмертен, но вследствие грехопадения подвергся проклятию и смерти, жало которой могло быть сокрушено только через искупление. Вот основные истины Божественного откровения о человеке, лежащие в основе всего. Ими определяются главнейшие и существенные черты, которыми отличается христианское антропологическое мировоззрение от натуралистических антропологий. Превосходство этого воззрения перед последними заключается 1) в том, что оно не оставляет человека в абсолютном неведении относительно его первоначального происхождения, имея своим источником не те или другие гадания и предположения, а положительное учение Божественного откровения, и 2) в том, что оно включает в себе несравненно более удовлетворительный способ объяснения как происхождения человека, так и происхождения зла в мире, чем противоположные ему материалистические и натуралистические гипотезы.

Все эти гипотезы уже по тому одному, что они не более как только гипотезы, не могут претендовать на абсолютную достоверность и, следовательно, по всем данным вопросам не могут удовлетворить того, кто не желал бы ограничиться одной более или менее сомнительной вероятностью по столь важным и так близко касающимся человека вопросам. Но независимо от этого все учения о человеке, которые выходят из воззрений, противоположных основным истинам библейского учения о человеке, включают в себе много такого, что прямо говорит против их даже вероятности. Таково, прежде всего, учение о «естественном» происхождении человека.

Немногие вопросы возбуждают в человеке столь высокий интерес, как вопрос о его происхождении. Вопрос этот уже сам по себе представляет весьма обширное поприще для умозрения. Он приобретает, однако, еще гораздо большее значение от того, что, смотря по смыслу, в каком он находит свое разрешение, меняется и все мирозерцание человека. С давних уже пор в натурфилософии высказывались различные гипотезы о естественном происхождении человека. Не только некоторые из натурфи-

лософов конца прошлого и начала настоящего века (Окен и др.) производили в своей фантазии человека от лягушек и т. п. животных, уже древние философы высказывали подобные предположения. Мы не имеем целью излагать и разбирать все теории о происхождении человека, предложенные в разные времена и различными учеными. Ближайшая цель наша — ограничиться критическим разбором того учения, которое, благодаря своей научной маске, успело в последнее время приобрести значительное число приверженцев, — именно учения Дарвина. Учение это, избегая некоторых фантастических крайностей предшествующих гипотез подобного рода, несвободно от самых главных и существенных недостатков, общих всем этим гипотезам. Дарвинизм отрицает необходимость особого творческого акта в деле сотворения человека и объясняет происхождение его путем постепенного естественного перерождения низших форм животной жизни в высшие, ближайшим образом — обезьяновидных форм в человеческую. Самый главный недостаток этой теории состоит в том, что для нее нет твердой фактической точки опоры, что гипотеза эта лишена поддержки в необходимых фактах опыта и в исторически известных данных. Сами дарвинисты, по крайней мере более беспристрастные из них, сознают, что «различие между высшей обезьяной и низшим дикарем огромное», что «связующее звено между человеком и обезьяной и до сих пор не открыто», что «нет ни одной обезьяны, которую можно было бы *даже* сравнить с человеком, и нет ни одного племени дикарей, которых можно бы считать стоящими на одном уровне с обезьянами», что «этот пробел в органической цепи не может быть замещен никакими угасшими или живущими видами». А без этого вся история происхождения человека, изображаемая Дарвином, как ни остроумна, все-таки оказывается совершенно вымышленной от начала до конца. Благодаря всесторонней критике, убеждения Дарвина в последнее время его жизни подверглись некоторым изменениям; мнения, принятые им перед смертью, отличны от взглядов, высказывавшихся у него прежде. По собственному его признанию, он «прежде был поспешен в выводах и сильно преувеличен и дал слишком большое значение действию естественного подбора». Это Дарвин считает одним из величайших недосмотров, открытых критикой в его сочинении «О происхождении видов».

Предполагаемые дарвиновской теорией родоначальники человеческого рода из животного царства существуют исключи-

тельно в сочинениях дарвинистов и нигде в природе не найдены. Признать какую-нибудь из теперь существующих пород обезьян непосредственным предком людей не решаются сами дарвинисты (*Дарвин. «Происх. чел.»*, стр. 150), ввиду громадного различия между человеком и обезьяной. Достаточно, например, обратить внимание на различие между объемом мозга у обезьян и человека. По исследованиям Фогта, средняя величина объема мозга самых больших и наиболее развитых и смысленных обезьян, именно из породы горилл — и притом только у самцов, — едва достигает 500 кубических сантиметров; еще меньше объем мозга у шимпанзе и орангутанга; у этих пород обезьян и притом также лишь у самцов объем мозга не превышает 417-448 кубических сантиметров; между тем как средняя величина мозга у самой низшей человеческой расы, наделенной самым малым мозгом по сравнению с другими человеческими расами, — именно у австралийских негров, равняется 1628 кубическим сантиметрам. Таким образом, объем мозга наиболее смысленных обезьян едва достигает только одной трети и даже одной четверти объема мозга самой низшей человеческой расы. Объем мозга уже новорожденного дитяти вдвое больше мозга большой взрослой гориллы. Ввиду одного этого факта непосредственный перерод или перерождение какой-нибудь из существующих теперь пород обезьян в человека является решительно невероятным, так как в природе не замечается подобных резких переходов или, точнее говоря, скачков от низших форм к высшим. Если взять во внимание различие между объемом мозга у различных рас людей, то это различие не поразит нас своей громадностью. По исследованиям американского физиолога Дависа (Dauis) средний объем мозга европейцев равняется 1835 кубическим сантиметрам; средний объем мозга австралийцев 1628 кубическим сантиметрам. Разница здесь простирается, таким образом, только на 207 кубических сантиметров, тогда как разница между объемом мозга гориллы и австралийца (1628-500), на 1128 кубических сантиметров. Отсюда видно, как несправедливо высказываемое иногда мнение, будто «бездна различия между самой низшей расой людей и обезьяной» не больше, как между самыми высшими и самыми низшими расами людей. Допуская, что различие даже в чисто физическом строении между человеком и обезьяной очень велико, дарвинисты, тем не менее, утверждают, что человек произошел от низших форм, несмотря на то, что соединительных звеньев между ними не открыто (*Дарвин. «Происх. че-*

лов.», стр. 139). «Едва ли можно сомневаться, — говорит Дарвин, — что человек произошел от обезьян старого света (стр. 148) и что наши древние родоначальники, по всей справедливости, должны быть отнесены с генеалогической точки зрения к отделу узконосых обезьян». Для оправдания этой гипотезы необходимо требуется, однако же, доказать два положения, без доказательства которых она не может иметь никакой вероятности, — во-первых, что действительно существовали когда-то обезьяны, гораздо ближе, чем теперешние обезьяны, приближавшиеся по своему строению к человеку, и, во-вторых, что действительно первые люди были существенно отличны от теперешних людей и чрезвычайно близко подходили к обезьяновидным животным. Но ни то, ни другое положение не доказаны. Последователям Дарвина до настоящего времени, при всех их поисках, не удалось открыть в органической природе звеньев, посредствующих переход от животных к человеку. Самые древние из найденных доселе следов человека в геологических пластах земли, говорит немецкий геолог Пфафф, показывают его организацию на той же степени развития, на какой она и теперь находится. Из многочисленной массы найденных доселе человеческих черепов не было найдено таких, которые бы указывали на особую расу, стоявшую на переходе от обезьяны к человеку. Иногда, правда, указывали на отдельные черепа, как занимающие среднее место между черепом обезьяны и человека. Так, в свое время наделало много шума открытие черепа в Неандертальской долине и потому названного «неандертальским черепом», — открытие черепа при местечке Бюксе (Vux) в Богемии, при Енгизе и т. п. Но немецкий ученый Вирхов доказал, что неандертальский череп, равно как и череп, найденный в Богемии, указывают не на какую-нибудь угасшую расу людей, а представляют патологические уродства обыкновенного человеческого черепа; что, напротив того, енгизский череп представляет вполне образованный греческий череп, это доказал Клейн. Указывали иногда также на так называемых макроцефалов (малоголовых) людей, как на остатки угасшей целой человеческой расы, стоявшей на переходе к более усовершенствованным расам; но подобная аргументация равносильна той, как если бы кто стал доказывать, что в былые времена существовала целая раса карликов, — на том основании, что и теперь есть карлики. В том и другом случае мы встречаемся с аномалиями, которые не составляют никакого доказательства для рассматриваемой гипотезы.

зы. Следует заметить, что и сами дарвинисты (по крайней мере те из них, которые не отрицают фактов, хотя бы эти факты и не благоприятствовали их теории) находят себя вынужденными согласиться, что требуемые их теорией соединительные звенья, связующие человека с обезьяной, не были найдены, что в органической цепи между человеком и его ближайшими родичами существует значительный пробел, который не может быть пополнен ни одним из вымерших или живущих видов (*Дарвин*, «Происх. челов.», стр. 151). Этим высказывается, в сущности, то, что при настоящем состоянии естественнонаучных сведений, ни из каких форм животной жизни происхождение человека не может быть удовлетворительно объяснено и вообще не может быть объяснено действием одних физических сил природы независимо от действия творческой Божественной силы. Берлинский знаменитый естествоиспытатель (творец целлюлярной патологии) *Вирхов* в своей речи, сказанной в 1878 году на мюнхенском съезде естествоиспытателей, высказал убеждение, что до сих пор нет ни одного серьезного довода в пользу происхождения человека от обезьяны и что последние антропологические исследования даже прямо говорят против этой гипотезы. В этой же своей речи *Вирхов* заявил, что теория *Дарвина* о происхождении видов есть недоказанная гипотеза. *Карл фон Бэр* высказывал такое же мнение об этой теории. Наиболее ярый дарвинист в Германии *Геккель*, который прежде с такой уверенностью трактовал о родстве человека с обезьяной и даже до мельчайшей подробности описал строение их общего предка, в своей новой брошюре, написанной в ответ на мюнхенскую речь *Вирхова*¹, признает, что это родство не более как гипотеза, которая подобно всем другим гипотезам трансформистов имеет только относительную вероятность. После необыкновенной уверенности, с какой *Геккель* в своей «Антропологии» выдавал за непреложные истины продукты своего воображения, подобное признание весьма знаменательно.

Гипотеза о происхождении человека от обезьяны обосновывается на другой более общей гипотезе о перерождении видов вообще. Эта последняя гипотеза сама по себе не дает никаких оснований для отрицания Творца мира. Если и допустим, со-

¹ Французский перевод брошюры *Геккеля* издан одним из его французских поклонников *Жюлем Сури* под заглавием: «Les preuves du transformisme». Paris, 1879.

гласно ее учению, что вся органическая жизнь, появившаяся на земле, развилась по органическим законам из одной первичной формы, то все же эта гипотеза не устраняет вопроса: откуда взялась первичная органическая форма? Гипотеза эта рисует нам картину постоянно возрастающего преобладания в природе духа над материей, — картину строго рассчитанной, непрерывной и бесконечно-целесообразной деятельности мировых сил. Но это постоянное возрастание органической природы и постоянное приспособление органической природы к новым условиям для произведения высших и высших форм жизни, — от растений до человека включительно, — не служит ли самым сильным доказательством творческого плана, наперед предположенного для целесообразного развития организмов? Химия не в состоянии создать ни животного, ни человеческого зародыша, который в семени играет такую удивительную роль; но своими безуспешными попытками достигнуть этого результата химия доказывает, однако же, одно, что тут требуется великий ум, без которого невозможно обойтись. Чем, в самом деле, химик состязается с природой, когда думает создать зародыш органического тела? — разумеется, умом. Можно ли допустить, что там, где опыт произведения живых существ, и в том числе человека, оказался в высшей степени удачным, дело обошлось без ума, без разумной силы, наперед знавшей, что нужно было сделать, чтобы опыт этот удался? Если где, то здесь именно мы должны признать действие творческого гения, свойство которого состоит в том, чтобы на основании самого небольшого числа начал делать тысячи самых сложных применений, самых великих изобретений. Таким образом, и при допущении гипотезы о перерождении видов атеизм ничего не выигрывает, — и при ней нельзя обойтись без признания Божественного разума, обнимающего весь мир, делающего бесконечные комбинации приложения сил природы для произведения разнообразных существ и достигающего, наконец, такого удивительного результата, как произведение разумного существа — человека из неразумной животной жизни. Но весь вопрос в том, могла ли органическая жизнь сама собой произойти из элементов неорганической природы? Все опыты, которые делались в течение больше столетия, хотя они производились с достаточной тщательностью, самым ясным и решительным образом показали, что никогда не только из неорганических, но также и из органических веществ ни одно живое существо не может произойти само собой. Гипотеза о так назы-

ваемом «произвольном самозарождении» организмов («*Generatio aequivoca*»), в прежнее время принимаемая некоторыми натуралистами, затем особенно после опытов физика Пастера и новейших опытов Тиндаля (см. перевод его статьи в «Правосл. Обозр.» за сентябрь 1879 г.), доказавших ее полнейшую несостоятельность, потеряла всякий кредит в глазах серьезных естествоиспытателей. Теперь даже те из них, которые могли бы иметь наибольший интерес защищать ее для оправдания своих воззрений на происхождение органического царства, отказываются, однако же, брать ее под свою защиту, в виду доказанной несостоятельности ее. Так, например, Дарвин говорит по поводу ее следующее: «Что покажет будущее — еще неизвестно; на настоящей же своей точке наука не благоприятствует мнению, что живые существа в настоящее время происходят самопроизвольно (*spontanee*)». Это значит, что силы, заключающиеся в материи, недостаточны для того, чтобы произвести из нее живые существа; потому что нельзя объяснить, почему бы одни и те же силы в одной и той же материи не всегда имели одни и те же действия, — прежде будто бы производили, а в настоящее время не могут производить живых существ, — не могут даже при всесторонней искусственной комбинации со стороны самых опытных естествоиспытателей. Здесь нужно заменить и о добывании органических веществ из неорганических органической химией, что все доселешние попытки произвести живые организмы делались таким образом, что если бы даже они удалась (чего, однако же, не было), то и тогда ничего не могли бы доказать. Для этого во всех, без исключения, случаях употреблялась органическая материя, т. е. происшедшая от живого существа. Доказательство в собственном смысле самопроизвольного зарождения живых существ лишь в том случае могло бы иметь силу, если бы опыты произведены были из материи, заключающейся в неорганической природе, как то: углекислоты, воды, серы, атмосферного воздуха и т. д. Итак, стоя на почве фактов и современно-научных естественных результатов, происхождение живых существ нельзя объяснить без признания в этом деле участия силы, лежащей вне материи, другими словами - без признания творческого акта. Для добросовестного современного натуралиста возможен выбор только между двумя решениями по этому вопросу: или остаться при том убеждении, что факт происхождения живых существ при настоящем состоянии научных сведений о природе необъясним и надеяться, что в будущем он, может быть, получит

какое-нибудь объяснение, — или же признать его объяснимым, но не иначе, как только действием творческой силы. Чтобы избежать этой дилеммы, некоторые из новейших натуралистов доходили даже до странных гипотез относительно происхождения живых существ. Такова, например, гипотеза английского физика Томсона (Thomson), будто бы первые зародыши живых существ спали на землю с других планет. Замечательно, что эта странная гипотеза нашла себе сочувственный прием со стороны такого знаменитого современного ученого, как Гельмгольц. «Мне кажется, - говорит он, - справедливо поставить вопрос, когда не увенчиваются никаким успехом все наши труды и усилия из безжизненных элементов произвести живые организмы: происходила ли вообще жизнь, не так же ли она стара, как сама материя, и не переносились ли ее зародыши с одного мирового тела на другое, развиваясь там, где они находили благоприятную почву?» Но что органические живые существа не могут считаться изначальной принадлежностью материи, что состояние температуры первоначальной огнежидкой материи не позволяло жить в ней или на ней живым существам, что, следовательно, органическая жизнь не так стара, как сама материя, — это признано наукой достоверным. К этому следует присоединить, что тот же самый процесс развития, какой прошла наша планета (т. е. начиная с газообразного состояния и т. д.), проходили и прочие планеты, следовательно, и на них органические существа могли появиться лишь с течением времени — после достаточной степени их охлаждения. Вопрос, таким образом, нисколько не разрешается через эту гипотезу, которая оставляет во всей силе недоумение: как же на других телах образовались живые существа? Остается, значит, предположить, что на них раньше, чем на земле, явились органические существа вследствие более раннего их охлаждения сравнительно с землей, — и что в известный период времени через посредство мирового пространства некоторые зародыши этих существ спали на землю и нашли на ней благоприятную почву для своего развития вследствие достаточного к тому времени охлаждения и нашей планеты. Но факты решительно не благоприятствуют этому предположению. Единственное, что есть на земле неземного происхождения, — это так называемые аэролиты. Они, таким образом, могут быть мыслимы единственными посредниками, через которые занесены с других тел органические зародыши на нашу землю. При этом возможно двоякое предположение: или что эти зародыши про-

изошли на самых этих метеоритах, или что они, летая в мировом пространстве, как-нибудь попали на метеориты и захвачены были ими. Но если происхождение органических существ из сил, присущих материи, необъяснимо на большой земле, снабженной полнотой физических и химических сил, то тем более необъяснимо на маленьких аэролитах и метеоритах. Притом же положительно известно, что ни одного органического зародыша, даже никакого следа органической жизни не найдено ни на одном аэролите при наблюдении их естествоиспытателями. Невероятно также и то, чтобы эти зародыши летали в мировом пространстве, пока не захвачены были аэролитом и не перенесены им на землю. В таком случае их происхождение остается в полной неизвестности. Так как ни одно из небесных тел не отпускает от себя даже ни одной пылинки в мировое пространство, то не остается ничего другого, как признать, что зародыши органической жизни и произошли в самом мировом пространстве. Но такого предположения еще никто не имел мужества высказывать, и оно не нуждается в опровержении. Температура мирового пространства так низка, что в этом холоде нежные органические зародыши не могли явиться и неизбежно должны были бы погибнуть, даже если бы они находились в нем лишь несколько минут. На основании всего этого нельзя не признать утопией гипотезу о передаче живых зародышей нашей планеты с других планет.

Обращаясь к особенностям, *отличающим человека от животного*, заметим, прежде всего, что здесь нельзя останавливаться на одних физических особенностях, которыми человек, хотя и в громадной степени, но все-таки несущественно, отличается от животного. Главным отличием человека от животного служит его духовная нравственная природа. Здесь, прежде всего, обращает на себя внимание дар слова — членораздельной разумной речи, который, что бы ни говорили о «словесности бессловесных животных», все-таки составляет исключительную принадлежность одного разумного человеческого существа. Многие из высших пород животных (в том числе и обезьяны), по мнению Дарвина, издавна имели своего рода язык — издавали крики предостережения во время опасности, в разных звуках выражали различные аффекты, которые через посредство этих звуков понимались от подобных им существ. Однако же, мы не видим ни у одной породы из теперешних обезьян, чтобы эта способность в каком-нибудь отношении развилась у них дальше способности к реву и крику, — и еще не удалось никому выучить говорить ни

одной обезьяны. По исследованию анатомов это зависит вовсе не от недостатка физического органа у обезьян для членораздельной речи. Лингвисты с давних пор установили различие между криком, выражающим только известное ощущение, — и словом, служащим выражением мысли. Как ощущение само собой никогда не может перейти в мысль или понятие без мыслящего субъекта, который перерабатывает ощущение, так крик, выражающий ощущение, не может превратиться в слово, если субъект ощущающий способен только ощущать — не более. Макс Мюллер утверждает, что «язык начинается там, где оканчиваются междометия (Interiectionen); потому что, очевидно, существует большое различие между, например, словом «смеяться» и восклицанием: «ха! ха! ха!», или между словом «страдать» и «ах» или «ох». В анатомических условиях не лежит никаких препятствий, по которым животные не говорят. Животное могло бы научиться говорить — только под тем условием, если бы оно превратилось в мыслящее разумное существо; но если бы этот переворот совершился, тогда мы имели бы перед собой уже не животных, а разумных существ». Однако же, многого недостает, если не сказать всего, что могло бы уполномочить нас не только серьезно думать, но даже мечтать о подобном прогрессе в животном мире. Фантастическая гипотеза Дарвина слишком в этом случае ненадежная опора. Послушаем, что говорит об этом предмете тот же Макс Мюллер: «Человек говорит — и мы не знаем, когда он не говорил, между тем ни одно животное еще ни однажды не произнесло ни одного слова. Язык есть наш рублик, и ни одно животное не дерзнет переступить его. Вот наш фактический ответ, который мы можем дать людям, рассуждающим о развитии животных, которые верят, что они, по крайней мере, первичные зародыши всех человеческих способностей открыли в обезьянах, что человек только облагороженное животное, победитель, восторжествовавший в борьбе за существование. Язык есть нечто более наглядное и очевидное, нежели складки мозга или особенное строение черепа. Он не допускает никаких ухищрений и софистических тонкостей и ни один процесс «естественного подбора» не в состоянии вычитать полных значения слов из пения птицы, или из крика какого-нибудь попугая». Обыкновенно смешивается основание со следствием — причина с действием, когда способность мыслить представляется результатом приобретения или образования. И глухонемой мыслит, хотя он не слышит никакого слова и не владеет способ-

ностью говорить; наоборот, только уже мыслящий человек, имеющий в себе внутреннее содержание, которое он не может более выразить через крик или телодвижение, — имеет нужду в слове. Животное не потому не говорит, чтобы оно не могло говорить, а потому, что ему нечего сказать. Слово служит выражением мысли — и не прежде является, как когда сформируется известная мысль. В этом существенное отличие слова от членораздельного звука. Попугай может быть приучен к произношению членораздельных звуков, что показывает, что он физически имеет эту способность. Отчего же он не говорит в естественном своем состоянии, — отчего попугаи не говорят между собою в лесах, не выражают посредством слов своих ощущений друг другу? Оттого, что у них нет мыслей, которые служат существенным предварительным условием дара слова. Ни один попугай не родил ни одной идеи, и потому ни одному попугаю доселе нечего сказать. Молчание и бессловесность есть закон в животном мире, уничтожение которого равносильно было бы уничтожению закона тяжести или другого какого-нибудь из действующих законов природы. Мысль развивается в форму представления и облекается в понятие — в свою внутреннюю схему, прежде нежели она, так сказать, воплощается в слове. Обращаясь от языка к интеллектуальным и нравственным свойствам человека, мы находим, что и этими способностями человек владеет безраздельно с животными. Мнение, что интеллектуальные способности человека, как и элементы его нравственного чувства отличаются только по степени, — а не по роду, — от подобных же качеств, будто бы замечаемых в животных, — ни на чем не основывается, хотя это мнение горячо поддерживается школой материалистов и Дарвином. Если у животных предполагается разум, то странно, почему у них не замечается способности к развитию, — ни интеллектуальному, ни моральному, — почему у них так же, как у людей, не образовалось своего рода культуры, науки, наконец, религии? В чем состоит разум, и какие его законы? Когда разум определяется как способность образовывать общие или родовые понятия, тогда этой способности никак нельзя предположить в животных, а, следовательно, нельзя приписывать им и способности мышления, потому что суждения и умозаключения невозможны без предварительного образования родовых понятий.

Вопрос о том, сколько времени существует мир, — больше научный, чем религиозный вопрос. Сам по себе он не включает в себе ничего, что непосредственно соприкасалось бы с религиозными интересами. Когда признается творение мира во времени, а не предполагается существование его от вечности, то с религиозной точки зрения является уже довольно безразличным вопрос, когда именно мир получил свое начало, за сколько веков, за сколько тысячелетий от настоящего времени? Нельзя сказать, чтобы через такое или другое решение этого вопроса в научной области подтверждалась или подрывалась библейская хронология. Хотя и принято считать известный срок времени от сотворения мира, определяемый в 5-6-7 тысяч лет, но это летоисчисление ведется с конца, а не с начала творения, — собственно с явления человека. Что же касается самого творения мира, то оно не определяется с точностью в Св. Писании. Библейское выражение: «в начале сотворил Бог небо и землю», не указывает с определенностью, когда же именно началось дело творения неба, т. е. сколько протекло времени от этого начала до сотворения человека, — не открывает нам самого момента, с которого мир начал свое существование по воле Творца. Все, что после слов: «в начале сотворил Бог небо и землю», — говорится в 1-й главе книги Бытия и шестидневном творении, относится не к первоначальному сотворению неба и земли, которые предполагаются уже созданными *в начале*, по крайней мере, в их основных элементах, а скорее к дальнейшему их образованию. Библия не говорит определенно о том, сколько именно протекло времени между началом творения вообще и первым днем мироздания, когда Бог сказал: «да будет свет» и проч. В ней говорится о том, что после начального творения, до появления света, земля была безвидна и пуста, представляла вид бездны, покрытой водою, но не говорится, сколько именно времени продолжалось ее неблагоустроенное состояние. Ввиду этого многие новейшие богословы допускают, что все те громадные периоды, которые геология предполагает в процессе образования земли, а также и астрономия — в ходе образования светил небесных, могли иметь место в неопределенный промежуток времени между началом мироздания и первым днем творения, к которому относится в Библии явление света. Экзегеты еще спорят о том, говорится ли, например, в 3-м стихе библейского повествования, где идет речь о явлении света, о первоначальном его сотворении в этот день, или

только о первичном появлении его в этот день на нашей планете, после покрывавшей ее тьмы. Что же касается библейского сказания о сотворении светил небесных, которые в Библии относятся, по-видимому, к четвертому дню творения, то по мнению многих толкователей Св. Писания, здесь говорится не о первоначальном создании светил небесных, а именно о первичном только явлении их для нашей планеты, так как в этом рассказе не употребляется самое слово *сотворил* — по евр. *бара*, которое значит в строгом смысле творить. Дело в данном случае представляется так. До четвертого дня творения хотя и существовали светила небесные, созданные еще в начале при сотворении неба, но они невидимы были с земли вследствие плотных испарений и тьмы, распространенной в земной атмосфере. С 4-го же дня испарения в земной атмосфере настолько уменьшились, что и солнце и луна показались и для земли, т. е. стали видимы и с земли. Это толкование довольно распространено между западными экзегетами; из наших же отечественных богословов особенно подробно аргументировано в статье бывшего профессора сначала физики, а потом латинского языка в нашей академии, Н. И. Глориантова, помещенной в «Христианском Чтении» в 61-м году¹. При этом легко приводятся в соглашение с Библией астрономические вычисления, основанные на законах распространения света, которыми требуется весьма продолжительный срок времени для того, чтобы от некоторых отдельных звезд, видимых в настоящее время с земли, свет мог достигнуть до нашей планеты. При разъяснении библейского взгляда на вопрос о древности мира нужно сначала решить: представляет ли библейское повествование о шестидневном творении *космогонию* или только *геогонию*, т. е. изображение творения всей вселенной или только одной нашей планеты — земли? Несомненно, что библейское повествование касается творения не одной земли, но и неба, солнца, луны и звезд; но также несомненно и то, что оно не описывает подробно творения всей мировой вселенной и главным образом останавливается на описании сотворения земли, т. е. на геогонии. Откровение сообщает о творении столько, сколько это нужно для жителя земли, не имея в виду учить нас астрономии. Поэтому в Библии в самых общих выражениях говорится о начале мира вообще.

Здесь мы считаем нужным уклониться несколько в сторону,

¹ Том I, стр. 69 и 155; II, стр. 205.

чтобы изложить и разобрать одну экзегетико-богословскую гипотезу, вызванную на Западе усилиями согласить требование, со стороны естественных наук, для мира слишком большой древности и библейское повествование о сотворении неба и земли. Гипотеза эта называется «восстановительной»¹ (реституционистской). Ею не допускается, что первоначальное состояние мира, по его сотворении, было хаотическое, но предполагается, что в самом «начале» (Быт. I, 1) Бог сотворил небо и землю в совершенно благоустроенном, законченном и упорядоченном виде, что уже потом, спустя долгое время, через какую-то катастрофу земля была опустошена, вследствие чего произошло то хаотическое состояние ее, о котором говорится во 2-м стихе I гл. книги Бытия: «земля же была безвидна и пуста», и что шестидневное творение, описываемое в дальнейших стихах упомянутой главы, было в сущности восстановлением (restitutio) нарушенного первоначального устройства мира². Главное экзегетическое основание, приводимое в пользу этой гипотезы ее сторонниками, сводится к своеобразному толкованию ими двух первых стихов первой главы книги Бытия и ближайшей связи и отношения стихов друг к другу. Так как второй стих связан с 1-м союзом *и* (в русском переводе частицей *же*), то во втором стихе защитники означенной гипотезы видят не описание того состояния земли, в каком она находилась непосредственно после ее сотворения, а рассказ об особом периоде в истории мироздания, и дают вследствие этого обоим упомянутым стихам такой смысл: в начале сотворил Бог небо и землю, т. е. всю вселенную, в благоустроенном виде, потом земля сделалась безвидной и пустой. Вот что, между прочим, говорит *Куриц*, один из ученых, склоняющихся, хотя и нерешительно, к рассматриваемой гипотезе: «Союз *и*, которым первый стих связан со вторым, показывает, что этот и все последующие стихи первой главы книги Бытия составляют продолжение рассказа, начатого в 1-м стихе, и ставит вне всякого сомнения, что сотворение неба и земли, упоминаемое в этом стихе, нужно понимать, как предшествовавшее шестидневному творению... Речь о *начале*, которому ничто не предшествовало, никогда не может начинаться союзом *и*; поэтому во втором сти-

¹ Более известные защитники этой гипотезы *Baumgarten, Keerl* и др.

² У некоторых защитников рассматриваемой гипотезы катастрофа эта ставится в причинную зависимость от возмущения в духовном мире, имевшего следствием падение злых духов.

хе никак нельзя предполагать описания самого начального момента творения и самого первоначального состояния, в каком земля вышла из рук Творца... Первый стих следует понимать не как надпись, но как введение к истории шестидневного творения, — не как только сжатое и общее означение того, что совершилось в течении шестидневного творения и о чем подробнее рассказывается в следующих стихах, но как указание на особый факт, предшествовавший по времени шестидневному творению»¹. Кроме библейско-экзегетических оснований, на которых реституционисты думают обосновать свою гипотезу о творении, ими приводятся иногда в пользу этой гипотезы еще следующие более общие богословско-философские соображения:

«Немыслимо, - говорят, - чтобы первым творением Божиим были беспорядок, хаос и тьма. Могла ли, говорят, земля выйти в неупорядоченном хаотическом виде, окруженная тьмой и мглой, из рук всемогущего Творца, о котором Св. Писание свидетельствует, что Он есть «Отец светов», от которого исходят только совершенные дары, который вечно Сам живет во свете неприступном, у которого нет никакого смешения света и тьмы, самое одеяние которого есть чистый свет?» Указывают еще на то, что выражением *tohu-va-bohu* (безвидна и пуста) означает не недостаток или отсутствие чего-нибудь, а беспорядок, или разрушение и опустошение чего-нибудь прежде благоустроенного. В подтверждение этого приводят некоторые параллельные места из Св. Писания Ветхого Завета, где находятся в сочетании между собою слова *tohu* и *bohu* (как, например, у Исаии XXXIV, 10-11: «Будет земля Едома от рода в род оставаться опустелою, и протянут по ней вервь разорения»; и Иеремии IV, 23: «Смотри на землю, и вот она разорена и опустошена»). В обоих этих местах речь идет об опустошении, которому предшествовало благоустроенное состояние. У Исаии (45 гл. 12 ст.) прямо говорится, что Бог сотворил землю не пустой, но что он образовал ее для жительства (*Baumgarten*, «*Commentar*» стр. 9). Ссылаются, наконец, на то, что слова «тьма» и «бездна» имеют на языке Св. Писания значение повреждения и зла. Тьма во многих местах Св. Писания представляется символом зла и бедствия, что указывает на то, что она рассматривается здесь не как только безразличное несовершенство, но как положительная противоположность све-

¹ «Bibel und Astronomie» 4 Aufl. стр. 85, 86 *Keerl* — «Der Mensch das Ebenbild Sottes» Bd. 1, стр. 167.

ту. Бездна представляется пучиной гибели, которая уничтожает всякую жизнь (Baumg., там же). Эти и подобные основания, приводимые в пользу рассматриваемой гипотезы, кажутся некоторым из западных богословов настолько серьезными, что они если и не придают им полного доказательного значения, то считают, однако же, их достаточными для придания вероятности той гипотезе, в пользу которой они приводятся, и поэтому не решаются ничего возражать против самой этой гипотезы. Так именно относится к ней известный автор «Ветхозаветного богословия» Oehler. Он говорит: «Гипотезы этой нельзя опровергнуть, хотя слова *tohu* и *bohu*, на известное объяснение которых она опирается, не имеют определенного, т. е. везде одного и того же, значения. Слова эти вполне уместны и в том случае, когда речь идет о неразвившейся еще хаотической материи»¹. В подобном же смысле высказывается известный старокатолический богослов *Рейш*. «Хотя, говорит он, в библейском повествовании о шестидневном творении хаотическое состояние земли представляется предшествующим ее благоустройству, — но чтобы это состояние вообще было первоначальным состоянием всего мира, это не следует из слов Библии с необходимостью. Вопрос этот вообще нельзя решить на основании экзегезиса»². Такого же мнения держится и Курц. Он высказывает, как результат своего экзегетического исследования, то убеждение, что гипотеза об опустошении земли, имевшем будто бы место в промежуток времени между первоначальным творением и новым творением в течении шести дней, хотя и не может быть вполне доказана первыми двумя стихами первой главы книги Бытия, но также не может быть и опровергнута³. Мы должны сказать со своей стороны, что гипотеза эта имеет значение не больше, как попытка согласить библейское учение о древности мира с новейшими естественнонаучными гипотезами об этом предмете и этой апологетической примирительной цели главным образом обязана своим происхождением в новейшее время. Гипотеза, предполагая разрушительную катастрофу до начала шестидневного творения, описываемого в Библии, делает из этого предположения следующий вывод. Так как неизвестно, сколько времени существовало первоначальное творение, как совершилось последовавшее

¹ «Alttest. Theologie» Bd. I, стр. 79.

² «Bibel und Natur» 4 Aulf. стр. 82.

³ «Bibel und Astronomie» стр. 91 и дал.

затем разрушение этого творения, мгновенно или постепенно, сколько, наконец, времени, продолжались разрушительные следы его на земле и в какой период времени совершилось восстановление первоначального порядка на земле, то геологические гипотезы о древности мира и библейское воззрение на этот вопрос не стоят во взаимном противоречии друг к другу. Понятно, что этой гипотезой отстраняется то возражение геологов и астрономов, что Библия назначает короткий срок для образования мира и слишком ограничивает древность существования его. Сколько бы миллионов веков геологи и астрономы ни предполагали необходимыми с их точки зрения для образования мира, — все эти миллионы легко могут поместиться частью в неизвестном для нас периоде, обнимающем время первоначального сотворения неба и земли и срок существования их, частью в периоде разрушения первоначального творения, также неизвестном для нас со стороны его продолжительности, наконец, в 6-ти периодах восстановления разрушительного мира, которые обыкновенно сторонники рассматриваемой гипотезы приравнивают к геологическим эпохам. Но вопрос другой, насколько действительно состоятельна реституционистская гипотеза с библейско-экзегетической точки зрения. А это в данном случае самый главный вопрос. Не вдаваясь в подробную оценку ее с этой точки зрения, как подлежащую другим богословским наукам, — разберем главные основания, в которых гипотеза эта думает найти для себя опору. При оценке этой гипотезы с экзегетической точки зрения нужно оставить в стороне естественнонаучную область, потому что толкование Св. Писания не должно подчиняться влиянию естественнонаучных теорий. Величайшая ошибка, которую могла бы сделать библейская экзегетика, состоит в подчинении себя той или другой естественнонаучной теории при толковании Св. Писания, потому что естественнонаучные теории переменчивы, а библейские истины вечны. Экзегетике не следует связывать участь библейских истин с тем, что может погибнуть и быть признано ошибкой человеческого ума. Если не дело Библии давать нам уроки физиологии, химии, геологии, ботаники, то с другой стороны не дело естественных наук учить экзегетов правильно толковать и понимать Св. Писание. Что следует разуметь под известным словом, как понимать то или другое место в Св. Писании, — это чисто экзегетический вопрос, который нужно решать на основании единственно экзегетических данных, независимо от того, как думают по тому вопросу

естественнонаучные теории, совершенно некомпетентные в области экзегетики.

Если мы рассмотрим беспристрастно с этой именно экзегетической точки зрения выше приведенную «восстановительную» гипотезу, то основания ее окажутся очень шаткими. Для этой гипотезы, как гипотезы новой, которая не была высказываема древними толкователями Библии — отцами церкви, должны существовать очень твердые основания, чтобы она могла претендовать на вероятность. Но таких-то оснований и не оказывается на стороне гипотезы. Сторонниками ее прежде всего несправедливо утверждается, что второй стих первой главы книги Бытия представляет описание особого периода в истории мироздания. Это вовсе не следует из того, что второй стих связан с первым союзом *и*. Союзом *и* в еврейском языке соединяется друг с другом большая часть стихов, будут ли они повествовательного, описательного или какого-нибудь другого рода. Если в первом стихе содержится начало рассказа о творении, то из союза *и*, которым начинается второй стих, еще отнюдь не следует, что здесь выставляется на вид особенный момент в истории мироздания; рассказ об одном и том же может быть замедлен через более подробное описание того, о чем раньше сказано лишь общо и сжато. Вопрос, должны ли мы видеть во втором стихе Библии не что иное, как именно подробное описание того самого, о чем сказано кратко и сжато в предыдущем стихе, или же новый дальнейший шаг в повествовании, решается формой глагола, употребленного во втором стихе. Если бы здесь шла речь об особом моменте в истории мироздания, отличном от того, о котором упомянуто в первом стихе, — о разрушении первоначального творения; тогда было бы сказано: «земля же *сделалась* или *стала* безвидной и пустой, а не «земля же была» и т. д. Мы таким образом не имеем основания видеть во втором стихе описание какого-то особого разрушительного фазиса в истории мироздания, но должны признать в этом стихе простое описание земли в том ее виде, какой она была непосредственно по сотворении ее и какой оставалась до начала шестидневного ее образования. Если взаимное отношение первых двух стихов первой главы книги Бытия понимать так, как понимают последователи реституционистской гипотезы, тогда гипотеза, что после первоначального сотворения неба и земли последовало опустошение земли, что таким образом хаотическое состояние не предшествовало первоначальному благоустройству мира, а последовало

за ним, — получает некоторую вероятность. Но так как это толкование не выдерживает критики, то и вся гипотеза, построенная главным образом на нем, лишается своего главного основания. Что касается значения слов «tohu-va-bohu» (безвидна и пуста), то их употребление в других местах Св. Писания Ветхого Завета (Ис. XXXIV, 10, 11 и Иерем. IV, 23) в смысле опустошения и разорения не дает еще никакого права утверждать, что слова эти имеют это значение и всегда, когда бы и где бы ни употреблялись. В означенных выше местах у Исаии и Иеремии самым существом дела обуславливается такое значение находящихся там слов tohu-va-bohu; там прямо идет речь о разрушении или опустошении и это разрушение прямо противопоставляется прежде бывшему благоустроенному состоянию. Во 2-м же стихе 1-й главы книги Бытия слова эти употребляются чисто в положительном смысле, для означения первоначального состояния земли, которому не предшествовало никакое иное состояние. Тоже нужно сказать о словах: «тьма» и «бездна». Ниоткуда не видно, что тьма физическая есть зло или несовершенство; эти слова во 2-м стихе книги Бытия имеют буквальное, а не иносказательное значение, в каком они употребляются иногда у пророков. Наконец, ничего не доказывает в пользу рассматриваемой гипотезы и то, что у пророка Исаии (XLV, 18) сказано: «Бог не сотворил землю необитаемою и пустою»; потому что это изречение относится к благоустроенной земле и вовсе не касается даже вопроса, было ли это благоустройство первоначально или явилось со временем. Мнение, что на земле образовался хаос вследствие какой-то особой катастрофы, через которую разрушились первоначальный порядок и благоустройство земли и за которой последовали новые творения, не имеет, таким образом, твердых экзегетических оснований. Это признают и лучшие из новейших гебраистов: Дилльман и Делитч. Отсюда уже само собою следует, что и с богословско-апологетической точки зрения гипотеза эта не может быть признана удачной. Мало этого, она не может быть признана даже уместной. Прямой буквальный смысл второго стиха первой главы книги Бытия не оставляет места ни для какого другого понимания — кроме того, что первоначальное состояние земли непосредственно после ее сотворения было хаотическое. Под небом и землей, упоминаемыми в первом стихе, одни экзегеты разумеют первосозданную материю (*prima materia*), из которой образован Творцом весь видимый мир; другие думают, что этими словами означает вся вселенная и что пер-

вый стих относится к последующим, как общее к частному.

Разобранная сейчас и другие попытки к соглашению библейского учения о мире с новейшими гипотезами по вопросу о хронологической древности мира показывают, что соглашение в этом пункте между Библией и естествознанием возможно не только в том случае, когда последним предполагается не слишком большой срок существования мира, но и в том, когда этот срок определяется целыми миллионами и биллионами лет. Из указанных выше способов объяснения первой главы книги Бытия можно видеть, что соглашение это достижимо даже и независимо от толкования библейских дней творения в смысле многовековых эпох. Справедливость, однако же, требует признать, что все подобные соглашения по данному вопросу, кроме тех или иных присущих им частных недостатков в экзегетическом и в других отношениях, имеют один общий всем им недостаток, именно тот, что все они грешат поспешностью в деле соглашения и являются преждевременными. Ими предполагается, что вопрос о хронологической древности мира, в том или другом смысле, уже окончательно решен в области естествознания на основании таких твердых данных, которые не допускают никаких противоречий и которые только остается принять. Между тем, вопрос этот принадлежит к числу таких, в решении которого не обнаруживают достаточного согласия между собою и самые естественнонаучные гипотезы. Нельзя, конечно, отрицать, что в кругу новейших естествоиспытателей является немало защитников гипотезы о громадной вообще древности мира, хотя гипотеза эта разделяется далеко не всеми естествоиспытателями. Некоторые, и притом пользующиеся заслуженной известностью в ученом мире, естествоиспытатели не разделяют того мнения, что вообще древность мира неизмеримо велика. Что же касается частных определений древности мира, встречающихся в некоторых геологических и астрономических популярных сочинениях, то они представляют поразительное разногласие, и более осторожные и точные в своих исследованиях естествоиспытатели обыкновенно воздерживаются от подобных определений, как не имеющих для себя твердых оснований. Гипотетические предположения по этому вопросу, как в геологии, так и в астрономии, строятся преимущественно на основании тех или иных теорий и только в редких случаях — на известных фактических данных.

Уже прежняя геологическая школа — школа Кювье и Агас-

сица — из толщины окаменелостей древних слоев земли вывела заключение, что их образование требовало громадных периодов времени и что поэтому земля имеет гораздо большую древность сравнительно с исторически-известным периодом ее существования. Новая геологическая школа Ляйеля и Дарвина идет еще дальше. Чтобы объяснить многократные (предполагаемые ею) изменения земной поверхности и преобразования земных организмов, она признает еще несравненно большие геологические периоды, против которых периоды прежней геологической школы являются уже детскими игрушками. Ляйеле-Дарвиновская школа признает, что образование земных слоев совершалось с величайшей медлительной постепенностью. Но к принятию этой гипотезы ее вынуждают, как утверждают естествоиспытатели, не разделяющие ее основных воззрений, не столько факты, сколько интересы ее теорий, для оправдания которых громадные периоды являются настоятельной необходимостью. Без них школа эта никак не может обойтись при доказывании своих теорий о перерождении видов, в частности о происхождении человека от обезьяны, так как в исторически известное время подобного перерождения нигде и никогда не происходило. Что же касается тех естествоиспытателей, которые не заинтересованы в защите этих теорий, то некоторые из них даже прямо восстают против баснословно-громадной геологической хронологии этой школы. Они продолжают считать более вероятной ту гипотезу, что земные слои обязаны своим образованием не бесконечному числу лет, а одной или несколькими геологическими катастрофам, и думают, что окаменелости, находящиеся в этих слоях, представляют остатки организмов, населявших землю не миллионы лет тому назад, а только несколько тысячелетий¹.

Относительно геологической хронологии вообще нужно заметить следующее. Геология дает только относительные, но не абсолютно точные определения времени существования разных горных пород. Она, т. е., определяет только сравнительную древность разных геологических формаций, и лишь в редких случаях дает приблизительные вычисления — сколько именно лет требовалось для образования того или другого слоя земли. Ею признается за несомненное, что, например, каменноугольная формация древнее так называемой третичной, а эта — древнее

¹ *Glaubrecht*, «Bibel und Naturwissenschaft». 1878, стр. 263.

так называемой вторичной формации и т. п.; но как именно велика древность каждой из них, это считается в кругу более осторожных геологов более или менее проблематическим вопросом. Таким образом вполне точной хронологии, выраженной в цифровых данных, в области геологии за немногими исключениями почти не существует. Большой частью ее хронология ограничивается общим определением сравнительной древности разных горных пород. Один из известных геологов¹ остроумно сравнивает геологическую хронологию с самым общим обзором времени жизни знаменитых лиц во всемирной истории, причем констатируется то только, что, например, Александр Македонский древнее Юлия Цезаря, Юлий Цезарь древнее Карла Великого, Карл Великий древнее Наполеона I и т. п., но не указывается точно, какие именно промежутки времени отделяют этих людей друг от друга и от настоящего времени. Правда, у некоторых геологов мы находим попытки выступить из такой общности, и хотя приблизительно высчитать и определить, как много столетий или тысячелетий нужно было для образования тех или других отдельных пластов земли и как много прошло времени с начала до конца их образования. Но подобные вычисления не дали вполне твердых результатов и более осмотрительные авторы почти всегда сопровождают их оговорками, что они основаны только на приблизительном расчете и не могут претендовать на безусловную верность. Более известные способы геологического определения древности различных формаций основываются: а) на измерении степени нарастания земляных пластов от наносов песку, илу и т. д. в известном определенном месте и в известный определенный промежуток времени; б) на измерении поднятия и понижения материков; в) на углублении рек и озер; г) на образовании так называемых сталактитов, известковых *натеков* и разных окаменелостей. Относительно первого из этих способов вычисления сами геологи сознаются, что он в большинстве случаев весьма ненадежен. Для того, чтобы с точностью вычислить, как много времени требовалось для образования того или другого слоя земли, нужно знать не только толщину его, а также и то, на сколько именно он нарастал в течении каждого, по крайней мере, столетия с начала своего образования. Если бы хотя это было достоверно известно, тогда можно было бы определить его

¹ B. Cotta — «Geologische Fragen» p. 228. «Geologie der Gegenwart» p. 232. Cp. Pfaff — «Schöpfungsgeschichte» 1877, стр. 654-663.

древность через простое арифметическое вычисление. Если слой, например, в 30 или 40 футов толщины нарастал в каждое столетие на 1 или на 2 фута — не более и не менее, тогда уже не представлялось бы никаких трудностей определить его древность и показать, сколько именно требовалось лет для полного его образования. Но главная трудность здесь в том и состоит, что геология не обладает достаточными средствами для проверки количества нарастания земляных пластов в течении даже нескольких столетий. Наука эта еще настолько молода, что опытные наблюдения ее едва простираются за несколько десятков лет и, во всяком случае, не превышают одного столетия. Постоянной же, какой-нибудь одной и той же, нормы в постепенном нарастании земляных пластов, которая имела бы одинаковое значение для всех мест и для всех времен, геология сама не допускает. Она признает, что в разных местах и в разные времена, под влиянием различных условий, земляные пласты осложнились и выросли в объеме не с одинаковой скоростью и не с одинаковой медлительностью. После этого понятно, что требуется для того, чтобы цифровые вычисления древности разных пластов земли могли внушать к себе доверие. От того, кто стал бы выдавать эти цифры за математически верные, мы вправе были бы требовать точного знания не только общих, но и всех частных условий, при которых увеличивался и нарастал тот или другой слой земли в каждый год, в каждое десятилетие, столетие, со дня своего появления. Но таким знанием не располагает не только ни один геолог, но и вообще геология как наука. Вот почему этот способ геологического вычисления древности земли признается ненадежным.

То же следует сказать относительно определения древности земли по мере поднятия и понижения материков и углубления рек и озер. Чтобы вычислить, сколько нужно было времени для того, чтобы установился на земле нынешний уровень материков и существующие вообще в настоящее время отношения воды и суши, опять требуется знать не только то, какие изменения в этих отношениях последовали в тот или другой более или менее незначительный промежуток времени — доступный для наблюдения, но также и то, как велики были эти изменения в каждое предшествующее этому промежутку столетие, тысячелетие и проч. А это также не входит в круг точных сведений геологии.

Многие геологи новейшего времени, которые тем или другим из означенных способов пытались вычислить древность

земли впадали в ту ошибку, что они принимали за основание для своих вычислений или *тахитит*, т. е. самый продолжительный срок времени, какой вообще был констатирован где-нибудь и когда-нибудь при наблюдении, или *среднюю величину*, выведенную из немногих наблюдений. Но эта средняя величина оказывалась при более тщательной ее проверке вовсе не средней, в виду того, что одно и то же геологическое изменение в одном месте и в одно время может совершаться долго, в другом же месте и в другое время очень быстро. Придавать же исключительное или даже только преимущественное значение только тем изменениям, которые происходили в долгий период времени, и игнорировать противоположные явления, как это и бывает при большей части геологических вычислений, значит впасть в ненаучную односторонность, так как многие значительные геологические изменения происходили в относительно краткий срок времени.

Что массы известковых образований (сталактитов), находящиеся в некоторых пещерах первобытной эпохи, не дают также никакого надежного масштаба для безошибочного распределения количества времени, какое нужно было для их образования, — это признает даже Карл Фогт, который не считается в числе естествоиспытателей, особенно воздержанных на разного рода смелые гипотезы. Он говорит, что образование известковых натеков необыкновенно переменчиво — часто даже в одной и той же пещере, не говоря уже о том, что относительная медленность и быстрота этих образований весьма много зависят от прилива воды, рыхлости почвы и т. д.¹ Что эти образования не требовали непременно десятков и сотней тысяч лет, это Шафгаузен² доказывает тем, что в одном туннеле, проложенном через известковый слой не более как в три четверти года образовались сталактиты в 4 дюйма длины и 1/4 дюйма толщины.

О том, как ненадежны геологические вычисления древности земли, основанные на определении древности разных окаменелостей, находимых в земле, можно судить по следующему случаю, который сообщается в сочинении Рейша «Bibel und Natur» со слов известного ученого натуралиста Г. Шуберта³. В Австрии, при императоре Франце I, найден был совершенно окаменелый ствол дерева толщиной 6-8 дюймов. Император пожелал узнать,

¹ «Vorlesungen» 11, 8.

² «Archiv für Antropol.» V, 119; VIII, 270.

³ «Die Umwelt und die Fixsterne». Стр. 279.

как долго ствол такой толщины должен был пролежать в земле, чтобы подвергнуться полному окаменению. Тогдашним венским ученым пришлось на память историческое известие о том, что римский император Траян приказал некогда построить мост на Дунае (невдалеке от нынешнего Белграда), что этот мост был начат, но не достроен, и что от него сохранились некоторые сваи, которые еще доселе лежат в илистой почве Дуная. Одна из таких свай была вынута из Дуная и доставлена в Вену для исследования. Исследователи нашли, что в середине она нисколько не изменилась и только снаружи по краям окаменела всего на полдюйма толщины. Принимая во внимание, что эта свая находилась около 1700 лет в почве Дуная и так мало окаменела, геологи заключили отсюда, что для полного окаменения дерева толщиной от 6-8 футов необходимо по меньшей мере 200-300 тысяч лет. Но вычисление это казалось заслуживающим доверия только до тех пор, пока не было доказано, что процесс окаменения при некоторых условиях происходит гораздо быстрее, чем только на полдюйма в течение 1700 лет. Так в Америке находили такие окаменелости, которые по достоверно дознанным данным подверглись полному окаменению в течение лишь немногих столетий. Также в других местах были найдены окаменелости той толщины, что для образования их геологи также могли бы потребовать несколько тысячелетий, если бы при раздроблении некоторых из них внутри их не оказались монеты, по чекану и году относящиеся не далее как к XVI-XVII столетию нашей эры (Рейш).

Приведенных замечаний достаточно для того, чтобы видеть, как не надежны те средства, которые геология имеет для определения древности даже тех или других частных ее находок, а также отдельных пластов земли. Что же сказать о таком вопросе, как вопрос о древности всего мира? Тут ее вычисления еще несравненно более шатки. Поэтому мы находим поразительные разногласия в результатах вычисления древности мира у разных геологов, которые брались за это непосильное для геологии дело, особенно при настоящих ее, более или менее еще отрывочных, сведениях. Разногласия эти состоят не только в показании не одинакового числа годов, но целых и притом многих тысячелетий. Так, например, у одних геологов древность того или другого геологического периода определяется в 100, у других в 200, у третьих в 300 тысяч лет и так далее до миллионов и миллиардов лет. Те, которые обладают более смелой фантазией, поражают

читателя громадным количеством нулей, приставляемых ими к той или другой цифре. А при более тщательной проверке подобных расчетов нередко все в них сводится к *одному* лишь нулю. Приведем некоторые примеры геологического разногласия. По Бишофу для перехода земли из жидкого состояния в твердое, т. е. для того, чтобы температура земли понизилась с 2000 до 200 градусов, требовалось больше 300 миллионов лет¹. По Фурье (Fourier) для охлаждения огнежидкого состояния земли до такой степени, чтобы на ней могли жить организмы, требовалось 49 миллионов лет. Но Глаубрехт, также естествоиспытатель, не может понять, каким способом упомянутые натуралисты могли насчитать такие громадные периоды для охлаждения земли. По его мнению в таких периодах для охлаждения земли не было нужды даже в том случае, если бы она постоянно имела столько теплоты, сколько теперь получает ее от солнца. При той же степени жара, какой в ней предполагается в жидком ее состоянии, для охлаждения ее тем меньше требовались такие громадные периоды; так как чем выше была ее температура, тем скорее должно было выходить из нее лучистое испускание теплоты, обуславливающее охлаждение². Но вот противоречия между вычислениями различных естествоиспытателей по другим пунктам геологической хронологии. По расчету, проводимому в популярной астрономии К. Фламариона, век настоящего состояния природы (четверичный) продолжается всего сто тысяч лет; предшественник его третичный век, в течение которого только что начали появляться млекопитающие, существовал уже за 300 тысяч лет до него; вторичный — за миллион 200 тысяч лет до третичного; первичный — приблизительно за три миллиона лет до вторичного, а первозданный — больше чем за пять миллионов лет до первичного; итого по этому вычислению насчитывается 10 миллионов лет существования нашей планеты даже с тех пор, как она стала обитаема³. Но — *audiat et altera pars*. Известный немецкий геолог Пфафф говорит: «следует ли для каждого отдельного периода в истории земли принимать неизмеримые эпохи — это вопрос, на который, хотя некоторые с несомненностью отвечают да, однако же при более точном исследовании, скорее (лучше) нужно ответить отрицательно»... Даже

¹ К. Фламарион «Земля» 1880 г. стр. 92.

² «Bibel und Naturwissenschaft» стр. 261.

³ «Земля» стр. 93, 94.

для всей истории развития земли по мнению этого геолога совсем не нужны такие бесконечно большие числа, какие иногда назначаются для того или другого отдельного периода в ее развитии¹. Подобного же мнения держится вышеупомянутый немецкий геолог Глаубрехт. Он не находит никаких достаточных оснований для той гипотезы, что со времени образования земли и всей вообще солнечной системы протекло громадное множество веков. «Чем щедрее, - говорит он, - естествоиспытатель на слишком большие числа, при определении древности мира, тем больше он подпадает под категорию известного сорта людей, которые хотят дешевым способом составить себе имя². По его приблизительному расчету все дело образования всей нашей земли, даже по одним чисто естественным законам, могло совершиться приблизительно в 12000 лет³.

Сравнительно большей точностью отличаются некоторые астрономические вычисления касательно древности мира — не те, которые основаны на предположениях о количестве времени, требуемом для образования разных небесных планет, а те, которые основаны на законах распространения света, причем доказывается, что для достижения до земли света от некоторых удаленных звезд требовалось громадное число лет. Однако же и древность небесных светил, в виду некоторых астрономических же данных, не может быть преувеличиваема до степени бесконечности, как это иногда делается в популярных астрономических книжках. Астрономы утверждают, что многие из небесных светил доселе еще находятся в процессе образования, что процесс этот далеко еще не завершился. Некоторые из небесных светил еще теперь находятся в состоянии более или менее близком к предполагаемому первоначальному состоянию мировой материи, т. е. к состоянию газообразной массы. Сюда относятся наше солнце и так называемые неподвижные звезды, которые находятся еще в раскаленном огнежидком состоянии. Состояние это есть преходящее состояние в развитии планетного мира, по учению астрономии и геологии предшествующее постепенному охлаждению, уплотнению и отвердению небесных тел. Но так как доселе еще переход от жидкого состояния к твердому во многих небесных телах, в том числе и в нашем солнце, далеко

¹ «Schöpfungsgeschichte» 665 и дал.

² «Bibel und Naturwissenschaft» стр. 263.

³ Там же, стр. 260.

еще не совершился, то это дает основание думать, что и эти тела существуют не миллионы и не миллиарды лет, а гораздо меньше, и во всяком случае не бесконечное число лет; иначе переход их в твердое состояние давно уже должен бы совершиться. Некоторые естествоиспытатели держатся того мнения, что наше солнце сравнительно еще не так давно облеклось фотосферой и что древность его не слишком много превышает древность земли¹.

Материалистическая гипотеза о баснословной древности человека

В материалистическом учении о происхождении человека занимают видное место предположения о времени его происхождения и о древности его существования. Не имея для своего воззрения на происхождение человека никаких достаточных оснований ни в данных настоящего опыта, ни в исторически известных фактах прошлой жизни человечества, материализм думает найти такие основания в гипотезе о баснословной древности человеческого рода. В интересах оправдания своей теории о происхождении человека, предполагающей постепенное преобразование обезьяны в человека, материалисты отодвигают начало человеческого рода на возможно отдаленное расстояние от настоящего и вообще от исторического времени, предполагая кроме того еще громадную так называемую доисторическую эпоху в жизни человечества, в течение которой человек находился в состоянии более или менее близком к животности. Гипотезы о баснословной древности человеческого рода стали проникать в новейшее естествознание особенно со времени выхода в свет сочинения английского геолога Ляйеля «О древности человека» (в 1863 г.), где в противоположность учению французской геологической школы Кювье, признававшей относительно недавнее появление человека на земле и сомневавшейся даже в существовании его до всемирного потопа, древность человека возвышена по меньшей мере до 100000 лет. С тех пор это число лет прогрессивно увеличивалось сторонниками материалистических воззрений до 200 и 300 тысяч лет и так далее в бесконечность. Материализм пользуется новейшими гипотезами о гигантской древности человека для отрицания не только библейского учения о происхождении человека и достоверности библейской хронологии относительно времени его существования

¹ Glaubrecht — «Bibel und Natur.» § 9.

на земле, но — и других важных религиозных истин (например единства человеческого рода) и всего вообще библейского воззрения на человека и его историю. Из этих гипотез материалисты выводят умозаключения: а) что библейский Адам, древность которого не превышает 6-7 тысяч лет, если не есть мифическое лицо, то во всяком случае может быть признан разве только родоначальником какого-нибудь частного народа или племени, явившегося относительно в позднейшее время, а не всего человеческого рода; б) что многочисленные миллионы людей существовали целыми сотнями тысяч лет раньше библейской первозданной четы и нисколько не зависимы от нее по своему происхождению; в) что таким образом библейское учение как о падении в Адаме всего человечества, так и о необходимости для всего человечества искупления от первородного греха, не имеет для себя исторического основания. Через все это несущественный, по-видимому, в религиозном миросозерцании вопрос о древности человека получает важное значение с религиозной точки зрения. Поэтому необходимо поближе рассмотреть, есть ли какие-нибудь твердые основания для решения этого вопроса в смысле новейших материалистических гипотез? Представим сначала некоторые общие соображения против вероятности этих гипотез. Что род человеческий существует не от вечности, это признают или, по крайней мере, должны признавать материалисты, потому что противное мнение не согласно не только с учением Библии, но и с более или менее общепринятой в кругу самих материалистов гипотезой об образовании мира. По этой гипотезе земля наша сначала находилась в газообразном и затем в огнежидком раскаленном состоянии. В этом своем состоянии она, по вычислениям некоторых новейших натуралистов, должна была иметь температуру от 2-3000 градусов жара, причем невозможно было существование на ней не только человека, но и вообще никакого живого организма — животного и растительного. Появление животных и растений на ней возможно стало только тогда, когда ее поверхность охладилась и когда это охлаждение достигло по самой наименьшей мере до 60-70 градусов. Появление же человека, как наиболее развитого организма, необходимо требовало и многих других подготовительных условий в образовании земной поверхности. Поэтому не только Библия, но согласно с нею и естествознание, признают человека, какую бы древность ему ни приписывать, во всяком случае самым позднейшим по времени своего появления на земле в порядке

всех прочих живых существ. Уже некоторые из древних писателей высказывали дельные суждения о невероятности как вечного существования человека на земле, так и крайне давнего. «Если бы, говорит Лукреций, люди существовали на земле с незапамятных времен, то почему же не оказалось между ними ни одного поэта, который воспел бы события несравненно древнейшие Фивской войны и разорения Трои? Почему многие искусства находятся еще в младенчестве; одни далеко еще не доведены до совершенства, а другие только что изобретены? Все это служит признаком относительно небольшой древности человеческого рода»¹. В самом деле, каким образом здравый смысл может допустить, чтобы, например, Греция — такая прекрасная выгодная страна, — местность, обладающая здоровым и умеренным климатом, лежащая в центре всего древнего мира, касающаяся одинаково и Европы и Азии и Африки: каким образом эта страна могла быть не заселена испокон веков, если бы люди на самом деле существовали многие сотни тысяч лет на земле? Если предполагать, что эта прекрасная страна была заселена за сотни тысяч лет, то является другой вопрос: отчего ни поэты, ни философы, ни историки не могли отыскать в Греции ни одного памятника, который простирался бы далее, нежели за две тысячи лет за пределы нашей эры? Соображение это получает еще большую силу, если взять во внимание некоторые неоспоримые особенности человеческой природы, которые искони присущи были людям на всех ступенях их развития. Опытами всех веков дознано, что все народы дорожат древностью своего отечества. Случалось, что целые народы оспаривали друг у друга древность своего племени и происхождения. Какое же племя, какое государство, какой народ на достаточных исторических данных могут отнести свое происхождение за сотни тысяч лет до настоящего времени? Материалисты иногда указывают на громадные периоды, которые находятся в летоисчислениях китайцев, индейцев, вавилонян и др. Но что эти летоисчисления основаны не на твердых исторических данных, а на фантастических преувеличениях восточного воображения, — это признано всеми серьезными исследователями этого вопроса. Народ, историческим памятникам которого некоторые ученые специалисты новейшего времени приписывают наибольшую древность, — это египтяне. Но если и признать, как полагают некоторые египтологи, что на-

¹ «De natura rerum». Lib. IV, 387.

чало истории египтян относится приблизительно за 4.000 лет до Р. Хр. (*Еберс*), то эта цифра во всяком случае ближе подходит к библейской хронологии, чем к сотням тысяч лет новейшей материалистической хронологии. При этом нельзя не обратить внимания еще на одну неоспоримую особенность человеческой природы. Ничто так не занимает воображения людей, как седая древность, ничто так не интересует людей, как если кому-нибудь удалось откопать что-нибудь далеко отдаленное от нас по времени: записи древностей всякого рода, картины древней кисти, записи древних афоризмов, даже самые мелкие древние вещи возбуждают к себе огромный интерес в людях. Итак, если бы люди существовали с незапамятных времен, то, конечно, и ими должно было бы обладать подобное желание исследовать древности. Но ничто не говорит нам об этом из предполагаемой столетней древности человека. Никто ничего не сообщает нам о деяниях человечества за это длинное время. Все, что исторически известно о народах, заключено в довольно тесные рамки и определено известными ограниченными периодами. Несомненно также и то, что людям свойственно желание — увековечить себя, оставить имя свое в памяти потомства. Совершались величайшие дела из желания героев увековечить себя; полны этими желаниями целые литературные сокровищницы народов; свидетельствуют об этих желаниях громадные здания и все, что делалось и делается грандиозного в мире. А те люди, что жили за сотни тысяч лет до нашего времени, — разве они не могли бы иметь хоть некоторой доли этой самой потребности увековечить себя, как и сменившие их поколения? Если имели, то отчего же они не оставили никакой памяти о своих деяниях? Почему не осталось от них не только ни книг, ни письменностей, никаких зданий, почему не осталось даже ни одного обломка, с полной и несомненной достоверностью свидетельствующего о их былом существовании за сто тысяч лет назад? Если бы, наконец, древность человека на самом деле простиралась на такое громадное расстояние времени, то почти несомненно, что разного рода науки и искусства достигли бы значительной зрелости в несравненно отдаленнейшую эпоху, чем с какой начинается их появление. Время, которое достоверно знает история, наследовало бы если и не все возможные знания, науки и искусства от своих столетних предков, что все-таки что-нибудь должно же было наследовать. Что же эта предполагаемая почти безграничная древность человеческого рода оставила в наследство позд-

нейшему времени? Если судить по достоверным данным истории, то почти ничего. Все человеческие изобретения по этим данным не восходят дальше как за три и maximum — за четыре тысячи лет до христианской эры¹. Кораблестроение, например, все единогласно приписывают финикиянам. Зачатки скульптуры, живописи, первые основания музыки, изобретение букв и письмен, земледельческих орудий, весов и меры — все это в исторических памятниках разных народов связывается с лицами и народами, жившими в период времени, который знает наша история. При постепенном прогрессе, какой замечается в развитии человеческих знаний, при вечных усилиях человеческого духа к открытиям и изобретениям невозможно, чтобы люди в течение целых сотен тысячелетий, предшествовавших исторической эпохе, ни до чего не додумались, ничего не изобрели и все это время оставались на степени дикого состояния, близкого к состоянию скотов.

Судя по тому, что человечество в течение исторического времени своего существования, которое обнимает всего 6000-7000 лет, дошло до изобретения железных дорог, телеграфов, телефонов и проч., никак нельзя допустить, чтобы в течение всего доисторического так называемого периода, который растягивается новейшими гипотезами на многие сотни тысяч лет, — человечество не могло перешагнуть так называемого каменного века, века кремневых орудий, и переступило в исторический период своего существования во всеоружии культурного невежества, — а в этот период вдруг в каких-нибудь 6000-7000 лет сделало такие громадные культурные шаги. Нельзя, конечно, отвергать, что первые шаги духовного развития человечества требовали относительно большого времени, чем последующие. За всем тем такой гигантский период, как сто, двести, триста тысяч лет, — все-таки представляется до неестественности длинным, чтобы человечество в течение его не сделало значительного культурного прогресса.

Говорят: можно предположить, что земля в продолжении ряда веков терпела разные значительные изменения от огня и воды; естественно поэтому предположить, что при этих земных катастрофах одновременно погибали все люди, а с ними исчезали и все их знания, все памятники незапамятной древности. Но

¹ О времени более замечательных изобретений см. в сочинении *Гука* «О естественной религии». Киев. 1875, стр. 43.

такое предположение не имеет для себя никаких оснований. Таких катастроф в судьбе человечества не знает история. Даже через всемирный потоп, о котором говорит Библия, связь слепопотопных людей с погибшим миром не уничтожилась безусловно, — по крайней мере память о прошедшем, как и о самом потопе, сохранилась у всех народов. Каким же образом могло случиться, что из беспредельной бездны лет, прожитых человечеством до всемирного потопа, ничего не осталось в памяти народов, не осталось в их преданиях никаких сказаний ни о их погибших царствах и городах, ни об открытиях и знаменитых деятелях, ни о каких бы то ни было замечательных событиях или лицах? Все это ясно показывает, что предполагаемое существование их за сотни тысяч лет более чем сомнительно.

Перейдем теперь от общих соображений к рассмотрению некоторых частных данных, которые приводятся в доказательство баснословной древности человека защитниками этой гипотезы. Данные эти подразделяются на два главных вида: а) на данные геологии и б) так называемой доисторической археологии.

Касательно геологической хронологии вообще нужно заметить следующее. В большинстве случаев она оказывается весьма относительной и условной даже в применении ее к определению хронологической древности разных горных пород; условность этой хронологии тем более возрастает, чем больше она усиливается определить древность того, что заключается внутри земных пластов. Нам не стоит надобности вмешиваться в специальные споры геологов по вопросу о том, действительно ли им удалось в последнее время найти человеческие кости, орудия и проч. в допотопных пластах земли вместе с костями мамонтов, носорогов и других допотопных животных, и таким образом фактически доказать несомненное существование допотопного человека. Мы не имеем никаких поводов и оснований примыкать к мнениям представителей старой геологической школы Кювье, из которых доселе еще многие оспаривают действительность геологических остатков допотопного человека. Мы даже охотнее в этом пункте могли бы примкнуть к мнениям новых геологов Ляйелевской школы — в виду того, что их данными можно было бы воспользоваться для доказательства истинности библейского учения о преддопотопном существовании людей, вопреки отрицанию этого факта со стороны многих последователей прежней геологической школы. Но так как ни та ни другая школа не представила вполне точных результатов по тому вопросу, который нас теперь

специально занимает, т. е. — о древности человека, то, не вдаваясь в область их специальности, приведем суждения вполне компетентных в этой специальности ученых об упомянутых результатах. «Все числа, говорит геолог Пфафф, которые заимствуются из геологических периодов времени для определения древности человеческого рода, в высшей степени не достоверны; из них заслуживающие наибольшего вероятия не констатируют большей древности существования человека на земле, как от 5-7000 лет¹. Покойный русский академик Бэр высказывал мнение, что древность человека не могла быть много больше той, какая высчитывается по данным библейской хронологии². Известный американский современный естествоиспытатель Даусон говорит, что наиболее древние из всех найденных до последнего времени следов существования человека не заходят за 6000 лет³.

В числе новейших открытий в области доисторической археологии и антропологии особенное внимание обратило на себя открытие (в 1854 г.) в Швейцарии и в некоторых других странах так называемых свайных человеческих построек, т. е. зданий, строившихся некогда на сваях в реках и озерах. Открытие это возбудило тем большее внимание к себе любителей древности вообще и особенно любителей слишком большой человеческой древности, что даже в Швейцарии, где упомянутые древние постройки найдены в наибольшем количестве (около 200) не сохранилось не только письменных свидетельств, но даже и местных каких-нибудь преданий о их былом существовании. Обстоятельство это сразу отодвинуло их древность в глазах некоторых на слишком большую отдаленность. Однако же скоро последовало в этом отношении разочарование в кругах приверженцев баснословной человеческой древности. Историки нашли у Геродота (V, 16), который жил в V в. до Р. Х., свидетельство о древних фракийцах, что у них еще в его время были в употреблении свайные жилища, которые строились в реках и озерах и соединялись с берегами рек и озер посредством узких мостов. А известный английский археолог Лейярд, знаменитый исследователь развалин Ниневии, нашел, что еще в настоящее время у некоторых арабских племен, живущих около Евфрата, практику-

¹ «Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebite der Schöpfungsgeschichte». 1868, S. 76; ср. «Schöpfungsgeschichte» S. 713.

² «Studien aus dem Gebite der Naturwissenschaften» 1875. S. 412.

³ «Die Natur und Bibel». 1877. S. 105.

ются подобного рода свайные постройки. Такие же или подобные постройки путешественники нашли у некоторых из нынешних негров, у папуасов и у других диких народов¹. Но особенно замечательно, что по более точным историческим и археологическим исследованиям оказалось, что и в Европе в некоторых местностях эти постройки существовали еще до XI и даже XII вв. нашей эры. Понятно, что через эти новые открытия ослаблено было стремление к чрезмерному преувеличению древности свайных построек. Сначала многим казалось, как будто бы эти постройки извлекали из бездны забвения совершенно особый народ, не имеющий никакой связи с исторически известными народами и принадлежащий к такому времени, которое лежит далеко за пределами египетских пирамид и древних ассирийских памятников, даже вообще далеко за пределами нашей истории. Теперь всеми более серьезными исследователями признается, что эти постройки, по крайней мере некоторые из них, принадлежат к сравнительно недавнему времени². В новейшее время древность свайных построек все больше и больше сводится к скромным размерам и наиболее древние из них относятся более осторожными исследователями не далее как за 1000 лет до Р. Х.³, а большая часть не далее как ко II и III вв. нашей эры. В одном немецком издании: «Ausburgische Allgemeine Zeitung» (1864, 30 дек. № 365) появилось открытое заявление от имени нескольких и в том числе весьма известных немецких геологов, в котором подписавшиеся под это заявление ученые отклоняют от себя всякую ответственность за появляющиеся от времени до времени попытки со стороны дилетантов геологии на поспешные хронологические вычисления древности свайных построек и древности человека вообще. Это заявление ясно показывает, что между геологией как наукой и геологическими гипотезами о сотысячелетней древности человека нет ничего общего, а также и то, что геология, по крайней мере при ее настоящем состоянии, не имеет возможности дать никаких твердых оснований для нового летосчисления взамен существующего, основанного на библейской хронологии.

По вопросу о том, сколько именно лет прошло от сотворения человека до настоящего времени, в Св. Писании не находят-

¹ *Pallmann* — «Die Pfalbauten» S. 52, 70.

² *Рютимейер* — «Die Fauna», стр. 239.

³ *Fraas* «Vor der Sundfluth». S. 469.

ся точно и определенно выраженного учения. В догматических вероопределениях православной церкви вопрос этот также не решается в точном и определенном смысле, не допускающем различия в мнениях. Более или менее общепринятое мнение, что от Адама до Рождества Христова протекло приблизительно около 5500 лет, таким образом до настоящего времени — около 7000 лет, не есть догмат нашей веры. Мнение это основывается на данных библейской хронологии и есть вывод из сличения и сопоставления хронологических указаний, находящихся в разных преимущественно ветхозаветных книгах. Но хронологические данные, находящиеся в Библии, сообщаемые по разным поводам: при описании жизни патриархов, судей, царей, их родословий, а также замечательных исторических событий, — нигде не обобщены в самом Св. Писании. Поэтому, если и нельзя разделять того мнения, что хронология вообще составляет совершенно побочный предмет для Библии, как откровенного Слова Божия и что св. писатели во всем, что касается до хронологии, были предоставлены одним собственным их соображениям и руководствовались частью преданиями, частью древними записями, вообще одними естественными способами исторического исследования, а потому могли допускать по местам те или другие хронологические погрешности, если не разделять также и того мнения, что данные библейской хронологии при многократном списывании св. книг разными не всегда одинаково искусными переписчиками могли быть по местам намеренно или ненамеренно изменены или пропущены¹: — во всяком случае нельзя не признать того, что сообщение хронологических сведений само по себе, как дело не относящееся непосредственно к существу веры и нравственности, не составляет специальной задачи Божественного откровения. Что касается упомянутого выше вывода из данных библейской хронологии относительно древности человека, то он только приблизительно, но не безусловно точен. Такого вывода, по признанию некоторых из числа лучших знатоков библейской хронологии, нельзя восстановить по Библии, в виду того, что разные тексты Библии (самаританский, семидесяти и др.) представляют некоторые разности в летоисчислениях. От этого различные ученые в счислении библейской хронологии не вполне согласны между собой. За всем тем хронологич. разности в показаниях различных текстов Библии

¹ *Reunsch* — «Bibl. Schöpfungsgeschichte». 175, 176.

не так велики, чтобы какими-нибудь из них допускался в общей сложности несравнимо больший период существования человеческого рода, чем в 6000-7000 лет. Во всяком случае библейская хронология несогласима с гипотезами новейшей геологической школы Ляйеле-дарвиновской о 100.000-летней древности человечества.

Дополнения к трактату о древности мира и человеческого рода: несовершенства геологической и археологической хронологий

В разных местах в земле находят человеческие кости, оружия и проч., покрытые более или менее толстыми слоями глины, торфа, водяными осадками, известковым натеком и т. п. Эти человеческие остатки, — говорят, — сначала лежали на поверхности и над ними постепенно образовались упомянутые слои. Если бы таким образом можно было вычислить, как много требовалось времени для образования этих слоев, то можно было бы также определить, за сколько времени вышеупомянутые человеческие кости и орудия лежали еще на поверхности земли, а вместе с тем можно было бы приблизительно определить время, когда жили те люди, от которых остались эти остатки. Но чтобы вычислить, как много столетий требовалось для образования упомянутых слоев, мало знать только толщину слоев, нужно знать также, насколько именно они нарастали в течение каждого, по крайней мере, столетия. Если бы это было достоверно известно, тогда можно было бы через простое вычисление определить их древность. Первое может быть определено через измерение; известно, например, что человеческие изделия находят под торфяными слоями в 30 футов толщины и на 40 футов глубины в нильских долинах. Но второй также необходимый элемент вычисления совершенно ненадежен, потому что нельзя найти нормы для роста торфа, — нормы, имеющей значение для них времен и мест, равно как — и нормы увеличения водяных осадков и проч. Следовательно, эти геологические образования не годятся для того, чтобы быть хронометром. Иногда человеческие остатки находили в таких местах, где в то время, когда они туда попали, должна была быть вода моря, озера или реки, между тем теперь вода отступила оттуда и над ней возвышалась земля. Так, например, в Шотландии и в Швеции найдены лодки, лежащие на 60 футов выше теперешней морской поверхности; в долине Сома в северной Франции найдены кремневые орудия и человеческие кости, лежащие от 20 до 100 футов ниже теперешнего русла

реки. Уровень моря, озера или реки здесь, таким образом, значительно изменился. Можно было бы определить цифрами время, в которое жили люди, от которых остались упомянутые вещи, если бы можно было вычислить, как много требовалось времени для произошедшего после того изменения уровня воды и вообще отношения воды и суши. Но чтобы вычислить это время, нужно опять знать не только то, как значительно это изменение, что было бы легко, но также и то, в какой именно мере подобные изменения происходили в каждое, например, столетие. Последнее же опять неизвестно.

Подобные примеры сообщает Molloy в своей «Geology» р. 84. «В русле реки Dover в Derbyshire, в 1832 году, найдены тысячи серебряных монет, частью из XIII и XIV веков, лежавшие на 10 футов под поверхностью в жестких слоях земли. В начале текущего столетия один корабль потерпел крушение близ Кап-Фрио в Бразилии; когда несколько месяцев спустя стали отыскивать доллары и другие драгоценности, которые имелись на корабле, их находили уже в твердом кварцевом (кремнистом) песчанике. В Монтпельерском Музее показывают пушки, найденные в кристаллизованном известняке близ устья Роны в Средиземном Море»...

Поток лавы, вытекший из Этны во время Фукидида, еще теперь лежит совершенно бесплодным — почти без всякого следа чернозема и растительности. Нужно было таким образом по меньшей мере 2.000 л. для того, чтобы поток лавы покрылся плодородной почвой и растениями. Если мы где-нибудь находим десять таких потоков лав, которые все покрыты на своей поверхности плодородной землей и лежат друг на друге, то вулкан, значит, действовал уже за 20.000 лет. Вычисление очень просто и, однако же, ложно. Геркуланум занесен за 18 столетий и уже покрылся шестью такими перемежающимися слоями лавы и плодородной почвой, и некоторые местности, покрытые лавой из Везувия и Этны, уже теперь способны к культуре.

В последнее десятилетие близ английского города Wrofter вырыты развалины, которые покрыты толстым слоем земли. По величине этого слоя геологи, может быть, определили бы древность развалин в несколько тысячелетий, если бы не нашли в них римских монет из IV христианского столетия и не узнали из исторических свидетельств, что там в римский период стоял город Uriconium. Кстати, здесь вспомним о том, что над развалинами аббатств в той же Англии, которые были разрушены толь-

ко за 300 лет, уже после этого краткого промежутка времени земля возвысилась на весьма значительную высоту («Ausland». 1864, 399).

Как мало образования туффа и водяных осадков пригодны для хронологических вычислений, показывают следующие факты, приводимые О. Фраасом («Die alten Hühnlennbewohner» Berlin, 1873 стр. 29). В древнем греческом городе Айдефосе (Aidephos), который во времена еще Суллы пользовался всемирной известностью за свои купальни, вырыты из-под толстого слоя известкового туффа просторные древние ванны из римского периода. Здесь, таким образом, вода случайно с ее осадками в течение 16-18 веков положила массу камней на поверхность, между тем как по близости лежащие человеческие остатки из того же времени, если еще не из более раннего, едва покрыты дерном.

Также из свойства костей нельзя с достоверностью заключать о их древности. «Где в пещерах с костями недостает известковых натеков (сталактитов), - говорит Фогт¹, - где таким образом лежала совершенно сухая глина, кости часто до такой степени истлели, что они при соприкосновении разлагались в прах; где напротив образовались сталактиты, кости сохранялись большей частью лучше. Прежде думали, что «ископаемые» кости можно отличить от новейших через то, что их первые пристаут к языку, а последние нет. Если кости прилипают к языку, это объясняют тем, что они потеряли хрящеватое вещество, — но как скоро происходила эта утрата хрящеватого начала, это зависело от разных обстоятельств. Также и другие признаки, которые через микроскопические и химические исследования находят у древних костей, не дают никакого средства для определения их древности; потому что если бы и удалось определить ход постепенного разложения костей при известных условиях и обстоятельствах, то отсюда можно было бы вывести общезначущее правило для определения древности только тогда, когда можно было бы предположить, что эти условия и обстоятельства всегда и везде были одни и те же. Но этого нельзя предположить, потому что опять показывает совершенно противное»².

Эти замечания показывают, как мало надежны те средства, которые имеет геология для того, чтобы определить древность целого мира. Нельзя не признать за прогресс в исследовании

¹ «Vorlesungen» II, 11.

² «Arch. für Anthropol.» V, 114, VIII, 3.

этого вопроса того обстоятельства, что уже теперь, по прошествии нескольких десятилетий, признается несостоятельность некоторых утверждений, которые при начале этих исследований высказывались с большой уверенностью. Еще через несколько десятилетий может быть и все попытки вычислить древность человеческого рода геологическим путем будут признаны не могущими вести к каким-нибудь твердым результатам. Рассмотрим еще некоторые вычисления, основанные на геологических данных, которые уже теперь серьезными учеными признаются несостоятельными, но дилетантами геологии все еще выдаются за поразительные результаты научных исследований.

Леонард Горнер приводит следующее вычисление. Базис колоссальной статуи египетского царя Рамзеса II, построенной в Мемфисе по Лепсиусу около 1360 года до Р. Хр., теперь покрыт нильскими осадками вышиной в 9 футов и 4 дюйма. При исследовании колодцев и буровых скважин в разных местах, на различной глубине находили только остатки теперь еще существующих следов животных и не менее как на 39 футах глубины находили черепки глиняной посуды, еще ниже — кирпичи. Для образования осадков в 39 футов толщиной, покрывающих черепки, по вышеприведенному вычислению, требовалось больше 12 тысяч лет¹. Но независимо от других сомнений, против этого вычисления можно возразить следующее. Горнер предполагает, что образование нильских осадков над базисом статуи Рамзеса началось одновременно с постройкой этой статуи за 1360 лет до Р. Хр. Но в таком случае Мемфис ежегодно при наводнениях Нила должен бы находиться под водой, что, однако же, немыслимо. До тех пор, пока Мемфис был обитаем, он должен был быть защищен от наводнений своим положением или искусственными средствами. Нильские осадки начались там только по опустошении города, таким образом с 500 года по Р. Хр.; следовательно, упомянутые слои в 9 футов 4 дюйма толщины образовались в 1400 лет и образование осадков нарастало там таким образом гораздо больше чем на 3? дюйма в столетие.

Нельзя, конечно, утверждать, что вообще осадки Нила нарастали больше, нежели 3? дюйма в столетие. Что они в последние столетия нарастали не везде гораздо более означенной цифры, кажется достаточно подтверждено через другие наблюдения.

¹ Ebers, «Aegypten und die Vöcher Mose's», I. Bd. Zeipzig 1868 г., стр. 21.

Бурмейстер приводит исследования, по которым осадки эти нарастали в 4-4? дюйма¹; а Бишоф говорит: «Русло Нила и почва Египта постепенно возвышались, но неравномерно, а смотря по различным обстоятельствам, и постоянно менялись по степени приближения к морю. Увеличение этого перпендикулярного возвышения гораздо меньше в Нижнем, чем в Верхнем Египте, а в Дельте еще меньше, так что по приблизительному вычислению почва при Елефантине или при первом нильском водопаде могла возвыситься в 1700 лет около 9 футов, у Фив около 7 футов, у Гелиополиса и Каира около 5 футов 10 дюймов. У Розетты и близ устья Нила увеличение толщины осадков гораздо меньше, чем в узких долинах центрального и верхнего Египта, которых касалось более широкое наводнение. Там возвышение почвы в течение 1700 л. едва заметно»². Но вместе с этим Бурмейстер думает опять, что возвышение почвы у Фив могло быть значительнее, чем на берегах, лежащих выше, потому что здесь значительно расширяется Нильская долина, скорость течения реки таким образом уменьшается и поэтому отлагается более толстый слой ила. Из этих данных видно, что нильский ил очень ненадежный хронометр, потому что ил в разных местах, смотря по разным обстоятельствам, как говорит Бишоф, не одинаково отлагается. Если таким образом было бы даже известно, как много его отлагается *в одном месте* в течение одного столетия, то отсюда еще не делается известным, как велико его отложение в другом месте; если далее известно как много его отлагается в одном месте в *течение одного столетия*, то отсюда еще неизвестно, не было ли в другое столетие нарастание больше или меньше, так как обстоятельства, от которых по Бишофу зависит отложение, могут для одного и того же места быть очень различны, и очень возможно, как говорит Бурмейстер, что «действие Нила в его различные периоды сильно изменялось». Таким образом, если бы и очень многие отдельные наблюдения были произведены со всевозможной тщательностью, никогда не удалось бы получить среднюю величину для всех пунктов и для всех веков и сделать эту величину некоторым надежным хронометром. Но если бы даже была получена такая средняя величина, и тогда вычисление Горнера на основании черепков, найденных под 39 футами глубины, было бы ненадежно. Оно могло бы быть

¹ «Gesch. der Schöpfung» стр. 18.

² «Lehrb. der Geolog.» 1 изд. II, 1596; 2 изд. 1, 523.

верным только в таком случае, если бы эти черепки сначала лежали на поверхности земли и потом над ними наслоились совершенно правильно ежегодные осадки Нила. Но кто может доказать, что так на самом деле было и что черепки сначала не лежали на дне колодезя, земляной расселины или прежнего русла реки? Сам Ляйэль (в англ. оригинале 39 стр.) приводит замечание из Геродота, что в его время известные места в Египте, от которых в течение столетий отведена была вода Нила, имели вид как бы впадин, тогда как близлежащие места через постепенное скопление ежегодных наносов возвысились. Если однажды вода проникла потом в эти впадины, то там в несколько лет могло отложиться больше осадков, чем в окрестных местах в течение столетий. Кто же может доказать, что упомянутые черепки вместе с костями животных не лежали сначала в таких впадинах? Горшок, от которого сохранились эти черепки, мог разбиться во время Геродота и быть брошен в одну из тех впадин, которые ему показывали. Это могло случиться еще и в гораздо более позднее время. Во всяком случае горшок этот не годится для вычисления времени.

В 1865 году Оскар Фраас (Oscar Fraas) во время путешествия через Нильскую долину подверг критике вычисление древности тамошних осадков. Он совершенно справедливо говорит, что если бы это вычисление было правильно, оно было бы весьма важно. Хотя оно приводится каждым автором, которому нравится вычислять древность человеческого рода вместо столетий тысячелетиями, но относительно достоинства этого вычисления он говорит следующее: «нигде больше, как именно в Нильской долине, в течение тысячелетий не трудились руки человеческие над возделыванием почвы, не изрыли ее таким множеством каналов и колодезей, так что о естественных отношениях тут не может быть никакой речи».

У северных берегов Дании открыты особого рода доисторические памятники. На многих прибрежных пунктах северной Дании найдены кучи раковин, лежащие на несколько футов над теперешней морской поверхностью (Meeresspiegel) и имеющие от 3-10 футов толщины, больше 1000 футов длины и от 150 до 200 футов ширины. Что это не натуральные груды раковин, оставшиеся от того времени, когда морская поверхность была выше, за это говорит то обстоятельство, что они перемешаны с раздробленными костями животных, с грубыми кремневыми орудиями, с черепками от грубой глиняной посуды, с пеплом и

угольями. Из всего этого северные ученые заключили, что остатки эти произошли от живших здесь некогда людей, которые бросали в кучу раковины выеденных ими морских улиток, обгрызенные и раздробленные кости животных, из которых (костей) они извлекали мозг. Поэтому ученые дали этим остаткам название «кухонных обедков» или остатков¹ (Kjuckkenmaddinger). Человеческих костей здесь не найдено. Раковины морских улиток, равно также кости млекопитающих и птиц, не отличаются от теперь живущих видов. Между орудиями из камня, костей и дерева попадаются орудия с хорошей, даже по словам Фогта — с «великолепной» отделкой, указывающей на значительную степень культуры. Все таким образом указывает на то, что эти остатки принадлежат относительно недавнему времени. Подобные остатки найдены впоследствии во Франции, в Северной Америке и Бразилии².

Точно нельзя определить древности этих «кухонных остатков» и потому ученые не делают даже попыток на вычисления определенного количества лет, протекших со времени накопления этих остатков. Ляйель с некоторыми другими учеными³ думает, что вообще эти остатки «очень древни» и заключает об этом из того, что устрицы и др. раковины, находящиеся в кухонных обедках, теперь не так многочисленны в Ostsee и не так велики, какими были в то время. Это, по мнению Ляйеля, объясняется тем, что Ostsee теперь меньше солено, а это в свою очередь объясняется тем, что связи его с соленым Атлантическим океаном с течением времени сделались слабее. Кухонные остатки таким образом принадлежат к тому времени, когда в эти проливы натекало еще большое количество соленой воды, а это было давно. Но как давно, этого нельзя вычислить (стр. 538). Фогт со своей стороны не придает значения этой аргументации Ляйеля. Уменьшение солености Ostsee, по его мнению, не объясняет уменьшения упомянутых раковин. Римлянам удалось развести устриц в совершенно пресных озерах при Неаполе; ракушки (mylilida) и другие виды улиток, раковины которых находятся также в кухонных остатках, превосходно распространялись в Brackwasser, даже в бассейнах воды, сделавшейся совершенно

¹ Фогт — «Vorlesungen» 11, 112. Бюхнер — «Die Stellung des Menschen» стр. 53.

² «Arch. für Anthrop». II, 321; III, 153, 161.

³ О. Шмидт в «Oesterr. Wochenschr». 1863, II, 387.

пресной. Причины уменьшения этих моллюсков нужно таким образом искать в другом в чем-нибудь.

Некоторую, хотя весьма шаткую, точку опоры для определения древности кухонных остатков думают найти в том обстоятельстве, что между птицами, кости которых находятся в кухонных остатках, найдены остатки глухарей или тетеревов, которые теперь не водятся в Дании, потому будто бы, что там теперь нет больше сосен, молодыми отростками которых глухари, главным образом, питаются в весеннее время. Отсюда заключают (Фогт), что кухонные остатки должны принадлежать к тому времени, когда в Дании были еще очень обычные сосны¹. Предоставляем людям сведущим решить вопрос, может ли глухарь жить без молодых отростков сосны. Рейш замечает, что ему на его родине в юности приходилось встречать гораздо меньше сосен и гораздо больше тетеревов, чем теперь, когда первые очень размножились, а последние вследствие охоты очень сократились.

Древность дельты Миссисипи некоторые геологи определяют в 158.400 лет. Равнина, на которой построен Нью-Орлеан, возвышается только на 9 футов над уровнем моря. Далеко под этим уровнем в почве находятся лежащие друг над другом окаменелые остатки кипарисов. Думают, что там сменялись друг за другом большие леса; каждый лес после известного периода времени погружался, затем почва снова возвышалась и постепенно опять покрывалась лесом. Если это повторялось десять раз, то для этой десятикратной смены непременно требовалось 158.400 лет. На глубине 16 футов найдено обожженное дерево и человеческий скелет, который, если судить по черепу, принадлежит туземной американской расе, и притом череп найден под корнем кипариса, который принадлежит к четвертому слою под поверхностью. Если для каждого из этих окаменевших слоев кипариса требовалось 14.400 лет, то скелету нужно дать 57.600 лет, что ведет к тому заключению, что Америка была населена уже указанное количество лет назад. Так рассказывает Фогт², следуя американцу Bennet Dowler'у, и присоединяет уверение, что основания этого вычисления так просты, что против его результата

¹ Об этом периоде дают понятие торфяные болота в Дании, внизу которых лежит сосновый слой, на котором накопился дубовый слой. Сосны теперь нет в Дании, а дубы редки.

² «Vorlesungen» II, 108.

мало что можно возразить. После того как Ляйель и другие выразили сомнение в справедливости этого вычисления, немецкий ученый д-р Шмидт, долгое время живший в Америке, основательно разъяснил и доказал, что и фактические показания Довлера отчасти не верны; но его вычисления, основанные на такой не твердой почве, подтверждаются такими неосновательными и часто до очевидности произвольными предположениями, что они из области твердых научных результатов должны быть отнесены в область неосновательных догадок и ненаучных показаний¹. Впрочем, древность всей дельты Миссисипи в отчете, опубликованном в 1861 г. в Филадельфии двумя американскими инженерами, в сильном противоречии с доселешними гипотезами сводится на время не свыше 5000 лет². Также вычисление Агассица, по которому некоторым человеческим остаткам, найденным во Флориде, должно быть 10.000 лет, Шмидт относит к «ненаучным показаниям». Другие же находки он прямо характеризует как humbug — шутки или утки³.

Что вообще против американских открытий этого рода возбуждаются сомнения, это весьма естественно; эти сомнения оправдываются прежними примерами. В свое время наделал шуму «ископаемый человек из Гваделупы» — человеческий скелет, который найден был в 1804 году в каменно-известковом третичном слое у берегов Гваделупы и считался очень древним. При более точном исследовании скоро оказалось, что упомянутый каменно-известковый слой относится к новейшим образованиям, которые образуются очень быстро у тамошних берегов, и что означенный скелет очень не стар⁴. Потом у St. Louis найдено два отпечатка голой человеческой ноги, оставленные в глиняной почве, которая с течением времени отвердела как камень, сохранив на себе следы ноги. И здесь при точнейшем исследовании оказалось, что эти следы ноги никак не старше 300 лет, так как они отпечатались не в мягкой глине, но высечены были в твердой скале. Живущие в окрестности индианские племена имеют обыкновение вырезать или высекать такие отпечатки ноги для

¹ «Archiv für Anthr». V, 165, 167.

² «Report upon the physics and hydraulics of the Missisipi river» Гумфрея (Humphreys) и Аббота (Abbot) в извлечении сообщен в лионском «Revue catholique» 1867 г. 411.

³ «Archiv für Anthropol». V, 166. 155.

⁴ Fraas «Vor der Syndfluth» стр. 448.

своих потомков на память о себе¹.

Открытия, сделанные в Европе, исследованы точнее, нежели в других местах. Кроме того, Фогт замечает, что человеческие остатки близ Миссисипи и у Нила «значительно моложе», чем открытые в Европе. Если бы так. обр. было доказано, что эти европейские находки не вынуждают нас отнести древность человеческого рода дальше 7000 лет, то мы не имели бы никакой нужды обращаться к внеевропейским находкам.

В разных местах у берегов Шотландии и Швеции под земной поверхностью, но до 60 футов над морским уровнем, находили орудия и лодки. Эти места, вероятно, в прежнее время составляли морское дно; но или море в течение времени отступило, или возвысился материк. Вопрос в том теперь, можно ли вычислить время, когда лодки лежали еще у берега, и определить тот период, со времени которого почва Шотландии и Швеции возвысилась на 60 футов над морем. Это было бы возможно в том случае, когда было бы известно, как много поднималась почва примерно в каждое столетие. Относительно Шотландии Ляйель предполагает, что почва со времени римского периода возвысилась может быть приблизительно на 20 футов: это поднятие привело бы нас таким образом приблизительно к 1700 годам; остальные 40 футов еще потребовали бы 3400 лет. Но основание этого вычисления покоится только на «может быть». Гуг Миллер (Hugh Miller) держится того мнения, что со времени римского периода вообще нельзя доказать никакого возвышения берегов Шотландии, так что здесь таким образом нельзя получить никакого хронометра². И сам Ляйель замечает, что все подобные вычисления при теперешнем состоянии науки имеют предположительный характер, так как мера поднятия может быть не во все столетия была одинакова, так как за периодами поднятия следовали периоды приостановки и даже понижения. Для поднятий в Швеции Ляйель принимает 2? фут. в столетие за среднюю меру («Древность Чел.» 285 стр. по оригиналу). «Поднятие, - говорит он, - теперь на севере Швеции и Норвегии сильнее нежели на юге. У Нордкапа (Nordkap) 6 футов, в Шпицбергене в последние 400 лет еще больше. Но это исключения. Средняя пропорция не больше 2? футов». Дарвин не выше определяет

¹ Бурмейстер «История творения». Шмидт «Relation» p. 364.

² «Sketchbook» p. 21.

эту пропорцию даже для Южной Америки, где представляется больше доказательств за внезапные изменения уровня, нежели где-нибудь. Но подобные вычисления средней величины совершенно произвольны. В разных странах поднятия и понижения материков очень различны. Поучительный пример этого представляют три колонны храма Сераписа при Pozzuoli в Италии, о которых Квеншшедт рассказывает следующее («Eroschen» стр. 827): «В колоннах на 6 футах высоты найдены целые кучки каменоточцев (Bohrmuschel), которые отчасти еще теперь сохранились в скважинах и которые живут только близ поверхности моря; вода должна была таким образом стоять при постройке храма по крайней мере 18-ю футами выше, чем теперь. На западных берегах Крита стоят Bohrmuschelstreifen на 27 футов над морем, между тем как в 40 милях от них на Востоке замечаются развалины греческих городов под водяной поверхностью». Близ Basin-Bridge у английских берегов находили в 8 футах под теперешней морской поверхностью леса и римские насыпные дороги (шоссейные); близ Moglaix во Франции находили под морем леса, которые в IX веке, и притом мгновенно, погрузились здесь. У берегов Ирландии, близ Donegal, в последние сто лет произошло понижение приблизительно на 20 футов, так как деревья и даже старинные доменные печи теперь стоят под водой. В разных местах у восточных берегов Гренландии вода возвысилась над развалинами строений, которые построили там первые датские поселенцы¹.

Кроме «вековых» поднятий и понижений материков, — как принято называть те из них, которые происходили медленно, — происходили также мгновенные поднятия и понижения в значительных размерах. Примеры: в июле 1819 года в восточной долине Индостана образовалась в прежде бывшей равнине толстая большая насыпь (Damm) длиной в 11 географических миль; одновременно с этим город Синдрен (Sindren) и полоса земли, отстоящая на одну милю от дельты, так понизилась, что они теперь покрыты водой... 23-го января 1855 г. возвысилась полоса земли у юго-западных берегов северной части Новозеландии на 1-9 футов, гавань порта Нихольсон на 4-5 футов. Действия землетрясения 1822 года в Южной Америке простирались на пространство в 1200 миль от севера к югу; все берега в Valparaiso возвысились по крайней мере на 3 фута; вся страна, равняющая-

¹ Pfaff—«Grundriss» стр. 146.

ся половине Франции, носит ясные следы возвышения. Подобные явления повторились 20 февраля 1835 года: большая часть страны возвысилась на 4-5 футов, но к апрелю опять понизилась на 2-3 фута. У Valparaiso почва в 20 лет возвысилась около 10 футов, при Сакао-Bucht в 6 лет около 6 футов, при Панко (Panco) приблизительно в 80 лет около 24 футов.

Остров Сицилия в новейшее время испытал значительное возвышение, так что в некоторых местах старые береговые пункты теперь находятся до 200 футов над прежним уровнем¹. В сочинении Фухса, из которого заимствованы эти данные, говорится, между проч. (стр. 455) о находке, которая сделана в Швеции в 1819 г. при проложении канала между Маларским и Восточным озером (Ostsee) и считается некоторыми доказательством периодического понижения и поднятия Швеции. Между двумя отвесными скалами (крутыми утесами) в слоях валунов и песку находили гвозди, якоря, обшивки древних лодок и на 64 футах глубины нашли хижину, сделанную из дерева. Предполагают, что эта часть страны после построения хижины постепенно погрузилась до 64 футов глубины ниже морской поверхности вместе со слоями и потом снова возвысилась². Но дело, кажется, можно объяснить проще: по древним известиям, во II веке по Р. Хр. здесь существовал канал, который некоторое время был в употреблении и потом пришел в упадок. Наносы в 64 фута высоты, которые покрывают его, могли таким образом скопиться там от ветра и воды. По мнению других упомянутая хижина снесена сюда обрушившеюся песчаной глыбой. Во всяком случае она не старше 1000 лет. Линденшмидт говорит по поводу этой находки, между прочим, следующее: «Уроки новейшей археологической геологии иногда бывают так странны, что невольно наводят сомнение: не имеем ли мы дело с шуткой или мистификацией. Что сказать о той рыбацкой хижине с ее очагом и лежащим на нем веником, которая найдена при Маларском озере, в земле на 64 фута глубины, в которую она так медленно и невинно опускалась в течение 80000 лет, погружаясь в каждое столетие на 10 дюймов, — что хижина, очаг и веник остались удивительно со-

¹ Molloy «Geolog». стр. 282. Fuchs, «Die vulcanischen Erscheinungen der Erde». Leipzig 1865 стр. 442 и дал. Peschel, «Neue Probleme der vergleichenden Erdkunde». Leipzig 1870 стр. 89 и дал.

² Так думает Леонард. «Geologie» II, 111.

хранившимися»¹.

Приведенные факты доказывают, что поднятия и понижения материков представляют очень разнообразные геологические феномены, для которых поэтому нельзя найти никакой средней меры, — никакой меры, приложимой ко всем странам и также ко всем временам; потому что как теперь поднятие и понижение в разных странах, смотря по разным обстоятельствам, происходят в различных прогрессиях, то они могли также в одной и той же стране в разные столетия более или менее медленно совершаться. Если поэтому через наблюдения в наше столетие констатировано, что Швеция теперь возвышается приблизительно на 4 или 2? фута в столетие, то отсюда еще не следует, что это постоянное возвышение в прежние столетия не было значительнее и что, кроме этого постепенного возвышения, не могли иметь места по временам и по местам мгновенные поднятия. Во всяком случае этим путем нельзя получить никакого точного и верного времяизмерителя и все вычисления древности орудий и лодок, найденных в Шотландии и Швеции, основанные на постепенном возвышении страны, не имеют никакого другого значения, кроме произвольных догадок, потому что постепенность эта недостаточно известна и никогда не может быть верно констатирована. Не безынтересно прежнее мнение Ляйеля об этом предмете. «Точные наблюдения над возвышением берегов Швеции, говорил он, мы имеем только от последних полутора столетий; предания местных жителей и заключения, которые заимствуются от древних прибрежных построек, дают нам знать об изменениях только за пять или за шесть столетий; мы не можем поэтому сказать, была ли в очень древние периоды одинаковая прогрессия возвышения. Так как в настоящее время возвышение в разных местах очень различно, то интенсивность его могла быть и в разные периоды очень различна»².

В заключение приведем еще один аналогический случай, который ясно показывает, как мало способно дать средства измерять время изменение отношения между сушей и морем. Известно, что берега Медока (Medoc) при Гасконском морском заливе все больше и больше поглощаются океаном. Древний Noviomagus, который в 580 г. по Р. Хр. был поглощен морем, лежит теперь в развалинах под водой. Скала Cordonan вместе с маяком

¹ «Archiv für Anthrop». 1, 53.

² «Principles of geology» II, 345. Cp. Leonard «Geologie» II, 89.

прежде находилась в соприкосновении с берегом; теперь она находится на расстоянии от него приблизительно на три лье. С 1818 г. вычислено в точных цифрах скорость вторжения моря. С 1812 до 1830 года море заняло 180 метров почвы. Если по этому масштабу мы установим среднюю цифру вычисления, то получим 15 метров для каждого года и по этому расчислению в дальнейшие 12 лет, т. е. с 1830 по 1842 г., море опять должно было занять 180 метров. Но море отнюдь не держалось этой меры и вместо 180-ти заняло в эти 12 лет 350 метров; таким образом вместо 15 метров в год ежегодно занимало 29 метров, а с 1842 по 1845 г. даже 35 («Ausland» 1862, 1032. Подобные примеры в «Геологии» Molloy p. 47). Кто может доказать, что при других местных изменениях не имел места обратный случай и что таким образом в прежние столетия изменение не могло быть гораздо значительнее, чем в последние? То же следует сказать о Ниагарском водопаде, которым также обыкновенно пользуются как времяизмерителем. Наблюдали, что он каждый год отодвигается от 1-го до 2-х футов, и на основании этого заключили, что для образования лощины (Thalschlucht), которую он образовал, требовалось 35.000 лет. Но, по новейшим наблюдениям, в последнее время он ежегодно отступает больше, чем на 3? фута. Так как он омывает и более жесткие и более рыхлые слои, и кроме того никто не знает, какие массы воды он выбрасывал за тысячу лет, то никакое расчисление делается невозможным¹.

Может быть, ни одно открытие в области так называемой доисторической археологии или первобытной истории не возбудило к себе внимания в такой степени и в столь обширном кругу исследователей и вообще людей образованных, как открытие так называемых *свайных построек*. Литература по этому предмету уже теперь почти необозрима, хотя упомянутое открытие едва превышает срок в 25 лет. Чтобы видеть, в какой мере это открытие может быть приложимо к вычислению древности человеческого рода, мы должны сначала изложить в кратком очерке его историю, имея в виду и здесь, как и в других случаях, отделить точные наблюдения от произвольных догадок, фактическую действительность от гипотез и предположений.

Свайные постройки начали открывать с 1854 года в Швейцарии. В означенном году вода Цюрихского озера упала так низ-

¹ Шаафгаузен в «Archiv für Anthr». VIII, 270.

ко, как не упала в течение уже многих веков, — упала на фут ниже даже 1674 года, в который вода озера достигала самого низкого уровня. Прибрежные жители озера воспользовались этим обстоятельством, чтобы осушить большие пространства для разного рода береговых построек. Между прочим, некоторые владельцы в *Обермейлене* (*Obermeilen*), стараясь отнять у озера часть суши, строили четырехугольные стены в открытом русле озера и потом окруженное стеной пространство засыпали землей, которая выкапывалась в двух различных местах озерной почвы. Рабочие очистили при этом верхний слой желтовато-серого ила около 1-2 футов толщины и нашли под ним большие слои черной иловой земли от 2-3 футов толщины. В этих слоях найдены были разного рода каменные, костяные и роговые вещи, обломки оленьих рогов, просверленные кости животных и т. п. (Подобные вещи и в прежние годы извлекались из озерной почвы при рыбной ловле и при очищении фарватера). Далее попадались горшечные черепки, скорлупы от орехов, полусгнившие трава и листья, наконец, головки толстых деревянных свай, которые в большом множестве, на расстоянии 1-1½ футов друг от друга стояли рядами в почве и сделались так рыхлыми, что без труда пронизывались насквозь лопатами. На эту находку обратил внимание цюрихских исследователей древности местный школьный учитель. Эти исследователи и между ними Фердинанд Келлер произвели обстоятельные и точные исследования и признали, что здесь находятся следы и остатки древних человеческих построек, которые строились на сваях, вбитых в озерную почву; и поэтому названы «свайными постройками», — также «озерными жилищами»¹. В скором времени найдены были следы таких же построек во многих других швейцарских озерах, в Билере (*Bieler*), в Нейенбурге (*Neuenburger*), в Женевском озере и т. д. До настоящего времени открыто больше 200 свайных построек в Швейцарии, от которых уцелели многие тысячи свай. В течение следующих годов следы свайных построек найдены также в других странах: в южной Германии, в северной Италии, в Мекленбурге, Померании и в других местах². На некоторое вре-

¹ По-французски эти строения называются «*constructions, stations*» или «*habitations lacustres*», по-английски «*lake-dwellings*», по-итальянски «*abitazioni lacustri*» или «*palafitte*» (поэтому и во французском (у Дезора) «*palafittes*»), по-немецки «*Pfahlbauten*» или «*Seewohnungen*».

² См. *Pallmann* «*Die Pfahlbauten*», стр. 56.

мя они буквально вошли в моду. «Лихорадочный интерес к свайным постройкам, - писал один немецкий автор (Lindenschmidt), - овладел не только антиквариями, но даже бюрократическими кружками и открытие свайных построек, как дело чести страны, было рекомендуемо и поощряемо официальными властями»¹. Некоторые думали, что их отечество будет стоять ниже других стран до тех пор, пока в нем не будет найдено остатков от свайных построек. Этим объясняется то, что одна из венских газет в свое время с триумфом оповещала: «Теперь нет уже больше недостатка в целом ряде свайных построек и в Австрии; при Ольмюце открыты следы свайных жилищ и притом не в озере, но в реке, чему доселе еще не было ни одного примера» (хотя, заметим мимоходом, в этой реке найдены только разного рода орудия, кости животных, также два горизонтально лежащих бревна, но не найдено ни одной сваи). Это показывает, что упомянутый немецкий ученый Линденшмидт был не совсем не прав, когда юмористически заметил, что «вследствие всеобщего лихорадочного возбуждения к свайным постройкам у некоторых исследователей наступала перемежающаяся слабость зрения и суждения».

Научным исследованием свайных построек и возбужденными ими вопросами занимались — в Швейцарии: Фердинанд Келлер, Рютимейер, Геер, Трайон, Морло, Дезор, потом — в Германии: Гасслер, Линденшмидт, Гохштеттер, Франц Маурер, Мориц Вагнер, Палльманн.

Открытие этих построек возбудило тем большее внимание, что даже в Швейцарии, где они найдены особенно в большом количестве (около 200), не сохранилось никаких местных преданий о их существовании, и у древних писателей не встречается никакого упоминания об этих постройках, также как и в известиях римлян о их вторжении в Швейцарию в последнее столетие перед Р. Хр. Что остатки свайных строений не были открыты раньше 1854 г. объясняется тем, что самые здания, построенные на сваях, совершенно уничтожились, но сваи частью заросли торфом — именно в тех местах, где вода озер с течением времени убывала, частью теперь лежат на несколько, по местам на 30 футов, под водой, покрытые глиной, песком, илом, известковым налетом (капельником). После того, как открыты были свайные постройки, скоро, однако, нашлись многочисленные указания на

¹ «Archiv für Anthropologie» 1, 52.

них. Геродот (V, 16), живший в пятом веке до Р. Хр., рассказывает, что приблизительно за 50 лет до его времени персидским военачальником Мегабазом не могло быть побеждено одно племя во Фракии потому, что оно жило посреди Празийского озера в хижинах, которые построены были на высоких сваях и соединялись с сушей только посредством узкого моста. Когда кто-нибудь вступал в брак, то он должен был принести три новые сваи для увеличения построек. Малые дети, чтобы они не упали вниз, крепко привязывались веревкой к полу. Через опускаемые двери спускались пустые корзинки на веревках и таким образом ловилась рыба из озера, чрезвычайно богатого ею, для поддержания жизни обитателей этих построек и, как уверяет Геродот, даже для кормления лошадей и выючных животных. Арабский географ Абульфед (Abulfeda), живший в XIV веке по Р. Хр., рассказывает об одном озере в Сирии, на котором жили христианские рыбаки в хижинах, построенных из дерева и утвержденных на сваях. Известнейший английский исследователь развалин Ниневии — Лейярд — нашел свайные постройки у одного арабского племени в низменных местах (в низовьях Евфрата). Такие же, или подобные, постройки видели другие путешественники в настоящем столетии у негров на Чаддайском озере в средней Африке, у папуасов в Новой Гвинее, у племени Dajah на о-ве Борнео и в других местах¹.

На основании этих указаний и местных швейцарских исследований свайных построек исследователи пришли к следующим результатам. В древнее время, в швейцарских и других озерах находились целые деревни, состоящие из хижин, построенных на сваях. С суши до этих хижин или пробирались через узкие мосты или переплывали на лодках. Хижины эти могли таким образом служить для их жителей некоторой защитой против враждебных соседей и диких зверей. Ученые, однако, не согласны были между собою касательно того: были ли эти хижины единственными и постоянными жилищами их строителей, или только временными убежищами при угрожающих опасностях, или запасными магазинами для надежного сохранения хлеба и других питательных продуктов, также инструментов и т. п.². О свойстве

¹ См. Паллманн «Die Pfahlbauten» стр. 52, 70; Virchow, «Hymngrabber und Pfahlbauten» Berlin. 1866, стр. 23. Hochstetter в «Oesterr. Wochenschrift» 1864 стр. 1608.

² Ср. Мориц Вагнер в «Ausland» 1867, 418; Линденимидт в «Archiv

построек, которые строились на сваях, в виду того, что от этих построек сохранились только одни сваи, естественно можно делать только одни догадки. Думают, что на прямо стоящих сваях лежали балки и доски; стены хижин, построенных на этих сваях, составляли перпендикулярно (отвесно) стоящие кольца, переплетенные вербами (род плетня); этот плетень, по-видимому, облепывался толстым слоем глины. Трещины пола затыкались камышом и над ним, может быть, делался каменный пол из глины. Кровля покрывалась соломой, хворостом и древесной корой. Были ли эти хижины круглые или четырехугольные, как велики они были и как вообще строились, — на эти и другие подобные вопросы можно отвечать только догадками. Рисунки свайных деревень, находящиеся в некоторых сочинениях (у *Бэра* «Доисторический человек», у *Ляйеля* «Древность человека», у *Штауба* «Die Pfahlbauten»), в такой же степени представляют соединение действительности с вымыслом, как и изображения разных видов (ландшафты) из каменноугольного периода и из других первобытных эпох, которыми украшаются популярные сочинения по геологии. В одном из французских новейших сочинений (*Le Hon* «L’homme fossile») помещено даже в качестве заглавной виньетки живописное изображение пожара в свайной деревне, нарисованное яркими красками. Но единственное историческое основание для этого изображения дал тот факт, что в некоторых швейцарских озерах находили обожженные сваи и подле них разного рода обуглившиеся вещи, откуда, конечно, можно заключить только в том, что упомянутые сваи были разрушены через случайно произошедший или вражеской рукой произведенный пожар. Об истории жителей европейских свайных построек, ввиду отсутствия всяких известий о них, ничего нельзя сообщить достоверного. Но о их образе жизни, на основании некоторых предметов, найденных вблизи их строений и тщательно исследованных знатоками древностей, ученые делают более или менее основательные заключения. Строители свайных построек жили не только охотой, но занимались, по-видимому, земледелием и скотоводством, засевали поля хлебом и имели своих домашних животных. Ученые по зернам и колосьям, сохранившимся в обуглившемся состоянии, определяли даже сорта пшеницы и ячменя, которые они возделывали. Жито, вероятно, хранилось в больших глиняных сосудах, от которых сохранились

многочисленные остатки. Круглые на одной стороне отшлифованные камни, находящиеся в большом числе, вероятно, будучи положены попарно в ряд друг подле друга, служили для молотья или раздробления, может быть, сначала поджаренных зерен. Подле зерен хлеба найдены также обуглившиеся яблоки и груши, косточки от терновых ягод, скорлупы от орехов и буковых желудей, остатки малины, земляники или ежевики, что указывает на разведение плодов. Кроме этого, строители пользовались рыбой и мясом диких и домашних животных. Найдены остатки рогатого скота, овец, коз, также свиней, и кости собак. Из диких животных находятся кости медведей, диких быков (зубров), волка, дикого кабана, оленя, козули и т. д.¹. Кости и рога животных служили для выделки разного рода орудий, также стрел, копьев; разного рода ткани, плетения и шнуры делались из льна, что указывает на знание ткацкого искусства; найдены сосуды из дерева и глины, топоры, ножи, молотки и предметы украшения из камня, бронзы и железа (см. изображения в сочинении *Штауба* «Die Pfahlbauten» и во многих других книгах). Все указывает на находчивость, энергию и настойчивость свайных строителей. Они умели без помощи металлических орудий обделывать камни и пользоваться ими для разных употреблений. К камням прикрепляли рукоятки из дерева и оленьего рога; олений рог и кость употребляли для инструментов разного рода (ими обделывали стрелы, иглы, багры) и для украшений. В больших атласах древностей находятся теперь более или менее точные изображения этих замечательных вещей. Но и эта область древности сделалась предметом спекуляций и подделок; как другие доисторические древности, так и свайные древности искусственно подделывались и не всегда можно поручиться за то, что мастер какого-нибудь орудия, выдаваемого за остаток из свайного периода, не находится еще среди живых людей. При поправке железной дороги при Концизе (Concise) нашли в нейенбургском озере свайную постройку из каменного века, в которой лежало в куче чрезвычайное множество оленьих рогов, разнообразно обделанных. Когда рабочие, сначала даже не обратившие внимания на эту находку, увидели, что исследователи древностей налетели на нее, как ястреба на цыплят, они сначала надбавили значительную цену на рога и когда запас стал приходить к концу, они начали пополнять его посредством обделанных ими самими олень-

¹ Pallmann «Die Pfahlbauten» стр. 95.

их рогов. Тройон, хранитель музея в Лозане, купил с полным доверием все собрание этих изделий и они красовались в музее до тех пор, пока обман не был обнаружен через более зоркий взгляд других исследователей¹.

Об истории жителей европейских свайных построек, как выше было замечено, за отсутствием всяких исторических известий о них ничего нельзя сообщить достоверного. Делались, однако же, попытки пополнить этот пробел разными догадками. *Шлейден*, например, в своем сочинении «О древности человека» (стр. 14) описывает историю свайных строителей так наглядно, как будто он лично присутствовал при том, как первые изобретатели свайных построек переселялись из Азии в Швейцарию; как они, после долговременного обитания в своих озерных жилищах, были вытеснены другим иберийским племенем, вторгшимся с Востока; как это племя сперва истребило часть существовавших свайных построек огнем, но потом само поселилось на озерах; как эти иберийцы уступили свое место кельтам; как кельты должны были впоследствии уступить гельветийцам и т. д. Но все это отнюдь не есть история и едва ли даже может быть названо историческим романом; скорее все это представляет лишь фантастическое построение, которое основано на гораздо меньше надежных и более слабых основах, чем какими были свайные озерные жилища².

Понятно, что первое известие об открытии свайных построек произвело впечатление удивления, под влиянием которого склонны были преувеличивать их значение. Казалось, как будто бы они извлекали из забвения совершенно новый народ, кроме народов, известных из истории, — народ совершенно особенного типа, не имеющий никакой связи с исторически-известными народами и принадлежащий к такому времени, которое лежит далеко за пределами египетских пирамид и древних ассирийских построек, даже за пределами всякой документальной истории. Прогресс исследования лишил эти открытия характера удивительности и необычайности, особенно с тех пор, когда найдены были жители свайных построек, принадлежащие к другим местам и временам, не исключая настоящего. Оказалось, что жители швейцарских свайных построек, как теперь всеми признано, принадлежат к сравнительно недавнему периоду; они были ок-

¹ *Фогт* «Vorlesungen», II, 43.

² *Фогт* — «Vorlesung». II, 133, 153.

ружены теми же самыми растениями и животными, которые и теперь существуют в тех странах, или по крайней мере существовали за несколько веков. Немногие человеческие черепа, найденные при свайных постройках, не уклоняются заметно от формы черепов теперешних жителей тех стран¹. Обитатели свайных построек таким образом просто принадлежат к тем племенам, которые известны из других источников за древнейших обитателей средней Европы, хотя и невозможно, по крайней мере, в настоящее время, точно определить их национальности. Делались, естественно, попытки подвести и свайные постройки под схему каменного, бронзового и железного периодов. Смотря по орудиям из камня, или бронзы, или железа, которые находили в отдельных свайных постройках, пытались сделать различие между каменным, бронзовым и железным периодами. Но эти периоды переходят один в другой, так что постройки каменные и бронзовые находятся вместе; по местам попадаются только одни каменные или одни бронзовые. При большей части свайных построек не найдено никакого металла, при некоторых, особенно в западной Швейцарии, находили только бронзу, в некоторых только железо вместе с бронзой; доселе найдено железо в Штейнберге только. Но по этим признакам здесь еще меньше, нежели где-нибудь, можно доказать преемственность означенных трех периодов, будто бы следовавших друг за другом; очень могло быть, что в одной части Швейцарии пользовались металлами уже в то время, когда в другой части еще пробавлялись каменными орудиями; и если при какой-нибудь свайной постройке не найдено никакого металла, то отсюда еще не следует с необходимостью, что обитатели ее совсем даже не знали никакого металла. Один из исследователей свайных построек говорит: «Я должен признаться, что склоняюсь к мнению тех, которые различие каменных и бронзовых вещей относят не к различным периодам времени, а к различным состояниям их жителей» (*Гошштеттер*).

Как древни самые древние из свайных построек? — Швейцарский ученый *Рютимейер*, — профессор базельского университета, — самым тщательным образом исследовавший свайные постройки, говорит об этом следующее²: «Касательно вопроса,

¹ *Фогт* — «Vorlesungen» II, 145, 175. *Палльманн* — «Die Pfahl bauten» стр. 98, *Гус* — в «Archiv für Anthr». 1, 61.

² «Die Fauna», стр. 239.

обыкновенно прежде всего предлагаемого публикой, о сроке, отделяющем период свайных построек от настоящего времени, я держусь того мнения, что еще долго придется воздерживаться от приговора об этом предмете и ограничиваться только общими и *относительными* вычислениями. Некоторые из доселешних попыток на точные вычисления этого срока оставляют место для весьма веских возражений. Мои результаты по *относительному* определению времени, протекшего от периода свайных построек, допускают лишь в высшей степени ненадежные заключения. По этим результатам начало последнего, в известном смысле ограниченного промежутка времени, — именно медникового периода, — относится к очень позднему, вероятно, к не доисторическому времени. Напротив, все располагает к тому, чтобы двум предшествующим эпохам приписать долгую продолжительность, хотя и эти эпохи очевидно нельзя измерять размахистым масштабом геологических эпох». Другие швейцарские ученые были не так осторожны и воздержны на вычисления. Одни относили наиболее древние швейцарские постройки за 6000, другие за 11.000 лет до Р. Хр. и более. Но основания для этих и подобных вычислений весьма шатки. *Тройон* (Trüyon) представляет, например, следующее вычисление. Вблизи Ивердона находится скалистый остров около 400 футов высоты, выдающийся в середине болотистой почвы (трясины). У подножия этого острова, под 8-10 футами торфа, открыто свайное строение с каменными топорами. Эти сваи находятся на расстоянии 5500 футов от озера, у берега которого лежит *Ивердон* (римский Eburodunum) на песчаном возвышении, тянущемся против торфяной почвы. По Тройону это озеро в римский период должно было омывать подножие названного города; теперь оно удалено от него на 2500 футов. Но если озеро приблизительно в течении 1500 отделилось от города на 2500 футов, то требовалось 3300 лет для того, чтобы оно могло отдалиться на 5500 футов от упомянутого свайного строения. Строение это принадлежит, таким образом, ко второму дохристианскому тысячелетию.

Между тем, другой швейцарский ученый *Жильерон* (Gillieron), после совершенно подобного расчисления, основанного т. е. на постепенном отдалении означенного озера, пришел совсем к другому результату, — дал 6000 лет ивердонской свайной постройке. *Фогт* замечает, что оба эти вычисления основаны

ваются на совершенно неправильном расчете¹. По его мнению, количество времени, требуемое для отдаления озера, нельзя выводить из его горизонтального отдаления, но только из вертикального положения высоты воды. Но и вычисления, основанные на вертикальном отдалении, были бы совершенно ненадежны, так как неизвестно, во все ли прежние века озеро уменьшалось в такой же прогрессии, как в последнее, и не произвели ли какие-нибудь особенные причины (как, например, образование нового или большего истока) внезапного уменьшения на столько футов, на сколько постепенное уменьшение уменьшило бы, может быть, в тысячелетие.

К наиболее известным попыткам вычисления древности свайных построек принадлежит попытка *Морло*. Вблизи «Villeneuve» у Женевского озера при железнодорожных работах прорезана была куча мусора, названная «la Tinière». Большая высота разреза простирается до 32¹/₂ футов. Структура мусорной кучи, которая лежала совершенно одиноко, по-видимому, совершенно правильна. Можно различить три различные слоя древнего чернозема, лежащие на различной глубине, которые прежде составляли поверхность кучи... Самый верхний из этих слоев имеет 4-6 футов толщины и лежит на 4 фута под поверхностью; в нем найдены обломки римских кирпичей и римская монета. Второй слой 6-ти дюймов толщины лежит на 10 футов под поверхностью; в нем найден один черепок от сосуда из немуравленной глины и одни маленькие щипцы из литой бронзы. Самый нижний слой 6-7 футов толщины лежит на 19 футов под поверхностью; в нем найдены очень грубая глиняная посуда, уголья и разломленные кости животных. Морло относит самый верхний слой к римскому, средний к бронзовому и самый нижний к каменному периоду. Римский период для Швейцарии относится по меньшей мере за 13 и по большей — за 18 веков до настоящего времени. Если с этого времени образовался наносный слой в 4 фута, то получится, — предполагая, что нанос увеличивался равномерно с самых древних времен, — для бронзового слоя древность по меньшей мере в 2900 и по большей — в 4200 лет; для каменного слоя — древность в 4700 и по большей в 7000 лет. Но против этого вычисления сделаны очень веские возражения. Прежде всего сомнительно, достаточно ли одного черепка из немуравленной глины и одних бронзовых щипчиков

¹ «Vorlesungen» 11, 152.

для того, чтобы средний слой отнести к бронзовому веку. Что самый нижний слой принадлежит каменному веку, Фогт решает утверждать только словами «может быть». Здесь даже совсем не находится орудий из камня или рога, которые обыкновенно характеризуют этот период; что же касается найденных в этом слое костей животных, то Рютимейер, весьма компетентный авторитет в деле изучения фауны свайных построек, прямо говорит, что эти кости от таких животных, которые совсем не отличаются от нынешних пород животных, но решительно уклоняются от костей животных, находимых в свайных постройках каменного века; он считает поэтому кости эти очень недавними. Наконец, по словам Фогта, и определение верхнего римского слоя возбуждает сомнение, а оно, между тем, дает основание для всего вычисления. Таким образом, в этом вычислении все, что принято за известную величину, при ближайшем рассмотрении оказывается неизвестной и уже через это рушится все вычисление. Есть и еще одна в высшей степени шаткая сторона в этом вычислении, на которую впервые обратил внимание умерший ныне немецкий естествоиспытатель *Андрей Вагнер*¹ и на которую указывает также *Фогт* в своих чтениях о человеке². Морло именно из правильности мусорной конической кучи (Schuttregeles) сделал заключение о правильности ее нарастания. Но, замечает Фогт, несмотря на всю кажущуюся правильность, наносы эти сами по себе неправильны. Одно чрезвычайное наводнение от сильного ливня в один день могло нанести больше материала, чем многие столетия правильно продолжавшихся нарастаний, и этот материал, вследствие своей тяжести, мог так же правильно осесть, как и при постепенном наслоении. Следовательно, все вычисление Морло основывается на таких посылках, из которых ни одна, даже только наполовину, ненадежна. Нужно, впрочем, отдать справедливость Морло — за то, что он сам смотрел на свое вычисление только как на ненадежную попытку. Все специалисты, которые занимались критикой его вычисления, также решительно высказываются против его правильности подобно Фогту³, хотя на это вычисление так же, как на вычисление

¹ «Bedenken über einige neuere Versuche, das Alter der europäischen Urvölkerung zu bestimmen, in den Sitzungsberichten der bayer. Akad. d. Wiss.» 1861, II, § 29.

² «Vorlesungen». 11, 49.

³ M. Wagner в den Sitzungsberichten etc. S. 430 и в Ausland 1867, 462.

древности нильских осадков, обращается внимание во многих новейших сочинениях¹ и оно некоторыми принимается даже за образец для других вычислений². В виду этого мы сочли нужным подробно объяснить его несостоятельность и привести доказательства на то, что оно от всех более беспристрастных и сведущих исследователей признается ничего не доказывающим. Сам *Ляйель* говорит, что попытки швейцарских ученых определить древность швейцарских построек еще несовершенны, хотя называет эти попытки «заслуживающими уважения и многообещающими». *Фогт* в своих чтениях о человеке опровергает все эти попытки и в заключение говорит: «*Единственное надежное* основание для вычисления древности свайных построек могло бы дать только измерение вертикального приращения торфа в тех местах, где эти постройки в настоящее время находятся над торфом»³. Он настойчиво повторяет эту мысль в другом своем сочинении, напечатанном в «Archiv für Anthr.» (I, 13), где он говорит: «Я должен снова обратить внимание на то, что в торфяных болотах и притом *единственно и только* в них одних нужно искать средств для определения действительной эпохи, во время которой существовали свайные поселения». Но для вычисления вертикального нарастания торфа над свайными постройками, как сам *Фогт* сознается, недостает точки опоры. «До селе, говорит он, мы не имеем никакой точки опоры для определения меры, в какой нарастает торф; поэтому и вычисления строятся только на в высшей степени шатких основаниях и они тем не надежнее, что часто разбуждение и поднятие торфа неправильно принимают за нарастание». В новейшее время предполагаемая в начале огромная древность свайных построек все больше и больше сводится к скромным размерам. *Гохштеттер* признает в высшей степени вероятным, что эти постройки произошли в последнее дохристианское тысячелетие⁴; *Франц Мауэр* переносит их в промежуток времени между VIII и V веком до Р.

Lindenschmitt в «Archiv für Anthropologie» 1, 53, *Кампфаж* «Hist. de l'homme» 11, 22.

¹ *Desor* — «Die Pfahlb». S. 130. *Le Hon* — «L'homme fossile» p. 116. 140.

² Совершенно такие же вычисления приводятся в «Archiv für Anthr.» III, 157, 159, 358, 362.

³ «Vorlesungen» II, 153.

⁴ *Hochstetter* — в «Oesterr. Wochenschrift» Dec. 1864, 1610.

Хр.¹, *Палльман* — в последние четыре века до Р. Хр.², *Гасслер*³ согласно с *О. Фраасом*⁴ думает, что большая часть более поздних свайных построек произошла во время III века до Р. Хр. и о более древних говорит: «Ничто не вынуждает нас отодвигать время происхождения их дальше 1000 лет до Р. Хр. Особенно это нужно сказать о ссылках на более или менее толстые торфяные и наносные слои, под которыми отчасти погребены свайные постройки; потому что легко доказать, что на них нельзя основывать никаких вычислений времени и притом потому уже нельзя, что способ их происхождения и дальнейшего образования условливается через самые различные обстоятельства и в разных местах совершенно различен. Но если нас ничто не принуждает отодвигать их дальше 1000 лет до Р. Хр., то кое-что говорит скорее еще за более позднее происхождение их». Вирхов думает, что северогерманские свайные постройки должны по времени своего существования быть отнесены к промежутку от VII до X века до Р. Хр. и еще позднее⁵. Известный немецкий естествоиспытатель Рудольф Вагнер приписывал древность человеческим черепам, найденным в свайных постройках, только от 4000 до 3000 лет⁶.

Мы привели ряд ученых, которые без всяких теологических соображений, чисто по научным основаниям и большей частью совершенно независимо друг от друга, пришли к убеждению, что древность самых древних свайных построек, по самой большей мере достигает 1000 лет до Р. Хр. Ко всему этому не мешает присоединить выдержку из статьи немецкого издания «*Ausburg. Allgemeine Zeitung*»⁷, представляющей род официального заявления от имени геологов. В этой статье геологи отклоняют от себя всякую ответственность за вычисления времени, заимствуемые из свайных построек, и говорят, между прочим, следующее: «Фердинанд Келлер, — самый основательный знаток в этой области, — никогда не пытался на числовую оценку древности, потому что до настоящего времени для этого недостает

¹ Franz Mauer в «*Ausland*» 1864, 913.

² Pallman «*Die Pfahlbauten*». S. 31, 161.

³ В «*Deutsche Vierteljahrschrift*» 1865 1 Heft, S. 20.

⁴ O. Frauas «*Vor der Sündfluth*» S. 469.

⁵ «*Die 5 allg. Versammlung der Deutsch Gesellsch. für Anthropol. zu Dresden.*» 1874 S. 80.

⁶ «*Bibel und Natur*», 2 Auflage. 1869 г. стр. 204.

⁷ 1864, 30 Dec. № 365 Beilag.

никакой научной точки опоры. По этой причине ни талантливый Дезор, ни остроумный петербургский академик Бэр, который сделал самые многообъемлющие исследования о начальных временах человечества в Европе, ни Ляйель, ни один из датских исследователей древностей, не решались высказывать гипотезы о числе столетий и тысячелетий. Даже попытка Морло на геологическое вычисление древности свайных построек, при ближайшей оценке ее, оказалась совершенно недостаточной. Что же сказать о воздушных гипотезах и легкомысленных комбинациях людей, которые, не видевши сами ни одной из швейцарских находок, после обильной кражи из Келлеровых исследований, смело строят фантастические теории о древности и происхождении свайных построек и пускают их в мир? Это поистине не делает никакой услуги науке и может служить только к тому, чтобы бросать спутанные понятия в ту часть образованной публики, которая не читает больших оригинальных сочинений упомянутых выше исследователей. Фердинанд Келлер не без основания высказал свое негодование на то, что даже очень почтенные немецкие издания могли помещать такие вздорные вещи». После всех этих объяснений мы можем считать научным образом опровергнутым то мнение, будто из свайных построек можно доказать высшую древность человеческого рода, чем какую допускает библейская хронология. Но, к сожалению, результаты трезвого исследования гораздо медленнее находят доступ в обширный круг читателей, чем баснословные изображения свайных построек в том их виде, в каком они были распространены после первого открытия этих построек. Вирхов еще в 1875 г. жаловался на собрании антропологов в Мюнхене на вред, какой принесли свайные постройки в том отношении, что они подали повод к совершенно ложной мысли, будто всякая свайная постройка должна, по крайней мере, относиться за 4000 лет до Р. Хр. «Хотя, - говорил Вирхов, - ни один ученый, может быть, не виноват в этом ложном заключении, хотя склонность к такому заключению гораздо больше скрывается в массе народонаселения, но нельзя отрицать, что эта масса с наибольшей охотой всякую свайную постройку относит ко временам, лежащим за пределами самых древних преданий. Что еще по настоящее время есть большие многочисленные народы, которые живут в свайных постройках, что многие местности Европы еще в историческое время, — некоторые из вендских городов еще до XI и XII веков, — были полны свайными постройками, это упускается из

виду»¹.

Общие выводы: 1) точные результаты исследований относительно свайных построек не дают никакого основания для мнения о их «чрезвычайной древности». 2) Все, напротив, говорит в пользу вероятности их относительно недавнего существования, во всяком случае не выходящего из пределов библейской хронологии. 3) Постройки эти, скорее, на более близкое расстояние придвигают к настоящему времени так называемый геологический *дилувий*, чем отдаляют его от нашего времени на неисчислимый ряд веков, так как многие из этих построек найдены в несомненно дилuviальных слоях. Факт замечательный, что кроме Мейльского черепа (Schddels von Meilen), который показывает признаки настоящего швейцарского типа, в свайных постройках не найдено больше никаких человеческих костей. Если не принимать ни на чем не основанной гипотезы, что Швейцария была не населена тысячи и десятки тысяч лет, то нельзя и дилувий относить на слишком далекое расстояние от начала каменного века. Если бы были действительно верны те вычисления, которые самые древние из свайных построек относят за 10000 лет от настоящего времени и которые сам Фогт считает ни на чем не основанными, тогда до крайности медленное развитие человечества, которое, напротив, в последние два тысячелетия сделало исполинские шаги, дало бы решительное свидетельство против учения о равномерном темпе развития во все времена. Если основное положение новейшей геологии, что мера настоящего развития должна служить мерою для всех вообще времен, — прилагать к умственному развитию, то пришлось бы, напротив, назначить очень короткий срок для всего развития обитателей свайных жилищ. Судя по масштабу наших последних 50 лет с их изобретениями железных дорог, телеграфов, фотографий и проч., нужно было бы заключить, что такие энергические и изобретательные люди, каким являются строители свайных жилищ, должны были, по самой большей мере, в два, в три столетия перешагнуть от каменного века до железного. Если мы каждому периоду дадим 1000 (что чрезвычайно много в виду того, что черепа швейцарцев отнюдь не представляют черепов папуасов), то все-таки получим не больше 2000 лет до Р. Хр. Вообще относительно данных для определения древности человеческого ро-

¹ Kollman «Die Vorsammlung der Deutsch. Gesellschaft für Anthropologie». Munchen 1875, S. 13.

да, заимствуемых из археологической области, многие ученые также уже соглашались в настоящее время, что доселешними открытиями в области доисторической антропологии и археологии не только не опровергнута библейская хронология, определяющая древность человека приблизительно в 6000-7000 лет, но скорее сделана более вероятной. Известный американский современный естествоиспытатель говорит, что «наиболее древние из найденных до последнего времени человеческих остатков не превышают 6000 лет»¹.

*О единстве человеческого рода и о первобытном состоянии человека*²

Из основных истин откровенной религии, относящихся к учению о человеке, нам остается рассмотреть истины о единстве человеческого рода, о первобытном состоянии и о падении человека. Так как наша задача в отношении к этим, как и к другим истинам откровенного учения, не догматическая, но апологетическая, то для нас нет нужды воспроизводить во всех подробностях и частностях библейское и церковно-догматическое учение касательно этих истин; для нашей цели необходимо показать лишь общее значение их в учении откровенной религии о человеке и их превосходство перед противоположными материалистическими гипотезами по этим вопросам.

Истина единства человеческого рода принадлежит к основным истинам как догматического, так и нравственного религиозно-христианского мировоззрения. На ней утверждаются важнейшие догматы о падении всего человеческого рода в Адаме и об искуплении всего человеческого рода через Христа. При свете этой истины весь человеческий род является как один целостный организм, имеющий один корень в Адаме и один венец в своем общем Искупителе — во Христе. Без нее не имели бы для себя точки опоры истины о всеобщей наследственности первородного греха, о необходимости искупления для всего человеческого рода и о всеобъемлющем значении искупительных заслуг Иисуса Христа для всего человечества. Истина единства челове-

¹ «Die Natur und Bibel». Dawson. 1877 г. стр. 105.

² *Лугедампа: Prischard* — «Naturgeschichte des Menschengeschlechts», herausgeben von R. Wagner. — *Quatrefages* — «Unite de l'espèce humaine» 1861. *Waitz*, «Anthropologie Naturvölker». *Rauch* «Die Einheit des Menschengeschlechts» 1837.

ческого рода имеет коренное значение и в области нравственных наших понятий о достоинстве человека вообще. Мы не находим полного сознания и выражения этой истины в ее чистом виде в языческих религиях древнего мира; от этого и в системе языческой морали не находим той широты и универсальности в воззрениях на человеческую личность, какие возможны только при ясном и полном сознании этой истины. Отсюда проистекало преобладание в древнем мире узкого принципа племени, национальности перед универсальностью. Через ясное выражение истины единства человеческого рода откровение существенно способствовало расширению нравственного кругозора человечества. Оно дало через эту истину твердую нравственную основу для гуманности в высшем ее значении, — для взгляда на все человечество как на великую семью, произошедшую от одного родоначальника. Верой в единство человеческого рода вызваны наилучшие гуманные стремления, развившиеся особенно в христианском мире, каковы: заботы о просвещении диких народов, об освобождении поработанных и угнетенных племен, об установлении мирных международных отношений между различными государствами и проч. Отрицание истины единства человеческого рода соединено, напротив, с отрицанием братства народов и их духовного союза. Оно ведет к развитию антагонизма между различными народами, оправдывает угнетение слабых более сильными. С точки зрения материалистических теорий, отрицающих единство человеческого рода и допускающих множество различных низших и высших пород людей, произошедших от разных видов, — самые возмутительные явления (каковы, например, позорное рабство и истребительные войны, уничтожение незащитных племен) должны казаться нормальными явлениями, проистекающими из естественной розни человеческих племен. Тогда как в откровенном учении, которым признается не только физическое, но вместе и высшее духовное нравственное единство человеческого рода, этот варварский принцип не может найти себе никакого оправдания.

Вопрос, состоит ли человеческий род из одного или нескольких видов, был в последние годы много раз поднимаем антропологами, которые разделялись на две школы, *моногонистов*, признающих только один вид человека, и *полигенистов*, допускающих множественность человеческих видов. Те естествоиспытатели, которые решали этот вопрос с ученым беспристрастием, почти единодушно держатся мнения о единстве человеческо-

го рода. На стороне моногенизма стоят знаменитые естествоиспытатели: Кювье, Гумбольдт, Катрфаж и др. Даже Дарвин высказывается в пользу мнения, что все человеческие расы произошли от одного первоначального корня¹, разумея, впрочем, под этим корнем не человеческую, а животную форму. Отвергая вообще постоянство и неизменяемость видов в органическом царстве, дарвинисты, естественно, не могут разделять полигенистической теории, которой допускается несколько различных видов даже в одном человеческом роде. Некоторые из них, хотя не многие, держатся даже того мнения, что весь род человеческий мог произойти от одной пары и распространиться по всей земной поверхности из одного центрального пункта².

Не задаваясь широкой задачей привести все доказательства в пользу единства человеческого рода, основанные у ученых на многочисленных антропологических наблюдениях, а также на аналогиях из животного и растительного царства, мы приведем только некоторые из этих доводов. Что различные человеческие племена или расы принадлежат к одному виду, за это говорит: а) тот факт, что от смешанных браков людей, принадлежащим к самым различным племенам, как показали многочисленные наблюдения, может происходить *плодородное* потомство. Большинство естествоиспытателей (за исключением, впрочем, Дарвина)³ признает в этом один из важных признаков единства человеческого рода, в виду того, что в животном царстве неделимые различных видов, стоящих весьма близко друг к другу (как, например, лошадь и осел), обыкновенно оказываются не способными к производству плодородного потомства. Если первые поколения от них бывают иногда до некоторой степени плодородны, то в четвертом или пятом поколении бесплодие их неизбежно⁴. Если брать во внимание организацию различных человеческих племен, то окажется, что они близко походят друг на друга по множеству существенных признаков, указывающих на единство человеческого рода. Сюда относятся: одинаковое анатомическое строение тела, одинаковый средний термин продолжительности жизни, одинаковая средняя скорость биения пульса, одинаковый срок беременности и одинаковый средний рост

¹ «Происх. чел.» стр. 174.

² *Caspari* — «Urgeschichte der Menschheit». 6. 113.

³ *Дарвин* — «Происх. чел.» стр. 168.

⁴ *Цион* — «Научные беседы». СПб. 1880. стр. 67.

людей, принадлежащих к самым разнообразным племенам. За единство человеческого рода говорит также сходство между людьми всех рас в их духовных свойствах. Существуют только разности в степени умственного развития отдельных племен; но по существу, по самой природе, основные духовные способности: разум, самосознание и проч. у всех людей одни и те же. Различие же в степени духовного развития, замечаемое у разных народов, ничего не говорит против единства человеческого рода. Не одинаковая степень умственного развития высказывается нередко у людей, принадлежащих к одному и тому же народу и даже к одному и тому же семейству. Опыт показывает, что различия в степени умственного развития разных народов много зависят от воспитания, обычаев, вообще от внешних условий. Негры, например, которые вырастали при совершенно одинаковых внешних условиях с европейцами, нередко достигали одинакового с последними уровня умственного развития, и наоборот — европейцы, которые вырастали среди диких народов при совершенно одинаковых с ними условиях, часто несколько не возвышались над ними в своем умственном развитии¹.

Единство человеческого рода подтверждается данными, заимствуемыми также из области сравнительного изучения языков, религий, древних преданий, которые указывают на первоначальную связь всего человеческого рода, на один корень и на одну общую колыбель его. В языках разных народов находятся сходные названия божества и других предметов, и это — у народов, отделенных друг от друга громадными расстояниями и иногда очень отличных по наружному виду, как, например, у индейцев и европейцев. В преданиях разных народов о первоначальных временах человеческого рода замечаются поразительные черты сходства и согласия в некоторых пунктах. Наконец, и в основных религиозных и нравственных понятиях различных народов обнаруживается существенное сходство при всем множестве частных отличий. Археологами сделано наблюдение, что даже во многих изобретениях и искусствах разных племен оказывается поразительное сходство. Например, каменные наконечники стрел, собранные с самых противоположных концов земли и принадлежащие самой отдаленной древности, почти тождественны между собою, как доказал Нильсон. Этот факт может быть объяснен только существенным сходством изобретатель-

¹ *Reusch* — «Die Biblische Schöpfungs geschichte». 1877. стр. 146-147.

ных и умственных способностей у различных племен. То же замечание сделано учеными исследователями относительно некоторых преобладающих украшений, например, зубцов и т. д. и некоторых обычаев, как, например, обычай хоронить мертвых под искусственными сооружениями. В Южной, например, Америке, как и во многих других странах, человек выбирает обыкновенно вершины высоких холмов для нагромождения груды камней в память какого-нибудь замечательного события или для погребения умерших¹.

Нет ни малейшего сомнения, что, при всем сходстве в некоторых отношениях, различные расы значительно отличаются одна от другой, например по цвету кожи, по форме и емкости черепа, по склонности к различным болезням, также по нравам, вкусам, склонностям, привычкам, вообще по характеру. Но все эти различия не дают достаточного основания для признания видового отличия между различными расами. Наиболее веский из всех доводов против признания человеческих рас за особые виды состоит в том, что различные расы постепенно переходят одна в другую. Между наиболее компетентными судьями существует крайнее разногласие по вопросу о том, сколько существует всех рас. Кювье, например, и Вайтц признают только три расы; Блюмменбах и Бурмейстер — пять; Бюффон — шесть; Причард — семь; Агассиц — восемь; другие насчитывают даже до 60 и более различных рас². Это различие в мнениях указывает на то, что так называемые расы часто переходят одна в другую и что между ними не существует постоянных и неизменных отличительных признаков.

Наиболее наглядным образом разные племена отличаются друг от друга по цвету кожи. Это одно из наиболее резких и определенных отличий между ними. Кавказское племя отличается белым, монгольское желтым, эфиопы черным, американцы медно-красноватым, малайцы темно-коричневым цветом и проч. Самое резкое из этих цветных отличий представляют черный и белый цвета. Однако же, и это различие, при всей его резкости, недостаточно для того, чтобы его признать за видовое. Различие этого рода ученые объясняют долгим пребыванием разных племен в разных климатах, влиянием воздуха, миазмов, пищи и

¹ Дарвин — «Происхожд. челов.» стр. 177.

² Там же, стр. 172.

проч.¹. Но чем бы оно ни объяснялось, оно не дает, во всяком случае, ни малейшего основания для предположения, что белые племена имеют своих особых прародителей, а черные других, — черного Адама и черную Еву. Чисто черный цвет некоторых негритянских племен эфиопской расы, конечно, резко отличает эти племена от чисто белых племен кавказской расы, но существуют многие промежуточные смешанные оттенки в цвете кожи у народов, принадлежащих к той и другой расе, которые смягчают, сглаживают резкость упомянутого различия и показывают, что оно отнюдь не видовое. У южных народов кавказской расы, например у некоторых арабских племен, цвет кожи смуглый и даже настолько темный, что они в этом отношении представляют больше сходства с некоторыми отдельными народами эфиопской расы. С другой стороны, некоторые негритянские племена значительно отдаляются по цвету кожи от черного и приближаются частью к монгольской, частью к кавказской расе. Готтентоты, например, имеют, подобно другим неграм, жесткие волосы, плоские носы, толстые губы, но отличаются темно-желтым цветом кожи, который приближает их в этом отношении к китайцам, — вообще к монгольскому племени. К этому нужно присоединить еще, что те признаки, которые относятся к обычным признакам известной расы, в виде исключения нередко встречаются и в других расах. Так, например, красный цвет волос составляет обыкновенное явление только в кавказской расе, но он встречается у некоторых отдельных индивидуумов во всех расах, даже у негров. С другой стороны между европейцами попадаются отдельные люди, из которых одни приближаются к неграм по жесткости и черноте волос, другие по необыкновенно смуглому цвету кожи; встречается немало и таких индивидуумов между европейцами, которые по обличию — по чертам лица приближаются к неграм или к монголам. Среди негров являются иногда отдельные индивидуумы с белым цветом кожи, — так называемые *альбиносы*. То же следует сказать касательно строения черепа. Между неграми встречаются индивидуумы с более овальной формой черепа — обычной формой европейского черепа; наоборот, между европейцами есть индивидуумы с более эллиптической формой черепа — обычной формой негритянского черепа. Сравнительная анатомия, к специальности которой относится череповедение, не признает резкого, постоянного и неиз-

¹ Дарвин — «Происх. чел.» стр. 184-189.

меняемого, различия между формами строения черепа у народов разных племен. Так называемые основные расовые формы черепа существуют больше в воображении ученых, чем в действительности. На это указывает опять существенное различие в их мнениях по этому вопросу. Блюменбах различает только три формы черепа: кавказский — овальной формы, монгольский — сферической или кубической и эфиопский — эллиптической. Retzius насчитывает их 4; он различает с одной стороны продолговатую и круглую формы черепа, с другой более прямую и более кривую¹. Смотря по тому, какая из этих классификаций полагается в основу при определении различных рас, происходит значительное различие и в самом этом определении. По системе Блюменбаха, например, германские и славянские народы принадлежат к одной и той же группе народов — к кавказской расе, как народы с овальным черепом, по Retzius'у германцы принадлежат к народам с круглым черепом, славяне — с продолговатым. В новейшее время учеными специалистами по сравнительной анатомии производится с большей тщательностью и точностью анатомическое измерение и сравнение черепов по разным методам, и исследования в этой области все больше и больше подтверждают, что твердых и постоянных отличительных признаков в строении черепа у разных народов не существует; замечаются, напротив, значительные отклонения друг от друга в форме строения черепа даже у отдельных людей, несомненно принадлежащих к одному и тому же народу, — колебания между той, то другой формой, то более круглой, то более продолговатой и проч. Это доказывает, что в человеческом роде, при его основном единстве, существует разнообразие в типах разных людей, племен и народов, но не существует никаких отдельных видов, существенно отличных друг от друга.

С учением о единстве человеческого рода связывается вопрос: произошли ли все человеческие расы и весь вообще человеческий род от одной первоначальной четы, или нет? Не только полигенисты, но некоторые и из моногенистов отвечают на этот вопрос отрицательно. Не говоря уже о школе Дарвина, некоторые естествоиспытатели, и не принадлежащие к этой школе, допуская единство человеческого рода, тем не менее сомневались в происхождении всех человеческих рас от одной четы (Вайтц и др.). Дарвин держится того мнения, что существующие челове-

¹ У Рейша, стр. 140-150.

ческие расы хотя произошли от одного корня, но от многих особей, видоизменившихся в различной степени, но одинаковым образом¹. Но возможность происхождения всего человеческого рода от одной первоначальной четы не может быть отрицаема на основании каких-нибудь твердых данных. Напротив, все данные относительно размножения человеческого рода, какие только добыты по этому вопросу, не оставляют места никакому сомнению в этой возможности. Некоторые ученые даже путем статистических вычислений приходили к заключению о полной возможности происхождения от одной четы всего человечества, населяющего в настоящее время земной шар. Выходя из совершенно вероятного предположения о большем долголетии и большей плодовитости людей первобытных времен, сравнительно с позднейшими более ослабленными поколениями, английский ученый Фоулер путем этих вычислений пришел к тому заключению, что от одной первоначальной человеческой четы, не далее как через 50 поколений, могло произойти несколько миллиардов людей². Между тем как в настоящее время, по приблизительным статистическим вычислениям, на всем земном шаре живет не более 1200-1500 миллионов людей. Хотя по мнению некоторых ученых антропологов дикие народы, по-видимому, менее плодовиты, чем цивилизованные народы, но сам Дарвин признает, что положительного насчет этого ничего неизвестно, потому что у диких никогда не производилось народной переписи³. Притом же, мнение о диком состоянии людей первобытной эпохи есть недоказанная гипотеза. Относительно возможности распространения человеческого рода по всей земле из одного первоначального пункта также нет достаточных поводов сомневаться. В прежнее время, вследствие неполноты географических сведений, высказывалось недоумение по вопросу о том, откуда и какими путями могли проникнуть в Америку первоначальные ее поселенцы. В новейшее время этот вопрос не возбуждает уже более никаких серьезных недоумений. Первоначальное население Америки из одной общей колыбели человеческого рода, которой большинством ученых признается Азия, считается в настоящее время совершенно возможным. В Америку первоначальные поселенцы ее могли проникнуть из Азии, по мнению

¹ «Происхождение человека» стр. 179-180.

² У Бахмана в его «The Doctrine of the unity» p. 285.

³ Дарвин «Происх. челов.», стр. 97.

одних ученых через Берингов пролив и цепь Алеутских островов, по мнению других — через группы островов Тихого океана¹. Истина единства человеческого рода, проходящая через все библейское учение о человеке, с особенной силой высказывается в словах апостола Павла, произнесенных в Афинском ареопаге: «Сотворил есть (Бог) от единыя крове весь язык человець, жити по всему лицу земному»². Происхождение всех людей от одной человеческой четы ясно предполагается, с одной стороны, учением Св. Писания о сотворении Богом *только* одной человеческой четы, с другой — теми местами Священного Писания, в которых Адам представляется родоначальником всего человеческого рода, а потомок Адама, Ной, родоначальником всех существующих теперь народов³. Если и были попытки на основании Библии оправдать теории, известные под именем *преадамизма* и *коадамизма*, из которых первой предполагается существование людей до Адама, а последней — одновременное сотворение вместе с Адамом и Евой нескольких других человеческих пар, то эти попытки могли возникнуть только из произвольных объяснений некоторых мест книги Бытия. Сторонники этих теорий основывались, главным образом, на IV главе книги Бытия, именно на рассказе о Каине, в котором, между прочим, сообщается, что Каин по совершении братоубийства, перед бегством своим из страны Эдема, боялся, что всякий, кто встретится с ним, убьет его (ст. 14); что он имел жену, построил город в земле Нод, в которой он поселился (17). Из этих указаний Библии заключали, что ею предполагается будто бы существование уже при жизни Адама многих людей и вне эдемской страны, которые произошли не от Адама и Евы, а от других прародителей. Но такое заключение совершенно не основательно. Если Каин высказывал опасение, что всякий, кто встретит его, во время бегства из родной земли, убьет его, то отсюда не следует, что он считал населенными другими племенами разные страны земли. Он боялся родовой кровной мести, которая не замедлит обрушиться на него со стороны его родных. Правда, в Библии не говорится, что в промежуток времени между достижением мужественного возраста Каином и Авелем у Адама и Евы рождались другие дети, мщения которых Каин ближайшим образом мог опасаться, хотя

¹ См. *Reusch* — «Bibel und Natur».

² Деян. XVII, 26.

³ Быт. IV, 13; VII, 21; X, 32.

не говорится также и о том, что в этот значительный промежуток у Адама и Евы не рождалось никаких детей. Но если у Адама и не было в это время никаких детей и Каин оставался один по совершении братоубийства, он мог опасаться будущих потомков Адама, так как срок его скитальческой жизни ему не был известен, когда он предпринимал свое бегство из страны эдемской; он мог считать этот срок весьма продолжительным, даже неограниченным, в течение которого могло разрастись потомство Адама. Во всяком случае опасение Каина за свою жизнь гораздо больше говорит за то, что в его время существовало на земле только одно семейство — семейство Адама, чем за то, что в это время были какие-нибудь *преадамиты* или *коадамиты*, — вообще люди, произошедшие не от Адама. Если Каин боялся быть узнанным вне эдемской земли, как братоубийца, то это прямо предполагает, что никакого другого семейства, стоящего вне фамильной связи с родом Адама, в то время не было на земле. Предполагаемые преадамиты или коадамиты вне эдемской земли не могли узнать Каина как братоубийцу, потому что его злодеяние могло быть им неизвестно; кроме того, как люди чуждые всякого племенного родства с родом Адама, имеющие (как это предполагается означенными гипотезами) совершенно особенных родоначальников, они не могли иметь никаких родственных побуждений мстить братоубийце убийством за убийство. Ясно, что у Каина не было никакой мысли о их существовании, когда он высказывал свое опасение.

Что касается жены Каина, упоминаемой в XVII ст. IV главы книги Бытия, то о том, что бы она была взята Каином именно в земле Нод, где он поселился, в Библии не говорится ни слова. Женой Каина могла быть или дочь отца его или дочь брата. О времени заключения его брака в Библии также определенно не говорится, — т. е. о том, заключен ли был этот брак до бегства Каина, или после. Относительно же города, построенного Каином в земле Нод, достаточно заметить, что это не был город в теперешнем смысле слова, требующий очень много рабочих рук, чтобы быть построенным. Скорее это было лишь просто укрепление постоянного жилища в известном месте, так что и это обстоятельство не дает никакого основания для гипотезы о существовании в земле Нод каких-нибудь людей особого происхождения, помогавших Каину в устройстве города. Вообще Библии чужда как нельзя больше мысль о множестве прародителей человеческого рода и для этой мысли в ней нельзя найти никакого

основания. Истина единства человеческого рода относится к числу истин, выраженных в Библии со всей ясностью и определенностью, и эта истина имеет особенно важное догматическое значение в системе христианского учения.

О первоначальном состоянии человека до падения и после падения до потопа

Обращаясь к учению о первобытном состоянии и о падении человека, мы должны заметить, что это учение в библейском мировоззрении составляет связующий пункт ветхозаветной и новозаветной (христианской) религий. На нем основано все учение об искуплении, общее той и другой религии, и без него самая идея всего ветхозаветного и новозаветного откровения не имела бы для себя основы и потеряла бы свой глубокий смысл. Для подтверждения истинности библейского учения о первобытном состоянии и о падении человека путем научных исследований наибольшую важность имеет согласие преданий разных народов относительно этих фактов. Для определения характера этого состояния и его отличительных особенностей наука не имеет в своих руках никаких прямых данных. Мы воспользуемся здесь в подтверждение наших слов авторитетом знаменитого французского антрополога Катрфажа, который говорит следующее: «Ни опыт, ни наблюдение не дают нам ни малейших фактов относительно первого начала человеческого рода. Строгая наука должна поэтому оставить неприкосновенной эту проблему. Меньше удаляется от истины тот, кто признает в данном случае свое невежество, чем тот, кто не сознает его и старается навязать его другим»¹. Это замечание знаменитого антрополога как нельзя более справедливо. Единственный источник, из которого, кроме Библии, могут быть заимствуемы сведения о начальном состоянии человека, заключается в преданиях разных народов о первобытных временах человеческого рода. Сравнительное изучение этих преданий — вот та единственная научная область, в которой мы можем найти по нашему вопросу некоторые разъяснения. Хотя эта область еще далеко не вполне исследована, однако же в ней довольно прочно установлен один весьма важный для нас результат, — это факт замечательного согласия преданий разных народов о первоначальном состоянии человека. Нам уже известны замечательные предания об этом — вавилоно-

¹ «Rapport sur les progrès de L'Antropologie», 1876. p. 251.

ассирийские, открытые английским археологом Георгом Смитом в бывшей библиотеке ассирийского царя. Этим ученым открыт, между прочим, один барельеф (находящийся в настоящее время в Британском музее), изображающий, как думают вслед за Смитом многие другие археологи, грехопадение первых людей. По середине упомянутого барельефа изображено дерево с плодами, по обеим сторонам его две человеческие фигуры, протягивающие руки к плодам дерева; сзади одной из фигур поднимается змей и проч. Хотя некоторые ассириологи — французские Minant и Oppert, из немецких Gutschmidt и др. — оспаривают верность объяснения этого барельефа в смысле изображения истории грехопадения первых людей, указывая, между прочим, на то, что изображенные на нем две человеческие фигуры представляют не мужчину и женщину, а скорее двух мужчин, фигура же змея настолько не отчетлива, что скорее представляет кривую линию¹; за всем тем большинство ученых признает за несомненное, что на вавилонско-ассирийских памятниках и вообще на памятниках Евфратских народов занимают видное место райское дерево, змей и другие эмблемы рая. О рае было предание и у египтян. По одной древнеегипетской саге, рай или золотой век продолжался на земле до тех пор, пока Озирис и Изиды царствовали над прекрасной страной в Аравии, окруженной Тритонским потоком, усеянной цветами и вечно зеленеющими деревьями, посылавшей освежительные струи вод во все четыре страны света. Но злой демон Сет-Тифон через умерщвление Озириса положил конец этому золотому веку². Не лишены значительного согласия с Библией предания китайцев относительно первоначального состояния человека. По этим преданиям первоначальное состояние мира и человека было состоянием «великого согласия». Небо, земля и человек, три основные существа мира, находились в полной гармонии; грех человека нарушил эту гармонию. Сначала человек жил среди животных как их царь и господин, на земле все плоды произрастали сами собою; «добродетель процветала без помощи науки, — жила в невинности, не зная плотских вожделений». Только неумеренная жажда знания низвергла человека в бездну падения. После того как человек пал, все живот-

¹ См. у Zockler-a в его «Die Lehre vom Urstand. des Menschen». 1879, S. 94.

² Диодор. *Сиц.* I, 15, III, 68; «Книга мертвых» 1, 18. См. у Люкена «Traditionen» S. 115-158 и у Фишера «Heidenthum». S. 323 и дал.

ные стали чужды ему; дикие животные, птицы, насекомые, змеи стали вести войну против него; в несколько менее, чем в три или пять часов, изменилось небо и человек стал уже не тот, чем был. У китайцев сохранились кроме того предания о первом человеке Фо-ги, о рае на востоке, о драконе, выползшем из бездны и посвятившем первого человека в тайну познания мужеского и женского пола, о жене как о первой виновнице грехопадения и др.¹. В преданиях индийцев также сохранилось, хотя в довольно фантастическом виде, воспоминание о рае с деревом бессмертия. По этому преданию, рай находился на священной горе Меру, стоящей посреди океана и упирающейся вершиной своей в небо. На ней росло древо жизни — *Сома*, заключающее в себе жизненный сок, напиток бессмертия, или — несколько таких цветущих деревьев. Эта священная гора была и жилищем первого человека и самого Вишну; глубоко под ней в подземном мире покоился великий змей, который восстал против светлого царства Индры и ниспроверг его. Подробнее предания индийцев о рае высказываются в их сагах о золотом веке. В одной из этих саг, записанной еще Страбоном, говорится: «сначала повсюду было столько пшеничной и ячменной муки, как теперь пыли; на земле текли источники, одни наполненные водой, другие — молоком, медом, вином и маслом. Пресыщенные этими благами люди впали в высокомерие, и Зевс, которому было ненавистно это их состояние, уничтожил все и обрек их на жизнь полную труда»². В более поздней браминской легенде о четырех великих периодах мира, преемственно следовавших друг за другом, первый период (*Krita* или *Satja-Iuga*) изображается как век добродетели и блаженства, когда добродетель «ходила на четырех ногах: — истины, раскаяния, любви и благотворительности и когда люди жили счастливо». Во второй период (*Treta-Iuga*) — «в век трех великих жертв» добродетель лишилась уже своей четвертой ноги. В третий период (*Dwa-para-Iuga*) — в век сомнения добродетель вследствие того, что в людях стал угасать дух раскаяния, осталась при двух ногах. В четвертый период (*Kali-Iuga*) — в век греха, еще теперь продолжающийся, добродетель ходит уже только на одной ноге милостыни. У народов, принявших буддизм, до некоторой степени также сохранились предания о рае и о грехопаде-

¹ *Liiken*, «Traditionen»... 2 Aufl. 1869 стр. 96 и дал. Ср. *F. Delitzsch*. «Apologetik». 1869. S. 151.

² *Strabo* — «Geogr.» XV, 8.

нии. По одной тибетской саге первые люди, отведав запрещенного земного сока, лишились первоначальной чистоты, их тела стали грубее, тяжелее и весь мир с тех пор сделался темнее¹. В Ламайской религии есть также учение о веке блаженства, когда человек наслаждался плодами божественного дерева². С индийскими сагами имеют сходство древнеперсидские предания, но в изображении рая и истории грехопадения они представляют по некоторым подробностям больше сходства с библейским преданием, чем индийские. Рай изображается в них как лучшее творение мудрости Ормузда. Среди множества прекрасных райских деревьев им насажено белое дерево Гома (haoma), — дерево жизни и бессмертия. Первые люди жили в раю под патриархальным управлением *Jima* — прекрасного, чистого человека и были свободны от смерти. Они могли смотреть прямо на солнце; не знали ни смерти, ни старости, ни греха, пока господин рая *Jima* вследствие гордости и самообольщения не предался пороку лжи и через то не впал в грех. После этого он покинут Ормуздом, потерял тройной блеск и лишился вместе со всем своим потомством бессмертия и рая. Сказание это находится в Зендавесте — в одной из самых древних частей ее, известной под именем Вендидад³. Более поздние предания персов дополняют это предание многими подробностями, например о том, что люди сначала употребляли только растительную пищу, что первый человек возделывал райскую землю золотым плугом и т. п. Предания греков о золотом веке сообщаются у Гесиода⁴, у Платона⁵ и у Диодора Сицилийского⁶. В них также по частям отражаются, со своеобразными, конечно, оттенками и с примесью поэтического вымысла, характеристические черты библейского повествования о первоначальном состоянии человека. Они изображают первоначальное состояние невинности и блаженства первых людей продолжавшимся до тех пор, пока Пандора — эллинская Ева — не распространила по земле тьмы и вместе с нею бесчисленных зол и бедствий через открытие своего злосчастного ящика. Золотой век представляется у Гесиода состоящим под владычеством

¹ *Delitzsch* — «Christl. Apolog.» S. 115.

² *Schwarz* — «Handbuch der uhrisl. Relig». II. S. 6.

³ *Fischer* — «Heidenthum und Offenbarung» 1878. 133-142.

⁴ «Εργα καὶ ἱστορίαι» 109-201.

⁵ В «Тимее».

⁶ I, 3, II, 38.

Кроноса. В этот век люди жили на земле подобно богам без забот и не испытывали ни болезней, ни удручающей старости. За золотым веком последовал уже менее счастливый серебряный век, с которого начала уже ослабевать первоначальная полнота человеческой жизненной силы. Однако в этот век вырастали еще «столетние мальчики»... Но люди этого века не хотели служить бессмертным богам и приносить им жертв. Поэтому Зевс в гнев своем скоро указал им место в жилище мертвых и стал низводить их в подземный мир. За серебряным веком настал медный и т. д. до настоящего века, который у древних греческих поэтов изображается как «жалкий» век, по сравнению с золотым. Римские предания о золотом веке, или веке Сатурна, воспроизводятся у более или менее позднейших писателей: у Вергилия¹, у Овидия², у Плиния³ и др., и им не чужда примесь тенденциозности при описании особенностей золотого века.

Известный автор специального ученого исследования о преданиях человеческого рода — Люкен (Lüken) признает предание о первоначальном невинном состоянии и о падении первых людей одним из самых распространенных в человеческом роде преданий. «Во всех странах земного шара у всех народов древнего и нового времени, насколько они нам сделались известными, говорит названный ученый, мы находим предания, саги и мифы о первоначальном счастливом состоянии первых людей и о последовавшей затем утрате его вследствие грехопадения. Учение о грехопадении может быть названо одною из самых влиятельных догм в древних, особенно восточных религиях»⁴. Таким образом, библейское учение о первоначальном состоянии человека стоит не одиноко. То по частям, то в более целостном виде, хотя и с теми или иными не незначительными вариантами, оно воспроизводится в преданиях народов Азии, Европы, Африки и Австралии. Нельзя не обратить особенного внимания на то, что и у народов, открытых в новое время (например у американцев, жителей Мексики, Парагвая и др.), исследователи открыли также древние сказания о рае и грехопадении⁵.

¹ «Georg.» I, 125. «Eclog». 14. «Aen.» VIII, 315-327.

² «Metamorph.» I, 89-150.

³ «Histor». VII, 49. См. свод этих преданий у Лактанция («Inst. Div». 2, II) и у Евсевия («Praep. Evangel. Lib. 1, cap. 8, Lib. 12. cap. 11, 13).

⁴ Lüken — «Die Traditionen des Menschengeschlechts», гл. I.

⁵ Ioh. Müller — «Amerik Urreligionen» S. 509 и далее. Ср. Liiken,

Как объяснить замечательное взаимное согласие преданий разных народов о первоначальном состоянии и о падении человека? — Материализм с точки зрения своей гипотезы о первобытном состоянии человека, как о состоянии, близком к животности, отрицает всякую достоверность этих преданий и объясняет их происхождение просто из присущей людям склонности к идеализации «доброго» старого времени. Все сходные между собою древние предания о рае, о золотом веке и т. п. материализм выводит с одной стороны из естественного стремления фантазии первых народов озолотить так сказать утренний рассвет человеческой жизни, с другой — из более или менее пессимистического настроения, свойственного большинству людей в отношении к наличной действительности. Рай первобытного времени во всех преданиях о нем является таким образом по этой гипотезе как продукт пессимистического настроения духа народов, подобно тому, как рай будущего, обещающий необычные блага и возвращение на землю снова золотого века, есть плод оптимистических фантазий. Но что касается до пессимистического мотива, из которого материализм думает объяснить происхождение преданий разных народов о счастливых первобытных временах и о невинном состоянии человека, то этим мотивом может быть более или менее удовлетворительно объяснено происхождение позднейших воздыханий о потерянном рае, об утрате золотого века, которые мы находим у разных греческих и римских поэтов и философов. Для объяснения же преданий о рае и о золотом веке, встречающихся в древнейших памятниках народов, этот мотив не совсем пригоден. В период юного возраста народов, который отличается больше светлым взглядом на настоящее и доверием к будущему, чем пессимистическим настроением в отношении к настоящему и пристрастием к седой старине, пессимизм не мог играть слишком большой роли в духовном строе народов. Если и признать, что все древние предания о первобытном времени суть не что иное, как произведения фантазии разных народов о лучших прошлых временах, то при этом объяснении для нас ничего не объясняется касательно того, откуда произошло замечательное согласие этих преданий между собою, которое высказывается не только в общих чертах, но и во многих частностях (как, например, в сказаниях разных народов о древе жизни, о змие-искусителе, о жене,

как первовиновнице греха и проч.). Нельзя допустить, чтобы под влиянием лишь одного общего мотива — недовольства настоящим — фантазия разных народов повсюду создавала одни и те же образы, одни и те же, иногда до поразительности сходные, картины первобытного времени. Хотя фантазия бесспорно есть общечеловеческая способность, однако же не лишено справедливости и то, что у каждого человека, а также и у каждого народа, своя фантазия. Если бы предания о рае были самостоятельными и независимыми друг от друга продуктами фантазии разных отдельных народов, в таком случае эти предания, кроме самого общего сходства, в подробностях и частностях не представляли бы или ничего сходного друг с другом, или весьма немного. В преданиях разных народов о первобытном состоянии, конечно, есть некоторые не незначительные различия в частностях, но разности эти представляют не более, как только вариации на одну и ту же тему. Для того, чтобы объяснить их взаимное согласие, которое за всеми разностями все-таки остается поразительным, необходимо допустить, что все они имеют для себя объективный первоначальный источник, что в них воспроизводится, хотя и не во всех подробностях одинаково точно, первоначальное истинное предание о первобытном состоянии, которое в чистом его виде сохранено в Библии. Скептицизм и материализм могут отрицать достоверность того, о чем сообщают все эти предания, но они не могут отрицать их самих, т. е. того, что они составляют несомненный общечеловеческий факт.

Материалисты для отрицания библейского учения о первоначальном состоянии человека и для оправдания своей гипотезы о животной дикости первых людей пользуются также некоторыми легендами, именно легендами о так называемых автохтонах (о людях, произошедших через самопроизвольное зарождение), выросших из земли, из деревьев, из камней, от тех или иных животных, птиц, рыб и т. п. В некоторых из этого рода легенд играет видную роль, если верить исследователям Дарвинской школы, и миф об обезьяне, как праматери первых людей¹. Но а) подобные мифы, сравнительно с гораздо более их распространенными иными преданиями о начальном состоянии человека, имеют менее чем второстепенное значение; б) большей частью они отыскиваются дарвинистами в темных суевериях и поверьях некоторых диких народов, причем ничто не ручается за древность их про-

¹ *Zykler* — «Urstand» p. 101.

исхождения у этих народов; в) мифы этого рода, встречающиеся среди мифов некоторых древних народов (как, например, персидские мифы о происхождении человеческой четы из двуполого дерева, как семени быка, или греческий миф о происхождении людей из камней после Девкалионова потопа), имеют в виду не самое первоначальное происхождение человека, а позднейшее — послепотопное. Первые люди в преданиях персов и греков производятся от богов; известно, что афинянам св. апостол Павел в своей речи, произнесенной в аф. ареопаге, напоминал учение их древних поэтов о происхождении людей от Бога: «мы род Божий есмы» (Деян. XVIII, 28). Что же касается позднейших частных мнений о первоначальном состоянии человека некоторых греческих и римских философов и поэтов, преимущественно из материалистических и скептических школ, — мнений, сходных более или менее со взглядами новейших дарвинистов на этот вопрос, то это единомыслие людей однородных школ ничего не доказывает в пользу материализма. Материализм искони стремился к сближению человека с животными; но народная вера, опиравшаяся на древние предания и нравственное самосознание, везде была против этого дикого сближения. Греческий философ Анаксимандр производил человека от предполагаемых им животных других форм, чем теперешние, ближайшим образом от водяных животных¹. Эмпедокл предками людей считал даже кустарные растения (хворостник), также птиц, рыб и, между прочим, подобно Дарвину объяснял происхождение верхних и нижних зубов в человеческой челюсти постепенным упражнением человека в жевании и раскусывании более или менее твердых веществ². Лукреций, последователь Эпикура, рисовал картину первобытной жизни человека также во вкусе Дарвиновой школы. Орудиями первобытных людей, по его изображению, были сначала руки, длинные когти и зубы, потом камни и сучья, отламываемые от лесных деревьев и проч.³. Вергилий в 8-й книге своей Энеиды сообщает в тенденциозно-искаженном виде древнюю римскую сагу о золотом веке Сатурна. При этом у него проглядывает также скептически-материалистическое воззрение Лукреция и грубо-натуралистический взгляд на происхождение человека. По его изображению невежественные и грубые люди

¹ Анаксимандр у Плутарха «Placita philosophorum». V, 19.

² Эмпедокл у Аристотеля «Phys.» II, 8.

³ Лукреций — «De natura rerum» V, 128. ss.

первобытной эпохи, выросшие из древесных стволов и пней, научены были лучшим обычаям Сатурном, который управлял ими во время золотого века¹. В этих и подобных тенденциозных объяснениях древних преданий о золотом веке высказывались уже: поэтический произвол эпикурейско-лукрециевской фантазии, рационализм и скептицизм позднейших языческих писателей, которые старались подорвать достоверность древних преданий и свести их на ничто, — превращали, как, например, Плиний и другие, столетия и тысячелетия жизни первобытных людей, выставляемые в древних преданиях, в десятилетия, годы в четверти года и т. п. Но некоторые из языческих же писателей, которые с большим уважением и большей объективностью относились к древним преданиям, не одобряли этого произвольного извращения смысла древних преданий. Плутарх, например, резко осмеивал Эмпедоклово мнение о происхождении человека от рыбы². Если новейшие материалисты охотно примыкают к подобным мнениям и отчасти обосновывают на них свои гипотезы о первобытном состоянии человека, то это только свидетельствует об отсутствии беспристрастия в их исследованиях. Они игнорируют целую массу единогласных преданий древних народов об ином состоянии первобытного человечества и останавливаются только на тех отрывочных мнениях и извращенных легендах об этом состоянии, которые находят у своих единомышленников.

Библейское учение о первобытном состоянии человека обнимает: а) состояние человека до падения и б) первые времена истории человеческого рода, начавшейся после падения. Оно носит на себе отпечаток благородной простоты, чуждо фантастических преувеличений и чрезмерной идеализации в изображении первобытного состояния. По изображению книги Бытия первые люди, до грехопадения, находились в весьма благоприятном положении — в физическом, умственном и особенно в религиозно-нравственном отношениях. В физическом отношении они были свободны от скорбей, болезней и смерти, которым только впоследствии подверглись в наказание за грех (Быт. III. 16, 17). Они должны были возделывать Эдемский сад, в котором были поселены (II, 15); но это не требовало от них тяжелого изнурительного труда при том естественном изобилии земных

¹ Вергилий — «Энеида» VIII гл. 315-327.

² Плутарх «Sympos». VII.

плодов, каким вначале отличалась земля (II, 9). В умственном отношении они обладали превосходными способностями, так как они сотворены были по образу Божию (I, 26); высокая умственная проницательность первого человека высказалась в наречении им имен всех животных (II, 19, 20). Но Библия не дает оснований для предположения, что первые люди находились на высокой степени и так называемого культурного развития. Хотя они обладали превосходными духовными способностями, но они должны были развить в себе эти способности для того, чтобы воспользоваться ими для достижения указанного им Творцом назначения — владычествовать над *всею* землею (I, 28). Библия ничего не говорит о каких-нибудь произведениях искусства и изобретениях первых людей. Жилищем их была открытая природа — сад (III, 8); они сначала не носили никаких одежд (II, 25); впоследствии широкие смоковые листья были их первым необходимым покровом, который потом заменен был кожами (III, 7, 21). Обработка металлов ни у них, ни у ближайших к ним поколений, по-видимому, не была в употреблении. Только в седьмом от Адама поколении является Фовел, который называется в Библии ковачом орудий из меди и железа (IV, 22). Образ жизни первых людей — вне райского состояния — был земледельческий и пастушеский, что ясно видно из библейского рассказа о сыновьях Адама — о Каине и Авеле (IV, 2).

Что касается религиозно-нравственного состояния первых людей, то по свидетельству Библии до падения это было высокоблагодатное состояние. Они не только признавали Единого Бога, но находились в непосредственном личном обращении с Ним. Их богопочтение имело характер детской преданности Богу; их добродетель состояла первоначально в верном хранении заповеди Божией (III, 3); в отношении друг к другу они жили в самом искреннем общении взаимной любви, как одна плоть (II, 23, 24). Однако же, их нравственное состояние не было состоянием окрепшего нравственного совершенства, утвержденного путем настойчивого самостоятельного упражнения нравственных сил в нравственно-добром направлении. Первоначальное нравственное состояние человека называется «состоянием невинности», характеристическая черта которого состоит в том, что в нем отражалось больше объективное, чем самостоятельное личное нравственное совершенство первых людей, — больше совершенство чистого творения Божия, чем совершенство, развитое собственным опытом нравственной жизни первых людей. В

физическом отношении по благодати Божией они были возвышены над естественным состоянием природы в ее настоящем виде, — они были свободны от болезней и смерти; в психическом — моральном отношении действие благодати Божией на них, хотя было также велико, но не простиралось до уничтожения их личной свободы. Этим объясняется возможность для них нравственного падения. Через грех была нарушена первоначальная гармония их жизни и наступил поворот к худшему. Падение первых людей не только разрушило их союз с Богом, но повлекло за собою худые последствия и во всех других отношениях: в физическом — суровый тяжелый труд в борьбе с природой, болезни и смерть (III, 16, 19), в умственном — ослабление духовных сил; в нравственном — развитие разных пороков и преступлений. Уже первые шаги человека, вне райского состояния, мы видим забрызганными кровью братоубийства; так глубоко успело проникнуть в человеческую природу нравственное повреждение после печальной катастрофы первого падения людей. В племени Каина развились грубость и нравственное одичание. Потомок Каина Ламех вводит многоженство и похваляется перед своими женами (Адой и Циллой) своим мечом, как орудием смертоубийства (IV, 19-24). В племени каинистов в то же время развивается внешняя культура. Сам Каин, по Библии, впервые построил город (IV, 17); его внук Иувал называется в Библии «отцом всех играющих на гуслях и свирели (IV, 21); Тубалкаин, как уже выше было замечено, применил медь и железо к изделю орудий; между тем как прочие человеческие племена вели пастушескую и земледельческую жизнь. Таково в главных чертах библейское изображение первобытного состояния человеческого рода.

Вопрос, более всего интересующий современных исследователей первобытной эпохи, состоит в том, находились ли люди этой эпохи в диком состоянии, или были цивилизованны? — Чтобы дать ответ на этот вопрос, необходимо сначала уяснить, что следует разуметь под выражениями: «дикость» и «цивилизация». Все, при решении этого вопроса, зависит от той мерки, какою измеряется и определяется состояние дикости и цивилизации. Эта мерка у разных исследователей далеко не одинакова и неодинаковость зависит от такого или иного взгляда на существо и назначение человека. Материалист, который отрицает существование души у человека и человеческую жизнь всецело при-

крепляет к земле, — центр тяжести всей цивилизации естественно поставляет в возможно лучшем развитии физической организации людей и в возможно большем развитии у них механических искусств; религиозно-нравственное развитие для него безразлично или даже скорее вредно, чем полезно, для интересов цивилизации. Кто, напротив, главную и наиболее существенную сторону человека видит в его бессмертной душе: для того настоящая человеческая жизнь есть только первый акт в великой жизненной драме, для того религия и нравственность при определении цивилизации или варварства известного народа имеют весьма большое, или даже наибольшее, значение. Эти радикально противоположные взгляды на цивилизацию уже самою своею противоположностью друг другу указывают на необходимость сначала точнее определить различие между *материальной* и *нравственной* цивилизациями, чтобы правильнее судить, находились ли люди первобытной эпохи в цивилизованном или в варварском состоянии.

Материальная цивилизация обнимает внешнюю сторону культурной жизни народа и состоит в обладании всеми теми средствами, которые необходимы для удовлетворения более или менее легким способом потребностей и нужд земной жизни, а также — и для всего вообще, что делает жизнь с внешней стороны приятной, обставленной возможно лучшими удобствами. Само собою разумеется, что для достижения этих удобств, даже в более или менее скромных размерах, необходима известная сумма теоретического образования и промышленных сведений. Если, например, какой-нибудь народ не умеет еще легким и удобным способом разводить огонь для приготовления себе пищи, но только с большим трудом и усилиями добывает искру посредством трения дерева о дерево или о камень, то о высокой степени материальной цивилизации у такого народа, конечно, не может быть речи, равно как — и в том случае, когда народу неизвестно еще употребление металлов и необходимые орудия фабрикуются им с чрезвычайным трудом из камня. Но кроме материалистической цивилизации, постепенный рост и прогресс которой зависит от постепенного эксплуатирования сил природы на пользу человека, есть еще нравственная цивилизация, которая складывается из всего того, в чем проявляется нравственная и религиозная жизнь народа и состоит в истинном богопочтении и в нравственном облагораживании человеческой личности. Там, где господствует грубый языческий культ (поклонение звездам, жи-

вотным или даже фетишизм), где приносятся человеческие жертвы, а также и там, где господствуют разврат, неверие, совершаются грабежи и убийства, где вообще обнаруживаются неуважение и презрение к религиозным и нравственным принципам, попрание прав божеских и человеческих, нет нравственной цивилизации, а господствует нравственная дикость.

Как материальная, так и нравственная цивилизация имеют свои особые задачи и неразрывно связаны друг с другом. Там, где они идут рука об руку, результатом их взаимодействия является нормальное развитие народа. Однако же, как показывает история культуры, это взаимодействие редко достигалось; большей частью в жизни народов преобладает то одно, то другое направление, то более материальное, то более нравственное. В наше время, например, материальное развитие достигло даже не предчувствованного за несколько веков назад полета, между тем религиозность и нравственность сделали значительный шаг назад. Таким образом рядом с цивилизацией в материальном отношении могут проявляться дикость и варварство в нравственном отношении, даже в среде одного и того же народа. Из истории известно, что у образованных финикийцев безнравственность и жестокий обычай сожигания детей составляли принадлежность религиозного культа; у самого образованного народа древнего мира, у греков, безнравственность дошла до таких размеров, как нигде; их мудрецы и образованные классы (как, например, эпикурейцы) даже по преимуществу предавались разным противоземным порокам (педерастии и т. п.). Также и из новейшего времени мы находим немало примеров, что по внешности образованные или, как принято называть теперь, интеллигентные люди нередко попадали на скамью подсудимых за самые гнусные пороки: за изнасилование малолетних девочек, за разного рода обманы, за отравление, за воровство и проч.; а безбожие и полная безрелигиозность в известных кругах интеллигентов, считаются даже необходимой принадлежностью интеллигенции. Нельзя, с другой стороны, согласиться с тем, что недостаток образования неразлучен с недостатком доброй нравственности и чистой религиозности. Напротив, в патриархальный период своей истории римляне, например, отличались, по признанию всех историков, более строгими правилами и более чистыми религиозными понятиями. Несмотря на весь материальный прогресс, нравственная одичалость в наши дни, как мы видим, доходит в известных кругах до того, что вызывает у них дикие стремле-

ния к ниспровержению религии и всего общественного и государственного благоустройства. Нельзя согласиться с тем, что материальное развитие обуславливает собою и наилучшую религиозность и наилучшую нравственность. Этого нельзя сказать даже вообще об образовании. В среде простого народа всегда и везде, и в прежнее и в настоящее время, оказывается больше людей с теплым, вообще лучшим, религиозно-нравственным настроением, чем в образованных классах. Сам Спаситель избрал для проповеди Евангелия народам простых людей и в числе христианских подвижников, причтенных церковью к лику святых, находится весьма много людей, не получивших никакого образования.

Применим сказанное доселе о цивилизации, о ее главных видах и об отношении видов друг к другу, к человечеству первобытной эпохи. Первые люди по падении должны были достигать удовлетворения своих жизненных нужд путем сурового труда, борьбой с природой; но борьба за существование против враждебных сил природы способствовала развитию их естественных, телесных и духовных, сил и служила двигательной пружиной к постепенному накоплению благ материальной цивилизации. Неизвестно, проходили ли первые поколения людей так называемый в геологии каменный век. В Библии не говорится прямо об этом. Но судя по тому, что в ней впервые упоминается об употреблении металлических изделий только при рассказе о Фовеле или Тубалкаине, как дельце металлических орудий, который принадлежал уже к седьмому поколению людей начиная от Адама, можно думать, что предшествующим поколениям не было известно употребление металлов, хотя и нельзя утверждать этого решительно; потому что Фовел не называется прямо в Библии первым изобретателем металлических орудий. Нельзя также сказать на основании Библии, что во времена Фовела металлические орудия были уже не в повсюдном употреблении у всех тогдашних племен. Ясное указание книги Бытия на то, что другие племена — некаинистские, произошедшие от Сифа, развивались некоторое время в ином — более духовном направлении, чем каиниты, к которым принадлежал Фовел, и уже впоследствии смешались с ними, дает, напротив, больше оснований для того предположения, что эти племена оставались дольше при патриархальном образе жизни, чем каиниты, и, может быть, жили без употребления металлических орудий. Чем больше разные племена отделялись друг от друга вследствие размножения

и распространялись по земле, тем больше являлось отличий в степени и в самом характере их цивилизации, смотря по их традиционным обычаям, наследованным от предков, а также по условиям тех стран и местностей, на которых они поселялись. Некоторые из них продолжали оставаться на очень низкой степени культурного развития и даже с течением времени могли еще ниже опускаться в этом отношении, особенно вследствие своей изолированности от других более прогрессивных народов. Таким образом могли дойти до своего настоящего состояния нынешние дикие народы.

Все это находится в согласии с более беспредвзятыми результатами и научных, палеонтологических и антропологических исследований, насколько они достигают той эпохи, о которой у нас речь. Мы уже имели случай заметить, что относительно самого первоначального состояния человека антропология и палеонтология ничего не знают из своих специальных источников. Эти науки владеют только немногими, более или менее отрывочными данными, относительно так называемой доисторической или первобытной жизни *европейских* народов, но сами они признают, что колыбель человеческого рода нужно искать в Азии. Это первый пункт, в котором они подтверждают свидетельство Библии о первобытных временах человеческого рода, так как и Библия указывает на Азию, ближайшим образом на страну Эдемскую, как на первоначальную колыбель человечества, откуда оно с течением времени распространилось по другим частям света. Антропология не имеет прямых данных для определения и того состояния, в каком находились люди во всю предпотопную эпоху и может выводить лишь те или иные заключения об этом состоянии из некоторых палеонтологических находок. Что же выводится ею из этих, заметим, *европейских*, находок? Антропология принимает за первоначальный период в постепенном развитии цивилизации так называемый «каменный век», когда орудия делались из камня. Это ее предположение не находится в противоречии с Библией, которая как сказано выше, упоминает об употреблении металлических орудий сравнительно в позднейшем уже поколении человеческого рода. Некоторые ученые думают, что именем Тубалкаина — кузнеца из Тубала — в Библии означает представитель целого народного племени, именно туранского племени¹, которое, как доказал в новейшее

¹ Fischer — «Urgeschichte des Menschen». 1878, S. 89.

время известный французский ученый Ленорман, отличалось перед прочими народами тем, что очень рано достигло успехов в металлической технике¹. Здесь — новое подтверждение из научной области библейского повествования о первобытных временах. Ничего нет невероятного в том, что употребление металлов сначала распространялось очень медленно и долгое время оставалось сосредоточенным, как исключительная монополия, в руках только известных народов, которые в культурном отношении опередили других вследствие различных естественных условий. По исследованиям упомянутого французского ученого народы туранского племени — Халибы (Chalyben) уже славились своими орудиями из железа и бронзы в то время, когда некоторые племена внутренней Азии вели жизнь кочевников и пользовались еще каменными орудиями².

Антропологи, в виду глубокой древности некоторых из восточных, особенно египетских и вавилоно-ассирийских культурных памятников, сохранившихся до настоящего времени, соглашались, что восточные народы, которые ближе стояли к колыбели человеческого рода, достигли не незначительной цивилизации гораздо раньше, чем переселившиеся с Востока на Запад — западные народы, что вообще на Востоке цивилизация началась гораздо раньше, чем на Западе. Ничего, поэтому, нет удивительного, если в найденных в новейшее время в Европе некоторых доисторических пещерах, относимых к каменному веку, исследователи доселе еще не нашли никаких следов зернового хлеба и никаких остатков домашних животных.

О происхождении зла

После вопроса о первоначальном состоянии человека, важнейший вопрос есть вопрос о происхождении зла. Главные и основные пункты в этом последнем вопросе, касаются а) понятия о самом зле, т. е. о его сущности, и б) о его причине. С библейской точки зрения зло рассматривается как случайное и ненормальное явление, имеющее свою первичную источную причину в грехе. По-видимому, вопрос о происхождении зла есть вопрос самостоятельный, но в действительности, — в отношении его к греху, а греха к судьбе человека и человечества, — этот вопрос входит в разряд тех сложных вопросов, которые возникают из

¹ Lenormant — «Les premières civilisations». 1874, p. 90 et sequ.

² Ibidem p. 91.

сопоставления свободы человеческой и необходимости и которые представляют массу затруднений для человеческого ума при решении их. Не задаваясь целью устранить все эти затруднения, не устраненные вполне вековыми усилиями человеческой мысли, мы попытаемся разъяснить лишь те из них, которые возникают из неправильного и неточного употребления слова «грех» в общем разговоре и даже иногда в ученых сочинениях, и из неправильного ненаучного отрицания свободы воли. Слово «грех» обозначает или собственно личный проступок человека, противный законам божественной правды, или общее превратное отношение человечества к Богу, возникшее из первоначального нарушения закона, предписанного человеку. Но ни тем, ни другим определением не обнимается и не исчерпывается вполне *библейско-христианское понятие о грехе*. Грех, по христианскому воззрению, не есть одно только нарушение божественного закона или беззаконие, хотя, без сомнения, он есть и это; но он не есть только это, — не есть только, так сказать, юридическое зло. Грех есть не только оскорбление божественной правды, но вместе измена божественной любви со стороны человека, нарушение им верности в отношении к Богу, произвольное попрание священного союза с Богом. Через грех человечество, в глубине своей свободной воли, восстало против Бога — своего Творца, одарившего человека всеми благами и важнейшим из них — образом и подобием Божиим. Из такого взгляда на грех вытекает библейское учение о чрезвычайной преступности греха и крайней тяжести его последствий для судьбы человечества. В этом отношении библейское воззрение на грех представляет замечательный контраст с более или менее снисходительными, извиняющими и пощажающими взглядами на него древней философии и морали, где он определяется большей частью как нравственный порок, являющийся вследствие несовершенства человеческой природы. По библейскому взгляду грех — не просто порок или нравственное, хотя бы и тяжкое, преступление, но вместе и религиозное злодеяние, поскольку он есть оскорбление божественной правды и любви. Величие этого преступления возрастает до бесконечной степени, когда мы припомним, на какую высоту общения с Богом возвышен был благодатью первый человек и как бесконечно он был обязан Богу. Через грех человек в такой степени утратил богодарованное ему достоинство, что для него нужно было «второе рождение» или духовное возрождение, чтобы восстановить права, принадлежавшие ему как

члену расторгнутого им союза с Богом (Римл. VII, VIII; ср. 1 Петр. IV, 3, 4). При таком понимании греха является совершенно понятным и библейский взгляд на него, как на первичную причину не только нравственного, но и так называемого физическо-го зла. Мир, как творение Божие, как выражение божественной мысли, сам по себе представляет полную и стройную гармонию красоты и блага. Дух, нарушающий закон Божественной правды и изменнически отпадающий от Божественной любви, становится по необходимости в состояние вражды с Божией мыслью, с логикой и гармонией мироздания и, следовательно, нисходит в состояние *страдания*. Высшее или полнейшее выражение этого страдания, проходящего через всю земную жизнь человека от самой легкой неприятности до нестерпимого горя, есть смерть. Каждый человек, как дольник греха, по необходимости есть дольник страдания. *Не страдание* человека, тем более его полное счастье, после греха было бы явлением в высшей степени антилогическим. Отделившись от своего Творца, человек отделяется от самого Источника жизни и таким образом сам определяет для себя ту плачевную судьбу, о которой свидетельствует дальнейшая история всего человечества. Зло необходимо само себя наказывает по неотразимому закону логики. Страдания и смерть суть логические последствия греха, которым человек добровольно извратил логику нормальных своих отношений к Божию миру. Грех сам наказывает себя страданием, как своим логическим выводом. Справедливо в известном смысле говорят, что Богу несвойственно посылать страдания, наказывать, карать; но со стороны Бога не могли быть нарушены законы вечной правды; страдания стоят в неразрывной связи с грехом, как следствия с причиной. Если бы грех был делом природы, а не свободы человеческой, тогда о наказании за грех, конечно, не могло бы быть никакой речи; но свободное действие не остается без вменения.

Тут встречается нам тот стародавний вопрос, о котором мы упомянули в начале трактата, — вопрос о свободе человеческой воли и о необходимости. Вопрос о свободе воли человека есть весьма важный вопрос. Поэтому нам нужно несколько долее остановиться на вопросе о свободе воли человека. Отрицающих свободу воли называют *детерминистами*, так как они не признают самоопределения воли и утверждают, что воля роковым образом определяется в решении и действовании, определяется страдательно. Фатализм есть только один из видов детерминиз-

ма.

Не излагая подробно доказательств свободы воли человека, считаем нужным обратить внимание на разительные противоречия, в какие впадают многие из детерминистов. Весьма многие из отрицающих свободу воли человека искренно возмущаются злодеяниями. Но если человек не свободен, то ему также нельзя вменить в вину его преступлений, как, например, нельзя вменить в вину реке то, что она напором воды прорвет плотину и затопит город. Искреннее негодование по поводу злодеяний лучше всего доказывает, что отрицание свободы воли у многих детерминистов есть просто предзанятое мнение, усвоенное вследствие не привычки — давать себе отчет в своих убеждениях, — вследствие неумения отнестись критически ко всяким теориям. Всякий, кто отрицает свободу воли человека, если хочет быть последовательным, должен с фаталистической апатией относиться ко всем явлениям жизни и, подобно Спинозе, находить себе успокоение в мысли о вечной необходимости всех вещей и всех явлений¹. Всем видам детерминизма противоречит свидетельство самосознания каждого человека. Самосознание с полной решительностью свидетельствует нам, что мы свободны в решении. Когда мы обсуждаем какое-нибудь желание, мы очень ясно сознаем, что можем решиться действовать совершенно наперекор данному желанию. Когда обсуждение кончено и мы решились действовать определенным образом, мы очень ясно сознаем, что мы приняли решение совершенно свободно, что никакие побуждения *не принуждали* нас к этому решению, и что мы могли постановить решение совершенно противоположное принятому нами. Когда мы свое решение приводим в исполнение, т. е. когда мы совершаем действие, мы сознаем, что это действие находится в нашей власти, что мы можем его приостановить.

Самосознание, далее, свидетельствует нам, что мы можем свободно распоряжаться нашими представлениями, мыслями, сообразно нашим целям. Мы можем вызывать в сознание представления и мысли по нашему произволу, независимо. Чаше всего являются, конечно, в нашем сознании представления, касающиеся того, что нас интересует (в обширнейшем смысле этого слова) и вообще соответствующие особенностям нашего лично-

¹ Дальнейшие доказательства свободы воли в человеке заимствованы с некоторыми сокращениями из брошюры Игнатия Котовича: «*Обоснование Теизма*» (вып. 2, стр. 5-26).

го развития; представления этого рода невольно являются в нашем сознании; также невольно являются в нашем сознании представления, соответствующие нашему настроению в данное время; в веселом настроении припоминаются только радостные события пережитой жизни, в будущем представляются удачи, картины воображения имеют веселый колорит; в мрачном настроении всплывают на мысль только печальные случаи из пережитого нами, в будущем мы видим только неудачи, помехи, опасности, воображение создает только безотрадные печальные картины. — Свобода нашей воли по отношению к представлениям обнаруживается в том, что мы можем вызывать в сознание представления и мысли совершенно противоположные настроению. Когда мы захотим, то сосредоточиваем свои мысли на том, к чему доселе относились совершенно равнодушно, и, благодаря этому, можем развить в себе совершенно новый интерес, а затем и дать новое направление своей деятельности. Находясь в мрачном настроении, мы можем намеренно вспомнить о событиях радостных, можем намеренно направить свои мысли на все не гармонирующее с нашим настроением и этим можем ослабить и даже подавить мрачное настроение. А когда находимся в веселом настроении, можем намеренно вспомнить что-нибудь печальное, можем представить себе близкую возможность страшного несчастья и через это умерить веселое настроение. В приведенных примерах наша воля свободно распоряжается представлениями. Мы свободно направляем наше мышление на исследование какого-нибудь предмета, на обсуждение какого-нибудь вопроса: всякий естествоиспытатель на основании свидетельства собственного сознания скажет, что он не знает роковой силы, которая бы принуждала его думать о причинах северного сияния, о причинах землетрясений и т. п. Самосознание, наконец, свидетельствует о свободе наших действий. В процессе обдумывания желания вызов в сознание представлений, мыслей есть акт воли. Обсуждение желания не ограничивается соображениями о том, существует ли физическая возможность осуществить наше желание, и не будет ли нам беды от других людей за наше действие. Хотя бы наше желание было очень легко исполнимо, хотя бы никакая опасность не грозила нам за наше действие, все-таки в нашей душе, по свидетельству самосознания, происходит сильнейшая нравственная борьба прежде, чем явится окончательная решимость совершить действие; в сознании попеременно являются мысли то в пользу желания, то против его;

то представляются основания ожидать, что наше действие будет полезно для нас и для других, то представляются основания, что наше действие будет вредно и для нас и для других; то нам кажется, что наше действие безукоризненно в нравственном отношении, то является мысль о безнравственности действия; решающий борьбу акт воли часто медлит очень долго. В делах особенно важных, например касающихся общественных отношений, обдумывание может продолжаться несколько лет, как об этом свидетельствуют биографии исторических деятелей. Продолжительность обдумывания сама по себе доказывает, что решение воли не зависит от сильнейшего побуждения. Факт обдумывания только и понятен при признании свободы воли; при отрицании свободы воли факт обдумывания будет противоречием, загадкой в природе человека.

После совершения действия мы испытываем или довольство собою или мучительное раскаяние. Хотя бы нам никто не мог отомстить за наш безнравственный поступок, хотя бы никто не порицал нас, а напротив, все хвалили (положим, из лести), мы в недоступной никому глубине души слышим безмолвный, разъедающий упрек в том, что совершили злое действие; мы сознаем, что мы могли и должны были поступить иначе.

При подобных психических фактах отрицание свободы воли оказывается крайней нелепостью. Если мы не свободны в своих действиях, если наши действия совершаются роковым образом, то раскаяние в каком бы то ни было действии есть непонятная загадка. При отрицании свободы воли выходит, что одна и та же психическая сила производит действие и затем производит раскаяние в этом самом действии; утверждать это нелепо, а между тем — именно это должны утверждать детерминисты. Если бы наши действия совершались роковым образом, то раскаяние не могло бы и возникнуть. В течении нашей жизни мы постоянно делаем предначертания, строим планы касательно будущих наших действий; мы не только предначертываем себе, как нам поступить в известном отдельном случае, но и создаем обширный план — целую систему правил деятельности, и очень часто мы в точности осуществляем свои предначертания и планы. Это доказывает, что для непосредственного сознания не существует ни малейшего сомнения в том, что наши действия находятся в нашей власти; если бы было иначе, то нелепо было бы делать предначертания.

При свидетельстве самосознания о том, что мы свободны,

самое отрицание свободы воли уже доказывает свободу воли человека. Детерминисты отрицают свободу человека как в действиях, так и в мыслях, и в фактах сознания вообще. Кто отрицает свободу в действиях, тот должен отрицать и свободу в мыслях. По воззрению детерминистов выходит, что одна и та же роковая психическая сила и производит убеждение в свободе воли и вместе производит отрицание свободы воли, т. е. одна и та же сила производит два совершенно противоположные, исключаящие друг друга, действия: это все равно как утверждать, что горение производит теплоту и вместе производит холод, или — спирт, налитый на костер, горит и вместе тушит огонь; такая же, как здесь, нелепость утверждается детерминистами, хотя и бессознательно. Что мы убеждены в том, что течение мыслей подчиняется нашей воле, направляется волей, что мы сознаем себя свободными по отношению к мыслям, это — факт всеобщий. Это лучше всего доказывается тем, что мы стыдимся своих заблуждений и ошибок в мышлении: даже необразованный человек стыдится, когда ему докажут, что он ошибочно мыслил о чем-нибудь. Значит, все люди убеждены, что мыслительный процесс не есть необходимый, роковым образом текущий процесс. Мыслительный процесс вовсе не похож на процессы физиологические, которые действительно совершаются с роковой необходимостью. Никто не стыдится ускорения кровообращения, головной боли, потери аппетита, потому что все это не зависит от воли человека. Если мыслительный процесс не отличается по существу от процессов физиологических, то стыдиться своих заблуждений и ошибок в мышлении будет непонятной загадкой. Материалисты и психологи-физиологи насмеются над мнениями других, гордятся своими знаниями; значит, и они тоже не могут отрешиться от сознания, что человек свободен в мыслях. Утверждать, что течение мыслей есть процесс роковой, подобно физиологическим процессам, это со стороны материалистов и психологов-физиологов есть противоречие самим себе. Сообразно свидетельству самосознания всех людей о свободе воли, у всех народов во все времена существовали понятия о нравственном и безнравственном, о взаимных правах и обязанностях, о законе, о вменяемости и ответственности. Никакие теории не могут искоренить этих понятий из сознания человечества; наперекор всем видам детерминизма человечество продолжает держаться этих понятий. Существование нравственных понятий немыслимо без непоколебимого убеждения в свободе воли человека. И наобо-

рот, сила нравственного чувства, неумолкающий голос совести яснее всего доказывают человеку, что он свободен: «Ты можешь, потому что ты должен» (*Кант*). Если человек не свободен, то нелепо и думать о взаимных обязанностях и правах: только то существо, которое имеет власть над своими действиями, может иметь обязанности. Детерминисты не имеют никакого права негодовать, когда их права нарушаются другими людьми; потому что, по их собственному воззрению, люди, нарушающие права других, не могут иначе действовать, чем как они действуют. Если не существует свободы, то глупо вменять человеку подвиги в заслугу, преступления в вину. В практической жизни детерминисты поневоле постоянно противоречат себе: отрицая теоретически свободу воли, они в житейских отношениях ведут себя так (и иначе не могут себя вести), как если бы непоколебимо были убеждены в свободе воли. Этот факт ясно доказывает, что отрицание свободы воли есть просто теоретическое измышление.

Из возражений против свободы воли считаем нужным обратить внимание на то, которое основано на данных так называемой «нравственной статистики». Возражению, основанному на статистических данных, современные детерминисты придают особое значение; некоторые из них воображают, что достаточно только сделать намек на статистику, чтобы заставить замолчать защитников свободы воли. Тем не менее это возражение — чисто ребяческое. Возражение, основанное на статистических данных, состоит в следующем. Статистика будто бы открывает, что в действиях человеческих существует неизменное однообразие. Например: в известной стране, при известных условиях, на определенное число жителей ежегодно приходится одинаковое (или почти одинаковое) число преступлений, — даже бывает одинаковое число частных видов преступлений; число преступлений увеличивается с увеличением народонаселения. Мало того, даже в действиях нравственно безразличных замечается однообразие, например, на известные промежутки времени приходится одинаковое число писем, отправленных на почту без адреса. Это однообразие, по мнению детерминистов, доказывает, что в действиях человеческих господствует неизменный закон. Действия человеческие в этом случае приравниваются к явлениям внешней природы: как во внешней природе однообразное повторение известных явлений указывает нам на господствующий в них неизменный закон, так и на основании открываемого статистикой однообразия в человеческих действиях мы должны за-

ключить, что и эти действия подчинены неизменному закону. А если так, то в действиях человека никакой свободы быть не может, как нет этой свободы в явлениях внешней природы. Против этого возражения нам нужно рассмотреть: действительно ли в действиях человеческих существует однообразие, подобное тому, какое мы замечаем во внешней природе?

Для того, чтобы сделать заключение, что действия человеческие подчинены неизменному закону, необходимо, чтобы в действиях человеческих существовало безусловное однообразие: например, нужно, по крайней мере, чтобы ежегодно на известное число людей приходилось безусловно одинаковое число преступлений и чтобы все люди, находясь под известными условиями, действовали совершенно одинаковым образом. Ни того, ни другого — нет. Так статистические данные доказывают, что не существует безусловно однообразного повторения преступлений. Приводим выдержку из одного исследования по данному вопросу: «Численные показания даже в одной и той же стране, при одних и тех же условиях и обстоятельствах, вовсе не до такой степени постоянны, как это утверждают, вопреки фактам, материалистически настроенные статистики. Так в Англии и Валлийском княжестве из проступков, подлежащих ведению полиции, совершается ежегодно на 1000 жителей от 19 до 21, — т. е. в различные годы число это колеблется между 19 и 21. Эта разница не так незначительна, чтобы на нее не обращать внимания, как это делают материалисты. При 1.000.000 жителей она возрастет до разницы 19.000 и 21.000, а при 20-ти миллионах она увеличится до разницы между 380.000 и 420.000 проступков»¹. Совершенно не научно игнорировать такую крупную разницу в численных показаниях. Итак, статистические данные не представляют основания заключать, что в действиях человеческих господствует неизменный закон. Кроме того статистические данные касательно преступлений говорят только о тех преступлениях, какие известны полиции; но в самых благоустроенных государствах полиция не может знать (и никогда не будет знать) всех преступлений, — это выше человеческой возможности. Статистические данные представляют шаткое основание для заключения об однообразии в человеческих действиях. Закон природы не терпит никакого изъятия: камень, брошенный в во-

¹ «Нравственная природа человека». Сочинение *Ульрици*. Перев. с нем. В. Голубинского. Казань, 1878; стр. 71-72.

ду, пойдет ко дну, — это постоянный факт, — ничего противного этому опыт нам не представляет. Такое же отсутствие всяких изъятий, исключений должны представлять и действия человеческие для того, чтобы можно было заключить, что в них господствует неизменный закон. Если действительно внешние условия принуждают человека совершить преступление, то и всякий человек, находясь в таких же условиях, как известный преступник, должен совершить преступление. Но опыт свидетельствует нам, что при совершенно одинаковых внешних условиях люди действуют самым различным образом. Положим, человек не имеет чего есть. При таком условии — один человек ищет какой-нибудь работы, чтобы только прокормить себя; — другой добывает себе хлеб какой-нибудь мошеннической профессией; — третий начинает воровать; — четвертый просить помощи у других людей; — пятый прибегает к самоубийству; — шестой покоряется своей участи и ждет голодной смерти. За одним и тем же внешним условием следуют очень разнообразные человеческие действия. Где же тут неизменный закон?

Однообразие в действиях человеческих в той степени, в какой оно открывается статистикой, указывает лишь на то, что выбор свободной воли ограничен сферой известных возможностей. В вышеприведенном примере человека, который не имеет чего есть, указано шесть таких возможностей. Так бывает и во всяком положении человека: представляется выбору человека несколько возможных исходов (действий); человек избирает один, но при этом сознает, что ничто его не принуждает избрать именно этот возможный исход, что он мог решиться и на другой, а главное, человек при этом сознает, что он может в данном случае решиться поступить так, как ему говорит совесть. В этом отношении статистические данные касательно преступлений представляют нам только итог свободных решений человека.

Если бы статистика открывала однообразие в действиях человеческих и в большей мере, чем это есть на самом деле, то и тогда отрицать свободу воли человека на основании статистических данных было бы не научно. Свободно или не свободно действует человек в известном случае, — это можно решить только на основании рассмотрения того, что предшествует в душе человека известному его действию. Допустим однообразие в действиях человеческих. Положим, что в большом городе ежегодно в какой-нибудь праздник полиция подбирает на улице одинаковое число пьяных. Следует ли из этого, что напившиеся до бесчувст-

венности действовали не свободно? Следует ли из этого, что роковая сила влекла этих людей в кабаки, заставила их потребовать водки, двинула их руки к стаканам, поднесла эти стаканы к губам, заставила их повторить эти действия несколько раз, затем повлекла их в другой кабак, в третий и т. д.? Спросите у этих людей, сознавали ли они в себе роковое влечение, которое принуждало их напиваться? Да, они очень хорошо сознают, что ничто их не принуждало пить, что они пили по свободному решению; протрезвившись, они раскаиваются в том, что пьянствовали, они дают себе зарок не делать этого больше. Причем здесь внешнее однообразие? — Если рассмотреть то, что предшествует в душе преступников совершению грабежей, убийств по заранее обдуманному намерению, всяких видов воровства, то получится то же, что и в приведенном факте, т. е. везде мы встретим, что самосознание свидетельствует преступнику, что он свободно решается на злое деяние, что ничто его к этому не принуждает непреодолимо. Здесь не лишним будет сделать замечание о возражении со стороны детерминистов¹ против свидетельства самосознания. Детерминисты говорят, что «сознание свободы есть самообольщение: мы потому только считаем себя свободными, что, сознавая свои действия, не сознаем причин, которые в данном случае определяют нас к деятельности; если бы мы знали эти причины, то сознание свободы само собой исчезло бы. Если при совершенно одинаковых внешних условиях один человек поступает так, другой — совершенно иначе, то это происходит от того, что неизвестные причины одного определяют так, а другого — иначе». — Это возражение не научно; в нем известное опровергается неизвестным. Что мы свободно решаемся, это для нас так же очевидно, как, например, то, что солнце светит, ветер разносит пыль и т. п. Опровергать факт сознания свободного решения ссылкой на неизвестные причины, — это похоже на то, как если оспаривать несомненно очевидную для врача причину болезни указанием на причину, изобретенную воображением.

Итак, свобода воли человека — факт нашего самосознания, подтверждаемый несомненными данными опыта внутреннего и внешнего. Зло в мире произошло именно от злоупотребления человеком своей свободной воли по отношению к Творцу: вот вкратце сущность библейского воззрения на зло и его происхож-

¹ Это возражение высказано Спинозой и затем постоянно повторяется другими детерминистами.

дение. Оно имеет существенное превосходство перед противоположными ему воззрениями: пессимистическим и оптимистическим. *Пессимизм* определяет зло, как исконное и необходимое явление в мире, имеющее основание для себя в самой сущности мирового бытия. Корень зла пессимизм видит не в грехе, а в самом желании бытия, присущем людям наравне со всеми другими живыми существами, и радикальное освобождение от зла считает возможным только под тем условием, если бы могло абсолютно уничтожиться в людях самое желание жизни и бытия. В противоположность этому *оптимизм* смотрит на зло, как только на оборотную сторону добра, как на отрицательный момент в развитии добра, необходимый для полного и всестороннего осуществления идеи добра. Как ни противоположны эти воззрения, но в них есть общие обоим им пункты. Как пессимизм, так и оптимизм смотрят на зло, как на нечто естественное и необходимое, и отрицают источное значение греха в деле происхождения зла. Зло имеет свой источник не в свободной человеческой воле, но в естественном общем строе и порядке мирового бытия. В человеке оно есть следствие естественного несовершенства человеческой природы. Вот общие пункты пессимистического и оптимистического воззрения на зло и его происхождение. Тем и другим мировоззрением отрицаются самые главные основы, на которых утверждается учение откровенной религии по этому вопросу, — отрицается библейское понятие о свободе, как необходимом предварительном условии, и о грехе, как коренном источнике зла.

Взгляд на зло как на естественное явление, разделяемый всеми вообще мировоззрениями противоположными христианскому — и материалистическими и пантеистическими, вызывает естественный вопрос: если зло есть явление естественное, то почему против этого явления восстает человеческое нравственное чувство? Естественное по природе могло ли бы вызывать против себя протест со стороны нравственной нашей природы? Почему, наконец, человечество не может помириться со злом, если оно такое же естественное и необходимое явление в мировом порядке, как, например, движение, сцепление, притяжение и т. п.? Допустим, что все, что до сих пор произошло злого в истории, произошло в силу естественной необходимости, роковой или бессознательной целесообразности, случилось так, как должно было случиться по естественному порядку вещей. Однако, относительно настоящего и будущего едва ли какой-нибудь мыслящий

или деятельный член общества, как бы крепко он ни веровал в естественность зла, в детерминизм или в фатализм событий, найдет безразличным, будет ли он сам или все общество поступать так или иначе, делать больше зла или добра. Что было, то прошло, и о том можно еще судить и так и иначе. Но что делается в данную минуту и что предстоит сделать, о том всякий, по крайней мере нравственно-честный, человек считает долгом подумать, — подумать о том, как бы побольше сделано было доброго и возможно поменьше зла, наперекор детерминизму и мнению о естественной необходимости зла. Без всякого сомнения, если отдельный человек, если целое общество к одному явлению относится с сочувствием, к другому с порицанием, к одному одобрительно, к другому отрицательно, — для этого должно быть достаточное основание. Общество не могло бы ни одобрять, ни порицать тех или иных явлений своей жизни, если бы все они — и добрые и злые — были одинаково естественными явлениями. Следовательно, об оправдании взгляда на зло, как на естественное явление, независимо от предвзятой той или иной теории не может быть речи.

Против взгляда на зло, проявляющееся в человеческих действиях, как на следствие естественного несовершенства и ограниченности человеческой природы, говорит нагляднее всего то, что многое в области порочных и злых действий человеческой воли имеет характер прямо противоестественного. Как бы велико ни было естественное несовершенство человеческой природы, во всяком случае оно гораздо меньше естественного несовершенства природы животных. А если так, то могло ли бы естественное несовершенство человеческой природы порождать нечто гораздо худшее, чем все, в чем высказывается естественное несовершенство природы животных? А между тем опыт показывает, что зло выражается в действиях людей нередко в таких чудовищных злодеяниях, в таких противоестественных пороках, к которым животные или совсем не способны или способны в гораздо меньшей степени. Возьмем для примера сначала относительно еще не так преступные, по крайней мере более обычные, виды человеческих пороков, именно: страсть к наслаждениям и неумеренность. В неумеренности люди могут доходить до таких чудовищных размеров, до каких она не доходит ни у каких животных. Не говоря о давних временах (например, о знаменитых римских — Лукулловских обедах, присутствовавшие на которых по свидетельству римских писателей принимали

рвотные порошки, чтобы, облегчив обремененный желудок, с новым аппетитом приниматься за новые изысканные кушанья), можно указать на обычные и в настоящее время подобного рода явления, например, на пьянство до полного изнеможения сил и до явного расстройства здоровья. Возьмем далее для примера кровожадность и жестокость. Из зоологии известно, что только некоторые хищные животные, вынуждаемые голодом, умерщвляют и пожирают иногда индивидуумов своего вида. Человек же может дойти до такого извращения своей природы, что становится способным к страшнейшим проявлениям жестокости и кровожадности к своим ближним. Иногда он умерщвляет своего ближнего, и притом такого ближнего, как брат, даже отец и мать, из чисто личных эгоистических низких своекорыстных побуждений (например из корыстолюбия, с целью грабежа и наживы, из зависти, ненависти), иногда совершает человекоубийство из преступных политических целей, наконец, просто из страсти к кровожадности. Эта страсть проявлялась в ужасающих размерах у древних римлян, особенно во время гонений на первых христиан, когда целые сотни христиан сожигались, целые массы людей предавались в цирках на растерзание диким зверям, чтобы удовлетворить кровожадным инстинктам толпы. Но и эта кровожадная жестокость бледнеет перед той, какая проявлялась в наши дни в посягательствах на взрывы целых поездов железных дорог, дворца, улицы с многочисленным населением, причем должна была бы погибнуть масса людей. Есть также в среде дикарей до того одичавшие племена, что умерщвляют и пожирают людей, — так называемые людоеды. У африканских негров существует гнусное идолослужение с принесением в жертву людей и со съедением их остатков; у малайцев, до принятия ими христианства, также проявлялось это чудовищное преступление, когда у них оказывался недостаток в мясе животных¹. А сколько тысяч, даже миллионов людей убито от людей во время многочисленных войн, из которых наибольшая часть велась из эгоистических видов тех или других государств, а иногда и просто из страсти к удалству, хищничеству, грабежу и из кровожадности. Новейшие специалисты указывают на войны, как на продукт старой цивилизации, к разрушению которой они стремятся. Но они сами проповедают жестокость и кровожадность, поголовное истребление властей и имущих классов, — войну против всех,

¹ *Glaubrecht* — «Bibel und Naturwissenschaft».

кто обладает материальными средствами к жизни. Они сами производят такие возмутительные убийства, перед которыми бледнеет зверская кровожадность. Наконец, что может быть противоестественнее самоубийства? Оно противоречит всем естественным и нравственным человеческим чувствам. Однако же оно с давних времен проявлялось среди людей, а в наше время, вследствие развития неверия, сделалось почти обычным явлением. Вопреки тем теориям, которые считают зло обнаружением только естественного несовершенства человеческой природы, факты самоубийства наглядно доказывают неестественное повреждение нравственной человеческой природы. У животных, которые следуют инстинктам своей природы, нет никаких грехов против природы, и, насколько известно, ни у одного вида животных никогда не проявлялось и не проявляется покушений на самоубийство. В природе каждого живого организма, как животного так и человеческого, лежит естественное врожденное стремление к самосохранению. Если человек сознательно покушается на самоубийство, то в этом обнаруживается противоестественное греховное движение злой воли. Причиной самоубийства часто бывает неудовлетворенная страсть к наслаждениям, когда человек не видит, например, больше никакой возможности жить по-прежнему в роскоши, и с комфортом вследствие потери имущества, банкротства, проигрыша и т. п. Нередко, конечно, и действительный недостаток в жизненных средствах побуждает человека на такой отчаянный шаг, — большей частью, однако же, в соединении с чувством зависти к больше имеющим; часто, наконец, до самоубийства доводят человека сильные душевные волнения или так называемые «аффекты» (чрезмерные порывы оскорбленного и озлобленного самолюбия, чрезмерные вспышки гнева, досады, отчаяния по поводу тех или других жизненных неудач и разочарований). В новейшее время, с материалистической точки зрения, принято объяснять и оправдывать мотивы разного рода самоубийства тем, что все они будто бы совершаются в непроизвольном и невменяемом состоянии, — в состоянии умопомешательства. Но такое объяснение приложимо далеко не ко всем случаям самоубийств. Нередко, особенно в последнее время, известные должностные лица, долго служившие в разных государственных и общественных учреждениях, иногда в течение своей службы систематически, исподволь и постепенно расхищали и проматывали вверенные на их хранение суммы денег и оставались совершенно спокойными и здоровыми во все

время, пока не пресекалась для них всякая возможность дальнейшей утайки их преступления. Можно ли сказать, что они были больны сумасшествием, когда систематически с холодным расчетом совершали свои кражи и не гораздо ли естественнее их покушения на самоубийство, по поводу открытия их преступлений, объясняются нежеланием перенести позор, потерпеть заслуженное наказание, чем умопомешательством? На деле вообще, как думают и некоторые психиатры, гораздо большее число самоубийств (конечно, не все) совершается с полным сознанием и при полном рассудке, чем вне сознания и не самопроизвольно. Несомненно во всяком случае то, что во всех фактах намеренного и сознательного самоубийства играют роль мотивов к совершению этого преступления разные темные человеческие страсти. Если и самоубийство, как все другие преступления, есть только следствие естественного несовершенства природы, то почему самоубийства не бывает у животных? Почему, например, скот не покушается на самоубийство, когда вместо сочной зеленой травы для своего корма он находит одну сухую солому? Скажут, по невозможности средств к самоубийству? Но почему хищные животные не бросаются с крутых скал в реки или пропасти, когда по целым дням не находят для себя никакой пищи? Почему тяжело навьюченный верблюд или лошадь не предпочитают умерить себя голодной смертью, отказавшись от всякой предлагаемой им пищи, чем терпеливо сносить иногда непосильную тяжесть труда и побои от возницы? Относительно разных психических аффектов, под влиянием которых люди совершают самоубийства, говорят, что некоторые из этих аффектов доводят иногда до самоубийства и некоторых животных. Рассказывают, будто бы собака из тоски по случаю потери своего господина перестала есть и околела с голоду. Но если это и было на самом деле, то этим, однако же, нисколько не доказывается, что верная, преданная своему господину собака, перестав есть, действительно искала себе смерти, хотела лишиться себя жизни. Можно, наверное, сказать, что если бы эту собаку кто-нибудь бросил в реку с целью утопить ее, она употребила бы последние силы, чтобы спасти свою жизнь.

Не будем распространяться о разного рода противоестественных чувственных пороках, в которых нравственно-испорченные люди превосходят иногда всякое животное, хотя таких людей и принято сравнивать с животными. К противоестественным преступлениям относится также произвольное вы-

травливание плода — преступление, как утверждают криминалисты, широко распространенное повсюду в Европе, особенно же среди янки в Северной Америке. Все эти и подобные факты противоестественной прочности, противоестественных преступлений в человеческом роде, несомненно доказывают нравственное повреждение человеческой природы; из одного естественно-го несовершенства ее этих фактов нельзя вывести.

Что прямо идет против природы, то не могло быть вложено и внедрено в нее самим Творцом и могло привзойти в нее иным путем — путем нравственного падения человеческой природы и постепенного дальнейшего ее извращения в последующих поколениях людей. Скептицизм отвергает первородный грех и вместе с тем наследственность этого греха в роде человеческом. Но наследственный грех не противоречит ни психологическим, ни физиологическим законам, а напротив, в тех и других законах находит подтверждение. Передача от родителей детям и не только детям, но и позднейшим поколениям (внукам, правнукам и так далее) известных психических и моральных свойств, известных порочных наклонностей, а также и физиологических недостатков (например, предрасположения к известным болезням) — явление совершенно обычное. Было бы неестественно, с чисто психологической точки зрения, если бы повреждение нравственной природы прародителей человеческого рода через грех осталось только при них и прошло бесследно для их потомства, не коснувшись его. Не находится также в противоречии ни с каким из нравственных, а также и юридических, законов и вменяемость первородного греха потомкам Адама. Наше нравственное чувство и чувство справедливости несколько не оскорбляется, когда, например, дети, родившиеся у людей, разжалованных за какие-нибудь преступления или лишенных тех или других прав, приобретенных до совершения преступления, не пользуются теми правами, какими пользовались их родители до разжалования. В сущности и вменение первородного греха потомкам Адама сводится к лишению их тех прав и преимуществ, которыми их родоначальник обладал до своего падения. Все преимущества невинного состояния (безболезненность и проч.) обуславливались этим именно состоянием наших прародителей и за потерей его последовало лишение их и нас этих преимуществ. Таким образом не оставалось никакого ни нравственного, ни юридического основания, по которому потомкам Адама, рожденным вне райского состояния, после падения, могли бы быть присвоены пре-

имущества райского состояния. Так как, с другой стороны, в Адаме все согрешили и не только потенциально, но и реально, ибо никто из его потомков не возвысился до состояния безгрешности, а каждый в той или другой мере лично содействовал приумножению греха и притом независимо от влияния наследственного первородного греха, но по своей свободной воле, то является справедливым и наказание рода человеческого за грех. Невменяемость людям греха и безнаказанность его свидетельствовали бы не о благодати Божией, которая в Боге неотделима от правосудия и справедливости, а о поблажке, несвойственной высочайшему Существо. Материализм отрицает вменяемость и наказуемость первородного греха, потому что не хочет стать на христианскую точку зрения на грех. Против отрицания наказания, тяготеющего над родом человеческим за грех, особенно говорит болезненность рождения. По существу своему процесс рождения не принадлежит к болезненным процессам, — к таким т. е. процессам, болезненность которых обусловливается каким-нибудь отклонением от правильной здоровой нормы в развитии органической жизни. Напротив, по существу своему процесс рождения есть один из самых нормальных и здоровых процессов; им предполагается не болезнь, а наибольшая степень здоровья, полнота жизненных сил. Способность к плодородию, как показывает опыт, несвойственна ни преждевременной дряхлости и истощению жизненных сил, ни преклонной старости, ни какому-нибудь аномальному патологическому состоянию организма в молодых летах. Если нельзя сказать, что бесплодие всегда служит признаком физического нездоровья, то тем меньше можно сказать, чтобы плодородие, при каких бы то ни было условиях, могло быть признаком какого-нибудь нездоровья. Несмотря, однако же, на это, рождение соединено не только с величайшими страданиями, но и с большими опасностями для жизни рождающей, чего не замечается ни при какой другой нормальной здоровой жизненной функции. То обстоятельство, что рождение, будучи по существу своему обнаружением и признаком здоровья, в настоящем состоянии является как в высшей степени болезненный процесс и нередко сопровождается смертью, ясно указывает на ненормальность настоящего состояния и на случайность соединения с рождением мук болезненности. А в виду того, что в животном мире эта функция совершается несравненно легче и случаи смерти от ней крайне редки, становится еще вероятнее, что особенная болезненность, соединенная с процес-

сом рождения, в человеческом роде не есть явление нормальное, самим Богом так изначально устроенное по Его творческому плану. Отрицающих библейское учение о болезненности рождения, как наказания за грех, и глумящихся над словами Св. Писания: «в болезнях родиши чада», мы могли бы спросить: — почему естественные силы природы, которым материалисты, особенно из лагеря дарвинистов, приписывают все дело в усовершенствовании организмов, в приспособлении наилучших условий для их развития, — почему эти силы допустили, что самый совершенный человеческий организм подвергается гораздо большим мукам и страданиям при рождении детей, чем низшие животные организмы? Откуда такая непредусмотрительность природы в отношении к самому лучшему существу?

Îá èñéóîëáíèè ÷ àëíââ÷âñêíâí ðíââ

Вопрос о зле находит свое полное разрешение в учении откровенной религии об искуплении. Идея *искупления* есть вечная идея, т. е. от вечности входившая в план божественного мироздания; на это указывает известное выражение Св. Писания об Икупителе, как «об агнце закланном от сложения мира». Сущность идеи искупления состоит в том, что добровольное падение человека, предвиденное в вечных планах божественного Провидения, предположено в предвечном совете Божиим искупить добровольной жертвой Сына Божия и через то восстановить для человека утраченное им вследствие греха благодатное состояние, и таким образом победить зло в самом его корне и восстановить божественную логику мироздания, нарушенную свободным деятелем мира. Значение идеи искупления всемирно. Чувство потребности в искуплении составляет общее основание всех древних религий и представляет глубокознаменательный факт всемирной истории. Стремление возобновить разорванную связь между человечеством и Божеством, загладить по возможности грех и примириться с небом есть стремление общее иудейскому и языческому миру. Всемирное ожидание избавления служит точкой соприкосновения между тем и другим миром. Вот почему Икупитель называется *чаянием народов*; в этом возвышенном выражении Св. Писания заключается целая самая высокая философия истории. Ни один факт не засвидетельствован в такой степени достоверно, как сознание виновности, господствовавшее в древнем мире, сознание необходимости искуп-

ления и в то же время его трудности. Жажда искупления с глубокой древности породила в религиозном сознании человечества идею о *жертве*, как смывающей вину и подающей надежду на искупление. Насколько истории удалось проникнуть в глубину древности, видно, что от самых отдаленнейших времен человечество, при всем различии особенностей в отношении к национальности, религии и нравам, изумительным образом сходилось в вере насчет могущества жертвы в деле примирения нашего с Богом. Религиозные культы всех древних народов представляют нам зрелище кровавых жертв. «Самое древнее, общераспространеннейшее и священнейшее учреждение в человечестве, в котором слышится биение пульса его религиозной жизни (справедливо говорит один из новейших апологетов христианства¹, — это есть жертва, служащая средоточием всех культов. Жертва была ничем иным, как громким и никогда не прерывавшимся воплем человечества к Небу о примирении с Богом, — воплем, раздававшимся из всех пунктов земли и оглашавшим все тысячелетия истории, — памятником, воздвигнутым между небом и землей, чтобы постоянно свидетельствовать о раскаянии человечества». Среди кровавых жертв, которые приносились в древности за грехи человеческие, особенно выделяются по своему глубокому трагизму человеческие жертвы. Эти жертвоприношения совершались у древних индийцев, у египтян и в еще более ужасных формах у финикийцев, карфагенян и у других семитических народов (Иерем. XIX, 5; XXXII, 35; Исаии VII, 72; XIX, 4; Иезек. XVI, Парал. XXVIII, 3; XXXIII, 6). У всех вообще известных языческих народов сквозь чудовищную форму этих жертвоприношений проглядывает смутное сознание глубокой идеи — именно той идеи, что только невинный в состоянии принести удовлетворительную жертву за виновного, что только в неповинно пролитой крови обитает примиряющая сила. Сами народы чувствовали себя недостойными приблизиться к божеству и сознавали, что только именем невинной жертвы, принесенной за грехи народа, может быть смягчен гнев небесного правосудия.

Отголосок всеобщих ожиданий искупления и вместе чаяния великой жертвы за грехи мира, — большей, чем человеческие жертвы, — высказывается во многих глубокомысленных мифах языческой древности. Таков греческий миф о будущей победе юного полубога, добровольной смерти которого суждено осво-

¹ Геттингер — «Апология».

бодить старого пленника Кавказа, прикованного к скале. Этот миф представляет образ древнего человечества, находящегося под тяжким игом виновности за грех и не могущего освободиться от него собственными силами. Герой этого мифа Прометей страдал, прикованный в наказание за похищение им небесного огня к кавказской скале, где коршун непрерывно терзал его печень, пока Геракл не застрелил коршуна, а юный полубог Хирон не вызвался добровольно умереть за него. Сюда относятся все вообще мифы о страждущем и умирающем боге, например миф о Дионисе, в честь которого финикияне совершали погребальные тризны в осеннее время. К мифам языческой древности, в которых проглядывает мысль о будущем искуплении, ученые относят: 1) египетский миф о *Геросе* — потомке Изиды, который по верованиям египтян должен был победить злого духа *Тифона*; 2) о *Геркулесе*, который, по верованиям греков должен был умертвить дракона и снова дать людям плоды того прекрасного сада, двери которого были заключены для смертных после их падения; 3) персидское предание о *Митре* — посреднике, долженствующем победить Аримана, также позднейшее — о *Со-зиоше*, имеющем положить конец мрачному царству Аримана; 4) индийское сказание о *Кришне*, от воплощения которого в человеческом виде индийцы ожидали исправления всех зол, произведенных великим змеем *Калигой*; 5) мексиканская легенда о божественном существе *Genteolt*, которое должно, по этой легенде, восторжествовать над грубостью других богов, ввести повсюду благотворительные учреждения и победить злого духа *Natter*, через которого соблазнена праматерь рода человеческого; 6) древнегерманский миф о *Tore* (*Thor*) — первенце Одина, который как самый сильный между богами должен победить змия Мигдара (*Migdar*); 7) миф южноамериканского племени Саливов о божестве *Пуру* (*Puru*), которое должно прогнать в подземный мир змия, причиняющего вред людям. Замечательно, что во всех почти приведенных мифах варьируется одно общее предание о каком-то таинственном змие, как виновнике зла, и одно общее ожидание избавителя, имеющего победить этого змия; здесь нельзя не слышать отзвуков обетования о семени жены, долженствующем стереть главу змия. В скандинавском эпосе в одной легенде рассказывается о таинственном существе (Балдр), добром любимце богов и людей, который сойдет на землю, будет умерщвлен коварной хитростью злого духа — Локи. Об этом будут сетовать боги и все творения. С того времени увеличатся

борьба и кровопролитие на земле и в борьбе этой погибнут все боги. Тогда умерщвленный избавитель возвратится к жизни, — восстановит золотой век, в котором не будет господства зла, а будут царствовать мир и добро. Обращаясь от мифологии к учению древних философов и мудрецов, мы и здесь находим выражение надежд и чаяний касательно пришествия Избавителя. Вспомним «Логос» Платона, «Всеобщего учителя», которого желал Сократ, «Святого Мужа», которого ожидал Конфуций, «Всемирного властителя», о котором говорится в Сивиллиных книгах и который ожидался на всем Востоке.

В несомненную крайность впадает мифическая школа Баура при объяснении древних языческих мифов, выражающих мысль об искуплении. Она думает найти в этих мифах все существенное содержание откровенной идеи об искуплении. Бесспорно, в некоторых из древних языческих мифов более или менее ясно высказывается та мысль, которая составляет основу откровенной идеи об искуплении, — именно, что только Бог может искупить нас, что только Богочеловек может быть нашим Спасителем и Искупителем. Но эта мысль ни в одном из древних мифов не высказывается вполне ясно и без примеси элементов, искажающих ее сущность, т. е. без примеси политеизма. Но языческие мифы о будущем искуплении не вполне ясны, нередко затемнены слишком фантастическими образами, и по справедливости могут быть названы лишь *«сонями и гаданиями»* древнего мира относительно будущего искупления. Как неопределенные очертания, в которых нам являются предметы во время ночи, определяются и являются в их действительном виде только при дневном свете: так языческие чаяния искупления проявляются и получают свой истинный смысл только при свете откровенного учения об искуплении рода человеческого. Для примера возьмем вышеизложенный миф о Прометее. В нем играют роль несколько богов и героев. Прикованный к скале, Прометей высказывает предвещание, что некогда тяжкая участь его, сопряженная с величайшими страданиями, кончится, и сам предвидит своего будущего избавителя в Геркулесе. Но это избавление должно совершиться только через искупительное страдание. Меркурий предсказывает ему: «Не ожидай, смертный, конца твоего страдания, пока не явится *бог* искупителем твоего мучения, готовый умереть и низойти за тебя в неведомое царство Аида и в мрачную пропасть тартара». Это исполняется тогда, когда юный полубог Хирон, сын Кроноса, справедливейший и муд-

рейший из центавров, жертвует за Прометея собою, между тем как Геркулес убивает коршуна на его груди и освобождает его от мучения. Из этого, как и из других подобных мифов, видно, что языческий мир сознавал нужду в искуплении, чувствовал свою болезнь и смутно сознавал в глубине своей души, что против этой болезни есть целительное средство и что оно должно быть такого рода, что без божественной жертвы дело это обойтись не может; но язычник не достигал до познания самого истинного врачующего средства. Мессианские чаяния его являются нам лишь в слабых и тусклых очертаниях.

Рационалистическая школа учение об искуплении, понимаемом в христианском и вообще в религиозном смысле, считает одним из древних суеверий и предрассудков, к области которых она относит все вообще чаяния искупления у древних народов, приравнивая эти чаяния к мечтам о возвращении золотого века. Но слова: «суеверие», «предрассудок», «мечта», которыми грубый натурализм называет мысль об искуплении и в которых он надеется найти объяснение делу, вовсе ничего не объясняют там, где дело идет о таком всеобщем и изумительном явлении, проходящем через жизнь всех народов; потому что заблуждение никогда не бывает всеобщим и не проходит через целый ряд веков, как это мы видим здесь. Заблуждение есть временное явление, охватывающее некоторые или многие века, но оно всегда с течением времени вытесняется истиной. Вера же в умиловительную и искупительную силу добровольной жертвы находится везде и у всех народов. И доселе жертва составляет принадлежность всех религиозных культов.

Натуралистический оптимизм, отрицающий поврежденность человеческой природы через грех, противопоставляет откровенной идее искупления идею «самоискупления человека», от зла, а пессимизм, признающий самого Бога виновником мирового зла, противопоставляет идею «самоискупления» Бога. К первому из этих воззрений примыкают новейшие социалисты, мечтающие уничтожить все зло в мире собственными усилиями человеческого ума и воли, избавить человечество от всех зол и бедствий и восстановить полный рай на земле с помощью одних чисто человеческих средств. Последнее воззрение проповедуют новейшие «необуддисты» Шопенгауэро-Гартмановской школы, проклиная самую жизнь, как зло и как тот мнимопервородный грех, который, по их мнению служит источником всяческого зла в мире. Так как происхождение самого бытия и

жизни пессимизм объясняет вмешательством «дикой и глупой» воли в спокойное и мирное пребывание вечного разума в лоне домирного бессознательного небытия, то искупление мира от зла он считает возможным только под условием добровольного отречения разума от воли, одаренной безумной жаждой бытия, проникнутой страстным желанием жизни, служащей источником неисчислимых мучений для человека и для всех живых существ. Этот-то процесс отречения вечного разума от воли и возвращения его в первобытное состояние бессознательности пессимисты называют *самоискуплением божества* и в этом самоискуплении видят единственно возможный радикальный способ избавления мира от зла.

Сравнивая эти два воззрения на искупление и его значение, нельзя не признать, что пессимизм, при всей его нелепости, за всем тем глубже понимает идею искупления, чем самодовольный и поверхностный оптимизм. Пессимизм впадает в ту существенную и капитальную ошибку, что вопреки здравому смыслу самого Бога считает причиной зла. Зло, как бы оно ни определялось, все же не может быть признано иным чем-нибудь, как отрицанием, ограничением бесконечного совершенства. Поэтому невозможно мыслить Бога Богом, коль скоро мы внесем в представление о Боге понятие о Нем, как об источнике зла. Если допустить, что вечный Божественный разум допустил возобладание над собою злой воли и затем поставлен в необходимость бороться с нею, чтобы постепенно освободиться от ее гнетущего влияния и искупить себя от рокового ее давления, свергнув с себя иго первородного греха: тогда от идеи Бога, как существа Бесконечного, у нас не останется уже и тени этой идеи. Божество будет мыслимо нами, как ограниченное существо. Но пессимизм, по крайней мере, не отрицает той глубокой мысли в понятии об искуплении, что оно не может быть совершено никем кроме Бога, что оно необходимо требует божественной причины и без этой причины есть метафизическая невозможность. Поверхностный оптимизм думает иначе. Он считает возможным уничтожение зла в будущем усилиями человеческого ума и воли, забывая, что многое в деле искоренения зла невозможно ни для каких усилий человеческой воли и стоит вне всякой человеческой и вообще ограниченной возможности. Допустим вместе с новейшими социалистами, что все их мечты когда-нибудь исполнятся, бедность уничтожится во всех уголках мира, распределение земных благ будет повсюду равномерно, благодаря

улучшению санитарных условий повсюду болезни ослабеют или даже совсем уничтожатся, самый срок человеческой жизни будет продлен гораздо больше сравнительно с теперешним. За всем тем будет оставаться роковое, грозное и непобедимое бедствие — смерть...

Чем же может утешить себя счастливый и самодовольный социалист, приближаясь к смерти? Расставаясь с жизнью, пресыщенный ее благами житель будущего социалистического рая не будет, конечно, нуждаться ни в священнике, ни в религиозном утешении, почерпаемом в надежде на вечную жизнь и на милосердие Божие к грешнику ради заслуг Исккупителя. Он будет готовить себя к смерти размышлением о какой-нибудь важной научной истине вроде ньютоновой биномы. Священник, конечно, уже не будет напутствовать его утешительным написанием о великой искупительной Жертве, принесенной за грехи мира, и о поспении вечной смерти смертью Исккупителя, а придет какой-нибудь ученый филантроп и прочитает умирающему утешительные выдержки из алгебры или химии и уладит ему путь в царство небытия искусным изложением какого-нибудь вновь открытого физического закона. Это так благотворно повлияет на умирающего, что он умрет с истинно научным спокойствием. Когда человек будет подвергаться какому-нибудь опасному искушению и не в силах будет противостоять ему, то стоит только уединиться ему в кабинет и немного позаняться размышлением о законе мирового равновесия; это так укрепит его, что он безбоязненно может проходить через огненную печь всевозможных искушений. Подобное размышление будет чрезвычайно благотворно и на случай какого-нибудь тяжкого горя или невозвратимой потери. Например, у человека умирает нежно любимая жена. Он знает, что никогда больше не увидит ее и что она вместо того, чтобы ждать его в будущем мире, разложится на свои химические элементы. В таких обстоятельствах он, возвратившись с научных, разумеется, похорон, уединится для того, чтобы найти утешение в размышлении об элементах орбиты какой-нибудь новой кометы, или сосредоточить свои сердечные чувства на великой истине, что сила притяжения обратно пропорциональна квадрату расстояния. Это скоро утешит и укрепит его, и он выйдет из своего уединения с полным миром в душе. — «Отвержение теории, что существует какой-то грех, нуждающийся в искуплении, и принятие того учения, что удовольствие земной жизни есть единственное правило всей мудро-

сти, поведут (обещают социалисты) к результатам, при которых куда как лучше будет житься людям, чем при нынешних суеверных и мистических понятиях, тревожащих совесть и только мешающих спокойно наслаждаться жизнью»!?... Люди будущего, несомненно будут толковать о нравственности так же красно, как говорили о ней стоические философы. Но если кто-нибудь из них найдет выгодным отдать свою жену в наем ближнему или признает за лучшее покончить со своей жизнью, то будущая нравственность, отрешенная от супранатуралистических и «мистических» идей, ничего не возразит против этого...

Î añàìèðîñ òîññà

Библейское повествование о всемирном потопе (Быт. гл. VI и VII), которым, по Библии, оканчивается первобытная история человеческого рода и после которого начинается новая эра в жизни человечества, принадлежит к числу повествований, наиболее оспариваемых со стороны рационалистической и скептической критики из всех других повествований Библии о первобытных временах. Повод к отрицанию достоверности этого повествования подает рационалистам и скептикам главным образом объем потопа — в том его виде, как он изображается в Библии, или его всемирность; но вместе с этим подвергаются критике и сомнению и многие другие более частные пункты библейского сказания, как то: сказание о Ноевом ковчеге, о помещении в нем животных и т. п. Признавая, что в основе библейского повествования о потопе лежит древнее предание о действительно бывшей геологической катастрофе в незапамятную первобытную эпоху, скептическая критика с одной стороны усиливается до возможной степени уменьшить геологическое значение библейского потопа, — низвести его до степени частного и местного, хотя большего, но, во всяком случае, не всемирного наводнения. С другой стороны новейшее отрицание, опираясь на естествознание, старается противопоставить библейскому потопу так называемый в геологии «ледниковый период», как несравненно более древний, более продолжительный и более всеобъемлющий геологический феномен, чем библейский потоп. Вследствие этих и подобных отрицательных стремлений новейшего времени библейское сказание о всемирном потопе подвергается большим нападкам. Оно низводится скептицизмом в разряд тех саг и мифов, в которых на небольшое зерно действительной историче-

ской истины напластовалась с течением времени масса фантастических преувеличений и легендарных подробностей.

В виду этого со стороны христианской апологетики требуется прежде всего уяснить то значение, какое имеет библейское повествование о всемирном потопе для христианского мирозерцания и затем представить главнейшие научные данные, которые служат к подтверждению его истины. Эту задачу мы и постараемся выполнить, не задаваясь широкой целью — разрешить все спорные вопросы, возбуждаемые разными частными пунктами библейского сказания о потопе.

Библейское повествование о всемирном потопе, по своему значению, не принадлежит к числу тех частных, встречающихся в исторических книгах Св. Писания, которые не имеют существенного значения для всего библейского и христианского мирозерцания, как, например, некоторые хронологические показания относительно тех или других частных событий и т. п. Вместе с отрицанием истины и достоверности его сдвигается со своего места основной краеугольный камень всей библейской истории, которая от Ноя и его сыновей производит все существующие теперь племена и отправляется в своих исследованиях послепотопного периода от всемирного потопа, как действительного исторического факта. Кроме того, библейское повествование о всемирном потопе имеет существенно важное значение и с христианско-догматической точки зрения. Повествование это не принадлежит к числу ветхозаветных повествований о каких-нибудь частных исторических фактах, с которыми не связывается непосредственно какое-либо догматическое христианское учение. Напротив, со всемирным потопом неразрывно связывается христианское учение о непрерывном продолжении рода человеческого от Адама через Ноя и о единстве человеческого рода. Особенную же важность библейскому повествованию о всемирном потопе в глазах всякого верующего христианина придает то, что истина этого повествования не только в общих основах, но и во многих его частностях (хотя не всех), засвидетельствована самим Иисусом Христом и принималась за несомненную истину Его апостолами. Со всемирным потопом, как несомненным фактом, Иисус Христос сравнивал свое собственное будущее пришествие для всемирного суда. «Как было во дни Ноя, — читаем слова Спасителя у евангелиста Матфея, — так будет и в пришествие Сына человеческого. Ибо как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж до того дня, как

вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп *и не истребил всех*; так будет и пришествие Сына Человеческого» (Матф. XXIV, 37). В апостольских посланиях также нередко говорится о всемирном потопе, как о действительно бывшем событии. Св. апостол Петр в 1-м послании (III, 20), сравнивая христианское крещение со спасением Ноева семейства от потопа, говорит: как «некогда... во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды; так и ныне подобное сему образу крещение... спасает воскресением Иисуса Христа». О потоплении первого мира потоком ап. Петр говорит дважды и во 2-м своем послании (II, 5; III, 6). В послании св. апостола Павла к Евреям также упоминается о потопе. «Верую, говорит апостол, Ной, получив откровение о том, что еще не было видимо, благоговея приготовил ковчег для спасения дома своего; ею осудил он весь мир, и сделался наследником праведности по вере» (Евр. XI, 7).

Рационалисты говорят, что Иисус Христос и апостолы (хотя в то же время сами могли не считать этого сказания за истинное во всех подробностях) применялись к господствующим взглядам своих современников — иудеев на библейское сказание о потопе, когда упоминали о потопе или сравнивали с ним, как с прообразом, те или другие новозаветные учения и учреждения. Но Христос и Его апостолы были учителя *истинные* и потому не могли из угождения к господствующим взглядам современников жертвовать истиной; не могли приводить легендарное сказание о потопе, если бы оно было таким, в доказательство правосудия Божия и в объяснение спасительной силы крещения и будущего всеобщего суда над миром.

По вопросу о том, в каком смысле следует понимать всемирное значение библейского потопа, в смысле геологическом или только антропологическом, т. е. был ли библейский потоп всемирным в том смысле, что он покрывал всю поверхность земного шара, или в том, что в волнах этого потопа погибло только все допотопное человечество за исключением семейства Ноя, — по этому вопросу высказываются неодинаковые мнения в кругу современных западных богословов. Те из них, которые более или менее примыкают к рационалистическим взглядам на библейский потоп или стараются согласить эти взгляды с библейским учением, находят возможным сделать некоторую уступку в пользу рационализма по этому вопросу. Они допускают, что библейский потоп мог быть не повсеместным на всем зем-

ном шаре, но мог захватывать собою только те местности и страны, которые были обитаемы предпотопным человечеством. Так как существенную сторону библейского повествования о потопе они признают только в том, что в нем выставляется на вид наказание Божие, постигшее предпотопное человечество за его нечестие, а все прочее считают несущественным и не важным, то охотно жертвуют в пользу рационализма геологической всемирностью библейского потопы. Был ли этот потоп, как геологическое явление, всемирным, повсеместным на всей земле, — это для них имеет совершенно второстепенное значение; существенная важность оставляется ими только за той библейской истиной, что через потоп истреблены с лица земли все люди, которые до того времени жили на ней, кроме праведного Ноя с семейством¹. Но эта уступка в пользу рационалистического взгляда на библейский потоп неуместна даже потому, что она несколько не достигает своей цели — примирить Библию с рационализмом. Рационализм, как замечено было выше, старается уменьшить библейский потоп до степени местного, частного наводнения. Для того, чтобы удовлетворить этому его стремлению, нужно было бы согласиться не только с тем, что библейский потоп не обнимал всей земной поверхности, но и с тем, что до потопы была населена людьми лишь незначительная часть земли. Но с этим не позволяют согласиться ни Библия, ни наука. Библейское повествование о потопе прямо начинается указанием на размножение рода человеческого на земле (Быт. VI, 1) в предпотопный период, а по научным, хотя и предположительным вычислениям (но не лишенным вероятности), размножение это должно было быть весьма не незначительным. Даже те из этих вычислений, которые принимают теперешнее плодородие людей за меру для размножения людей в первобытную эпоху, приходят к тому заключению, что в течение 1500 лет, — т. е. в течение того срока, какой по данным библейской хронологии протек от сотворения человека до потопы, — население земного шара, происшедшее от одной первоначальной человеческой четы, могло превышать уже 1000 миллионов людей². Если в действительности численность предпотопного человечества и не была так велика, а только приблизительно достигала этой цифры, то и в та-

¹ *Reusch* — «Bibel und Natur» 4 Aufl. S. 296. Ср. *Kohler* — «Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testament». S. 59.

² *Glaubrecht* — «Bibel und Naturwissenschaft». S. 150.

ком случае число допотопных людей не могло помещаться на относительно небольшом пространстве земли, но должно было заселять собою наибольшее пространство обитаемых частей земли, т. е. материков. Таким образом уже по одному этому на библейский потоп нельзя смотреть, как на незначительное по пространству, какое-нибудь местное, наводнение. Коль скоро допускается, что через потоп уничтожено все предпотопное человечество, то должно быть признано и то, что он покрывал собою всю поверхность земли. К этому признанию вынуждают всякого беспристрастного исследователя и прямые библейские выражения о потопе, что им покрылись все высокие горы, какие есть под всем небом (Быт. VII, 19), что через него лишилась жизни всякая плоть, движущаяся по земле — не только все люди, но и все, что имело дыхание жизни, — истребилось всякое существо, которое было на поверхности всей земли, — от человека до скота и гадов и птиц небесных все истребилось с земли (VII, 21-24). Эти библейские выражения не оставляют места никакому сомнению в том, что Библия смотрит на потоп, как на всемирный, не только в антропологическом, но и в геологическом смысле.

Старая геологическая школа — школа Кювье — сходилась с учением Библии о потопе; но в одном и притом весьма важном пункте не доставало у ней согласия с Библией. Дело в том, что тогдашние геологи в допотопных слоях земли не находили никаких остатков людей. Некоторые из них, более скорые на заключения, решительно утверждали, что потоп имел место на земле раньше появления на ней человека. Это отрицание допотопного человека со стороны некоторых геологов и было наиболее важным пунктом несогласия между геологией и теологией тогдашнего времени в вопросе о потопе. Более осторожные из геологов школы Кювье старались объяснить причины отсутствия человеческих костей в допотопных слоях тем, что вследствие большого обилия фосфора человеческие кости могли подвергнуться более быстрому процессу гниения сравнительно с костями допотопных животных. Другие же высказывали надежду, что со временем, при более тщательных изысканиях, могут быть найдены ископаемые человеческие остатки и в допотопных слоях земли, что в последнее время и оправдалось на деле. В остальном если и были некоторые разногласия, то не существенные и легко поддавались соглашению и примирению. Более бес-

пристрастные представители и геологической и богословской науки тогдашнего времени представили более или менее удачные опыты¹ соглашения геологического и библейского учения о потопе, как относительно времени его появления, так и относительно последствий, произведенных им в земных пластах. Сам глава тогдашней геологической школы Кювье высказывался за согласие в существенном библейского учения о потопе с геологическим. Современная геологическая школа *Ляйелле-дарвиновская*, открыв следы человека в допотопных слоях земли, через это устранила главный спорный пункт между прежними геологами и богословами по вопросу о потопе. Теперь факт существования человека до потопа достаточно подтвержден геологическими исследованиями. Но что касается учения новой геологической школы о самом потопе, то оно представляет много пунктов разногласящих с библейским учением, особенно в тех сочинениях по геологии, которые стараются кстати и некстати выставить на вид противоречие между Библией и наукой. Главные пункты разногласия современной геологической гипотезы о потопе с библейским учением сводятся к следующим положениям. Во-первых, геология смотрит на потоп как на естественное космогоническое явление, а не как на наказание Божие. Она смотрит далее на потоп не как на более или менее внезапную катастрофу, подготовлявшуюся по Библии в течение только 40 дней, но как на громадную по времени продолжения целую геологическую эпоху. Потопу, по учению новой геологии, предшествовало постепенное, крайне медленное, понижение температуры на земле, дошедшее, наконец, до ледяного состояния, причем массы воды на земной поверхности превратились в ледники, покрывшие обширные пространства нынешних континентов. Потоп, по библейскому повествованию, более или менее внезапно наступил и скоро прошел, между тем «ледниковый период», по учению геологов, весьма долго подготовлялся и еще гораздо дольше продолжался, — длинный ряд тысячелетий. Во-вторых, потоп в Библии представляется всемирным. По учению большинства современных геологов, наводнение, предшествовавшее ледниковому периоду, покрывало только большие пространства нынешних континентов, но не всю поверхность земного шара, и притом — не одновременно. Хотя между новейшими геологами некоторые (*Агассиц*) держатся того мнения, что

¹ Обзор этих опытов см. в статье Е. И. Ловягина; «Хр. Чт.» 1864 г.

некогда полярные льды и снега покрывали всю земную поверхность, чем само собою предполагается, что и наводнение, предшествовавшее образованию льдов, было повсюдное на земле; но это мнение не разделяется всеми новейшими геологами. В третьих, средоточием и исходным пунктом потопа в Библии представляются страны передней Азии. По мнению же новейших геологов началом и центром «ледникового периода» было северное полушарие со странами, лежащими ближе к полюсам, чем к экватору. Некоторые из современных геологов сомневаются, был ли даже ледяной период на южном полушарии — в тропических странах? В четвертых, свой потоп современные геологи относят к доисторической эпохе, отодвигая его за несколько миллионов лет назад. Наконец, в-пятых, они не связывают с ним уничтожения всех людей допотопной эпохи. В виду означенных разногласий между современным геологическим и древним библейским учением о потопе, естественно возникает вопрос: об одном ли и том же предмете они говорят, другими словами — можно ли отождествлять геологический потоп, как его понимает современная геология, — с тем потопом, о котором говорится в Библии? Те из новейших западных богословов, которые склонны смотреть на учение новейшей геологии о потопе, как на учение достаточно твердо обоснованное в научном отношении, и в то же время не желают отказаться от попытки согласить это учение с библейским, говорят, что ледниковый период, о котором учит геология, конечно, не совпадает с Ноевым потопом, но он мог иметь место на земле в тот неопределенный период времени, когда, по библейскому учению, земля была еще не устроена и ее покрывала вода, т. е. в тот период состояния земли, о котором говорится в 2-м ст. I гл. книги Бытия. Ничего нет невозможного, говорят они, что вода, покрывавшая землю «вначале», вследствие постепенного понижения температуры, замерзла и таким образом могли появиться на земле и те «ледники», о которых толкуют современные геологи, хотя об этом (ледниковом) фазисе в образовании нашей планеты нам и ничего не сообщает Св. Писание. Что же касается Ноева потопа, о котором говорится в 7-й главе книги Бытия, то он мог иметь место уже в историческое время — долго спустя после сотворения мира и человека — и притом не как естественное явление в ходе образования земли, а как наказание Божие за беззакония предпотопных людей. Таков прием соглашения современно-геологического учения о потопе с библейским у тех, говорим, богословов, которые принимают за

последнее слово науки учение современной геологии о потопе. Но при всех натяжках, к которым приходится прибегать при подобных соглашениях Библии с геологией, ими все-таки не достигается цель, к которой стремятся «богословы-согласители». Так как современная геология находит в допотопных слоях земли разные виды животных и даже остатки самого человека, то, по мнению большинства ее представителей, потоп мог иметь место на земле не ранее, как тогда, когда в существенном завершилось уже образование земли, когда существовали уже все условия для жизни на ней человека и других живых существ. Обыкновенно начало ледникового периода геологи относят к концу так называемой «третичной» геологической эпохи, далеко уже отстоящей от того хаотического состояния земли, о котором говорится во 2-м стихе 1-й гл. книги Бытия. В виду этого некоторые из «соглашателей» Библии с геологией по вопросу о потопе прибегают к вышеизложенной «восстановительной» (реституционистской) гипотезе о творении, которой предполагаются: существование особого мира до создания настоящего, потом разрушение его и новое восстановление. За всем тем соглашение все-таки не достигается; потому что современная геология учит, что ледниковый период отнюдь не разрушил земли и не уничтожил на ней всех раньше существовавших видов животных, растений, а также и человека.

Новейшая геологическая гипотеза о потопе в том виде, как она обработана американским ученым Агассицом, в некоторых пунктах совпадает с библейским учением о потопе, например, в том, что и ею приписывается выдающаяся роль в произведении этой катастрофы водяной стихии, признается сохранение главных видов животных из допотопного периода и непрерывное продолжение человеческого рода до — и после потопы. Но это не должно подавать повода к соглашению ее с библейским учением и в тех пунктах, в которых соглашение это не может быть достигнуто без неестественных натяжек. А таков, кроме других более частных, самый главный отличительный пункт ее, по которому она называется не столько гипотезой о потопе, сколько гипотезой о «ледниковом периоде», о котором ничего не говорится ни в библейском сказании о потопе, ни в библейском повествовании о сотворении мира. Гипотеза о ледниковом периоде, как гипотеза, не имеет значения вполне доказанной, бесспорной научной истины и во многих пунктах, как признают некото-

рые даже из ее последователей, не лишена важных недостатков. Ею более или менее удовлетворительно объясняются некоторые отдельные геологические явления, например появление на горах наносных камней и обломков скал — иногда исполинской величины. Эти обломки покрывают почти всю гористую местность, лежащую между швейцарскими Альпами; — встречаются на плоских возвышенностях в северной Германии и у нас, особенно в гористой Финляндии, и в других местах. Особенно замечательно, что эти обломки, по свойству своей геологической породы, иногда не принадлежат к местным горным породам тех гор и скал, на которых они находятся, что ясно указывает на их наносное происхождение отвне, из других мест. На вопрос, каким образом они могли быть занесены и вздвинуты на такие высокие горы, как Альпы или наши финляндские скалы, гипотеза о ледниковом периоде дает со своей точки зрения правдоподобное объяснение. Она предполагает, что эти обломки могли быть принесены на себе громадными льдинами, покрывавшими некогда большие пространства нынешних континентов, в тот период, когда началось таяние ледников. Когда эти льдины растаяли, то находившиеся на них массы разных горных пород опустились на землю в тех местах, где находились льдины, — частью в равнинах, частью на горах. Но это не единственно возможное объяснение данного явления. В геологии высказываются и другие, притом не менее правдоподобные, объяснения происхождения упомянутых наносных камней посредством одной или нескольких геологических катастроф, более или менее внезапно производивших громадные перевороты на разных частях земной поверхности. Таким образом «ледниковая гипотеза», даже в сравнительно более обоснованных своих предположениях, не выходит из ряда так называемых научных вероятностей, которые строгими учеными не относятся к числу твердо обоснованных результатов естественнонаучного исследования. Гипотеза эта не общепризнана в кругу самих специалистов по геологии и не одинаково строится у тех, которые принадлежат к числу ее последователей. Даже по одному из наиболее важных пунктов в этой гипотезе, — по вопросу о том, был ли особый ледниковый период в истории образования нашей планеты, когда всю поверхность ее покрывали сплошные льды, или он имел место только в некоторых странах, — защитники этой гипотезы не согласны между собою в своих мнениях. Тогда как Агассиц принимает за вероятное, что вся земля в известный период была по-

крыта сплошной толстой ледяной корой, другие ограничивают протяжение ледников только северным полушарием земли и еще сомневаются в том, одновременно ли полярные льды покрывали все северное полушарие, т. е. северную Европу, северную Азию и северную Америку, или в разные периоды времени?

Другой также весьма важный для рассматриваемой гипотезы вопрос, с которым она стоит или падает, — именно вопрос о причинах происхождения ледникового периода, — есть также спорный в среде геологов вопрос и считается нерешенным. Более беспристрастные геологи прямо признают, что на вопрос, от чего именно произошел ледниковый период, при настоящем состоянии геологии нельзя дать определенного объяснения, что как быстрое, так и более постепенное повсюдное понижение температуры на всей земле до точки замерзания нельзя объяснить никакими известными геологическими причинами. Даже и не совсем беспристрастные защитники этой гипотезы, которые прямо противопоставляют ее библейскому учению о потопе (как, например, известный американский популяризатор новейших естественнонаучных гипотез Дрэпер), признают, что понижение температуры, обусловившее наступление ледникового периода, произошло «от причин, которые с достаточной точностью еще не определены» (*Дрэпер*, 187 стр.). Предположение об изменении земной орбиты, вследствие изменившегося положения оси земного шара, как о причине постепенного охлаждения температуры на земле перед наступлением ледникового периода на ней, хотя высказывалось некоторыми геологами, но не нашло сочувственного приема у большинства естествоиспытателей, как предположение, основанное на одном лишь предположении.

Относительно продолжительности ледникового периода — геологи новой школы Ляйеля сходятся в своих мнениях о крайне медленном понижении температуры на земле, о крайне долгом наводнении, предшествовавшем периоду льдов, и о крайне долгом продолжении этого периода в течение нескольких тысячелетий. Но мнения эти основываются больше на общей геологической теории о чрезвычайно медленной постепенности в развитии разных геологических процессов, чем на фактических данных. Многие факты, напротив, не допускают предположения о слишком большой продолжительности ледникового периода. Сами защитники гипотезы ледникового периода признают, что через ледниковый период не уничтожены на земле виды существовавших на ней до этого периода животных, что, напротив, от 90

до 95% теперь живущих видов животных представляют собою потомков тех животных, которые жили до наступления ледникового периода. Факт сохранения этих животных был бы невозможен, если бы ледниковый период продолжался на земле многие тысячелетия. Каким образом животные, особенно же те из них, которые требуют не только теплого, но и умеренного климата, могли сохраниться в продолжении многих тысячелетий ледникового периода? — Они все должны были бы замерзнуть и погибнуть. Каким образом далее водяные массы, которые покрывали, по предположениям геологов, перед наступлением ледникового периода не только равнины, но и горы, могли держаться на покатых отвесных вершинах гор и скал слишком долгое время, в ожидании постепенного своего замерзания и постепенного превращения в ледяные массы? Не гораздо ли естественнее предположить, что водяные массы, особенно те, которые покрывали подобные вершины, должны были быстро подвергнуться процессу замерзания? Иначе они должны были сплыть с горных вершин в близлежащие более низменные места.

Что касается, наконец, определения *древности ледникового периода*, т. е. времени, к которому он относится: то, как и в большей части своих вычислений, геологи впадают в большие противоречия друг с другом при этом определении. В то время, как одни из них вслед за Ляйелем отдалают ледниковый период от нашего времени на 100 тысяч лет и более, другие отдалают его только на 30 или 20 тысяч лет, а некоторые (например граф Вильнев) всего на 6 тысяч лет. Мы не можем считать подобных вычислений точными уже по тому одному, что они оказываются слишком разноречивыми. Если, например, относительно постепенного охлаждения земной атмосферы, перед наступлением ледникового периода, один геолог уверяет нас, что для этого требовалось ни более ни менее как 344.829 лет, другой геолог говорит нам, что для этого нужно было ни более ни менее как 198.450.000 лет, а третий (Пуассон) находит для этого едва достаточными сто тысяч миллионов, то уже этим самым непримиримым разногласием подрывается всякое доверие к подобным вычислениям. Страсть некоторых — преимущественно «дилетантов геологов» — к игре в огромные числа, при вычислении разных геологических эпох, доходит иногда до смешного — в виду тех противоречий, в какие они при этом впадают друг с другом. Было время, когда длинным рядом цифр, красующихся в этих вычислениях, счетчики пытались приобрести своего рода

ученую славу и поэтому старались превзойти друг друга возможно большими фантастическими цифрами. Теперь находится немало уже более трезвых и осторожных исследователей, которые смеются над подобными фантазмагориями и вместо многих миллионов лет указывают более ограниченные промежутки времени для разных геологических эпох. Еще недавно, особенно французские геологи, век мамонта любили отдалять от настоящего века на громадное множество тысячелетий; но более основательные исследования (например Фрааса, Пфаффа и др.) гораздо ближе придвинули эти века друг к другу.

Теперь укажем на некоторые геологические факты, которые больше подтверждают библейское учение о потопе, чем новейшую гипотезу о ледниковом периоде. Сюда относится неправильность в расположении т. наз. *осадочных формаций*, резко отличающая их в этом отношении от пластов лежащих под ними горных пород. Эта неправильность скорее указывает на внезапную катастрофу, на более или менее быстрый геологический переворот, как на причину их образования, чем на постепенное регулярно-правильное их осложнение, совершавшееся в течение многих веков. Вопрос о том, все ли осадочные формации произошли вследствие потопа, не одинаково решается учеными защитниками библейского учения о потопе. Одни¹ думают, что библейский потоп произвел все теперешние отношения, замечаемые в расположении земных пластов; другие, — что только большая часть осадочных формаций образовалась во время потопа, и при этом высказывают предположение, что некоторые из них могли образоваться от иных причин², например от обломков астероидов и т. п. Мнения эти безразличны в виду того, что Библия, хотя изображает потоп всемирным, однако отнюдь не выдает его за такую чрезвычайную геологическую катастрофу, какая требуется для образования всех осадочных формаций. Библия вообще говорит о том, что произведено потопом на поверхности земли, и не касается того, что сделано им внутри земли, — не описывает его геологических последствий. Но многие геологические факты с большей вероятностью могут быть относимы к библейскому потопу, как к их причине, и помимо осадочных формаций. За внезапное наступление потопа говорит множество

¹ Bosizio, «Die Geologie und die Sündflut». 1877.

² Glaubrecht «Bibel und Naturwissenschaft».

погибших допотопных животных, которых геологи находят в допотопных слоях земли. При этом особенно замечательно, что некоторые из животных, которые живут только в южных странах, как, например, слоны и носороги, найдены на отдаленных окраинах севера, в льдах Сибири, с совершенно сохранившимися трупами, с мясом, кожей и волосами. Мясо их до того хорошо сохранилось, что местные дикие звери с жадностью пожирают его. Весьма вероятно, что они были занесены с крайних пределов юга на отдаленный север во время потопа. В некоторых допотопных пещерах в Англии, во Франции, в Германии, в Бельгии открыто чрезвычайно множество костей животных, лежащих целыми кучами, что также указывает на гибель этих животных от внезапной катастрофы. Против того, что кости разных животных и разные окаменелые организмы, находимые в допотопных слоях земли, свидетельствуют о бывшем на земле потопе, говорят, что в этих организмах, при сличении их, замечается прогресс постепенного усовершенствования: в низших слоях земли находятся более низшие виды животных по сравнению с верхними. А это предполагает, что животные эти погибли не одновременно, а весьма разновременно — в разные геологические периоды. Но если предположить, что до потопа низшие виды организмов из водяных животных жили в глубоких морях, а из земляных — в низменных долинах, а более высшие виды из водяных жили в озерах и реках, занимавших более возвышенное положение на земной поверхности, из земляных — на высоких горах и плоских возвышенностях, — тогда указанное возражение падает само собою. Животные низших и высших видов могли жить одновременно, только — на различных уровнях земной поверхности. Этим может быть объяснено и то, почему одни из них — более низшие — находятся в сравнительно низших, более высшие — в сравнительно высших земляных слоях.

Против *всемирности* библейского потопа возражают, что в самой Библии не указывается достаточных причин для такого потопа. Сорокадневный дождь, говорят, недостаточен для того, чтобы произвести такое громадное наводнение на всей земной поверхности, которое покрыло бы сплошной массой воды самые высочайшие горные вершины и сравняло бы их с самыми низменными долинами. Дождевая вода с одной стороны а) в значительной мере должна была испаряться в атмосферу, а с другой — б) в такой же или еще в большей степени просачиваться

во внутренность земли, особенно там, где благоприятствовали тому рыхлые слои почвы. По поводу этого возражения следует прежде всего сказать, что главная причина потопа в Библии относится не к тем или другим естественным причинам, а к всемогущей воле Божией. Но и естественные причины, указываемые в Библии в качестве вторичных причин подчиненных высшей — Божеской воле, были достаточны для произведения всемирного потопа. Дело в том, что наступление потопа в Библии приписывается не одним лишь продолжительным дождям, хотя, конечно, и эта причина выставляется на вид в Библии (Быт. VII, 4); главная причина потопа указывается в том, что «разверзлись все источники великой бездны» (VII, 11), а дожди ставятся на втором плане (VIII, 2). Что следует разуметь под *источниками великой бездны*? Одни в библейском выражении «великая бездна» видят указание на море, — именно на то, что морская вода проторглась в долины и все больше и больше возвышалась, пока не покрыла горы. Другие думают, что библейским указанием на «источники великой бездны» указывается на подземные водяные источники. Существование таких источников под землей допускают многие и из новейших геологов. Основанием для предположения их существования служит, между прочим, распространение подземных ударов во время землетрясения иногда на весьма далекие расстояния. Так, например, при знаменитом Лиссабонском землетрясении, бывшем в 1755 году, подземные удары слышались на расстоянии нескольких тысяч квадратных миль. Распространение этих подземных звуков может быть объяснено только тем, что в земле есть огромные пространства, не занятые землей, но, вероятно, наполненные водой. Эти водяные подземные источники, по мнению некоторых *геологов-нептунистов*, так громадны, что могли бы доставить еще более значительное количество водяных масс, чем сколько требовалось для наводнения всей земной поверхности во время всемирного потопа. Если так, то через это падают все возражения против геологической достаточности причины, указываемой в Библии, для происхождения всемирного потопа. Не будем останавливаться долго на других возражениях, как менее значительных, и ограничимся краткими ответами на них. Могли ли целые тысячи разных видов допотопных животных, млекопитающих, птиц, — хотя бы по паре, а не только по семи пар, поместиться в ковчеге; — могли ли они запастись необходимым жиром на целый год; чем могла быть прокармливаема эта масса животных в

ковчеге и где мог поместиться этот корм, если бы даже он был взят Ноем в ковчег? — Эти возражения представляли бы действительные трудности, если бы Библия утверждала, что в ковчеге Ноя взяты были по паре и по 7 пар животные земные из всех видов, какие только существовали во дни Ноя на всем земном шаре, во всех частях света: в Азии, в Африке, в Европе и даже в Австралии и северной Америке. Но Библия ничего не говорит об этом. Для испытания веры Ноя, как можно думать на основании свидетельства ап. Павла (Евр. XI, 7), Ною повелено было взять соответственное число — пару или семь пар из всех животных, из всех птиц, из всех пресмыкающихся; но откуда именно он должен был взять, об этом Библия ничего не говорит. Через это она оставляет место для предположения, что в ковчег Ноя могли быть взяты животные только той страны, в которой он жил, а не со всего света. При таком, с библейско-экзегетической точки зрения позволительном, предположении трудность вышеприведенных возражений уже значительно ослабляется. Разных видов животных на ограниченном пространстве той страны или даже той местности, где жил Ной, могло быть немного. А при этом не невозможно было и сохранение животных в ковчеге в течение года. Это были не все животные, которые тогда жили на земле, а животные местной страны: чистые по 7 пар, а прочие — по одной паре. Взяты они были лишь для того, чтобы сохранить племя (*семя*) их для всей земли (Быт. VII, 3). — Противники спрашивают еще, откуда животные получали свет при единственном окне в ковчеге? Но а) под отверстием сверху ковчегу нельзя разуместь маленького окна; б) в ковчеге была устроена дверь сбоку; в) притом же разве наши домашние животные не живут в закрытых конюшнях, в коровниках, в хлевах, в курятниках, в гусятниках и т. п.; разве дикие животные не живут в своих пещерах, пресмыкающиеся в норах, птицы в пустых дуплистых стволах деревьев — иногда очень долгое время при совершенной темноте или в полутемноте? Таким образом и это возражение не имеет существенного значения, как и рассмотренные раньше.

Î ðàçäãëáíëë ÿçûêîâ è ðàññåãåíëë ïëâàí

Важнейшим делом Божественного промысла о судьбах рода человеческого — после потопа — в Библии представляется разделение языков и рассеяние племен. Оба эти факта имеют значение для всего рода человеческого. Ими завершается исто-

рия первобытного человечества и начинается история отдельных народов, из среды которых удостоен особого божественного избрания израильский народ для сохранения религии в древнем мире и для приготовления рода человеческого к принятию христианской веры, долженствовавшей вновь объединить разделившееся человечество. Древний мир, после разделения языков и рассеяния племен, жил разрозненной народной жизнью; *народная обособленность* была основной характеристической чертой всей его истории и всего его духовного развития, в противоположность всеобщему, *общечеловеческому*. Только с открытием царства благодати через пришествие Христа и явление Духа Утешителя, только по совершении дела искупления и духовного благодатного обновления человечества, оно снова призвано к нравственному единству после того разделения, в каком находился древний мир со времени разделения языков. Глубоко знаменательно выражает это одна из наших церковных песней, в которой вавилонское смешение языков противопоставляется дарованию языков апостолам в день сошествия Св. Духа, для просвещения проповедью Евангелия всех народов и привлечения их в единое царство Христово: «Егда, снишед, языки слия, разделяше языки Вышний; егда же огненные языки раздаяше, в соединение вся призва». Из всего этого видно, что библейское учение о разделении языков в христианском воззрении на историю человечества занимает весьма видное место. Этим фактом, с христианской точки зрения, объясняется, как первой основной причиной, разделение древнего человечества на отдельные племена и народности, а также последовавшее затем избрание народа Божия из среды других народов на служение высшим религиозно-нравственным целям.

Библейское повествование о смешении языков (Быт. XI гл.) со скептической и вообще противохристианской точки зрения всегда подвергалось нападениям, как и повествование о всемирном потопе. Эти нападки могут быть, однако же, устранены с помощью результатов научных исследований о происхождении языка вообще и в частности — его различных наречий, а также с помощью уяснения истинного смысла и значения библейского учения о разделении языков. Для нашей апологетической цели в данном случае мы, конечно, ничего не можем извлечь полезного из тех гипотез о происхождении языка, которые считают его продуктом постепенного развития и преобразования человека из

неразумного и бессловесного в разумное и словесное существо. Но этого рода гипотезы со своей точки зрения не установили ни одного твердого и прочного результата относительно действительного происхождения языка и не имеют ничего общего с лингвистикой, как наукой о языке. Все лучшие представители этой науки, как, например, Макс Мюллер и др., единогласно высказываются против подобных безосновных и бездоказательных гипотез и вопреки им удерживают в своей науке, как твердо обоснованные положения, те истины, что дар слова принадлежит к природным врожденным способностям человека, что человек от природы есть существо словесное и что язык, по крайней мере в его простейшей форме, составляет исконную принадлежность и отличительную особенность человека, как человека.

По вопросу о том, каков был первоначальный язык, на котором говорили первые люди, — был ли это язык наиболее простой — односложный, состоящий из односложных слов, или более развитый, и какой из существующих теперь языков в наибольшей степени сохранил в себе особенности своего древнейшего прототипа, односложный ли китайский или еврейский, или другой какой-либо, — филологи и лингвисты держатся не одинаковых мнений, и это для нас вопрос безразличный. Более важное значение для нас имеет вопрос о том, произошли ли все существующие теперь языки от одного первоначального языка, как от своего общего корня, или от нескольких? По свидетельству Библии, до разделения языков на всей земле был один язык и одно наречие (Быт. XI, 1). Согласно с этим, если не все вообще, то по крайней мере те из лингвистов, которые держатся моногенистической гипотезы о происхождении человеческого рода, т. е. признают единство человеческого рода, признают вместе с тем и единство первоначального общечеловеческого языка. В грамматическом и лексическом строении разнообразных существующих и мертвых (т. е. вышедших из употребления) языков не заключается (по признанию таких знаменитых языковедов, как Макс Мюллер, Вильгельм Гумбольдт, Гримм и другие) никакого вообще основания отрицать возможности того, что все языки произошли из одного первоначального языка. Происхождение из одного первоначального языка массы разнообразных отдельных языков можно уподобить развитию дерева, из ствола которого произошли многочисленные сучья и ветви, с их разнообразными формами, из которых каждая имеет свои особенности, отличающие ее от других форм, и нечто общее с ними.

Трудно понять, почему материалисты признают себя обязанными отрицать возможность происхождения всех языков из одного первоначального языка. Если слепые, без цели и без плана действующие, силы природы могли по их теории произвести такое удивительное бесконечное разнообразие в органическом мире из одной первоначальной «органической клеточки» (протоплазмы), то почему же из одного языка, хотя бы с помощью тех же самых сил, не могло произойти подобного, даже гораздо меньшего разнообразия в языках и наречиях по сравнению с тем, какое замечается в органическом мире — в животном и растительном царствах? Может быть это объясняется тем, что в среде филологов и лингвистов еще не нашлось ума подобного Дарвину, который, с одной стороны, с настойчивой тщательностью и ловкостью собрал бы и упорядочил бы все факты, говорящие в пользу происхождения всех языков от одного первоначального корня, а с другой стороны представил бы дело их происхождения в таком виде, что оно приходилось бы по вкусу и противникам Библии (как, например, происхождение человека из одной и той же клеточки, как и обезьяны). Тогда и материалисты, вероятно, отказались бы от своего упорного отрицания единства первоначального языка.

Впрочем, между противниками библейского воззрения на происхождение различных языков есть и теперь такие, которые не отрицают единства первоначального языка, но говорят, что для развития всех языков из одного первоначального языка нужны были целые тысячелетия, что оно не могло совершиться вдруг и не требовало никакого сверхъестественного вмешательства, но совершалось постепенно, под влиянием одних естественных причин и условий. Нельзя отрицать, что разнообразие в развитии первоначального языка могло развиваться в течение многих веков и по одним естественным законам. Язык не мог оставаться неподвижным без всякого развития. Вследствие новых нужд, с которыми встречались люди, новых явлений, на которые они наталкивались, новых, прежде неизвестных, предметов, которые требовали себе тех или других названий, первоначальный человеческий язык естественно должен был обогащаться. А вместе с расселением людей по разным странам он должен был постепенно подвергаться изменениям. При том широком распространении по разным странам, какого человечество достигло уже перед потопом (о чем можно заключать по статистическим предположительным соображениям и вычислениям, а также по

остаткам человеческих костей и орудий, находимых в разных местах в допотопных слоях земли), ничего нет невероятного и невозможного, что в языке уже у людей предпотопной эпохи, обитавших в разных странах, образовались некоторые различия, хотя эти различия не должны были быть слишком значительны, так как в то время люди были очень консервативны в сохранении всего древнего, наследованного от предков. Если и теперь еще, особенно на Востоке (например в Китае), сохранился доселе с несущественными изменениями тот самый язык, на котором предки китайцев говорили за несколько тысяч лет назад, то в допотопный период, особенно при тогдашнем долголетии людей, тем естественнее могли сохраниться в целом ряде новых поколений древние обычаи, а также и древний язык, несмотря на отделение и обособление отдельных народов друг от друга. Но так как через потоп уничтожено все первобытное человечество и от него осталось только одно семейство, то ничего нет невероятного и в том, что на всем пространстве земли, вновь постепенно населенной после потопа людьми, сначала был один язык и одно наречие, как свидетельствует Библия (Быт. XI, 1).

Конечно, при дальнейшем распространении человеческого рода после потопа могли с течением времени, по истечении, например, века, произойти чисто естественным путем различия в языках отдельных народов; но Божественным промыслительным планом о судьбах человечества требовалось скорое разделение народов по языкам и племенам, и это достигнуто было, по библейскому учению, через чудесное смешение языков. Смешение языков, по библейскому учению, вызвано было ближайшим образом высокомерным предприятием построить город и воздвигнуть башню до небес, т. е. до небесных облаков. На основании некоторых данных библейской хронологии некоторые ученые полагают, что это было предпринято по истечении приблизительно 100 лет после потопа¹. Люди к этому времени даже при большом плодородии не могли еще слишком в большом числе размножиться после потопа и предприятие построить такую высокую башню, как она изображается в Библии, во всяком случае было громадным «циклопическим» предприятием, требовавшим для своего выполнения дружного содействия и неустанной работы всех участвовавших в нем. Если даже это предприятие начато

¹ В X гл. Быт. (ст. 25) говорится об одном сыне Евера — Фалеке, что «во дни его земля разделена».

было не через 100 лет после потопа, а позднее несколько (вполне точного указания на время этого предприятия не находится в Библии): и в таком случае окончательное выполнение его возможно было только по истечении многих поколений. На это есть некоторый намек и в библейском замечании о строителях башни: «вот что начали они делать, и не отстанут от того, что задумали делать» (XI, 6). Такое громадное архитектурное произведение сделалось бы на долгое время средоточным пунктом для человечества и вместе с тем средоточием культуры. Но так как нравственная испорченность, вероятно, к тому времени уже снова значительно развилась между людьми, несмотря на свежие еще предания о потопе, то эта митрополия культуры сделалась бы вместе с тем и митрополией всевозможных пороков, как впоследствии и действительно сделались такими митрополиями большие главные города Месопотамии, особенно Вавилон. Вредное нравственное влияние так называемых всемирных городов (в древности Вавилона, впоследствии Рима и др.), где скоплялась и откуда по всему миру распространялась нравственная зараза, не подлежит никакому сомнению. Но еще больше это нравственно разлагающее влияние сказалось бы при централизации послепотопного человечества вокруг громадного центра. Она угрожала бы тогдашним людям опасностью нового всеобщего повреждения, как перед потопом. При разъяснении их по разным странам, напротив, у отдельных народов хотя и могли развиться большие пороки, но они не могли иметь такого тлетворного заражающего влияния на все остальные народы. Некоторые из них, при изолированности и отдаленности от центральных пунктов порока, удобнее могли оставаться неприкосновенными ему и сохранять более строгие нравы. Вследствие всего этого в планах божеств. Провидения решено было рассеяние разных племен по разным частям света. Вместе с этим навсегда сделалось невозможным образование одной всемирной централизации, всемирной монархии, которая во все времена, где только проявлялись попытки к ее основанию, больше приносила зла, чем добра человечеству. Так называемые всемирные монархии в древнем мире (Вавилонская, Римская) обоготворили своих властелинов в лице Навуходоносора и Августа и были врагами единого царства Божия. Идея всемирной монархии привела даже в христианском мире католический запад к обоготворению папы. Но для того, чтобы рассеяние племен достигло своей цели, необходимо требовалось разделение языков, чтобы образовались на-

ции, отличные друг от друга по языку; потому что различие языка во все времена служило и в настоящее время служит самым действительным средством разделения народов, — гораздо более действительным, чем географические пространства, отделяющие разные народы друг от друга. В Св. Писании поэтому рассеяние племен связывается со смешением языков, как следствие с причиной.

Вопрос теперь в том, как мы должны понимать библейское сказание о *смешении языков*? Должны ли мы понимать дело так, что через особый акт божественного всемогущества мгновенно произошли все существующие теперь в человеческом роде разнообразные языки и наречия, моментально совершалась такая радикальная метаморфоза в мыслях и в памяти людей, участвовавших в строении башни, что они внезапно забыли все ежедневно доселе употреблявшиеся ими слова и вдруг начали говорить на совершенно новых языках? Или дело можно понимать и так, что при этом ничего больше не случилось, как только то, что уже раньше образовавшиеся, но незначительные, разности в языке разных народов, при Вавилонском столпотворении, только впервые открыто высказывались и произвели разделение? Оба эти понимания не чужды больших трудностей, которые неизбежно связываются с ними, и особенно последнее из них. Первое из них смотрит на смешение языков, как на чисто сверхъестественный факт, и устраняет какое бы то ни было действие естественных причин в деле образования разных языков и наречий. Последнее, напротив, отрицает в этом факте все сверхъестественное и усиливается свести его в разряд естественных фактов. Первое безусловно отказывает нашему разуму в возможности понять этот факт, как *чудесный* факт, последнее открывает широкое поле для гаданий и построений нашему разуму, но находится в прямом противоречии с Библией. Но если последнее объяснение с библейской точки зрения не выдерживает никакой критики и прямо ложно, то и первое нуждается в некотором ограничении для того, чтобы быть вполне истинным. Библейское выражение «сойдем, смешаем язык их» (XI, 7) — не оставляет места ни для какого сомнения в том, что здесь идет речь об особом божественном акте в деле божественного мироправления. Точно так же, как дальнейшее выражение: — «там (в Вавилоне) смешал Господь язык всей земли» (ст. 9) — не оставляет места сомнению в том, что этот акт был особым непосредственным, следовательно, сверхъестественным действием Бога. Но совер-

шился ли он мгновенно или с некоторой постепенностью, об этом в Библии не говорится ничего определенного. По связи библейских текстов, в которых говорится о смешении языков и рассеянии племен (XI, 6-9), с несомненностью можно заключать только о том, что смешение языков предшествовало рассеянию племен. Но предшествовало ли началу этого рассеяния уже полное окончательное смешение языков, или же при начале рассеяния племен было положено только начало разделению языков, начало тому лингвистическому процессу, путем которого язык постепенно дошел до нынешних его разнообразных форм и видов, — это еще вопрос. Правда, в Библии указывается — как ближайшая цель смешения языка — та, чтобы строившие башню не понимали друг друга; однако же прекращение их предприятия поставляется Библией в ближайшую причинную зависимость не от факта смешения языков, а от факта рассеяния племен: «и рассеял их Господь по всей земле, и они перестали строить город и башню» (8 ст.). Это дает основание думать, что хотя смешение языков произведено было при самом вавилонском столпотворении, но при этом не было еще установлено полного разделения их, что такое полное и окончательное разделение произошло постепенно уже после рассеяния племен и частью вследствие его, равно как и вследствие других естественных причин. В божественный план, как об этом ясно свидетельствует Св. Писание, входило — произвести разделение языков; но этим необходимо не предполагается мгновенное приведение всего божественного плана тотчас же к полному осуществлению. Чтобы выразить безусловную силу и неизменяемость Божественных решений и предначертаний, в Св. Писании нередко выставляется на вид моментальное их исполнение, часто даже говорится о них как о предначертаниях как бы уже исполнившихся — в то время, когда они *de facto* еще не приведены в исполнение. Этим Св. Писание хочет выразить, что Бог — не человек, что его решения и предначертания — не одни идеи, а неизменяемые реальности; поэтому Бог может говорить о том, что еще не так скоро осуществится, как о мгновенно приведенном в исполнение и даже как уже о совершившемся факте. В пример можно указать на место, находящееся в 1 кн. Царств (XV, 28 ст.), где пророк Самуил от имени Божия говорит Саулу: «ныне отторг Господь царство израильское от тебя и отдал его ближнему твоему лучшему тебя», между тем после этого прошло еще много лет, пока Саул (через свою смерть) не потерял царства израильского и на его место не

воцарился Давид. Но могут спросить: что же могло заставить людей разделиться и прекратить строение города и башни, если бы они после смешения языков могли еще до некоторой степени известное время понимать друг друга? Ответ на это заключается в слове «смешение». Словом этим указывается не на одно смешение в словах, но и в мыслях. Смешение языков повлекло за собою несогласия и споры между строителями и поэтому, наконец, они разделились и прекратили свое строение. Ничего нет невероятного в том, что при обнаружившихся несогласиях и спорах обнаружилось такое *разноречие*, при котором один не мог понимать другого, хотя разность в их языке в сущности могла еще не простирались до существенных различий. Представим себе, что заспорили друг с другом два человека, говорящие на одном языке, но на разных местных наречиях, например великорус с малороссом или белорусом. Что при этом обнаружится? Без сомнения, каждый во время горячего спора будет гораздо меньше понимать своего противника, чем при спокойном разговоре с ним. Так могло быть и при первоначальном смешении языков. При этом уже наступило начальное или частичное исполнение божественного плана о разделении языков. Строители башни перестали понимать друг друга. Еврейский глагол *schama*, употребленный в Библии в значении «понимать», значит также иногда «слушать» и «слушаться». Можно думать, что в данном случае он употреблен в Библии во всех трех значениях; Библия т. е. хочет сказать этим выражением, что никто из строителей не хотел слышать языка другого и не хотел слушаться его, и они перестали понимать друг друга. При таком толковании библейского сказания о смешении языков, факт этот, сохраняя всю силу и все значение сверхъестественного факта, до некоторой степени становится доступным и для верующего разума. Исполнение божественного решения произвести разделение языков (7 ст.) последовало тотчас же в том отношении, что уже во время строения вавилонской башни положено было начало разделения языков, причем обнаружился недостаток взаимного понимания людьми друг друга. Этот недостаток взаимного понимания с течением времени больше и больше усиливался по мере дальнейшего образования различий в языках разных отдельных народов под влиянием местных условий, и таким образом образовались постепенно целые группы и семейства различных языков, которые теперь существуют. Что первоначальное разделение языков последовало по особому устроению Божию и

совершилось через особое божественное действие, а не по одним естественным законам развития языка, — за это говорят поразительные факты. Если бы различные языки образовались чисто естественным путем, тогда развитие и усовершенствование повсюду шло бы рука об руку с культурным образованием народов. У народов, достигших наибольшей степени развития в культурном отношении, были бы наиболее совершенные языки; у народов необразованных или малообразованных и языки были бы наименее совершенные. Некоторые говорят, что так это и есть на самом деле. Языки наиболее образованных из теперешних народов — именно народов европейских — в наибольшей степени развиты сравнительно с языками других народов. Но а) европейские народы в то время, когда их языки в *существенном* получили нынешнюю форму, отнюдь не были самыми образованными в мире народами; б) с другой стороны, у других народов, кроме европейцев, не замечается подобного отношения между языком и образованием. Древнейшими культурными народами считаются египтяне и китайцы. Но язык китайцев, как единогласно признают все филологи, представляет собою самый несовершенный язык, почти исключительно состоящий из односложных слов. Язык древних египтян относится учеными также к весьма несовершенным формам языка и как небо от земли отстоял от греческого языка уже в самый ранний период развития последнего. Между тем греки еще во времена Солона (но еще более до Солона) в культурном отношении стояли настолько ниже египтян, что египетские жрецы с правом могли говорить Солону: «Греки не более как только их дети». Языки образованных финикиян, ассириян, вавилонян находились на несравненно низшей степени и были гораздо меньше развиты, чем не только язык евреев, но и язык грубых персов, а также языки европейских романских народов — кельтов и германцев, в то время находившихся еще в диком состоянии. И в настоящее время мы видим, что китайский, например, язык доселе еще остается одним из самых несовершенных языков, который, по словам филологов, стоит гораздо ниже языка диких монголов и многих других диких народов Азии. Также и язык японцев относительно очень несовершенен. Напротив, языки некоторых диких народов южной Африки, особенно Конгокаффров, не так плохо развиты. Даже язык бушменов, который Бюхнер нашел возможным сравнить с языком животных, гораздо совершеннее, чем китайский язык. Наконец и языки большей части диких первоначальных

жителей Америки, при ближайшем знакомстве с ними европейских ученых исследователей, оказались так хорошо развитыми, что один филолог (И. Мюллер) нашел возможным сказать, что «многие из них по своей правильной методической конструкции как будто обработаны философами и филологами в ученых кабинетах, а не дикарями в их лесах». В некоторых формах речи, говорят, они даже совершеннее новейших европейских языков. Язык диких Арауканцев может поспорить даже с греческим. Всех этих фактов нельзя было бы объяснить, если бы языки предоставлены были естественным законам постепенного развития и усовершенствования и развились под влиянием только одних этих законов. При том же учении, что первоначальное разделение и распределение языков положено было Самим Богом и что в отношении языков, как и во всем другом, все устроено по Его мудрым планам и приспособлено к наилучшим целям в судьбах народов, — факты эти находят для себя удовлетворительное объяснение.

После разделения племен и избрания из среды их израильского народа для сохранения истинной религии начинается история постепенного воспитания этого народа с целью приготовления ближайшим образом его самого, а через посредство его и остального древнего мира к принятию христианства. Особое избрание израильского народа для означенной цели находится в связи с разделением племен и до известной степени обуславливалось им, но не непосредственно вытекало из него, как необходимое следствие из своей причины. После разделения племен должны были, конечно, с течением времени обнаружиться их племенные и национальные особенности. Но эти особенности не препятствовали разделенным народам оставаться верными их первоначальной истинной религии, хранить в чистоте первоначальные предания, до разделения племен общие всему человеческому роду. Племенные и национальные отличия разных народов, равно как местные климатические и другие внешние влияния, хотя не остаются без известного влияния на характер народных миросозерцаний, но только материализм, отрицающий свободу человеческой воли и превращающий дух человеческий в совершенно пассивную инерцию, преувеличивает это влияние до степени неотразимости. Факты не оправдывают этой теории. Мы видим, что в настоящее время христианство имеет многочисленных последователей во всех частях света; самые разнообраз-

разные племена и народы исповедуют его, как безусловную истину, не утрачивая в то же время своего народного характера. Нечто подобное могло бы быть и в древнем мире, по разделении языков и рассеянии племен. Через это разделение религиозное и нравственное сознание людей не потерпело никакого повреждения. Это видно из указания св. апостола Павла в послании к Римлянам на безответность язычников перед Богом за их впадение в идолопоклонство (I, 19, 20) и на присущий человеческой природе нравственный закон как на естественного руководителя в нравственной жизни. Разделенные народы могли на разных языках, во всех поясах земли, призывать единого истинного Бога, свято хранить древние предания, помнить обетование Божие об искуплении рода человеческого, данное Адаму (Быт. III, 15), и в нравственной своей жизни, говоря словами ап. Павла, «естеством законное творить». Это не одна лишь предполагаемая возможность, но возможность оправданная на деле в выставляемых на вид в Св. Писании примерах Мельхисидека, Иова и др. почитателей истинного Бога вне израильского народа. Если эта возможность не была осуществлена во всем древнем мире, то причина этого заключалась не в разделении племен, а в добровольном соращении древних народов с пути истинной религии на путь почитающего страстям язычества. Этим именно соращением ближайшим образом было обусловлено божественное избрание израильского народа — с тем, чтобы он был хранителем истин богооткровенной религии и надежд на искупление. Избрание это не имеет ничего общего с пристрастием. Израильский народ сначала в лице своих родоначальников: Авраама, Исаака и Иакова, затем в целом своем составе у подножия Синая избран в «наследственный удел Божий из всех народов» (Второзак. IX; Исх. XIX, 5) не для его исключительных национальных, но и для общечеловеческих целей — для приготовления всего рода человеческого к искуплению. Уже при избрании Авраама имевшему произойти от него народу предугазано универсальное назначение: — «благословятся в имени твоём все племена земные» (Быт. XII, 3; XVIII, 18). Распространение благословения Божия на все народы через посредство израильского народа пророчески созерцал и Иаков (Быт. XXVIII, 14). Израильский народ, по особому устройству Промысла Божия, то как пленник, то как победитель, приходил в соприкосновение в разные эпохи своей истории со всеми почти известными народами древнего мира и при этом частью непосредственно, частью через посред-

ство других народов, с которыми он сталкивался, выполнял свое миссионерское назначение — служить хранителем и орудием распространения истин откровения, которыми он обладал. Не племенное какое-нибудь превосходство перед другими древними народами и не особая от природы присущая — философская или религиозная — гениальность послужили основанием для избрания израильского народа. За исключением богопросвещенных людей из его среды — в общем целом это был народ жестоковыйный, грубый. Он не выделялся из среды других народов ни выдающимися философскими способностями, ни эстетическими дарованиями, ни даже особенной преданностью своей религии, как показывают его постоянные соращения в идолопоклонство. Избрание такого народа в народ Божий имело особую цель в планах Божественного провидения — ту именно цель, чтобы через то самое ясное и поразительнее обозначилась для древнего мира рука Промысла Божия в судьбах израильского народа. Если бы место израильского народа в приготовительной истории рода человеческого к искуплению занимал, например, наиболее даровитый греческий народ и ему сообщены были бы те высокие истины, какие находятся в учении ветхозаветной религии, то эти истины могли бы быть приписаны философскому гению греков как его естественный продукт. Присутствие же таких истин в религии народа еврейского, при его весьма невысоком природном философском полете, с большей очевидностью указывало на божественное происхождение этой религии. Закон, который возведен был израильскому народу с Синая через посредство Моисея в то время, когда еврейский народ находился еще почти в диком состоянии, был так высок, что оставлял далеко за собою все законодательства древних народов, несмотря на то, что последние явились большей частью гораздо позднее его.

**Î ïðàâñðàâíîî ìèðíâîçäâíèè àâððîçàââðîñè
ðàèèèèè, àâ áíâîññèóæââîî éóëüðà è âîççäâíèè íà
çàððîíáîð æèçüü**

Сущность нравственного мировоззрения ветхозаветной религии резюмирована в десятословии, которое обнимает вероучение и нравоучение. Оно учит о почитании единого истинного Бога и на этом учении обосновывает нравственные обязанности человека в отношении к Богу, к ближним и к самому себе (Второзак. VI, 5; X, 12. Числ XIX, 18, 24. Ср. Матф. XXII, 34). Глав-

ный и основной принцип ветхозаветной морали, из которого исходят и около которого группируются как около своего центра все частные правила нравственного ветхозаветного учения, — тот же, как и принцип христианской нравственности: любовь к Богу и к ближним; хотя этому принципу, как будет показано ниже, не дано в ветхозаветной религии всеобъемлющего применения, какое дано ему через христианскую религию, за всем тем мы находим в ветхозаветной религии ясное и точное выражение этого принципа.

Заповедь о любви к Богу и ближнему настойчиво внушается в Ветхом Завете израильскому народу: «да будут слова сии: возлюбиши Бога и ближних в сердце твоём и в душе твоей; и да научиши им сынов твоих и да возгласиши о них людям в дому твоём, и да напишете их на порогах жилищ ваших и на вратах ваших, и да навяжешь их в знамение на руку твою и да будут непоколебимы в глазах твоих» (Втор. VI, 6-10).

Ветхозаветная религия не ограничивается внушением вообще правила о любви к ближним, но указывает также частные ее виды и стремится провести начало любви в жизнь израильского народа: частную, семейную и общественную. Частные виды любви к ближним указываются в последних шести заповедях десятословия, из которых пятая внушает почтение к родителям, шестая запрещает вредить жизни ближних, седьмая — чистоте их нравов, восьмая — их собственности, девятая — их доброй славе, десятая запрещает даже в помышлении или в желании наносить вред ближнему, т. е. — зависть к благополучию ближнего и мысленное присвоение себе его собственности. Еще более частные виды проявления любви к ближним указываются в многочисленных правилах ветхозаветного законодательства, в которых предписываются: уважение к старцам, заботливость о благе вдов и сирот, снисхождение к несостоятельным должникам, помощь бедным, сострадание к несчастным, к увечным, глухим, слепым, человеколюбие в отношении к рабам, великодушие к самым врагам и даже благодеяние им.

«Да не возненавидеши брата твоего... и да не отмщает рука твоя, и да не враждуеши на сыны людей своих» (Лев. XIX, 17-18). «Аще срящеши вола врага твоего или ослия его заблудшее, обратив да отдаси ему; аще узриши ослия врага твоего, падшее под бременем его, да не мимо идеши, но да воздвигнешь с ним» (Исх. XXIII, 4 и 5). «Аще падет враг твой, не обрадуйся ему, в преткновении же его не возносия» (Притч. XXIV, 17).

«Не рцы: имже образом сотворими (враг), сотворю ему и отмщу ему, ими же мя преобиде» (Притч. XXIV, 29). «Аще алчет враг твой ухлеби его, аще ли жаждет, напой его» (Притч. XXV, 22). «Аще кто обрел бы врага своего в печали и отпустил бы его в путь благ, Господь воздаст ему благая» (1 Царств. XXIV, 20).

Мораль ветхозаветной религии не заключала, однако же, в себе полного выражения нравственной идеи во всей ее всеобъемлющей широте; хотя она утверждалась на высоких нравственных началах и эти начала имеют значение вечных и непреложных нравственных истин, но им в ветхозаветной религии не дано было всеобщего применения. Соответственно главной цели этой религии — воспитать и приготовить израильский народ к искуплению и восприятию высшего откровения, мораль ее преимущественно внушала израильтянам любовь друг к другу; универсальное же применение этого принципа, в отношении ко всем народам и к целому человеческому роду, не было ее специальной задачей. Без сомнения цель ветхозаветного откровения не была целью узко-национальной; через посредство израильского народа и другие народы должны были воспринимать высшие начала нравственности и гуманизироваться в своем нравственном бытии. Но объединение всего человечества в духе любви не входило в круг специальных задач ветхозаветной религии. Эта задача рассматривалась в ней как великое дело религии будущего — той религии, которая будет установлена Икупителем человеческого рода и которая завершит недоконченное и восполнит не полноту ветхозаветного откровения.

Основная мысль *гражданского законодательства* ветхозаветной религии та, что Бог есть Царь Израиля. Оно имеет феократический характер; высокую отличительную особенность его от прочих законодательных систем древнего мира составляет присущая ему глубокая религиозно-нравственная основа. Другие древние законодательства — Ликурга, Нумы Помпилия и проч. имели в виду главным образом достижение внешнего государственного благоустройства, но при этом мало или даже почти совсем не входили в вопрос о высшем нравственном значении и назначении человеческой личности. В них человек рассматривался преимущественно как «животное общественное» («ζῷον πολιτικόν») и как орудие в руках государства, назначенное для достижения его целей, само же в себе не имеющее почти никакой цены. В основе ветхозаветного гражданского законодательства, напротив, лежит та мысль, что человек прежде всего и

главным образом есть существо нравственное; поэтому законодательство это обращается по преимуществу к нравственной природе человека; оно имеет в виду не только упорядочить внешнюю жизнь человека, но вместе с тем управлять его внутреннюю волю, сообразно с его высоким нравственным назначением. Назначение это, по воззрению ветхозаветной религии, состоит не в том только, чтобы человек сослужил известную службу государству, но в том, чтобы он постоянно во всех своих делах, в отношении к обществу, государству и к себе самому, сообразовал свою естественную волю со святой волей Бога, с божественным законом, и заботился об угождении не людям, а Богу. «Будьте святы, как свят Господь».

Что касается *обрядового закона* ветхозаветной религии или внешнего ее культа, то можно указать следующие главные черты его. Основное определение отношений ветхозаветного человека к Богу, выражающихся в богослужебном культе, составляет чувство благоговейного страха перед Богом. «*Работайте Господу со страхом и радуйтесь Ему с трепетом*». Другая характеристическая черта этих отношений есть та, что они определены множеством самых подробных предписаний обрядового закона, очевидно приспособленных к одному иудейскому народу. Обрядовый закон ветхозаветной религии не ограничивается только общими правилами богопочтения; он обставляет их множеством частных обрядов с целью овладеть всею жизнью израильтян и привести их к полному посвящению Богу, как народ, назначенный быть священным в среде других народов древнего мира. Весь обрядовый закон ветхозаветной религии зиждется на той мысли, что израильский народ должен быть священным народом. Но это общее священство Израиля, — это назначение целого народа быть представителем истинно-священнической жизни, — не исключало, однако же, собою установления особого священства из племени Аарона. Наконец, третью и самую важнейшую сторону культа ветхозаветной религии составляет жертва примирения, приносимая за грехи отдельных лиц и всего народа. Безграничная потребность заглаживания греха не давала покоя ветхозаветному человеку. Кровь волов и овнов беспрестанно орошала алтарь Иеговы, никогда не утоляя, однако, жажды всепрощения — даже в те торжественные праздники очищения, когда первосвященник, не довольствуясь закланием жертвы, обменял народными грехами козла, прогонявшегося в пустыню.

Мысли и думы великих ветхозаветных мужей возносились к той великой умиловительной Жертве за грехи мира, которая одна только может иметь истинно искупительное значение, — к жертве Божественной, по отношению к которой все ветхозаветные жертвы примирения и очищения были не что иное, как только символы и прообразы, предназначенные пробуждать и вызывать в душе человека потребность прощения и примирения. Может быть ни в одном месте всего ветхозаветного Писания не выражено так сильно это сознание необходимости Божественной примирительной и умиловительной Жертвы за грехи мира, как в известных словах Иова, обращенных к Богу: «Заступись, поручись Сам за меня перед Собою: иначе кто поручится за меня?» (Иов. XVII, 3). Такое заступничество и поручительство было предметом самых пламенных религиозных чаяний и желаний лучших людей древнего мира; но ветхозаветная религия не удовлетворяла этим желаниям. Только христианская религия удовлетворяет им.

Сравнение ветхозаветных представлений о загробной жизни с представлениями других древних религий

Учение ветхозаветной религии о *загробной жизни* не в состоянии было вполне утешить, ободрить и успокоить человека относительно его будущей посмертной судьбы, потому что этому учению не дано было полного раскрытия в ветхом Завете. Но нельзя согласиться с мнением рационалистов, что самая идея бессмертия не входила в круг идей ветхозаветной религии или, по крайней мере, была чужда ей в древнейшие периоды ее существования. Пункт этот настолько важен, что мы должны с некоторой подробностью остановиться на нем, особенно в виду того, что он составляет один из самых выдающихся спорных пунктов в ученых опытах изложения учения ветхозаветной религии. Еще древние саддукеи, а вслед за ними многие из рационалистических исследователей новейшего времени, отрицали изначальное присутствие в ветхозаветной религии веры в бессмертие и относили происхождение в ней этой веры к более или менее позднейшим временам истории еврейского народа. Причина этого заключается главным образом в том, что как те, так и другие, останавливаясь на букве Писания, не обращали надлежащего внимания на общий дух ветхозаветной религии и на искони присущие ей известные общие воззрения на человека, которыми необходимо предполагается вера в его бессмертное назначение. Че-

ловек, по учению ветхозаветной религии, и по образу сотворения его, и по его природе, и по его назначению есть превосходнейшее творение Божие. Он представляется непосредственным творением Божиим; одушевление его приписывается особому воздействию божественной творческой силы, которое представляется под видом сообщения человеку *дыхания жизни*; но что особенно важно, так это — библейское воззрение на человека как на образ Божий, как на существо богоподобное по своей духовно-нравственной природе. При таком воззрении на человека немыслимо недопущение его бессмертия; только в том случае, если бы первообраз человека — самый Бог представлялся в ветхозаветной религии существом смертным по своей природе, в ней возможно было бы подобное же представление и о Его образе — человеке. Но подобное представление является невозможным и в высшей степени неестественным в той религии, в которой первообразу человека — Богу ясно и определенно приписывается *вечное* и нескончаемое бытие (Псал. 101, 26: «та [земля и небо] погибнут, Ты же пребываеши». Ср. Ис. XL, 28: «Бог вечный») и в которой богоподобие человека неразрывно соединяется с его бессмертным назначением (Прем. Сол. II, 23: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего»). Самое воззрение ветхозаветной религии на происхождение смерти в человеческом роде совсем иное, чем воззрение натуралистическое на это явление. Смерть не представляется здесь естественным уделом человека, необходимым следствием самой его природы, как в натуралистических мировоззрениях. Смерть с библейской точки зрения есть явление случайное, имеющее свою причину не в законах естественной необходимости, а в свободном уклонении человека от своего истинного назначения. Она является как наказание Божие за грех человека, причем ее влияние простирается только на телесный состав человека, созданный из земной персти (Быт. II, 9: «Земля еси и в землю отъидеши»), но не простирается на духовную сторону человеческой природы, запечатленную при самом ее сотворении образом Божиим, который и после падения человека не уничтожился в его душе: «и возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, который дал его» (Екклез. XII, 7). При таком воззрении на человека, искони присущем ветхозаветной религии, возможно ли допустить вместе с рационалистами, чтобы этой религии когда-либо чужда была идея бессмертного назначения человека? Эта идея более или менее высказывается в

религиях почти всех известных народов, не исключая даже религий диких народов. Мог ли еврейский народ в древний период своей истории не иметь о ней никаких понятий и представлений, когда несомненно известно, что вера в бессмертие существовала у египтян, с которыми евреи познакомились в самый ранний период своей истории? Имея перед собою возвышенное учение своей религии о человеке вообще и в частности о предназначении его к искуплению от греха и смерти, как могли евреи не допустить бессмертия? Некоторые из новейших рационалистов, не отрицая того, что идея бессмертия вообще была присуща ветхозаветной религии с древнейших времен, отрицают, однако же, что эта идея соединялась в ветхозаветной религии в древнейший период с идеей возмездия в будущей жизни, и доказывают, что веру в будущее воздаяние в загробной жизни долгое время в сознании еврейского народа заменяла вера в полное возмездие человеку за дела его в настоящей жизни¹. Но такое оптимистическое понятие о возмездии если вообще не невозможно, во всяком случае не могло иметь места в ветхозаветной религии, которая чужда крайностей оптимистического воззрения на настоящую жизнь человека, чужда того самодовольного взгляда, который не замечает в настоящей жизни столь частого и обычного несовпадения добродетельной жизни с счастливой, а порочной — с заслуженным наказанием. По самому основному воззрению своему на настоящую жизнь и на весь вообще настоящий порядок человеческого бытия, как на порядок ненормальный, возникший вследствие падения человека, ветхозаветная религия далека от подобного оптимизма. При всем убеждении в том, что добродетель не остается без награды, а порок без наказания, ветхозаветные писатели часто, однако же, выставляют на вид торжество порока над добродетелью в настоящей жизни, — нечестивых, «высящихся подобно кедру ливанскому, и слезы невинно угнетенных» (Эккл. IV, 1)². То правда, что для поощрения к доброй нравственной жизни еврейского народа, нравственно недостаточно развитого и неподготовленного еще к вос-

¹ *Stande* — «Über die Alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode» 1877. S. 8 и дал.

² Особенно замечателен в этом отношении Псалом 72-й, где описывается благоденствие нечестивых в здешней жизни (ст. 2 и дал.): «Я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых. Ибо им нет страданий до смерти их, и крепки силы их... Оттого гордость, как ожерелье, обложила их; выкатились от жира глаза их...»

приятию высших идей о вечной жизни, ветхозаветная религия преимущественно указывает ему на благополучие земной жизни, как на награду за послушание воле Божией и исполнение заповедей закона. Но это нисколько не доказывает полного отсутствия в ветхозаветной религии веры в будущее загробное воздаяние. В истории израильского народа мы находим немало примеров высокого самопожертвования, — мучеников религиозной идеи, жертвовавших своей жизнью ради религиозной истины, — целый ряд пророков, претерпевших мученическую смерть. Что могло бы возбуждать в них такой пламенный энтузиазм за интересы своей религии, если бы она сама всецело была привязана к земле, ограничивала бы всю жизнь человека только пределами настоящей земной жизни и не заключала бы в себе никакой надежды и никаких упований на справедливое возмездие человеку в будущей жизни за его добровольное страдание в здешней жизни ради истины?

Обычное рационалистическое мнение о позднейшем развитии в ветхозаветной религии понятия о возмездии в будущей жизни не в состоянии удовлетворить требованиям самой невзыскательной критики. По этому мнению, во все время от Авраама до Моисея, и долго после Моисея, в среде еврейского народа господствовала вера в полное возмездие человеку за его дела в здешней жизни и никто не сомневался в верности этого взгляда до тех пор, пока в позднейших ветхозаветных писаниях, особенно в книге Иова, не было выражено сомнение в справедливости того, что в здешней жизни наказание всегда постигает человека за его грехи, а награда посылается всегда за его добродетель. После этого в религиозном сознании еврейского народа будто бы постепенно стала ослабевать вера в полное воздаяние человеку в здешней жизни за дела им совершенные, и на место этой веры, особенно со времен вавилонского плена, постепенно начала вырабатываться вера в загробное воздаяние, окончательное утверждение которой в убеждениях евреев некоторые рационалисты относят не ранее как ко временам Маккавеев, когда многие из евреев подвергались тяжким страданиям за веру отцов своих. Против этого взгляда является естественное возражение: неужели же во все время от Авраама до Моисея и потом долгое время после Моисея до Маккавеев никому из евреев на мысль не приходило, что праведник не всегда, как показывает опыт, награждается в здешней жизни, а порочный человек не всегда терпит заслуженное наказание? Неужели за все это продолжительное

время, обнимающее несколько веков, не было примеров, чтобы добродетельный человек тяжело страдал в здешней жизни и вообще мало благоденствовал, мало наслаждался здоровьем и счастьем? А если подобные примеры, как можно с полнейшей вероятностью предположить, всегда бывали, то крайне невероятно, чтобы когда-нибудь могла существовать у евреев вера в одно возмездие в здешней жизни без веры в будущее загробное возмездие. То несомненно, что учение о возмездии в загробной жизни вообще мало раскрывается в Ветхом Завете и более ясные следы его находятся преимущественно в более поздних по времени происхождения — в так называемых учительных и пророческих — книгах Св. Писания Ветхого Завета. Но напрасно рационалисты думают найти в этом обстоятельстве доказательство в пользу своего мнения о позднейшем происхождении в ветхозаветной религии самой веры в будущее воздаяние. Если это учение сравнительно яснее выражается в учительных книгах, чем в законодательных или исторических, предшествовавших появлению первых, то это весьма естественно может быть объяснено самым характером, существом и ближайшими целями тех и других книг. В книгах исторического содержания, по самому существу дела, нельзя искать раскрытия предметов, относящихся к области учения. Главное содержание их составляют факты, а не учение.

Обращаясь от общих рассуждений к данным, находящимся в ветхозаветных книгах Св. Писания, относительно представлений древних евреев о загробной жизни человека, мы находим, что у евреев искони было верование в посмертное существование умерших. Сравним теперь учения ветхозаветной религии о загробной жизни с представлениями о том же других древних религий. Сообразно с общим нравственным состоянием древнего человечества, — состоянием отчуждения от Бога, — в древнем мире вообще не могло быть светлых и отрадных представлений о посмертной судьбе человека. Во всех тогдашних религиях мы находим более или менее печальные воззрения на загробную участь человека. Этот, так сказать, общий колорит древнего представления о загробной жизни носят на себе отчасти и эсхатологические воззрения ветхозаветной религии; и в них преобладает печальный тон, который, однако же, гораздо более смягчается надеждой на искупление и лучшую будущую участь умерших, чем в других древних религиях, и потому не доходит до полной безнадежности и отчаяния.

Место обитания умерших по-еврейски называется словом *шеол* — ад или преисподняя. Это слово неоднократно употребляется уже в Пятикнижии Моисея (Быт. XXXVI, 35; XL, 38. Второз. XXXII, 22 и др.). Оно имеет значение конкретного образа, под которым в Ветхом Завете представляется темная, неведомая и непроницаемая область посмертного бытия человека. В некоторых внешних чертах изображение «шеола» в ветхозаветных книгах имеет много сходного с поэтическими изображениями подземного мира в других древних религиях — особенно с греческим «аидом», египетским «аментиром» и др. Преисподняя чаще всего представляется в ветхозаветных писаниях под видом «страны мрака и тени смертной», помещающейся в глубине земли [Псал. LXII, 10: «Ищущие души моей сойдут в преисподнюю земли». Ср. Псал. CXLII, 3: «Враг втоптал в землю жизнь мою, принудил меня жить во тьме, как давно умерших». Ср. Плач Иерем. III, 6: «Посадил меня в темное место, как давно умерших». Ср. Иов. X, 20-22: «Отойду в страну тьмы и сени смертной, где нет устройства, где темно, как сама тьма»]. Обыкновенно преисподняя изображается как противоположность небу; глубина ее равняется высоте неба; она лежит ниже дна вод океана, которые покрывают ее [Иов. XXVI, 5: «Рефаимы трепещут под водами»]. Особенно замечательно изображение противоположности между небом и преисподней у пророка Исаии в победной песни о падении царя вавилонского (Исаии XIV, 12-15: «как упал ты с неба, денница, сын зари... Ты говорил в сердце своем: взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему. Но ты низвержен в ад — в глубины преисподней». На эту противоположность указывает также один из друзей Иова (Софар), когда, желая изобразить неисследимость и непостижимость Бога Вседержителя для человека, восклицает: «Он превыше небес, — что можешь сделать? Глубже преисподней, — что можешь узнать?» (Иов. XI, 8). Иногда преисподняя изображается в Ветхом Завете под видом ненасытимой бездны, вечно жаждущей новых жертв, и сопоставляется в связь с Аввадоном (Притч. Сол. XXVII, 20: «Преисподняя и Аввадон ненасытимы; так ненасытимы и глаза человеческие». Ср. Притч. XXX, 15, 16: «У ненасытимости две дочери: давай, давай! Вот три ненасытимых и четыре, которые не скажут довольно: а) преисподняя и б) утроба бесплодная, в) земля, которая не насыщается водой, и г) огонь, который не говорит довольно»). Пророк

Исаия говорит о неизмеримой пасти преисподней, поглощающей славу, богатство, шум, веселие людей (Исаии V, 14: «Преисподняя расширилась, и без меры раскрыла пасть свою: и сойдет туда слава, богатство» и проч.). Преисподняя представляется заключенной вратами. В молитве Езекии царя иудейского, произнесенной по выздоровлении от болезни, между прочим, говорится: «в преполовление дней моих я должен (был) идти во врата преисподней» (Исаии XXXVIII, 10). Эти врата называются также иногда вратами смерти (Псал. CVI, 18) и, как весь вообще образ темной преисподней, знаменуют глубокую непроницаемую тайну, великую неизвестность посмертной судьбы человека. «Отворялись ли для тебя врата смерти, спрашивает Иов, и видел ли ты врата тени смертной» (Иов. XXXVIII, 17). В преисподнюю отходят все умершие; — это есть путь всей земли (Давид в своем предсмертном завещании Соломону, между прочим, говорит: «Вот я отхожу в путь всей земли» 3 Царств, II, 2. Ср. Псал. LXXXVIII, 49); — «дом собрания всех живущих» (Иов. XXX, 23; — Ср. Притч. Сол. XXI, 16: «Человек, сбившийся с пути разума водворится *в собрании мертвецов*»); — «вечный дом» (Еккл. XII, 5: «отходит человек в вечный дом свой»). Кто войдет в него, тот уже не возвращается (Иов. X, 21: «отойду и уже не возвращуся». Ср. Иов. VII, 9: «низшедший в преисподнюю не выйдет»). Преисподняя крепко держит в своих железных объятиях свои жертвы. В книге Песнь Песней с ревностью преисподней к обладанию своим достоянием и удержанию его сравнивается сила и энергия пламенной любви (VIII, 6): «крепка как смерть любовь, люта как преисподняя ревность ее»). Возвращение на землю из преисподней душ, отшедших в нее, представляется невозможным по естественному порядку вещей. Даже по народным верованиям евреев допускалась возможность этого возвращения только под единственным условием нарушения естественного порядка вещей, посредством волшебства, которое, однако же, безусловно запрещается в Ветхом Завете и представляется нарушением покоя умерших, как это видно из рассказа, находящегося в 1 кн. Царств (XXVIII, 7-25), о вызове Аэндорской волшебницей, по просьбе Саула, тени Самуила (ст. 15, 16: «и сказал Самуил Саулу: для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышел, для чего ты спрашиваешь меня, когда Господь отступил от тебя?» Ср. Исаии VIII, 19-20: «когда скажут вам, обратитесь к вызывателям умерших и к чародеям, шептунам и чрево вещателям, тогда отвечайте: не должен ли народ обращаться к своему

Богу? Спрашивают ли мертвых о живых? Обращайтесь к закону и откровению»).

Прежде чем перейдем к вопросу о состоянии душ умерших людей в преисподней, по изображению ветхозаветных книг Св. Писания, остановимся несколько на представленных изображениях самой преисподней, в виду некоторых произвольных выводов, делаемых рационалистами из этих изображений. Рационалисты несправедливо утверждают, что преисподняя в сознании древних евреев отождествлялась с могилой. Ничего нет невероятного, что некоторые черты в образе преисподней могли быть заимствованы евреями от могилы, как, например, темнота, мрачность, подземельность и др. Это тем возможнее, что у евреев не было в обычае сожигание трупов умерших, как, например, у индийцев, но существовал обычай, как у вавилонян и других семитических народов, погребать умерших в темных пещерах, естественных или искусственно вырытых. За всем тем не подлежит сомнению, что преисподняя и могила были не одно и то же для сознания древних евреев, но существенно отличались ими друг от друга. Это ясно видно из обычных библейских выражений о смерти ветхозаветных патриархов: «приложился к отцам своим, приложился к народу своему», которые нигде не употребляются в смысле однозначном со словом «погребен». «Приложение к людям своим» везде отличается от погребения тела в могиле [Быт. XXV, 8-9: «и скончался Авраам и умер... и приложился к народу своему. И погребли его Исаак и Измаил, сыновья его, в пещере». Ср. Быт. XXXV, 29: «И испустил Исаак дух и умер и приложился к народу своему... и погребли его Исав и Иаков, сыновья его». Ср. Быт. XLIX, 33, L, 13: «и скончался Иаков и приложился к народу своему... и отнесли его сыновья его в землю Ханаанскую и похоронили его в пещере»]. В некоторых местах Св. Писания Ветхого Завета словом преисподняя означает иногда и могила, например в выражении, встречающемся в 140 Пс. ст. 7: «сыплются кости наши в челюсти преисподней». Кости принимает могила, а не преисподняя, куда отходят души умерших. Но употребление в означенном месте, как и в других подобных местах, слова «преисподняя» вместо слова «могила» объясняется внешними чертами сходства в образе могилы и преисподней, по существу же иудеи не смешивали той и другой. Особенно непрерываемо убеждает нас в этом рассказе книги Бытия о патриархе Иакове, оплакивающем потерю Иосифа. Несмотря на утешения от всех своих сыновей и дочерей, патриарх

Иаков, как говорится в этом рассказе, «не хотел утешиться и сказал: «с печалию сойду к сыну моему в преисподнюю» (Быт. XXXVII, 35). Под словом «преисподняя» (шеол) патриарх Иаков никак не мог разумеать могилы или погребальной пещеры Иосифа, потому что Иаков не считал Иосифа погребенным в какой-либо могиле, а был уверен, что он съеден зверем (Быт. XXXVII, 33). Следовательно, под преисподней он разумел место, куда отходят не тела, а души умерших, и куда отошла душа сына его.

Беспристрастное сравнение ветхозаветного представления о преисподней с представлениями о подземном мире других древних народов не позволяет отождествлять еврейский *шеол* не только с буддийской нирваной, с которой он не имеет ничего общего, но и с более сходными с ним по некоторым внешним чертам представлениями вавилонян и греков о подземном мире. Преисподняя не есть бездна уничтожения, как буддийская нирвана, а место обитания живых душ, хотя живущих не полной жизнью. Евреи называли обыкновенно Бога Богом отцов, давно уже скончавшихся и отошедших в шеол, а это, по объяснению самого Спасителя, служит доказательством их веры в бессмертие: «ибо несть Бог, Бог мертвых, но Бог живых» (Матф. XXII, 32). В вавилонской и греческой мифологии в некоторых частностях, относящихся к описанию подземного мира, высказывается неоспоримое внешнее сходство с теми образами, под которыми представляется иногда преисподняя в ветхозаветных писаниях. В открытых не так давно английским археологом Георгом Шмитом отрывках вавилонской легенды схождения богини *Истарт* (Астарты) в подземный мир, этот мир представляется также под видом мрачного дома, куда все входят, но откуда никому нет выхода, — местом, где нет ни малейшего света и обитает непроницаемая тьма, — забралом, окруженным семью воротами, заключенными крепкими запорами. Чтобы проникнуть через эти врата в жилище мертвых, вавилонская богиня должна была запоры сломать, и тогда только открылось перед нею тайное жилище мертвых и она предстала перед царицей подземного мира. Схождение Астарты (богини любви) в подземный мир сопровождалось великим унынием на земле, увяданием на ней всего живого, и угрожало уничтожением самому миру, если бы другие боги не вмешались в судьбу богини и не освободили ее из уз подземного мира. В греческой мифологии подземный мир или аид изображается также довольно сходно по многим внешним чертам с библейским «шеолом». Греческий аид представляется

также страну теней, из которой невозможно возвращение к земной жизни. Но то, что глубочайшим образом отличает все эти и подобные языческие представления о подземном мире от ветхозаветного представления о преисподней, заключается в неразлучной примеси к ним политеизма, совершенно чуждой библейскому представлению. Во всех языческих мифологиях являются особые боги и богини, цари и царицы подземного мира (в греческой — Плутон, в египетской — Озирис и Изида и пр.): ветхозаветная религия не знает ничего подобного. По ее учению, один Бог есть Вседержитель вселенной — и неба, и земли, и преисподней. Если в Библии иногда говорится «о царе ужасов», как о властелине преисподней (Иова XVIII, 13-14: «съест члены его (беззаконного) первенец смерти; изгнана будет из шатра его надежда, и это *низведет его к царю ужасов*»), то этот «царь ужасов» отнюдь не есть какое-нибудь особое мифологическое существо; это есть не что иное, как олицетворенный образ смерти, которая в иных местах представляется под другими образами, например под видом пастуха, пасущего души умерших. (Псал. XLVIII, 15: «как овец заключат их в преисподнюю; *смерть будет пасти их*»).

По вопросу о состоянии отшедших в иной мир мало находится подробностей в Ветхом Завете. Из тех немногих данных, которые встречаются в нем по местам по этому вопросу, ясно только одно, что посмертное состояние не представляется здесь состоянием *полножизненным*, но не представляется и состоянием вполне *безжизненным*. Обитатели преисподней называются нередко по-еврейски словом рефаим¹, которое имеет много значений, но в применении к умершим означает собственно «растянувшихся», «распростертых», «бессильных», «слабых», вообще лишенных полной жизни. Обычное состояние пребывающих в преисподней повсюду изображается в Ветхом Завете, как состояние могильной тишины и глубокого безмолвия. Преисподняя называется страной молчания (Псал. CIII, 17. Иов. III, 17-19: «Там беззаконные перестают наводить страх и там отдыхают истощившиеся в силах. Там узники вместе наслаждаются покоем и *не слышат криков* приставников. Малый и великий там равны, и раб свободен от господина своего». Ср. Псал. XXX, 18: «Нечестивые да умолкнут в аде, да онемеют уста лживые, которые против праведника говорят злое»). Там умолкает даже славословие

¹ От «рафа» — быть слабым, бессильным.

Бога [Исаии, XXXVIII, 18, 19: «не преисподняя славит Тебя, не смерть восхваляет Тебя, не нисшедшие в могилу уповают на истину твою. Живой, только живой прославит тебя». Ср. Псал. CXIII, 25: «Не мертвые восхвалят Тебя». Псал. VI, 6: «В смерти нет памятования о Тебе; во гробе («шеол») кто будет славить Тебя?»]. Преисподняя называется поэтому «страною забвения», обитатели которой забывают не только своих ближних, оставшихся на земле (Иов. XIV, 21), но и самого Бога (Псал. LXXXVII, 11-13: «Разве мертвые восстанут и будут славить Тебя?.. Разве во мраке познают чудеса Твои, и в земле забвения правду Твою?»). Посмертное состояние людей в некоторых местах называется состоянием вечного непробудного сна (Иов. XVI, 12: «ляжет человек и не встанет; до скончания неба он не пробудится и не воспрянет от сна своего». Ср. Иерем. LI, 39: «Во время разгорячения их (вавилонян) сделаю им пир, чтобы они повеселились и заснули вечным сном, и не пробуждались, говорит Господь»). Но подобных выражений не позволяют понимать в строго буквальном смысле другие места, которыми предполагается, что обитающие в преисподней могут, по крайней мере, по временам оживляться и не всегда находятся вне сознания. Это особенно видно из поэтического описания у пророка Исаии того оживленного возбуждения и движения, которое произошло в преисподней по случаю низвержения туда вавилонского царя Навуходоносора (Исаии XIV, 9: «Ад преисподний пришел в движение ради тебя, чтобы встретить тебя при входе твоём, пробудил для тебя Рефаимов, всех вождей земли; поднял всех царей языческих с престолов их. Все они будут говорить тебе: и ты сделался бессильным, как мы! и ты стал подобен нам! В преисподнюю низвержена гордыня твоя со всем шумом твоим; под тобою подстилается червь, и черви — покров твой»). Подобное изображение оживленного состояния умерших находится в описании у пророка Иезекииля встречи в преисподней ассирийского царя Ассира умершими вождями и героями, павшими вместе с ним в ассирийских войнах, (Иезек. XXXI, 3-18: «Вот, Ассур был кедр на Ливане... Все деревья Едемские завидовали ему... Когда Я низвел его в преисподнюю, обрадовались в преисподней стране все деревья Едема, отличные и наилучшие Ливанские (деревя), ибо и они с ним отошли в преисподнюю»). Из этих описаний видно, что посмертное состояние людей в Ветхом Завете не представляется ни состоянием абсолютного уничтожения жизни, ни состоянием абсолютной потери всякой личной индивидуаль-

ности. Цари, встречающие в преисподней вавилонского царя, не только узнают его, но в то же время вспоминают о своем бывшем на земле царском достоинстве и, встречая нового, пришел в преисподнюю, говорят к нему, как его бывшие царственные собратья. Из других мест Ветхого Завета видно, что «шеол» не представлялся сознанию евреев таким местом, где безусловно сглаживаются и уничтожаются все особенности различных народов. Умиравший еврей, напротив, был убежден, что он отходит к отцам своим, прилагается к народу своему. Тень Самуила, вызванная Аэндорской волшебницей, предсказывая смерть Саулу, говорит ему: «завтра ты и сыны твои будете со мною» (1 Цар. XXVIII, 19)¹. У пророков встречаются упоминания об особом месте в «шеоле» для необрезанных, в отличие от обрезанных. Так, например, пророк Иезекииль, предсказывая поражение египтян от вавилонского царя, говорит, что они положены будут среди необрезанных в самой глубине преисподней (Иезекиил. XXXII, 18-32). Уже из этого видно, что ветхозаветной религии не чужда была идея возмездия в будущей жизни. По самому существу ветхозаветной религии, не могло быть полного раскрытия учения о посмертной судьбе праведников и грешников. Так как все люди, и праведники и грешники, до времени искупления находились под игом первородного греха и над всеми тяготел гнев небесного правосудия, то при этом не могло быть речи о полном блаженстве праведных в будущей жизни. За всем тем посмертная судьба праведных и нечестивых в Ветхом Завете представляется далеко не тождественной. Уже в Пятикнижии Моисея высказывается заботливость законодателя, чтобы нечестивые не умерли во грехах своих; откуда ясно видно, что участь нераскаянных грешников в преисподней, с точки зрения ветхозаветной религии, представлялась гораздо более тяжелой и печальной, чем участь людей умерших с доброй совестью. Пророк Исаия, говоря о посмертной участи людей, отступивших от Бога, замечает: «червь их не умрет и огонь их не угаснет» (Исаии LXVI, 24), давая тем понять, что страдания таких людей отнюдь не кончатся после их смерти (Ср. Псал. XLVIII, 17-20: «Не бойся, когда богатеет человек. Ибо, умирая, не возьмет ничего, не

¹ Эта тень представляется сохранившею черты индивидуального образа Самуила (1 Цар. XXVIII, 14). «Какой он видом? — спросил Саул у волшебницы. Она сказала: выходит из земли муж престарелый, одетый в длинную одежду. Тогда узнал Саул, что это Самуил».

пойдет за ним слава его... Но он пойдет к роду отцов своих, *которые никогда не увидят света*». Иная участь ожидает праведника в загробном мире; по изображению 72 Пс. (ст. 23-28). Бог, к которому праведник был привязан всею душою во время своей земной жизни, не может оставить его и по смерти; праведник не может быть исторгнут из общения с Богом; это общение должно продолжаться вечно («Я всегда с Тобою, Ты держишь меня за правую руку. Ты руководишь меня советом Твоим и потом примешь меня в славу. Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего, и часть моя вовек. Ибо, вот удаляющие себя от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя. А мне благо приближаться к Богу»). Особенно замечательно противопоставление посмертной судьбы порочных и праведных людей в 48-м псалме (ст. 11-16: «Каждый видит, что и мудрые умирают, равно как и невежды и бессмысленные погибают... Но путь безумных есть безумие. Как овец заключат их в преисподнюю, смерть будет пасти их, и наутро праведники будут владеть над ними; сила их истощится; могила — жилище их. Но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня». Ср. Псал. XV, 9-11: «Даже и плоть моя упокоится в уповании; ибо Ты не оставишь души моей во аде, и не дашь святому Твоему увидеть тление. Ты укажешь мне путь жизни: полнота радостей перед лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек»).

О последнем суде с особенной ясностью говорится в книге пророка Даниила, в позднейшей книге Ветхого Завета (XII, 2-4: «и многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное наругание и посрамление» и проч.). Но общая мысль о суде Божиим и о будущем мздовоздаянии нередко высказывается и в более древнейших книгах Ветхого Завета. Особенно важны места касательно этого предмета, находящиеся в книге Екклесиаст: (XI, 9: «Веселися юноша в юности твоей... только знай, что за все Бог приведет тебя на суд». Ср. Екклесиаст VIII, 11, 12 и XII, 14: «Всякое дело Бог приведет на суд и все тайное: хорошо ли оно, или худо»). Не лишено важного значения то обстоятельство, что слова эти составляют заключение, — последний стих книги Екклесиаст, в которой так ярко выставляются на вид частные страдания невинно угнетенных в настоящей жизни и вообще так ярко изображается суeta всего земного, и которая, однако же, заканчивается глубочайшей уве-

ренностью, что есть Бог, что существует высший Судия и Мздовоздаятель, который все приведет на суд. Говорить в виду всего этого, что в ветхозаветной религии не было никакого учения о возмездии в будущей жизни, положительно невозможно.

Общее представление ветхозаветного человека о загробном состоянии, однако, было печальное; но оно не доходило до полной безотрадности, — не лишено было надежды на возможность лучшей участи всех умерших. Основание для этой надежды давало учение ветхозаветной религии о всемогуществе и милосердии Божиим. Преисподняя, по учению ветхозаветной религии, не есть какое-нибудь самостоятельное царство тьмы, независимое от власти Творца; напротив, она находится в безусловной зависимости от всемогущей воли Бога. Эта мысль высказывается во многих местах Ветхого Завета, где изображается безусловное всемогущество Божие, причем нередко прямо выставляется на вид то обстоятельство, что самый ад трепещет перед Ним (Иова XXVI, 5, 6: «Преисподняя обнажена перед Ним, и нет покрывала Авваддону». Втор. XXXII, 22; Амос. IX, 2: «огонь гнева Его жжет до ада преисподнего. От лица гнева Его не могут нигде укрываться беззаконники: хотя бы они зарылись в преисподнюю, и оттуда рука Господня возьмет их»). Самое замечательное место, в котором изображается всеприсутствие и вместе всеведение и всемогущество Божие, находится в 138-м псалме (ст. 7 и дал.: «Камо пойду от духа Твоего и от лица Твоего... Аще възыду на небо Ты тамо еси» и проч.). В этой вере в безграничное всемогущество Божие ветхозаветные праведники находили, так сказать, опорный пункт для своей надежды, что если Богу будет угодно, то он может изменить к лучшему судьбу умерших. Эта утешительная надежда нуждалась только в уверенности, что человек заслуживает того, чтобы Бог употребил свою всемогущую силу для избавления умерших от уз ада. Полной уверенности относительно этого не могло быть ни у кого до времени совершения искупления человеческого рода. Но надежда на освобождение от ада высказывается уже в одной из самых древних молитв, влагаемой в уста Анны пророчицы, матери Самуила (1 Цар. II, 6: «Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит»). Надеждой этой проникнуты многие места в псалмах Давида (Псал. XLVIII, 16: «Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня»). Нередко эта надежда высказывается также у ветхозаветных пророков, особенно в связи с мыслью о будущем искуплении человечества (Осии XIII, 14:

«От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их: смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?»). На почве мессианских чаяний — чаяний искупления главным образом утверждается в Ветхом Завете и надежда на будущее воскресение умерших. Эта надежда выражается в известных словах Иова (XIX, 25-27): «Я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его»). Еще яснее надежда на будущее воскресение умерших высказывается в пророчествах Исаии о пришествии Мессии. «Тогда, говорит пророк, поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц» (Исаии XXV, 8)... «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела... И земля извергнет мертвецов» (Исаии XXVI, 19). Но надежда на будущее воскресение в ветхозаветный период времени и не могла иметь значения полной уверенности, и до тех пор, пока она не была оправдана и утверждена фактом воскресения Христа, не могла получить такого значения. Это особенно видно из выражения недоумения пророка Иезекииля по поводу видения поля, усеянного человеческими костями. На вопрос, обращенный к пророку от лица Бога: «оживут ли кости сии», пророк отвечает: «Господи Боже! Ты знаешь это» (Иезек. XXXVII, 3).

Çía÷áíèà áàððîîçàâàðîñé ðàëëèèè â áà îðîñáíèè è ððèñîèèáíððáó

Ветхозаветная религия, при всем своем высоком превосходстве перед всеми другими древними религиями, была, однако же, только приготовлением к полному откровению, которое содержится в христианской религии. Религия ветхозаветная ближайшим образом была назначена для одного израильского народа, а не для всего человеческого рода; поэтому многие из ее законодательных и обрядовых постановлений явным образом были приспособлены только к иудеям и даже частнее — к земле иудейской. Самое учение ее, как догматическое так и нравственное, было не полное и было только приготовительной ступенью к высшему Откровению. Еврейские пророки глубоко сознавали это. Указывая на несравнимое превосходство своей религии перед всеми другими древними религиями, они в то же время устремляли взоры к религии будущего и от Мессии ожидали установления нового высшего завета. Напрасно новоиудеи стараются

ся уверить нас, что в Ветхом Завете не находится никаких указаний на явление в будущем новой и высшей религии, чем ветхозаветная. Слово *завет* (Διαθήκη, Testamentum, Foedus¹ есть самое употребительное название религии в св. Писании (Быт. IX, 9, 17; XVII, 1, 6 и дал. Исх. XXIV, 7, 8; XXXIV, 27; Сир. XVII, 1, 10. Ср. Матф. XXVI, 28; Евр. IX, 15), хотя употребляется также и слово *закон* (Иоан. I, 17 и др.). Поэтому там, где пророки говорят об установлении *нового закона* и особенно *нового завета* через Мессию, мы имеем полное основание вопреки мнениям новоиндеев видеть предсказания об установлении новой религии. Отчасти это указание можно видеть уже в предсказании законодателя еврейского народа — Моисея: “Пророка от братий твоих, *якоже мене*, воздвигнет тебе Господь” (Второз. XVIII, 15, 18). Выражение “*якоже мене*” в устах пророка — законодателя дает основание заключать, что Моисей говорит здесь о явлении в будущем не только нового пророка, но и нового законодателя, т. е. установителя нового закона или завета. У последующих ветхозаветных пророков нередко прямо высказывается та мысль, что Мессия возвестит людям именно новый завет, отличный от данного через Моисея и высший последнего. Особенно об этом ясно говорится в пророчестве Иеремии: “Вот наступают дни, говорит Господь, когда я заключу с домом Израиля и с домом Иуды *новый завет*. Не такой завет, какой я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли египетской; тот завет мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон мой во внутренность их, и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: познайте Господа, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь; потому что Я прошу беззакония их, и грехов их уже не вспомню более” (Иер. XXXI, 31-35). Объясняя это место из пророка Иеремии, св. апостол Павел (Евр. VIII, 6-13) называет божественного Установителя нового завета “ходатаем лучшего завета, который утвержден на лучших обетованиях”. “Ибо, говорит апостол, если бы первый завет был без недостатка, то не было бы

¹ Латинский перевод греческого слова Διαθήκη словом Testamentum менее точно передает смысл его, чем латинское же слово Foedus союз (Hettinger — Lehrbuch Fundamental Theologie” 1879. S. 249.

нужды искать места другому. Но пророк... говоря: “новый”, показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению”. У пророка Исаии, в пророчестве о последних днях Иудеи и Иерусалима, говорится (II, 2-5), что “в эти дни от Сиона выйдет закон и слово Господне из Иерусалима и будет Он судить народы”. В пророчестве Даниила о седмицах также самым ясным образом указывается на утверждение *нового завета*, после разрушения Иерусалима и его святилища, т. е. иерусалимского храма, в котором только одним, по закону, могли быть приносимы жертвы (Дан. IX, 26, 27) и на разрушение которого можно смотреть поэтому, как на торжественное объявление воли Божией об упразднении ветхозаветных жертв.

Глава II

Религия новозаветная, или христианство¹

Ἡ ἀρχαία καὶ ἡ νέα ἐκκλησία τοῦ ἐσχάτου αἰῶνος

Предпошлем краткое предисловие к раскрытию доказательств божественности христианства. Христианство обладает полнотой разнообразных доказательств его истинности и божественности. Доказательства эти так многочисленны и разнообразны, что они могут удовлетворить запросам и требованиям людей самых различных настроений, самого разнообразного склада ума и характера, если они только искренно ищут истины. В этом состоит одно из высоких преимуществ христианской ре-

¹ Глава о христианстве, которою покойный профессор заканчивает свой “Курс Основного Богословия”, не получила в оставленных им собственноручных его записках надлежащего, соразмерного важности предмета, развития. Она далеко меньше по объему предшествующей главы “о ветхозаветной религии”. Такая несоразмерность объясняется положением академических наставников”, которые в своих чтениях студентам обыкновенно бывают особенно подробны в начале и даже в середине года, а в конце года, когда времени для курса остается мало, неизбежно вынуждены бывают торопиться и по возможности сокращать последние заключительные отделы своих наук. Мы не сомневаемся, что при переделке и окончательном исправлении своих лекций для печатного их издания покойный автор нашел бы нужным дополнить и расширить свою главу “о христианстве”: мы же должны дать ее читателям в том виде, в каком нашли после его смерти.

лигии перед прочими религиями и один из признаков ее божественности. Невозможно, чтобы все люди, при столь разнообразном складе убеждений, какой мы замечаем в отдельных личностях, убеждались одними и теми же доказательствами, особенно в религиозных вопросах. Одни вследствие своего особенного настроения больше восприимчивы для одного, другие для другого рода доказательств. Одни больше убеждаются внутренними, другие внешними доказательствами. Христианство, как такая религия, которая назначена для всех людей, по самому назначению своему должна владеть такими доказательствами своей истинности, которые могли бы быть убедительны для всех искренно ищущих истины, т. е. доказательствами весьма разнообразными. Кроме *общих* доказательств, которые могут иметь применение ко всякому времени, оно имеет еще особые доказательства, более *частные*, которые в наибольшей степени отвечают нуждам, запросам и требованиям известного данного времени. Для каждого века, на какой бы высоте культурного развития он ни находился, в христианстве найдутся достаточно сильные основания для доказательства истинности и достаточно сильные орудия для его самозащиты от нападений противников. В этом, между прочим, заключается одна из причин непоколебимого существования христианства в течении почти 19-ти веков, во время которых человечество прошло так много фазисов умственного развития. Начиная от первых времен своего возникновения, когда благочестивая вера первенствующих христиан мало нуждалась в теоретических доказательствах истинности христианства, до философского (XVIII) века и до наших дней процветания научного знания, христианство всегда давало своим защитникам твердые точки опоры для защиты его истинности в виду самых разнообразных возражений со стороны совопросников века. Здравый смысл человечества после беспристрастной, спокойной, чуждой увлечений оценки того, что высказывалось за и против христианства в периоды жгучей борьбы неверия против веры, всегда в конце концов оставался на стороне христианства. В настоящее время наибольший интерес возбуждают вопросы *о происхождении* и сущности христианства и о лице Иисуса Христа. На этих вопросах мы и сосредоточим наше внимание в своих лекциях о христианстве, согласно апологетической задаче нашей науки.

Î ïðîëîñîíæäîíèè òðåíîèáíðàà

Вопрос о происхождении христианства сводится к тому: есть ли христианство явление естественное или сверхъестественное, — дело человеческое или божественное — по своему источному началу или по своей первой причине. Натуралистическая школа, решая этот вопрос, приходит к тому заключению, что не только древний мир был подготовлен к христианству, но что само христианство прямо произведено было древним миром, что оно составляет естественный продукт различных элементов древнего мира и как бы слияние его потоков, и таким образом находит возможность объяснить его происхождение стечением или комбинацией чисто естественных причин. Принимая в соображение некоторые идеи ветхозаветной религии и известные воззрения религиозных и философских систем языческого мира, имеющие некоторую аналогию с учением христианства, эта школа прямо выводит христианство частью из иудейства, частью из язычества, как естественное логическое завершение того и другого. Таково воззрение на историческое происхождение христианства новотюбингенской отрицательно-критической школы Баура и Штрауса, которая производит все христианское мировоззрение, в его целостном и законченном виде, из борьбы двух противоположных направлений — иудейского и языческого (*“Петринизма”* и *“Павлинизма”*) и их примирения. К этому воззрению более или менее примыкают и другие современные рационалистические школы, делая в нем те или другие частные, но не существенные видоизменения (например Ренан и др.). Не так смотри само на себя христианство. Оно, напротив, выдает себя за дело божественное, за создание сверхъестественное и имеет два рода доказательств истины такого воззрения.

Учение о божественном происхождении христианства находит себе полное оправдание с одной стороны во внешних исторических обстоятельствах, сопровождавших его явление, с другой — во внутренней его сущности, в существе самого его учения, в истинно-творческой оригинальности его учения, в его несравненном превосходстве как перед язычеством, так и перед иудейством. Замечательным из внешних признаков сверхъестественного происхождения христианства служит исполнение ветхозаветных предсказаний о Мессии на лице Основателя христианской религии. Христианство является в истории не как событие случайное: оно вступает в историю человечества, как собы-

тие давно ожидаемое, в сопровождении поразительных фактов, доказывающих, что оно явилось как “исполнение времен”. Не вдаваясь в подробное рассмотрение всех пророчеств, исполнившихся на лице Основателя христианства, укажем на главные.

Ожидание необыкновенного переворота перед пришествием Спасителя смутно выражалось и в языческом мире. Это видно, между прочим, из знаменитой *четвертой эклоги* “Буколик” *Виргилия* (писателя века Августа). Нет нужды приводить здесь все споры, возникавшие по ее поводу. Довольно будет напомнить о том, что она воспевает рождение какого-то чудесного ребенка, который должен явиться в 714 г. по римскому летоисчислению, в консульство Поллиона, и принести за собою на землю золотой век. Об этом дитяти в эклоге говорится без определенных указаний на его личность, и критики доселе не могли единодушно согласиться относительно того, что это было за дитя, которое имел в виду Виргилий. Приведем некоторые наиболее замечательные слова, которыми поэт приветствует рождение необыкновенного дитяти. “Уже является, - говорит он, - последний век Сивиллы Кумейской, снова начинается круговорот веков, возвращается царство Сатурна и новое поколение нисходит с неба на землю. Обозри громаду вселенной, и посмотри как все радуется имеющему наступить отрадному веку”. Поэт говорит, что необыкновенное дитя будет управлять миром (“*teget orbem*”), что под его предводительством (“*te duce*”) начнется счастье мира; называет дитя божественной отраслью (*deum soboles*), описывает волнение всей природы по поводу нисхождения его с небесной высоты, и возвращение вместе с ним мира к своей юности и к своим первым годам. Особенно замечательно следующее место в эклоге, относящееся к чудесному дитяти: “Под твоим покровом изгладится всякий след нашего преступления и земля освободится от своих вечных тревог”. В виду этих и подобных мест, содержащихся в Виргилиевой эклоге, некоторые из древних христианских писателей находили в ней род предвозвестия о рождении Христа. “К кому иному, - говорит блаженный Августин, - мог бы человек обратиться со словами: “под твоим покровом изгладится всякий след нашего преступления и проч.”¹. Даже в подробностях и в самом слоге эклоги древние христиане находили иногда символические выражения

¹ Epist. 258.

своего религиозного языка: например, в словах о стаде и пастыре, в воспоминании о первородном грехе, следы которого должны быть заглажены, о гибели змия и т. п. В своей речи к отцам Никейского собора император Константин указывает, между прочим, на четвертую эклогу Вергилия и приводит из нее место в доказательство божественности Христа. Мнение, что Вергилий был предвозвестником Христа, особенно распространено было в средние века. В то время в некоторых странах на Западе существовал обычай, что в день Рождества Христова среди церкви собирались люди, изображавшие собою всех пророков, предсказывавших пришествие Спасителя, и их приглашали поочередно повторить свои предсказания перед народом. После Моисея, Давида, Исаии и прочих ветхозаветных лиц, вызывали Вергилия и говорили ему: “Приди и ты, языческий пророк, и свидетельствуй о Христе” (“Vates, Maro, gentilium, da Christo testimonium”. Ducange, III, 255). Тогда из толпы выступал Вергилий под видом молодого человека, облеченного в дорогие одежды, и произносил следующие слова из рассматриваемой эклоги: “Новое поколение нисходит с неба на землю” (Ecce polo demissa solo nova progenies est¹). Критика нового времени признает ошибочным мнение, будто Вергилий говорит в своей эклоге именно о Христе, или предвозвещает Его именно рождение, — и в известном смысле она права, в том именно смысле, что на эклогу эту нельзя смотреть как на точное и определенное пророчество о явлении Христа. И древние христианские писатели не усваивали ей тождественного значения с ветхозаветными пророчествами о Христе. Вот главные основания, по которым эклоге Вергилия нельзя приписывать значения точного предсказания о рождении Христа: а) Христос родился не в 714-м году и не в консульство Поллиона, а лет сорок спустя. б) За исключением немногих мест содержание эклоги Вергилия отличается языческим духом. То, что он воспевает как возрождение мира, большей частью совпадает с представлениями древних о золотом веке: он говорит о цветах и плодах, вырастающих без обработки, о дубах, источающих мед, о винограде, висящем на кустах, о стадах, добро-

¹ Данте в своей “Божественной Комедии” рассказывает, будто поэт *Фиваиды*, Станций, обратился в христианство после чтения четвертой эклоги. Поэт этот, встретив Вергилия в чистилище, благодарит его за то, что он дал ему узнать истину и приветствует его, говоря: “через тебя я стал поэтом, через тебя христианином” (Perte poeta fui, per te christiano).

вольно приносящих пастуху свои полные сосцы и пр. Образы эти нередко встречаются у других римских и греческих поэтов при изображении золотого века. Но критика не может отвергнуть того, что эклога Virгилия отражает в себе какое-то ожидание, какую-то безграничную надежду на совершение необычайного переворота, волновавшую умы тогдашнего мира. Лучшие умы желали христианства, еще не зная его, и жили смутными надеждами на его явление. Без своего ведома они уготовляли пути его. Данте с поразительной образностью высказал эту мысль, сравнивая Virгилия “с человеком, который, идучи ночью, несет за собою светильник, но сам не пользуется его светом, а светит тем, кто следует за ним”. Хотя и преданный всем существом своим древнему миру, он подчас как бы предчувствует новую религию и смутно ощущает близкое наступление великого нравственного переворота. Главный интерес стихов Virгилия не в том, по поводу чьего именно рождения они были написаны, а в том, что они отражают в себе тогдашнее *ожидательное состояние души*¹.

¹ Вопрос о лице, воспеваемом в эклоге, не разрешен критикой. По более общепринятому в настоящее время мнению ученых, в эклоге Virгилия идет будто бы речь об Азинии Галле, сыне консула Поллиона. Но против этого мнения высказываются, однако же, сильные сомнения. Оно опирается на свидетельство *Аскония Педииона*, жившего при Тиверии. Он говорил, вероятно, в своей книге, называемой “*Contra obtretractores Virgilii*”, что слышал от самого Галла, будто эта эклога была сочинена в его честь (Серв. Вис. 4, 11). Но легко могло быть, что Галл, уверяя в этом Аскония, говорил ложь. Свое тщеславие и ревнивую заботливость о славе своего семейства он достаточно высказал в своей хвастливой книге: “О сравнении Цицерона с его отцом”, наполненной всякого рода ложью. Его считали претендентом на императорский престол, и Август говорил про него, что он желает трона, хотя не стоит его. Понятно, что для того, чтобы основать прочнее свои притязания, ему не бесполезно было уверять, будто он сам и был то чудесное дитя, предсказанное Virгилием, которое должно было управлять миром и дать ему спокойствие и счастье. Следовательно, уверение Галла было не бескорыстно и есть много других причин сомневаться в нем. Отец Галла, Поллион, постоянно оставался на втором плане, хотя и стремился быть на первом. Как ни блестяще было его консульское положение, он не мог основывать на нем надежд на столь высокую участь своего сына, какою она изображается в эклоге. Virгилий говорит, что чудесное дитя будет управлять миром; подобные слова превышают далеко понятие о консульской власти. Было бы безумно говорить таким образом в присутствии триумфаторов о сыне одного из их наместников. Но всего удивительнее то,

Если и допустить, что стихи *Виргилия* написаны в честь новорожденного ребенка кого-либо из сильных его современников, и на всю *эклогу Виргилия* смотреть не более как на ластивое приветствие¹, украшенное гиперболами: и в таком случае она не теряет своего значения, как отражение господствовавших в то время надежд и ожиданий новой эры. Даже эти безмерные ласкательства показывают нам стремления и надежды тогдашнего времени. Убеждение, что истощенный мир приближается к какому-то великому перелому и что готовится какой-то переворот, который возвратит миру его юность, в то время было одним из самых распространенных. Древние мудрецы разделяли обыкновенно жизнь мира на несколько эпох и думали, что по прошествии их цикл их начнется вновь; а в этот момент времени жрецы, гадатели и философы, разноречившие относительно всех остальных вопросов, сходились между собою в том, что человечество дошло до конца одного из этих длинных периодов и что начало нового цикла уже близко. *Пифагеройцы* и *платоники* этого времени утверждали, что по окончании великого года светила небесные займут то самое положение, какое они занимали при

что, возвещая *Поллиону* рождение этого чудесного дитяти, *Виргилий* постоянно говорит, что оно родится только в консульство *Поллиона*, но нигде не упоминает, что это будет именно его сын. Если бы *Виргилий* имел в виду чествовать сына *Поллиона*, то, вероятно, он не умолчал бы о том, что должно было принести родителю наибольшую честь... Некоторые полагали, что в *эклоге Виргилия* говорится о ребенке *Октавия Августа* и *Скрибонии*, и это мнение казалось сперва более вероятным. *Октавий* женился на *Скрибонии* в начале 714 г. (*Дион XL. III, 16*); думали, что она делается матерью к концу этого года. Но это мнение встретило серьезные возражения; самое важное из них то, что *Виргилий* говорит, по-видимому, уже о родившемся ребенке; кроме того, если бы он действительно хотел говорить о ребенке еще долженствующем родиться, надо было, чтобы он слишком твердо верил в счастливую судьбу *Августа*, утвердительно говоря, что у него непременно родится сын. Известно, что этот герой, который должен был принести за собою золотой век, была дочь! Может быть, что такая чуть не комическая ошибка и помешала впоследствии *Виргилию* объясниться и он охотно оставлял покров неясности над своим чудесным дитятей. Как бы то ни было, но вопрос этот остается все-таки довольно сомнительным (См. *Буассье*: “*Римская религия*” стр. 207 и дал.).

¹ Поэту не чуждо было чрезмерное ласкательство сильным мира. В *эклоге*, написанной им за год до знаменитой 4-й *эклоги*, он обоготворил *Октавия Августа*: *namque erit ille mihi semper deus* (“ибо для меня он всегда будет богом”).

начале мира¹; этрусские гаруспиции читали в небесах, что вскоре начнется десятый последний век²; орфики предсказывали, что скоро вернется царство Сатурна³; сивильские оракулы прониклись этими мнениями и распространяли их в народе, а в то время оракулы эти были в большом ходу⁴. Многие честолюбцы пытались воспользоваться для своих целей всеобщими ожиданиями великого и необычайного. По свидетельству Саллюстия, основываясь на этих ожиданиях Лентул вмешался в заговор Катилины и с тщеславием утверждал, что ожидаемый необычайный властелин мира должен произойти из Корнелиевой фамилии. Поддаваясь льстивым и заманчивым ожиданиям своего века, император Август охотно позволял называть себя на монетах “спасением человеческого рода” (*salus generis humani*) и изображать себя в виде бога Аполлона, который по языческим верованиям должен был обновить мир. Особенно же на Востоке господствовало перед временем рождения Христова напряженное ожидание великого переворота, причем центром и исходным пунктом этого переворота, по единогласным свидетельствам Иосифа Флавия, Тацита⁵ и Светония⁶, назначалась Иудея. Тацит, излагая историю иудейской войны, пишет: “многие верили древним свидетельствам жрецов, что в это самое время Восток приобретет новые силы и что имеющие прийти из Иудеи сделаются властителями мира”. “По всему Востоку, говорит Светоний, распространено древнее и твердое мнение, будто судьбою определено, что в тогдашнее время из Иудеи должны выйти те, которые приобретут себе владычество над миром”. Нет ничего удивительного, что под влиянием этих напряженных ожиданий “спасения из Иудеи” восточные волхвы направили свой путь к Иерусалиму, когда явилось особенное знамение на небе для возбуждения их убеждения относительно исполнения заветного ожидания человечества⁷.

¹ Серв. *Bucol.* “IV, 4. У Буассье стр. 210.

² Цензорин — *De die nat.* Ibidem.

³ Серв. “*Bucol.*”. IV, 10. Ibid.

⁴ Александр — “*Orac. Sib.*” II стр. 180.

⁵ Тацит — “*Hist.*” V.

⁶ Светоний “*Vita Vespasiani*” с. 4.

⁷ Появление необыкновенной звезды в это время подтверждается астрономическими вычислениями. По вычислениям Кеплера и других новейших астрономов, незадолго до рождения Христова, приблизительно около 744 г. от основания Рима должно было иметь место появление

Существуют также предания об ожидании в отдаленном Китае в эпоху рождения Христова явления великого “Святого”, пришествие которого предсказано было древними китайскими мудрецами, и о посольстве, отправленном из Китая на поклонение явившемуся Спасителю. По грузинским преданиям, язычники древней Грузии по случаю рождения Христа слышали слова, исшедшие от их идола Армаза: “Новорожденный затмит меня своим светом”¹. Эти и подобные предания, может быть, и не во всех своих частностях одинаково достоверны; но и они не лишены значения для подтверждения того факта, что эпоха, когда родился Христос, вся находилась в трепете какого-то таинственного ожидания. Под тяжким бременем внешних бедствий, тирании и нравственного разложения древний мир в эпоху рождения Христова издает протяжный вздох изнеможения и разочарования: он чувствует потребность успокоиться от бедствий действительной жизни и в силу какого-то тайного предчувствия обращает взор надежды к чаемому Искупителю. Состояние это потому важно знать, что оно свидетельствует “об исполнении времен”, когда долженствовал явиться Спаситель мира.

В несравненно более ясной и определенной форме эти чаяния выражались в среде израильского народа, который обладал истинной религией в эпоху приготовительную к искуплению и которому сообщена была часть Откровения. Здесь мы находим ряд пророчеств о будущем Искупителе человеческого рода, выраженных не только в форме чаяний и желаний, но и в форме определенных предсказаний. Ожидание Мессии, как известно, составляло душу ветхозаветной религии. Общее и не вполне определенное в начале, оно высказывалось постепенно с большей и

большой звезды с ярким светом между Марсом и Сатурном. То же самое явление, по мнению некоторых астрономов, повторилось будто бы в 1607-м году по Р. Х., причем явившаяся звезда между Марсом и Сатурном светила в течение целого года, но, постепенно бледнея, погасла в 1608 году (См. *Фаррара* “Жизнь Иисуса”). По другим астрономическим вычислениям появление необыкновенной звезды случилось в декабре того года, когда родился Спаситель (См. “Церк. Вестн.” №55, 1879 г.). Но “тождество того или другого из этих астрономических явлений с явлением чудесной звезды, приведшей волхвов на поклонение Спасителю, не доказано”. См. об этом в лекц. прот. *Горского*, напечатанных в “Твор. св. отцов” 1880-й г. Выпуск I.

¹ “История Грузинской церкви” *Михаила Сабинина*, стр. 5 и 135.

большей определенностью. В древнейшем из пророчеств, сохранившихся в св. книгах ветхозаветной религии, Искупитель называется “семенем жены, имеющим сокрушить силу зла” (Быт. III, 15). В век патриархальный Мессия изображается как великий потомок Авраама, который принесет освобождение всем племенам земным (Быт. XII, 3), и как великий примиритель, имеющий произойти от колена Иудина. У Моисея Мессия представляется в образе пророка, подобного могущественному законодателю Израиля (Второз. XVII, 18). В эпоху царей Мессия изображается преимущественно как царь будущего — идеальный Давид. В эпоху страданий еврейского народа обрисовывается образ страждущего Искупителя (Ис. XLII, 1-7). Но среди этих общих так сказать очертаний, обрисовывающих образ Мессии, мы находим в ветхом Завете ряд предсказаний, в которых с большей или меньшей точностью определяются место и время пришествия Мессии и различные обстоятельства его жизни и деятельности. Сюда относятся предсказания о времени пришествия Мессии и прямее других предсказание патриарха Иакова: «Не отойдет скипетр от Иуды и (жезл) законодатель от чресл его, доколе не приидет Примиритель и Ему покорность народов» (Быт. XLIX, 10). Время, назначенное этим пророчеством для пришествия Мессии, не должно было переходить за тот срок, в который потомки Иуды продолжали еще быть самостоятельным народом, имели еще свои законы и судей из среды своих собратий. Пророчество Малахии присоединяет к этому другое знамение для измерения времени пришествия Мессии: “Вот Я пошлю ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно приидет в храм свой Господь, которого вы ждете, и Ангел завета, которого вы желаете; вот Он идет, говорит Господь Саваоф” (III, 1). Слова эти указывают на появление Мессии в храме прежде его разрушения и на появление особенного посланника, имеющего приготовить путь Господу. Относительно пришествия Мессии до разрушения второго иерусалимского храма замечательно ясно слова пророка Аггея: “И приидет Желаемый всеми народами и наполню дом сей (второй храм) славою... Слава сего последнего храма будет больше нежели первого, и на месте сем Я дам мир, говорит Господь Саваоф” (II, 7, 9). Выражение, употребленное в этом предсказании, “Желаемый всеми народами” ясно показывает, что здесь говорится о том, кто был упованием “Израиля и чаянием языков”, т. е. об Искупителе. Ему, таким образом, надлежало явиться согласно с приведенными пророчествами ветхо-

го Завета: 1) в период существования иудейского царства, 2) до разрушения иерусалимского храма и 3) после ближайшего великого пророка. Но время пришествия Мессии означено еще определеннее в пророчествах Даниила, где не только показано, что царство Мессии начнется во время четвертой монархии, или римской империи, но даже самое число лет, которое должно было предшествовать его пришествию, ясно показано. “Семьдесят седьмин определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная и запечатаны были видение и пророк и помазан был Святой святых. Итак, знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седьмин и шестьдесят две седмины” (IX, 24-25). Счисление лет седминами годов было в обыкновении у иудеев и каждые семь лет составляли так называемый “субботний год”; семьдесят седьмин, таким образом, равнялись четыремстам девяноста годам. Вышеприведенными словами пророк определяет точно время пришествия Мессии и употребляет самое имя Христа Владыки. Далее в пророчестве говорится: “И по истечении шестидесяти двух седьмин предан будет смерти Христос и не будет суд; город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения. И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя” (ст. 26, 27). Этими словами ясно указано, что последствием убиения Мессии будет разрушение храма и святилища, прекращение жертвы и приношения и начало долго продолжающегося разрушения, которое с тех пор останется навсегда. Принимая теперь в соображение время, когда действительно явился Иисус Христос, мы прежде всего находим, что это было такое время, когда угасла фамилия Маккавеев и во главе Иудейского царства явился иноплеменник, хотя иудеи в их собственной земле были управляемы еще их собственными законами и совет (синедрион) их народа обладал еще властью. Ни один камень храма тогда не был еще тронут, город Иерусалим не был разрушен; он был, напротив, цветущей столицей Иудеи, которая имела тогда около 4 миллионов жителей. Сюда из года в год из всей страны продолжали стекаться многочисленные толпы народа с жертвами и прино-

шениями. Но в короткое время все изменилось. Около того самого времени, когда Христос на 12-м году своего возраста в первый раз публично явился во храм, иудейский царь Архелай был свержен с престола и изгнан, а царство иудейское вошло в состав сирийской провинции¹; князь от иуды оскудел; корона с его головы упала, и вскоре после смерти Христа от храма иерусалимского не осталось камня на камне; государство евреев пришло в совершенное разорение и распалось на части, и с тех пор иудеи рассеяны по всему лицу земли, составляя племя, а не народ. Что время, в которое обетованный Мессия должен был явиться согласно ветхозаветным пророчествам, действительно совпадало со временем пришествия Христа, доказательством этого служит также и то, что ожидание пришествия царя или избавителя было тогда особенно сильно как между иудеями так и между язычниками, как об этом согласно свидетельствуют Тацит, Светоний, Иосиф Флавий и Филон. Что иудеи были уверены в том, что настало время пришествия давно обетованного Мессии и, так сказать, со дня на день ожидали Его пришествия, — это видно, между прочим, из того, какое действие произвело на иудеев явление Иоанна Крестителя (“Ты ли Христос или иного чаем?” — спрашивали иудеи Иоанна; Матф. III, 5), а также из обстоятельства явления лжемесий в эпоху Христа. Даже нынешние евреи, не признающие Христа за Мессию, сознаются в том, что время, когда их Мессия должен был явиться согласно с пророчествами, давно протекло, и они приписывают отсрочку Его пришествия согрешениям своей нации.

Предсказания, содержащиеся в ветхом Завете относительно *места* рождения Мессии, в такой же точно мере имеют применение ко Христу, как и предсказания, относящиеся ко времени Его пришествия. Он долженствовал согласно этим предсказаниям произойти из Вифлеема. “И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами иудиными? Из тебя произойдет мне Тот, который должен быть Владыкою в Израиле, и которого происхождение из начала от дней вечных” (Мих. V, 2). Он должен был, согласно тем же предсказаниям, возвыситься собою местность, униженную обстоятельствами времени в глазах иудеев. “Прежнее время умалило землю Невфалимову; но последующее возвеличит приморский путь, заиорданскую страну — Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живу-

¹ Иосиф Флавий. Древности, кн. XVII, гл. 15; XVIII, 1.

щих в стране тени смертной свет воссияет” (Исаии IX, 1-2). Что эти пророчества исполнялись на Иисусе Христе, что Он родился в Вифлееме, что местом жительства Его родителей и страной, в которой Он начал свое общественное служение, была Галилея (Назарет): это доказывают свидетельства всех евангелистов и доказательства эти не нуждаются в дальнейшем раскрытии.

Пророчества ветхого Завета относительно *рода*, из которого Мессия должен был произойти, указывая на то, что Он должен-ствовал явиться в среде избранного народа, имевшего истинную религию в приготовительную к искуплению эпоху, произойти из колена Иуды и из рода Давидова. Первые два из этих пророчеств включены в обетование, данное Аврааму, в предсказание Моисея о “другом” законодателе, имеющем явиться в среде еврейского народа (“Пророка от братий твоих, якоже меня”... *Второз.* XVIII, 15, 18), в пророческое благословение Иакова, заключающее в себе указание на причину превосходства иудина колена, так как из него должен был произойти Примиритель. А последнее, что Мессия будет потомок Давида, ясно выражено в следующих словах а) *Исаии*: “И произойдет отрасль от усеченного дерева Иессея и ветвь от корней его принесет плод. И почиет на нем Дух Иеговы — Божий (XI гл. ст. 1-2); б) *Иеремии*: “Вот наступают дни — и восставлю Давиду отрасль праведную, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле. И вот имя, которым будут называть Его: “Господь оправдание наше” (XXIII, 5-6). Что эти пророчества относятся к Избавителю рода человеческого, явствует из того, что главы, в которых они находятся, содержат описание царства Мессии. А что эти пророчества исполнились на Иисусе Христе, что Он действительно явился в Иудеи, был из тех самых колена и рода, на которые указывали пророчества: в том имеем мы полнейшее доказательство в двух евангельских генеалогических списках (такие родословия, согласно с обычаем иудеев, были у них заботливо сохраняемы), в признании даже врагами христианства действительности этих генеалогий, против которых не возникало ни единого сомнения, и в ссылке некоторых из первых христиан на народную перепись, составлявшуюся во время самого рождения Спасителя по повелению Кесаря (*Иустин.* Апол. I, 55), хотя эта перепись в подлинном виде не сохранилась. Здесь, действительно, нельзя не удивляться как точному исполнению пророчеств, так и способу, каким они были исполнены.

Áîæñòääííúé ðàðàèòàð Îñíààðäëü ððèñòèàíñòàà

Исполнение ветхозаветных пророчеств на лице Основателя христианской религии и явление Его во время всеобщих чаяний Избавителя мира уже сами по себе составляют знаменательнейшие факты, свидетельствующие о сверхъестественном происхождении христианства. Но самое главное доказательство его божественного происхождения заключается в божественном характере его Основателя. Свойства божественного характера Христа Спасителя превосходят всякое человеческое величие. Нас поражает в нем прежде всего необычайная *целостность* и *гармоничность*, свободная от всяких односторонностей. Нас поражает Его совершенная и незапятнанная чистота, Его неподдельное смирение и кротость, Его неистощимое долготерпение, Его непобедимое мужество, Его более нежели геройская решимость и более, нежели человеческая, сила воли. Уже одно гармоническое соединение этих свойств в лице Спасителя указывает на вышечеловеческое Его достоинство. Но характер Христа Спасителя является вместе с тем в высшей степени определенным, и в этом отношении Он также не имеет равного себе характера во всей всемирной истории. Мы не видим Христа телесными очами; но стоит только назвать Его святейшее имя, образ Его тотчас восстает перед нами как олицетворенная благодать и сама воплощенная святость. В характере Иисуса Христа обращает далее на себя внимание неисчерпаемая *полнота совершенств*, бесконечно превышающая меру самого наивысшего естественного человеческого развития. Бесконечная полнота совершенств, проявленных в жизни и деятельности Спасителя, так велика и всеобъемлюща, что самый многообдуманный анализ самых ученых и внимательных исследователей оказывается способным рассмотреть подробно едва только одну какую-нибудь из сторон Его жизни в течении долголетних трудов. Не только отдельные люди, но даже целые общества в состоянии осуществить только ту или другую сторону человеческого характера Спасителя. Средневековые рыцари видели в Нем высокий идеал рыцарского благородства; монахи видят в Нем образец самого чистого и высокого аскетизма, философы — человека, познавшего истину; благотворительные общества — величайшего филантропа; историки — разгадку всей истории (Иоганн Мюллер), демократы — человека народа” (Камилл Демулен). Метафизики, даже не при-

знававшие в Нем божественного начала, видели в Его действиях и учении лучший и вернейший символ небесной мудрости (*Спиноза*), воплощение идеального нравственного совершенства (*Кант*), союз божественного с человеческим (*Гегель*).

Характер Иисуса Христа есть далее характер *всеобщий* и *всеобъемлющий*, в высшем значении слова *общечеловеческий*, что делает его нравственным идеалом для людей всех мест и времен и что обуславливает его всемирное значение. Эту черту в характере Спасителя признавали и вольнодумцы. Вольтер, между прочим, сказал: “Все прочие мудрецы имели сильное влияние на обычаи той страны, в которой они жили; влияние Иисуса Христа господствует над всем миром”. Величайшие различия в обычаях народов, в климате разных стран, в наружном виде людей и их психическом складе положили резкую грань разделения между людьми, их понятиями, вкусами, воззрениями и проч. Различия эти так велики, что некоторые исследователи на основании этих различий отвергали даже единство человеческого рода. Повсюду мы видим национальных героев, национальных основателей религий, национальных проповедников морали, которые, привлекая к себе всецело симпатии своего народа, далеко уже не в той степени симпатичны для других народов. Причина этого заключается в том, что их характерам, равно как и их учениям, в той или другой мере, недостает общечеловечности или, по крайней мере, равномерного отношения между национальным и универсальным (общечеловеческим) элементом. Не то мы видим в характере Иисуса Христа. В нем не обнаруживается никаких племенных недостатков и даже особенностей той нации, среди которой Он благоволил явиться, и соединяются в самой полной мере все черты человеческого совершенства. От этого Он является предметом любви и подражания для греков, хотя Он не был основателем ни одной из их школ, — для русских, хотя Он был проповедан между нами, по древнему преданию, лишь одним из Его апостолов (Андреем Первозванным), — для чернокожих эфиопов и краснокожих жителей Канады, хотя Он принадлежит к ненавистной для них белой расе. Перед Ним уничтожается всякое различие цвета, наружного вида, образования и обычаев народов. Сочувствие, любовь к Нему, благоговение перед Ним самых разнообразных наций дают нам сильнейшее доказательство, что в Иисусе Христе природа человеческая является во всей ее закономерности и божественная природа — во всей высоте ее совершенства. Вот что привлекает к Нему сердца лю-

дей, возжигает и воодушевляет их подражать Ему. В Иисусе никогда не уничтожался человек, и природа человеческая пользовалась своими законными правами, никогда не ниспадая до самомалейшей тени чего-нибудь порочного; в Нем сосредоточено в наивысшей степени все, что достойно любви. В Нем каждая нация, даже каждый отдельный человек, находят особенно любимые *хорошие* свойства и качества; и хотя Он возвышается над всеми известными типами человеческого характера, однако же каждому может являться как тип его особенно уважаемого совершенства. В этом отношении заслуживает внимания следующее замечание о характере Иисуса Христа Жан-Жака Руссо, как выражение взгляда истого француза: “Что особенно привлекает в характере Иисуса Христа, это отсутствие в Нем всего тривиального, — не только приятность Его нрава и благородная простота, но любезность, светлость, ласковость, благодушие, обходительность, даже деликатность. Он не избегал удовольствий праздников, брачных торжеств, не чуждался общества женщин, ласкал детей, не отвергал благовонных помазаний и вкушал с мытарями. Его авторитет не был ни для кого тягостен; Он не давал чувствовать своего неизмеримого превосходства над окружающими, был внимателен и вместе справедлив; кроток и нежен в отношении к слабым, страшен для низких и лицемерных людей. Его мораль имела в себе что-то привлекательное и нежное. Он имел чуткое и чувствительное сердце. Если бы нашелся какой безумец, который не признал бы Его мудрейшим, то всякий должен признать, что не было на земле существа более достойного любви”.

Характер Иисуса Христа есть далее характер *беспримерный по силе своего влияния на историческую жизнь человечества*. Все так называемые великие люди имели границы своего влияния. Они пользовались огромным иногда влиянием на современность; но как скоро сходили со сцены этого мира, за ними нередко оставалась громкая слава, громкая известность, но влияние их на жизнь человечества редко переживало их собственную жизнь и деятельность. Христос в течении почти 2000 лет, протекавших со времени Его явления на земле, удерживает свое могущественное влияние и на умы и на жизнь человечества. Миллионы людей еще в настоящее время готовы умереть за своего распятого Друга; и с другой стороны враги Его до сего дня все еще составляют заговоры против Него, как бы против живого лица. Из-за Него все еще идет самая жгучая борьба, самое ожив-

ленное движение, и в то время как одни отвергают Его, другие защищают. Миллионы людей призывают Его как божественного Утешителя, Помощника и Спасителя, как небесного Вождя к Отцу небесному. Христос доныне еще определяет судьбы мира, все еще составляет главный предмет всех вопросов и решений, всех дружественных и враждебных настроений человечества. Он постоянно стоит перед глазами мира; Он живет в истории, так что для Него прошедшее и будущее есть настоящее. Он не принадлежит к преходящим величинам всемирной истории, Он передовое знамя всех человеческих споров. Он вечно служит тою хоругвью, вокруг которой все еще идет самая пламенная битва. Христос составляет краеугольный камень человечества до такой степени, что вырвать из него имя Его значило бы то же, что поколебать весь нравственный мир в самом его основании.

Характер Иисуса Христа есть характер, безусловно, совершенный и *несравнимый*, не допускающий никакого сравнения с другими людьми. У различных лиц те или другие совершенства выступают, так сказать, по частям. Если, например, спросить, кто самый величайший герой в мире, ответ может быть не одинаков: один укажет на Александра Македонского, другой на Цезаря, третий на Наполеона. На вопрос, кто величайший оратор, — также может быть выбор между Демосфеном, Цицероном и другими. И по вопросу о том, кто самый мудрый из всех мыслителей, возможны споры о том, кому отдать пальму превосходства: Сократу, Платону, Аристотелю и т. д.

Из древних писателей Плутарх, как известно, пытался в своем сочинении “О знаменитых мужах” провести параллели или сравнения между великими мужами древности, и это всегда было и будет возможно в отношении к людям. Но в отношении к личности Иисуса Христа это решительно невозможно. Христос единственная личность, к которой нельзя подыскать равного. Когда произносится имя Иисуса, тогда всякое человеческое величие отходит на задний план, уничтожается перед Ним, и вопрос — кто величайший основатель религии даже в кружках людей, не признающих божественного достоинства Иисуса Христа, решается обыкновенно в пользу Иисуса. Даже те из них, которые пытаются проводить в том или другом отношении параллель между личностью Христа и личностями основателей других религий, например Буддой и др., в конце концов находят себя вынужденными поставить Иисуса на высший пьедестал недостижимого для других величия, как, например, это делает Ренан в

заключительной главе своей книги “Жизнь Иисуса Христа”. Величие так называемых великих людей нередко затмевается величием их преемников в той или другой области деятельности. У великих учителей вырастают ученики, которые часто становятся выше своих учителей целой головой. Это совершенно естественно, потому что даже самый великий человек проявляет, однако же, только те силы, которые в существе общи всем людям и он только в определенное время и в выдающейся степени проявляет оные. Поэтому дела великих людей оказываются обыкновенно продуктами их времени, духа их народа; являются их последователями, которые равняются с величием предшественников, даже иногда превосходят их. Христос имеет бесчисленных подражателей и последователей, но — ни одного соперника. От него исходят лучи совершенства в человечество и отображаются особенно ярко на тех сильных христианских характерах или личностях (мучениках, исповедниках), которые составляют гордость христианского человечества. Но все их заслуги сводятся к Иисусу, Который есть их первообраз, все они относятся не более как только слабые копии к неподражаемому оригиналу. Высока была жизнь святых, проявившаяся у одних милосердием, у других чистотой, у иных ревностью по вере. Ни один святой не был настолько всеобъемлющ, настолько велик, чтобы мог быть сравниваем со Христом. Жизнь всех святых доказала, что никто из людей не прожил без греха, и они сами сознавали, что они не безгрешны. Между тем, сами враги Спасителя свидетельства о Его безгрешности. Ревностнейшие из обвинителей Господа на суде Анны и Каиафы не находили что сказать против него и придумывали ложь. “Я не нахожу никакой вины в Нем” — воскликнул Пилат; “этот человек ничего худого не сделал” — воскликнул разбойник на кресте; “я предал кровь неповинную” — тосковал жалкий предатель. Совершенство Иисуса Христа так велико, что всякий чувствует, что не нужно его доказывать. Христос — единственная личность, в отношении к которой не может иметь никакого применения то, что в области ораторского искусства называется панегириком. В похвалах Иисусу невозможно никакое преувеличение, немыслима никакая гипербола. Никакое человеческое слово, напротив, не в силах, не в состоянии возвыситься до истинного изображения Его величия. Признаки или отличительные черты Его величия таковы, что они принадлежат исключительно только Ему одному. Самый беззащитный человек невольно покраснел бы и почувствовал бы

себя не на своем месте, если бы кто-нибудь вздумал сравнить его со Христом, приложить к нему те эпитеты, которые в отношении к Иисусу только лишь в слабой степени выражают Его истинное величие; и никакой оратор, даже самый щедрый на расточение громких эпитетов и похвал своему герою, — если только в нем есть сколько-нибудь чувства меры, такта и совестливости, — не позволит себе приравнять своего героя к Иисусу. Нет в человеческом языке слова, которое могло бы точнее выразить истинное величие Иисуса Христа, как “Богочеловек”. Только одно это слово, понимаемое в истинном и точном его смысле, выражает полноту божественного и человеческого достоинства Иисуса Христа. Ни гений, ни герой, ни полубог, ни другие языческие эпитеты не в состоянии выразить той высоты величия, какая открывается в лице Иисуса Христа. Еще меньше обнимают это величие эпитеты: “Галилейский мудрец”, “Галилейский Сократ”, которые философы прошлого столетия прилагали ко Христу. Скептики новейшего времени употребляют усилия, чтобы заподозрить самый факт существования евангельского Христа и представить Его полумифическим лицом. Попытки эти, однако же, бессильны и не могут по самому существу дела достигнуть своей цели. “Характер Иисуса Христа, воспроизводимый четырьмя евангельскими жизнеописаниями Его, поразительно последователен во всех своих широких чертах, а вместе с тем до того своеобразен, что самое возникновение понятия о Нем находится вне всякой возможности выдумки. Вымышление подобного характера недоступно творчеству даже гениальной личности, а тем более творчеству так называемого коллективного ума известной эпохи, который называется обыкновенно сознанием века” (“*Ессе Ното*” ч. 1 стр. 97). Кто мог выдумать, изобрести, сочинить беспримерный неподражаемый характер Христа, кто вложил в уста Иисуса такие несравнимые беседы, как, например, нагорная, такую возвышенную мораль и все вообще Его учение? “Если допустить, что евангелисты выдумали Иисуса, тогда они явятся чудеснее самого Христа”. Скептики отвергают возможность чудес; но когда они допускают возможность того, что совершенно необразованные и не ученые галилеяне создали своей творческой фантазией недостигаемо совершенный идеал нравственного совершенства для всех веков, то они тем самым признают возможность чудесного, вышечеловеческого. Невозможно также характер Христа считать созданием коллективного разума той эпохи, к которой относится явление христианства. По сво-

ему безусловному совершенству характер Иисуса безмерно вышшеается над теми типами, которые считались образцами совершенства у иудеев современных Ему. Мы имеем достаточные данные для того, чтобы составить понятие об идеале иудейского учителя по господствующим тогдашним воззрениям. В иудейском талмуде приводятся и описываются дела и речи Гиллеля, Гамалиила, раввина Самуила и других современных Христу иудейских учителей; дела и речи их все может быть более или менее изобретены или приукрашены, но что же мы находим в этих героях иудаизма? Все они являются в своих речах и делах с отпечатком национальной иудейской идеи, все скомпонованы по одному образцу или по тогдашнему идеалу иудейских ревнителей и законников. Ничто не может дальше отстоять друг от друга, как их мысли, воззрения, действия и характеры от нашего Икупителя. Большей частью эти иудейские мудрецы — охотники до пустых казуистических споров, до хитросплетенных парадоксов, ревнивые спорщики за исключительные национальные привилегии иудейского племени, фанатические борцы за букву закона, в то же время посредством разных софизмов и диалектических ухищрений уклоняющиеся от его духа. Словом, все они в большей или меньшей степени — отображения тех книжников и фарисеев, о которых говорится в Евангелии и которые являются прямой противоположностью нашему Спасителю. Каким же образом, теперь спрашивается, иудеи, современные явлению христианства, додумались до того, чтобы создать характер, который во всех отношениях уклоняется от их национального типа и нимало не соответствует тем чертам, которые вследствие воспитания, обычаев, патриотизма казались современным иудеям самыми прекрасными и наилучшими и наиболее привлекательными чертами в человеке? Трудность признать такой характер *изобретением* уже составляет прямое доказательство *историчности*, т. е. несомненной действительности характера. Но за эту историчность, за действительность исторического “евангельского Христа”, стоит уже самый факт существования христианской Церкви, история первоначального распространения и всемогущего влияния христианства на умы последователей. Чтобы в такой степени привлечь к себе сердца людей, надобно было, чтобы христианство имело действительного Основателя и чтобы Основатель этот в самом деле был способен внушить, возбудить такую необычайную любовь. Любовь не возникает без предмета, способного воспламенить ее, и если б мы даже ничего другого

не знали об Иисусе, кроме этой страстной Ему преданности всех искренних Его последователей, то все же мы должны были бы согласиться, что Он был необычайно велик и чист. Вера в Него, энтузиазм, постоянство в любви к Нему, готовность страдать за Него, жертвовать за Него жизнью: — эти и подобные неоспоримые явления в жизни первых и последующих христианских поколений решительно необъяснимы без признания, что в основе всего этого необычайного движения было действительное и действительно Божественное Лицо. О жизни Иисуса Христа сохранились, правда, только немногие исторические свидетельства у языческих писателей и притом свидетельства эти (как, например, *Тацит* “*Annal*” XV, 45; *Светоний* “Клавдий”, 25) являются почти сто лет спустя после рожд. Христова. Иосиф Флавий, родившийся в 37 г. христианской эры и писавший в последних годах I века, только в нескольких строках, хотя и весьма знаменательных, говорит о Иисусе Христе (“Древности” XVIII, 3). От Иисуса Христа не осталось никаких вещественных памятников Его деятельности, ни сочинений. Его общественная деятельность была кратковременна, не соединена была с земной властью и могуществом и сосредоточивалась в небольшом пространстве, в стране незанимавшей в тогдашнем мире выдающегося положения. Но даже если б еще меньше сохранилось исторических свидетельств о Нем, достоверность жизни Иисуса через это нисколько не поколебалась бы, потому что она состоит в живом факте. Этот факт есть христианство, — не одно учение, но вся вообще христианская Церковь. Христианство существует и притом не только в том или другом месте, но повсюду, — в Европе, в других частях света, в целом мире. Оно существует не только как нечто внешнее, как учреждение, но существует внутри людей, в умах и сердцах человечества. Оно есть душа всей новейшей цивилизации, обычаев и учреждений, нравов и законов; мы все в известном смысле его порождение, все зависимы от его идей и находимся под его влиянием и в своем образе мыслей, и в своих понятиях, и в нашем поведении в отношении к другим. Отрицать Христа значило бы отрицать нас самих. Но этот факт столь всеобъемлющего и неизмеримого влияния Христа был бы фактом без всякой достаточной причины, следствием без всякого достаточного основания, если допустить, что на земле не было Христа, о котором говорят наши евангелисты, и что христианство не имело Основателя в том лице, на которое оно само указывает как на своего Творца. В этом отношении не лишено

справедливости замечание одного из философов прошлого века: “Дела Сократа, в которых никто не сомневается, меньше, однако же, убедительны, нежели дела Иисуса” (“Эмиль” Руссо).

Çàlà÷àíèà î òàñîðîðòàíáíèè òðèòèèáîðàà

Поразителен факт распространения основанной Иисусом Христом религии. Вопреки всякой человеческой вероятности, наперекор мудрости языческих философов и могуществу языческих властей, христианство, распространяемое вначале немногими галилейскими рыбаками, разрушило в самых могущественных и культурных центрах древнего мира языческие храмы до их основания, ниспровергло нечистые алтари, вытеснило из каждого дворца и каждой хижины поклонение ложным богам. Весь образованный мир признает в настоящее время власть Евангелия: оно восторжествовало вопреки преследованию, вопреки самому сильному и жестокому противодействию, вопреки прямым нападениям открытых и коварным мероприятиям тайных врагов и борясь, как оно всегда боролось со всеми дурными страстями людей, которые побуждают их к сопротивлению ему и к искажению его, оно в течении 19 веков всегда одерживало победы над своими противниками и не проиграло ни одного сражения, подтверждая таким образом истину свидетельства своего Основателя: “*врата адова не одолеют его*”. Как предмет истории — успех христианства по меньшей мере поразителен, а как исполнение предсказания Его Основателя — он, очевидно, чудесен. Последние слова Спасителя в мире, как известно, были: “Шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Св. Духа”. Эти слова были произнесены в то время, когда их истина не имела еще возможности осуществиться до такой степени, как действительно случилось в последующее время, даже, если бы всемогущество человеческое соединилось для распространения, а не для уничтожения, христианства. Распространение знаний было тогда чрезвычайно затруднительно, искусство книгопечатания было неизвестно, и многие страны, до которых теперь достигло Евангелие, были тогда не открыты. Однако, повсеместное распространение книг Св. Писания в наше время показывает, что пророчество, провозглашенное 19 столетий назад, теперь осуществилось на деле; итак, оно было более, чем соображение, основанное на одном расчете ума. Проповедь Евангелия проповедана всем живущим на земле, каждой нации, каждо-

му племени, и языку, и народу. Христианство исповедуется теперь во всей Европе и Америке. Христиане находятся в каждой части света. Евангелие теперь переведено на сто пятьдесят наречий, существующих от одного конца земли до другого; какая другая книга с самого сотворения мира была когда-либо читаема или даже известна хотя бы то в пятой части этого пространства? Каковы бы ни были второстепенные причины совершившегося успеха христианства, или каковы бы ни были мнения людей относительно этих причин: торжество Христовой веры подтверждает, что учение, столь изумительно распространившееся из самого тесного уголка мира и одержавшее такую изумительную победу и притом совершенно согласно ясному предсказанию об этом его Основателя, имеет началом своим божественное вдохновение, ниспосланное Тем, Кто есть первая Великая Причина.

Указывают на быстрое распространение магометанства; но а) магометанство распространено было насилием и войной, мечем и огнем. В продолжении двадцати трех лет сам Магомет в пятидесяти сражениях предводительствовал дикими арабами, а по смерти его Абубекер, Омар и другие халифы обагрили Аравию, Палестину, Сирию, Египет, Персию и Испанию потоками крови “неверных”. б) Исламизм распространился быстро также и от свойства своего учения, потому что, будучи обольстителем для чувственности, он обещает чувственные нескончаемые наслаждения за гробом и вследствие этого привлек к себе много восточных народов, но не успел распространиться на Западе, где подобные приманки, вследствие высшего культурного развития, не имели такой привлекательности, как на Востоке. Причиной скорого распространения магометанства, кроме силы оружия Магомета и чувственной прелести его учения, были еще внешние современные обстоятельства, именно: а) в мире христианском — в Александрии, Константинополе, Иерусалиме и на всем Востоке — в VI веке шла разрушительная борьба: с одной стороны христианства с язычеством, с другой — православия с ересями и расколами. Сама гражданская власть нередко вступала в эти религиозные распри, преследуя то еретиков, то православных. Когда имя Магомета и его корана проникали всюду с пламенным фанатизмом и с силою меча: в христианском мире не было мира, согласия и единения, что естественно обуславливало успешное распространение ислама. б) И в языческом мире в это же время происходила борьба политеизма с монотеизмом. Кроме религии евреев, наводнивших Аравию по разрушении Иеруса-

лима, здесь были две религии: религия магов, преобразованная еще Зороастром под влиянием учений индийских в дуализм, подчиненный монотеизму, и религия Сабеян или Халдеев, также признававших единобожие, но не допускавших непосредственного управления Божия миром, предоставленного будто бы от Творца духам, живущим в солнце, звездах, планетах и кометах. Все эти религии — иудаизм, сабеизм и магизм — находили между арабами своих приверженцев и в этом-то хаосе верований и при этой разнородности исповеданий застал Магомет умы своих сограждан, которых ему удобно было привлечь к себе частью соединением их верований в исламизм, отличавшемся догматом чистого монотеизма, а частью истреблением силою огня и железа грубых остатков политеизма.

Î ñòùîñòè è ìñîâîûð èñòèàð òðèòèàîñàà

Ни один вопрос не имеет такого важного значения при определении истинного достоинства религии, основанной Иисусом Христом, как вопрос о ее сущности. Вопрос этот касается того, какие коренные особенности характеризуют внутреннее существо христианства в отличие от всех других религий? От такого или иного решения этого вопроса существенно зависит правильное или неправильное понимание значения всей вообще христианской веры. Предварим положительное решение его кратким очерком и разбором главнейших рационалистических теорий новейшего времени о сущности христианства.

В новейшее время было много попыток со стороны рационализма выяснить сущность христианства. В этих попытках можно заметить два основных направления: стремление одних свести всю сущность христианства только к его нравственным принципам и стремление других заключить его сущность в тесный круг отвлеченных идей. При этом мы встречаемся с двумя крайними противоположностями: с односторонне-моралистическим и односторонне-теоретическим воззрениями на существо христианства. Как на образец первого следует указать на Кантовское воззрение. По этому воззрению, христианство отличается от всех прочих религий только по своему нравственному превосходству перед ними. Христос — это идеальный тип нравственного совершенства, полный носитель идеи добра; Его евангелие — только наилучшее выражение нравственно-идеальных требований человеческой природы; Его церковь —

сфера осуществления нравственного добра. Все существенное содержание христианства состоит только в нравственных предписаниях его. Догматическое учение в христианстве не имеет существенного значения. Все вообще, что составляет объективную сторону христианской религии, — что Христос сделал как искупитель человеческого рода для спасения человека и его блаженства, — отбрасывается Кантовской системой, как трансцендентное и не существенное в области христианства. Что такой взгляд заключает в себе одностороннее понимание сущности христианства, это легко показать в немногих словах. При самом даже поверхностном исследовании нельзя не заметить того, что христианство отнюдь не есть мораль без догмы, а также и того, что в христианстве нравственное учение стоит не в одной только внешней формальной связи с вероучением. Христианство не ограничивается, подобно некоторым системам нравственности, только стремлением запечатлеть свои нравственные правила религиозной санкцией и основать нравственные обязанности человека на воле высшего Существа. Оно не довольствуется только внешним союзом с догмой. Вся христианская этика, напротив, основана на догматике и без нее не имеет своего истинного и полного значения. Догматическое учение о триедином Боге, о воплощении Сына Божия, об искуплении рода человеческого имеет в христианстве не какое-нибудь второстепенное, но основное значение; оно не является в христианстве для одного лишь придания высшего авторитета его нравственному учению. Оно, напротив, есть центральное солнце всей христианской религии, освещающее все его существо и составляющее источник всего, чем мы ему обязаны в нравственном отношении.

Нельзя, конечно, сказать, чтобы, при отделении нравственного содержания христианства от его догматических основоположений, христианство являлось в его истинном свете в трудах западных богословов, подчинявшихся влиянию Кантовских воззрений. Но при тогдашнем моралистическом направлении умов — и раскрытие одной нравственной стороны христианского учения не могло оставаться без благотворного влияния на умы. Христианство представляет единственный и совершенно исключительный пример религии, которая не подверглась ослаблению от стремлений поколебать его догматические основы. Во всех других исторически известных религиях упадок догматических представлений равнялся почти полному их уничтожению; потому что, хотя с этими представлениями и перемешивались в них

элементы нравственной истины, но в их нравственном содержании не было ничего отличительного и особенного, неразрушимого и вековечного. Нравственные истины, просвечивавшие в них, сливались с новыми системами, и религии эти, исполнив свою деятельность, медленно истощались и увядали от прикосновения скептической мысли к их догматическим основаниям — к теософии и мифологии. Но великая отличительная черта христианства и великое нравственное доказательство его божественности заключается в том, что оно было и остается главным источником нравственного развития человечества, несмотря на все нападения скептической мысли на его догматическую сторону, несмотря на все попытки поколебать его вероучение и поселить в общественном сознании равнодушие к его догматическому содержанию. Оно выполняет эту задачу неотразимо привлекающим влиянием своего несравнимо совершенного нравственного идеала. Нравственный прогресс человечества никогда не переставал быть отличительно и интенсивно христианским, не исключая даже самых индифферентных эпох нашей эры. В самом деле, в истории человеческого рода нет ничего удивительнее того способа, каким этот идеал прошел течение веков, приобретая с каждым успехом цивилизации новую силу и красоту и внося свое благотворное влияние во все области мысли и жизни, без всякого содействия какой-нибудь внешней силы. Несмотря на то, что с течением времени, особенно начиная с конца прошлого века, западная философия пыталась отделить этот идеал от всех догматических представлений христианства, божественность его была признаваема в силу одного присущего ему совершенства. Это — феномен совершенно единственный в истории; и для тех, кто признает в высшем типе совершенства высшее божественное откровение, значение этого феномена слишком ясно и не может быть упущено из виду. Нередко во имя прогресса возвышались голоса против преобладающего влияния христианства на умы; но прогресс, пока был на самом деле прогрессом, состоял в постепенном приближении к характеру божественного Основателя христианства, и сами проповедники противохристианских учений подчинялись влиянию нравственного христианского идеала, хотя бы то бессознательно, инстинктивно. Можно без преувеличения сказать, что он никогда не был так могущественен и никогда не пользовался таким общим признанием, как в эпоху Канта, несмотря на равнодушие того поколения к догматическим и вообще теоретическим религиозным во-

просам. Прилагая исключительно нравственное мерило к оценке религий, многие приходили этим путем к убеждению в божественном достоинстве христианства. Требования нравственной идеи христианства состоят в том, чтобы с страстной и деятельной любовью к ближнему проникать в самые мрачные убежища нищеты и порока; чтобы все страны земли напоить оплодотворяющим потоком безграничного человеколюбия и обнять все отделы человечества в круг тесного и деятельного сочувствия; чтобы ослаблять преграды, отделяющие один класс людей от другого и одну нацию от другой; освободить войну от ее свирепых элементов; пробудить сознание нравственного равенства и истинного братства между людьми и дать этому сознанию господство над всеми случайными различиями общественного положения; воспитывать любовь к истине ради самой истины, дух искренности и терпимости к тем, с кем мы не соглашаемся. Если таковы признаки нравственного христианского идеала, то со времен апостолов он, быть может, никогда не пользовался таким сильным и всеобщим сочувствием, как в наше время. Ничто, поэтому, не может быть ошибочнее и поверхностнее, как рассуждения тех, кто утверждает, что нравственный элемент христианства не представляет собой ничего отличительного и особенного, что вследствие этого божественное достоинство христианства не может быть выведено из рассмотрения его нравственного содержания и его нравственно-благотворного влияния на человечество.

По односторонне теоретическому воззрению на сущность христианской религии, выразителями которого в первоначальные времена христианства были гностики, а в новейшее время — преимущественно последователи спекулятивной Гегелианской школы, сущность христианства заключается в тех истинах высшего знания, которые оно возвестило миру. Гегель, как известно, называет христианство абсолютной религией. Но так как самая идея религии определяется у Гегеля как логическая идея, только выраженная не в отвлеченном, а в конкретном ее виде, то философ этот абсолютное значение христианской религии понимает не в том смысле, в каком действительно оно принадлежит ей. Христианство, по его учению, есть абсолютная религия постольку, поскольку она содержит в себе великие религиозно-философские истины, которые только по частям, в неполном и несовершенном виде, выражались в предшествовавших ему религиях: истины о единении Божества с человечеством, о тожде-

стве Бесконечного с конечным, об абсолютной идее в ее тройственном самоопределении или о Троице и проч. На этой точке зрения относительно сущности христианства стоял философский рационализм во все время господства Гегелианской философии (Штраус, Баур и др.). Все они смотрели на христианство, как на какую-то философскую систему, где решаются вопросы космогонии, теогонии и только. Но самую важную сторону в христианстве — факт воплощения Сына Божия и искупления Им грешного человечества, как чудесный факт божественного милосердия к человеческому роду, как необычайное явление в истории, бесконечно выходящее из ряда обыкновенных исторических явлений, — эту существенную сторону христианства, без которой оно — ничто, рационализм Гегелианской школы вовсе не считал существенной и, как все вообще фактическое и историческое в содержании христианства, относил к области мифов. При таком взгляде на существо христианства не может быть в строгом смысле речи о нем, как об абсолютной религии, хотя этот эпитет и прилагался к ней самим Гегелем и некоторыми из его последователей. Если бы вся суть христианства состояла только в том, что оно возвестило миру высокие истины, имеющие глубокое значение с метафизической точки зрения, то оно осуществило бы только одну теоретическую сторону религии, а этой одной стороной не ограничивается все содержание не только откровенной, но и естественной религии.

Еще более крайнее и одностороннее воззрение на существо христианства высказано в сочинении Фейербаха “О сущности христианства”. Определяя сущность христианства в противоположность язычеству, Фейербах находил в христианстве преобладание субъективности над объективностью, — сердца и фантазии над разумом. Он видит в христианстве систему чисто интуитивного мирозерцания, для которой внешний мир или видимая природа со всеми ее законами не имеет никакого значения. Христианство, по его мнению, смотрит на человека, как на внемирное и вышемирное существо; оно всецело отрешает его от связи с внешним миром и от зависимости от него, дает полный бесконтрольный простор фантазии витать в области чудесного и сверхъестественного. Христианство далее, по истолкованию Фейербаха, жертвует всем в пользу индивидуума; оно освобождает его от связи с обществом, разрывает союз его с семейством, с государством и сосредоточивает внимание индивидуума ис-

ключительно на себе самом, на своем личном спасении¹. Таким образом, в сущности христианства Фейербах находит элементы, враждебные разуму, знанию, науке, общественной жизни и всякому ее прогрессу: социальному, научному, экономическому, политическому и проч. Но весь этот взгляд на существо христианства, усвоенный от Фейербаха многими новейшими рационалистами (Лораном, Ренаном и др.), основывается на тройной клевете: во-первых, будто бы христианство унижает разум насчет фантазии и субъективных желаний сердца; во-вторых, разрывает связь человека с миром и противоборствует прогрессу науки и, наконец, разрушая семейные и общественные связи, уничтожает цивилизацию. Когда мы слышим укор христианству, что оно будто бы принижает объективную способность нашего духа — разум и отдает предпочтение субъективным желаниям сердца и мечтам фантазии, то, естественно, является вопрос, с чего взято это обвинение? Не с того ли, что христианство не предоставляет развитию одного разума несоразмерной важности сравнительно с общим духовным возрастанием? Но через это христианство отнюдь не унижает разума, а только поставляет его в гармоничное отношение с другими силами духа. Христианство не подстрекает разума к горделивому превозношению, не боготворит его, потому что это было бы губительно для него же самого. Но оно смотрит на разум, как на талант, данный от Бога, который следует прилагать к жизни, и на мудрость смотрит, как на благословение Божие, которого следует искать. Знание холодное и бесплодное, удовлетворяющее только любопытству, тем более знание надменное и кичливое, поощряющее только тщеславие, знание, обращенное в краеугольный камень для гордости, — такие знания не получают одобрения с точки зрения христианства. Но христианство поощряет знание, которое есть друг истины (*“Истина свободит вы”*), является добрым советником человеку в деле его духовного преспеяния, выступает воителем за истину, слугой добра и правды. Спросим далее, с чего взято обвинение, что христианство разрывает связь человека с миром и внушает человеку презрительное отношение к природе? Не с того ли, что христианство указывает на бесконечное превосходство Творца перед сотворенным им миром, — на превосходство разумной человеческой души перед солнцем, луной и звездами и другими неодушевленными предметами, — на бес-

¹ Feuerbach. Das Wesen der Religion. 3. Ausg. 1849, S. 209 и дал.

смертное назначение человека и преходящее значение вещественного мира, — на временную жизнь, как только на приготовительную ступень к вечной жизни? Но через все это христианство способствует духовному развитию человека и нравственному преспеянию его в настоящей жизни; оно способствует торжеству человеческого духа над неодушевленной материей, побуждает человека, как разумного деятеля в мире, к расширению своего господства над слепыми силами природы и подчинению их разумной силе; оно не отрывает человека от мира, пока он в нем находится, а только предостерегает его от чрезмерного пристрастия к нему, чем способствует прогрессу его. История показывает, как много обязана своим прогрессом христианству именно та наука, которая специально занимается исследованием и изучением природы — естествознание. Только под благотворным влиянием христианства естествознание возвысилось до той высоты научного развития, на какой оно теперь стоит. В истории внехристианского мира, который по Фейербаху был гораздо объективнее христианского в своем воззрении на внешний мир, мы не видим такого широкого и могущественного полета естествознания, как в истории мира христианского. Как неблагоприятны были для прогресса естествознания в языческом мире ложные принципы разных восточных систем язычества: взгляды на материю, как на злое начало, ложный квиетизм, крайний фантастический идеализм, уничтожающий всякую реальность внешнего мира и проч., — об этом нечего распространяться. Достаточно заметить, что даже греко-римское язычество массой суеверий и предрассудков своих служило немалым тормозом истинному прогрессу в изучении природы. Только одно христианство из всех существующих религий не заключает в своих принципах ничего враждебного или неблагоприятного этому прогрессу. Вопреки бездоказательному утверждению Фейербаха, христианство отличается не презрительным, а теплым сочувственным отношением к природе, как к творению Божию. Великие естествоиспытатели преклонялись перед глубиной и красотой христианского воззрения на природу. “Для глубокого и любящего сердца, по словам одного из них (Шуберта), природа является именно такой, какой она изображается в полных силы, любви и жизни притчах нашего Спасителя, в наибольшей части которых образы заимствованы из видимой природы”. В христианском воззрении на природу мы находим полное отсутствие того почти всеобщего в языческом мире суеверия, которое обоготворяло

разные явления и предметы природы. Все те творения, которым язычники поклонялись в своем ослеплении — солнце, луна, звезды, — христианство повергает к подножию их Творца. Через это оно освободило человека от унижительного рабства перед стихиями мира и от подавляющего влияния природы. Если бы христианство в связи с ветхозаветной религией не научило нас, что языческое обоготворение природы есть грубое суеверие, то более чем сомнительно, выпуталось ли бы естествознание когда-нибудь из массы грубых нелепостей, которые приражались к нему в древнем мире от разных языческих космогоний и от ложных языческих воззрений на природу? Для примера можно указать на то, как неотразимо влиял сабеизм (обоготворение звездного неба) даже на философские учения древнего мира о природе. Даже великий Платон считал небесные светила полубожественными существами, погруженными в созерцание высшего мира. Подобного же мнения не чужд был и Аристотель — этот знаменитый естествовед классической древности. Та же мысль не чужда была и древним стоикам, которые, предполагая одушевление всей природы непрерывно простирающимся в ней божественным духом, особенное сосредоточение божественной силы признавали в небесных светилах. Неудивительно, что под влиянием подобных воззрений астрономия, во все время существования древнего язычества, не могла освободиться вполне от примеси астрологии и связанных с нею суеверий. Только благодаря учению Св. Писания, которое уже в Ветхом Завете безусловно осудило звездогадание и звездопоклонение как заблуждения, астрономия могла постепенно с течением времени стать на строго научную почву и окончательно вытеснить из своей сферы астрологический элемент. Осуждая все виды волхования и чародейства, христианство тем самым проложило путь к устранению из естественной научной области магии и теургии, в сетях которых запутывалась языческая наука о природе. Если и в христианском мире были и есть алхимики, магики, чародеи, то в этом нужно винить не христианство, которое, безусловно, высказывается против волхования, а людей, не усвоивших высоких начал христианства. Нельзя, наконец, не обратить внимания на то, как трезво и вместе сочувственно относились к природе древние знаменитые Отцы церкви — Василий Великий, Григорий Нисский, изучавшие природу и постоянно обращавшиеся к ней в своих разъяснениях высоких истин откровения. Они стояли на почве христианского мировоззрения, из него заимствовали ос-

новые черты своего воззрения на видимую природу, от него унаследовали все вообще свое отношение к ней — разумное, чуждое и тени того презрительного, пессимистического отношения к ней, которое Фейербах произвольно навязывает христианству!

Если мы спросим, наконец, откуда взято обвинение, будто христианство сосредоточивает все внимание только на индивидууме и разрывает связь его с обществом, — то и на этот вопрос не найдем разумного ответа у сторонников этого обвинения. Без сомнения человеческая личность, с точки зрения христианства, имеет бесконечно важное значение, как существо разумно-свободное и особенно как существо искупленное ценою крови божественного Искупителя мира. Христианство не подавляет и не уничтожает человеческой личности в массе общества, не смотрит на нее, как на ничтожную часть целого, только в целом и могущую иметь какое-нибудь значение, без него же ничего не значащую. Человек сам по себе имеет, по христианскому учению, высокое назначение. Но отсюда ошибочно заключать, что мыслями о себе и заботами о личном спасении христианство ограничивает все обязанности человека. Новая заповедь, данная Спасителем, говорит нам: “любите друг друга”; “больше сия любви никто же имеет, да кто душу свою положит за други своя”. Никто для себя — каждый для всех: вот формула, представляющая идеал человеческого общества, по воззрению христианства. Фейербах говорит, что язычество гораздо больше было проникнуто понятием “рода”, чем христианство. Язычество приносило в жертву индивидуум “роду”; но вернее следовало бы сказать, что оно индивидуум приносило в жертву тому или другому отдельному роду, тому или другому отдельному народу, тому или другому отдельному государству, а вовсе не “роду” вообще. Понятие о “роде” вообще, о “человечестве”, было решительно чуждо языческим религиям. Связь индивидуума с целым человеческим родом в язычестве понималась внешним образом, как связь чисто естественная, физическая; нравственное же общение и единение всего человечества в языческом мире сознавалось весьма смутно. Отсюда мы и находим повсюду в древнем мире племенной сепаратизм. Христианство учит о братстве всех людей и народов, о существенном тождестве их не только физической, но и нравственной природы, об одном небесном Отце всех людей и об одном Искупителе всего человеческого рода. Сам Искупитель в своей последней молитве на земле выражал

моление, «да вси едино будут». Напрасно поэтому Фейербах думает, что язычество владело понятием “рода” и “человечества”, а христианство будто бы лишило нас этого понятия. Истина требует сказать совершенно наоборот: христианству несравненно глубже присуща идея человеческого рода, чем язычеству. Идея единства, солидарности народов есть чисто христианская идея. Великое здание международного права создано на понятии, что все народы, будут ли они изолированы или в борьбе друг с другом, сливаются в высшей единице — в христианской церкви, в отношении к которой варвары и не варвары — все должны считаться ее природными подданными. Христианство провозглашает великую мысль о принадлежности евангелия всей вселенной; церковь христианская искони считала достижение общего единения народов и всеобщее распространение евангелия во всем мире своими величайшими задачами. Можно ли во всем этом видеть узкий индивидуализм, разрывающий связь индивидуума с родом? В социальном отношении благотворное действие христианства неоценимо. Начнем с христианской семьи. Освятив права родительские, христианская вера прекратила их деспотизм в отношении к детям. Она окружила женщину всем, что только есть на свете чистого, высокого, святого, в звании девственницы, матери и супруги. Христианство возвело брак на степень таинства; оно не объявило это таинство обязательным для каждого, предоставив христианской свободе избрание образа жизни, но с другой стороны не возвело и монашества на степень обязательной добродетели для каждого христианина. “Могий вместити да вместит”. Что касается сферы общественных отношений людей, то это отношение христианство так укрепило, подняло, облагородило и улучшило, как не снилось древним языческим мудрецам. Язычество ставило вообще женщину на низшую ступень человечества; христианство возвысило ее нравственное достоинство. Язычество оказывало пренебрежение к детям, продавало их в рабы сотнями; Христос поставил их типом любви и смирения и обрек каждого соблазителя и развратителя их невинности на участь горчайшую утопления в море с мельничным камнем на шее. Язычество держало чернь в постыдных узах и смеялась над ней гордо и с презрением; Христос постоянно жил среди черни и соделал самых меньших из нее, верующих в Него, детьми Божиими. Язычество, само в себе преступное, было безжалостно, жестоко к преступнику; Христос явился Спасителем и другом грешников. Язычество даже в лице самых лучших своих пред-

ставителей поддерживало и извиняло рабство; христианство, разрушивши по частям основания, которыми оно оправдывалось в древности, подготовило его уничтожение. Греки и римляне с крайним пренебрежением относились к ремесленникам; христианство, всегда напоминая, что сам Господь и Владыка избрал на земле уничиженное звание простого ремесленника, сняло клеймо незаслуженного позора со всякого честного труда, к какой бы отрасли он ни принадлежал. С самых первых времен своих христианство в высоких выражениях проповедовало о необходимости и достоинстве честного труда для каждого: “Не трудивыйся да не яст” (Ср. Матф. XXI, 28; XX, 3, 6). Трудиться и молиться — стало девизом христианской жизни. Все монашество проводило время в трудах и молитве. Христианские епископы не стыдились быть землекопами (Венедикт ежедневно шесть часов работал киркой и заступом); ремесло угольщика не помешало избранию благочестивого Александра в епископский сан. Христианство возвысило и постоянно возвышало культуру и цивилизацию человечества: это могут отрицать только самые упорные враги его. Куда бы оно ни проникало, оно повсюду разливает свет образования, улучшает образ жизни и нравственную природу человека. Если сравнить христианство с какой-нибудь иной системой религии, теперь существующей, то нравственное превосходство его, безусловно, должно быть признано всяким беспристрастным человеком. Стоит только посмотреть за пределы христианского мира — в мир мусульманский, или в Китай, или в Индию, чтобы увидеть самые возмутительные зрелища и в религиозных обрядах и в человеческих обычаях повсюду, где еще не успело водвориться христианство. “Тот, кто хочет понять социальный вопрос, говорит Лавеле, и способствовать его разрешению, должен иметь с правой стороны книги по политической экономии, с левой — сочинения о научном социализме и прямо перед собою открытые страницы Нового Завета. Политическая экономия играет роль анатомии, она показывает нам строение социального тела. Социализм есть патология, описывающая болезнь. Евангелие есть терапия, указывающая лекарство”.

Чтобы правильно понять и определить сущность христианства, необходимо иметь в виду, что оно всецело обязано своим происхождением божественной Личности своего Основателя. Оно носит в своем внутреннем существе живой отпечаток Его божественной личности и отличается теми же чертами, как и божественный характер его Основателя. Христианская религия,

во-первых, целостна и всеобъемлюща. В ней нет никаких одно-сторонностей и недостатков, а потому она не подлежит, как все другие религии, усовершенствованию. Только христианская религия представляет абсолютно полное осуществление истинной сущности религии, совершеннейшее воплощение всех ее существенных и основных элементов. Поэтому только к ней одной приложимо слово религия в его всеобъемлющем значении. В других религиях мы не находим полного реализации идеи религии и гармонического отношения между главнейшими ее факторами: вероучением, нравоучением и богослужением. Напротив, все другие религии более или менее недостаточны и односторонни. В них преобладает то одна, то другая сторона. В религии, например, греков было широко развито мифологическое учение о богах, но нравственное учение не проповедовалось их жрецами. Буддизм учит морали, но умалчивает о Боге. В римской религии выдающееся значение имел внешний культ; но он не соединялся ни с каким высшим религиозным просвещением и духовным на-зиданием. Поэтому древние римские писатели¹, когда перечис-ляют людей, к которым нужно обратиться за разрешением рели-гиозных вопросов, называют не жрецов, но поэтов, философов и законодателей. Христианство объемлет все наше существование — духовное и телесное; оно освящает наши домашние, социаль-ные и политические отношения; оно удовлетворяет всем потреб-ностям духовной жизни человека. Вот в чем состоит его истин-ная сущность.

В течение нынешнего века было сделано покушение создать для мира новую религию. Огюст Конт начертил набросок новой религиозной системы; но в этой системе, по остроумному и справедливому замечанию, все разумное не оригинально, а все оригинальное не разумно. Девиз ее: “жить для других” — девиз прекрасный; но разве он прекраснее принципа любви к ближ-ним? Разве сухая и голая формула “жить для других” имеет больше прелести, чем христианская заповедь: “возлюби ближне-го, как самого себя”? Будучи отторгнута от веры в Бога, разлу-чена от общения с вдохновляющей силой христианской надеж-ды, — разве это новомодное правило альтруизма не есть мерт-вое, по сравнению с живым и деятельным христианским учени-ем о любви? Вместо бессмертия новая позитивная религия обе-щает безличное исчезновение в коллективной идее. Вместо мо-

¹ *Dio Chrysostomus* “Orat.” XII, p. 391 и дал. *Плутарх* “Amator”, p. 469.

литвы устанавливает пустой обман воображаемых прошений, обращенных к неслышащему уху. Вместо Отца, Сына и Святого Духа вводит новую отвлеченную Троицу: человечество, мир и пространство. Вот все, что могла изобрести новейшая философия на место религии, примиряющей человека с миром, с совестью и с Богом, — религии, улаживающей жизнь несчастного, вдохновляющей обремененного, открывающей врата спасения погибшему.

Для большего уяснения сущности христианства войдем в некоторые подробности и укажем его основные истины.

Христианство — не сбор догматов, не ряд афоризмов, не сплав различных элементов, а новая вера, и не только новая система вероучения и нравоучения, но и новое начало жизни и деятельности человека, на котором лежит печать божественного творчества. Нельзя сказать, что ни одна из его отдельных истин и ни одно из его отдельных нравственных правил никогда до него не существовали. Напротив, многие из его положений, в виде афоризмов, слышались в древнем мире. Но за всем тем христианство неоспоримо оригинально. В нем соединяется то, что другие религии изолировали, гармонируется то, что другие разделяли. В его полной и высокой независимости лучше всего убеждают его основные истины, которые еще более уяснят нам самобытность и сущность новозаветного откровения.

Что существенно ново в Новом Завете по сравнению с Ветхим Заветом? В христианской религии не все, без сомнения, ново по сравнению с религией ветхозаветной, но все является в глубоко усовершенствованном виде, не исключая и того, что воспринято в нее из ветхозаветной религии. Несомненно, что в Ветхом и Новом Завете находятся некоторые общие обоим заветам догматические истины, например учение о единстве божественного Существа, о свойствах Божиих, о творении, о промысле Божиим, о происхождении человека, о его первоначальном состоянии, о падении и проч. Но эти самые истины в Новом Завете являются яснее, определеннее, духовнее, свободнее от антропоморфизмов. Конечно, и в Ветхом Завете антропоморфизмы не предполагают собою человекообразного представления о божестве, но они заслоняли собою идею духовности божественного Существа. Эта идея является в чистейшем ее блеске, освобожденной от всякого покрова, в изречении Иисуса Христа: “Бог есть Дух, и поклоняющиеся ему должны поклоняться в духе и

истине” (Иоан. IV, 24). Ряд других откровенных истин в Ветхом Завете выражается лишь прикровенно или содержится только в зародыше. Они возбуждали в себе внимание, вызывали на размышление, — и не только для еврейского народа, но и для самих иудейских священников могли быть только предметом догадок. Таковы ветхозаветные указания на тайну троичности, изречения о Слове Божиим и т. п. Хотя в раскрытии этих истин, соответственно ходу постепенного развития ветхозаветного откровения и по мере приближения новозаветного откровения, обнаруживается несомненный прогресс в ветхозаветном учении; но ясного и вполне точного выражения их не находится во всем Ветхом Завете. На них лежало покрывало, которое, по выражению св. апостола Павла, снято с Ветхого Завета Христом (2 Кор. III, 14). Эти истины впервые в ясном свете открыты через Христа и сокрыты были от ветхозаветных пророков.

Новоиудейские ученые несправедливо утверждают, что во всем Ветхом Завете не находится никаких, хотя бы неясных, указаний на *тайну троичности*. Библия от самых первых времен, и потом во всю широту свою и долготу, постоянно говорит о двух высших таинственных силах, которыми посредствуется отношение Бога к миру и особенно к человечеству — о Слове Божиим и Духе Божиим. Нельзя сказать, чтобы той или другой из этих сил усвоялось преимущество, чтобы она представлялась больше другой; они скорее представляются как равные между собою, одинаково несравненно высокие и безусловно необходимые для посредства между Богом и Его творением — миром и человеком. Впрочем, в основном богословии не место приводить все места Ветхого Завета, указывающие на троичность лиц в Боге, — это дело догматики; задача основного богословия — показать важность догмата о Св. Троице, как он раскрыт не в Ветхом, а в Новом Завете. Тайны, открытые Новым Заветом, могут быть постигаемы человеческим умом, хотя и не в полном совершенстве, и могут быть оправдываемы и защищаемы по аналогии с другими не менее недоступными для нашего ума тайнами, но тем не менее принимаемыми нами за несомненные истины. Таковы христианские догматы о Пресвятой Троице и о воплощении. Они имеют глубокое умозрительное, глубокое нравственное и, наконец, весьма важное культурное значение. С этих трех сторон мы и рассмотрим теперь их. Что касается умозрительного значения хр. учения о Св. Троице, то оно состоит, прежде всего, в очищении и возвышении идеи монотеизма. Христианское уче-

ние о Св. Троице не есть требожие — тритеизм, прямо и решительно осужденный христианской церковью... Учение это представляет особый вид монотеизма; но такой глубокий, возвышенный и чистый, с каким мы не встречаемся ни в какой другой системе монотеизма. Существенное в христианском учении о троичности состоит в том, что оно, сохраняя во всей неприкосновенности учение Ветхого Завета о единстве Божества, через раскрытие догмата о Пресвятой Троице придало учению о единстве Божества тот истинно-возвышенный, высоконравственный характер, какого оно ни в одной системе монотеизма не имело и не могло иметь. Сам по себе монотеизм, если под ним разуместь лишь признание одного божества, еще не много говорит о высоте религии, проповедующей его. Мы, конечно, не признали бы высокой религией ту, в которой почитание воздавалось бы одному кумиру и не отдали бы этой монолатрии большого предпочтения перед поклонением многим кумирам. Достоинство монотеизма определяется не тем одним, что им признается один Бог, но главным образом тем, какие свойства им приписываются одному Богу. Христианство через учение о Св. Троице возвысило монотеизм и поставило на твердую, и метафизическую и нравственную, почву. Из истории философии известно, что до понятия о единстве верховного Существа доходили некоторые из мыслителей дохристианской древности. Но они не могли разрешить вопроса, в чем проявляется жизнь и деятельность верховного Существа вне Его отношения к миру, и вследствие этого впадали или в пантеизм, признающий вечное раскрытие божественной жизни и сущности в мире, или в сухой деизм, причем единое Божество разрешалось в неподвижное мертвое единство, в самозаключенное, замкнутое в себе начало, или же в грозную судьбу, в виде неизменного и неумолимого закона, господствующую над всем и над всеми. Только христианство через раскрытие догмата о Св. Троице устранило главный подводный камень, о который спотыкались древние религиозные и философские учения о Божестве, исходившие из понятия о Его единстве. Оно открыло нам через этот догмат ту истину, что Бог, единый по своему существу Бесконечный Дух, имеет конкретные образы своего бытия, что потому и вне отношений Бога к миру — в Его триипостасном существе проявляется бесконечная полнота внутренней жизни, хотя и неведомой для нас. Через догмат о Св. Троице христианство, таким образом, в гораздо большей степени, сравнительно с древними учениями о единстве

Божества, удовлетворило и чисто умозрительным потребностям человеческого духа. Оно не объясняет самой сущности тайны троичности, однако же, проясняет для нашего ума нечто такое относительно существа Божия, что необъяснимо с точки зрения никакой другой монотеистической системы, — именно, что в существе Божием есть самостоятельная, независимая от мира внутренняя жизнедеятельность и есть условия для ее проявления. Правда, тайна Св. Троицы представляет непреодолимые трудности для человека в постижении ее внутреннего глубочайшего существа. Но таких трудностей, если не больше, то во всяком случае, не меньше представляет учение и о единичном Боге. Уже самое понятие о “единичности”, с которым в нашем уме неразрывно соединяется понятие об отдельности и, следовательно, ограниченности, об “одинокости, самозамкнутости и т. п., наводит на множество неразрешимых вопросов, как скоро это понятие прилагается к Богу. Поэтому, между прочим, некоторые из древних учителей церкви указывали и на то преимущество христианского учения о триедином Боге перед учением о Боге едином, в чисто метафизическом отношении, что по христианскому воззрению: “*Deus solus, sed non solitarius*”¹ — Бог один, но не единичен, или в эмпирическом смысле этого слова — не одинок. Но не одно лишь чисто умозрительное превосходство христианского учения о Пресвятой Троице перед древними учениями о единстве Божества доставило ему победу над ними. Еще гораздо важнее его неизмеримое превосходство перед ними. Через тайну троичности христианство научило человечество не только чтить Бога, благоговеть перед Ним, но и любить Бога; через эту именно тайну оно провело в мир ту знаменательную идею, что Бог есть высочайшая любовь и неисчерпаемый источник любви. В этом отношении глубоко верно замечание одного древнего западного учителя церкви: “Тайна христианской троичности — это тайна божественной любви. Ты видишь Троицу, если видишь любовь”². Тайна троичности научает нас прежде всего тому, что любовь Божия проявилась не только в творении, в даровании бытия и жизни мириадам существ и в промышленности о мире, но что она является в своей совершеннейшей, безграничной полноте в самом лоне Божества, где от домирной вечности обнаруживалась жизнь любви, вечное общение святой любви

¹ *Петр Хрисолог* “*Sermo*” LX.

² *Блаж. Августин*. “*De Trinitate*” VIII, 12; VI, 5; IX, 2.

Отца, Сына и Св. Духа. Сухой монотеизм древних религиозных систем, не возвышаясь до откровенной идеи божественной троичности, поэтому самому не мог возвыситься и до истинного понятия о божественной любви. Некоторые исследователи (Ренан и др.) замечали, что именно те формы монотеизма, которые резче и настойчивее других налегают на единство Божества, чуждаясь учения о Троице, отличаются наиболее жестким, суровым представлением о Божестве, и что им больше всего чужда идея о любви, как о коренном свойстве Божиим, а вместе с тем чужда и религиозная веротерпимость. В этом замечании нельзя не признать значительной доли справедливости. Любовь по самому существу ее есть не что иное, как стремление к общению с другим, и поэтому не мыслима вне союза и взаимообщения лиц. Таков ее существенный характер. Ни о ком не говорят, что он имеет любовь в собственном и истинном смысле, если его любовь сосредоточена единственно и исключительно на одном себе. Это называется себялюбием. Между тем при том представлении, что Бог единоличен, любовь Божия почти неизбежно превращается в себялюбие. Единственным предметом божественной любви в таком случае представляется мир, но независимо от того, что мир не вечен, как вечен Бог, и существовал не всегда, — как это признают все системы монотеизма, — вследствие ограниченности мира в нем не может проявиться безграничная любовь Божия во всей ее безграничной полноте. Высочайшая любовь требует столь же высочайшего предмета для своего полного проявления. Поэтому если бы божественное Лицо было одно, то оно могло бы любить вполне достойно себя — лишь только себя. Для всякой системы монотеизма, не признающей троичности, является абсолютно неразрешимым вопросом — вопрос: в чем могла проявляться божественная любовь в домирной вечности? Самым лучшим ответом на этот вопрос в подобных системах являлось скромное признание неизвестности для ума человеческого тайн домирного бытия Божия. Когда же высказывались попытки на решение этого вопроса со стороны почитателей единоличного Бога, тогда почти неизбежно высказывались ими понятия более или менее грубые, недостойные божественного существа; в этих решениях почти всегда являлось преобладающим то представление, что Бог до сотворения мира любил только самого Себя, занимался лишь созерцанием своих совершенств, своего величия и т. п. Только тайна св. Троичности, не посвящая нас во всю глубину необъятного для человеческого

ума Существа Божия, дает, однако же, нам разуместь, что любовь Божия никогда не была не деятельна, никогда не оставалась без проявления, никогда не была себялюбием, указывая на вечное божественное общение Лиц св. Троицы. Эта тайна дает нам вместе с тем указание и на то, что в Божестве всегда могла выражаться полнота любви, что в нем никогда не было недостатка в любящем, любимом и в связующем Духе божественной любви. Таким образом, тайна Троицыного Бога, открытая, по-видимому, как бы единственно только для смирения человеческого ума, который не в состоянии ни понять, ни объяснить ее, становится для нас точкой опоры для понимания самого высочайшего нравственного свойства Божия — любви. Наконец, и вся глубина любви Божией к человеческому роду проясняется для нас лишь через эту тайну, на которой, как на своем основании, держится все христианское учение об искуплении. Представляя высочайший образец любви в пожертвовании Бога Отца Своим единокровным Сыном за спасение рода человеческого, в добровольном страдании Сына Божия для нашего искупления и в нисшествии Духа Св. для нашего оправдания и освящения, христианство через то самое в высшей степени смягчило и облагородило человеческие понятия о Боге. Оно устранило древнее понятие о Нем, как лишь о грозном неумолимом Существе и Владыке способном лишь карать грешников и заменило это понятие учением о Боге, как о любвеобильном Отце всего человечества. Через это христианство внесло существенно новую и в высшей степени возвышенную черту в понятие о Божестве, неизвестную древнему миру, и на ней основало учение об отеческом отношении Бога к человеку и о сыновнем отношении человека к Богу. — Учение это имело громадное влияние на развитие гуманных идей в христианском человечестве, на характер всей христианской цивилизации с ее нравственно-благородными понятиями о любви, как нравственной основе, как руководящем нравственном принципе для людей в их взаимных отношениях друг к другу.

Итак, вот какое высокое значение имеет христианский догмат о Пресвятой Троице — этот главный и основной догмат христианства, существенное содержание нашего Евангелия и нашего символа веры, венец и слава христианского учения, источник христианской гуманности, передовое знамя христианской цивилизации!

Если мы анализируем с надлежащим вниманием христиан-

ское учение о *воплощении* второго Лица Пресвятой Троицы, то увидим, что оно, при всей своей кажущейся отвлеченности, имеет не одно лишь глубокое умозрительное или метафизическое, но также всеобъемлющее нравственное и благотворное культурное значение. Оно возвысило нравственное сознание человечества на такую высоту, до которой оно не возвышалось и не могло возвыситься в древнем мире. Эту истину некоторые из древних учителей церкви выражали так: “в таинстве воплощения Бог снизошел до человека для того, чтобы человека возвести до Бога”. Что могло больше возвысить нравственное достоинство человека, сознание им глубокого значения человеческой жизни (по-видимому, ничтожной в сравнении с жизнью целой мировой вселенной), как не одушевление этой глубокой христианской идеей?

Идея эта представляет нечто существенно новое, неведомое древнему миру. Она отнюдь не совпадает ни с идеей так называемого феантропизма (обожествления человеческой природы), ни с идеей антропотеизма (очеловечения божественной природы), которые мы встречаем в древних религиях и которые особенно развиты были в эллинизме. По смыслу своему она далека также и от индийского учения о воплощениях божества Вишну. Между эллинским обоготворением человеческой природы и христианским учением о соединении истинно божественной и истинно-человеческой природы в Лице Богочеловека существенное различие заключается прежде всего в том, что греки обоготворяли самую человеческую природу, как верх мыслимого для них совершенства. Они не находили ничего лучше и совершеннее человеческой природы, по крайней мере, в ее идеальном гармоническом развитии, и потому смотрели на нее, как на нечто божественное. Христианство поднимает сознание человека об идеальном совершенстве на несравненно высшую ступень. Оно смотрит на человеческую природу, даже в ее идеальном совершенстве, какую она вышла из рук Творца, как на ограниченную сущность, и на соединение божественной природы с человеческой в акте воплощения Сына Божия смотрит как на дело величайшего божественного снисхождения и любви к падшему человеческому роду, через то вносит высокий нравственный элемент в свое учение о воплощении. Греки обоготворяли идеализированную человеческую природу; потому что они не возвышались в своих понятиях о божестве над областью конечного мира, где действительно человеческая природа с ее разумными

свойствами представляет верх совершенства. С христианской точки зрения обоготворение самой совершенной, но ограниченной природы, хотя бы это была самая идеальная человеческая личность, считается тонким видом идолопоклонства, потому что Божество ставится в христианстве неизмеримо выше всего ограниченного и конечного. По представлениям древних греков люди, при условии совершенного развития своих человеческих свойств, сами могут возвышаться до Олимпа, вступать как бы в сонм богов в качестве полубогов, каковой чести, как известно, и удостоивались у греков герои. В этом возвышении людей до богов греки не видели в строгом смысле ничего вышеестественного, превышающего меру человеческих сил, так как самые боги не возвышались в их представлении над более совершенными людьми. Это — те же люди, только идеализированные. В христианском мире, когда являлись попытки подобного обоготворения человеческой природы, попытки эти прямо и решительно объявлялись церковью противными христианскому учению. Поэтому, между прочим, отвергнута была христ. церковью ересь Нестория, который учил, что Христос родился простым человеком, но потом, через свою добродетельную жизнь, необыкновенную святость, чистоту и непорочность, словом — вследствие развития в себе человеческих нравственных совершенств до идеальной высоты, возвысился до истинной божественности, до ипостасного единения с Богом-Словом. Поэтому отвергались церковью и другие ереси, которые смешивали в Иисусе Христе человеческую природу с Божественной. В этих ересьях сказывалось влияние древнегреческого обожествления человеческой или очеловечения Божественной природы. Ни то, ни другое не могло быть принято церковью, потому что это значило бы в сильной степени понизить высокое нравственное значение догмата о воплощении и его нравственно-возвышающую и одушевляющую силу. Обоготворением человеческой природы, равно как очеловечением божественной, предполагается не слишком высокое понятие о божественном идеале; а известно, чем выше идеал, который человек ставит целью достижения или уподобления, тем он больше способствует развитию, прогрессу человека; чем, наоборот, ниже этот идеал, тем больше он принижает и самого человека, и тем ниже ниспадают его стремления к усовершенствованию. Греческое представление о возможности возвышения людей в достоинство полубогов могло, конечно, льстить человеческой гордости; но глубокого влияния на нравственное усо-

вершение людей оно не имело и не могло иметь, потому что оно способствовало далеко не в той степени подъему нравственного сознания и нравственного достоинства человеческой личности, как способствует этому христианское учение о соединении божественной и человеческой природы во Христе. Несмотря на все совершенства, какие греки приписывали своим богам, они сами считали их по многим отношениям ограниченными, подчиненными судьбе; а так как ограниченность неотделима от известной доли слабостей и несовершенств, то греки не устраняли с божественного Олимпа и некоторых людских недостатков и даже пороков. Пороки господствовали, по представлениям греков, на Олимпе почти в такой же степени, как на афинской площади. Боги обнаруживали зависть, ревность, мстительность и проч. Эллинизм в своем представлении о богах не возвышался не только до христианской идеи Богочеловека, но и до понятия о безгрешной человеческой природе, принятой по христ. учению в единение с божественной в акте воплощения. Все греческие боги — в большей или меньшей степени грешники. А это неблагоприятно отражалось на нравственности и тех людей, которые считали таких богов за богов и возвышение до них считали пределом человеческого совершенства. Как бы ни старались выставить на вид нравственный элемент в греческом политеизме, нельзя, однако же, отрицать вообще, что этот политеизм всегда, очевидно, имел склонность извинять порок, а в некоторых случаях доходил даже и до его оправдания. При такой системе верований, где каждый инстинкт имел своего бога и каждая страсть имела своего представителя и заступника на Олимпе, требовалось или редкое сочетание особенно благоприятных условий воспитания, или необыкновенная сила здравого ума, чтобы сохранить должную границу между высоким и низким и, стремясь к уподоблению богам, не уподобиться в известном отношении скотам. Без сомнения, для более здравого языческого ума Юпитер, как нравственный правитель мира, был олицетворением нравственных добродетелей; но как сын Кроноса на греческом Олимпе он был только ограниченный монах, и часто, как это ясно указывает Илиада Гомера, был вынуждаем потворствовать нарушениям своих собственных повелений со стороны других богов. Вследствие этого политеизм никогда не был в состоянии твердо поставить принцип нравственной жизни и облечь его той безусловной властью, которая справедливо принадлежит ему по самой его природе. Философы, возмущавшиеся таким поряд-

ком вещей (как, например, Ксенофан и Платон), совершенно отчаивались обратить к чистой нравственности таких людей, которые, даже когда вели трезвую жизнь круглый год, все-таки считали необходимым долгом благочестия явиться публично пьяными в праздник Диониса. После этого легко понять, как велико, как могущественно и благотворно в нравственном отношении было для людей христианское учение о воплощении Бога-Слова. Оно создало новую систему нравственности, новый высший круг нравственных понятий; оно пробудило в людях сознание, что их природа освящена, возвышена до единения с истинно божественным Существом. Великое умозрительное значение христианского учения о воплощении также не подлежит сомнению. Те, которые не желают идти наперекор истории, признают, что христианское учение о воплощении существенно способствовало развитию человеческой мысли, вызывая в течение всех веков усиленные стремления лучших умов проникнуть в глубину его. Христианское учение о воплощении имело неоспоримо благотворное влияние не только на нравственную и на умственную, но даже и на эстетическую сторону человеческой жизни. Под влиянием его несомненно возвысилось, больше одухотворилось и просветилось искусство. Христианство дало самое возвышенное понятие о прекрасном, до которого не возвышались древние язычники. Оно мало того, что дало это понятие, оно указало в Лице Богочеловека живое и полное олицетворение его. По христианскому воззрению Богочеловек — сама живая воплощенная красота. Будучи Богом и вместе человеком Он вмещает в Себе, если можно так сказать, красоты — божественную и человеческую, представляя их в самом разительном гармоническом сочетании. Возвысившись над пластической красотой, которой главным образом человечество любовалось до Христа, христианское искусство начало стремиться к идеальной красоте. С началом христианства каждый истинный поэт и истинный художник воодушевлялся неземной красотой Богочеловека, потому что в самой идее богочеловеческого совершенства Христа заключается источник всего истинно прекрасного. Истинно прекрасное, по определению эстетиков, заключается в гармоническом сочетании действительного с идеальным, формы с идеей; в Лице Богочеловека это сочетание обоих элементов воплотилось в беспрецедентной гармонии, причем наилучшая реальная действительность — человеческая невинная природа — сочеталась с неземным идеальным Божиим величием и совершенством. Платон и Плотин

говорят о том восторге, какой охватил бы человеческую душу, если бы смертным глазам предстала не тень, не тип только красоты, а сама безусловная красота (αὐτὸ τὸ καλόν). Но такое именно явление безусловной красоты представляет воплощенное Божество. Отцы церкви первых веков постоянно имели в виду высокое значение христианского учения о воплощении. Все они ясно видели его несравнимое превосходство в нравственном отношении перед языческим обоготворением человеческой природы и поняли своей чуткой душой, какой сильный переворот к лучшему оно должно было произвести в нравах людей, и вот почему так горячо и энергично отстаивали этот догмат против всевозможных покушений со стороны еретиков внести в него примесь языческого антропотеизма и феантропизма.

Разберем некоторые возражения против догмата о воплощении¹. Возражения эти заимствуются, главным образом, из непостижимости его для нашего ума. Вопрос: каким образом Слово воплотилось, Бог сделался человеком, — скептики ставят с наперед торжествующей уверенностью, что на него ничего не было отвечено и ничего нельзя ответить. “Воплощение Бога, говорят, это, безусловно, непонятная для разума тайна; она не может быть предметом разумной веры и потому должна быть или отвергнута, или принята слепо”. На это следует сказать, что воплощение, без сомнения, тайна и притом глубокая, или, как говорит св. апостол Павел, “велия благочестия тайна”. Но нужно прежде всего разъяснить вопрос, что особенно обуславливает “таинственность” для нашего ума этой тайны? Боговочеловечение потому и через то, прежде всего, для нас тайна, что Божество и человечество, соединение которых предполагается в воплощении, сами по себе по многим отношениям для нас тайны. Для нас непонятно ни существо Бога, ни существо человека в них самих; поэтому и боговоплощение естественно и необходимо представляет собою тайну для нашего ума. Непостижимость этой тайны в том только случае давала бы нам основание и право отвергать ее, как неудобоприемлемую на разумных основаниях, если бы Бог и человек были совершенно понятны для нас и в то же время боговочеловечение представляло бы для нашего ума нечто совершенно непонятное. Другими словами: тайна воплощения только тогда могла бы быть отвергнута, если бы доказана

¹ О возможности или мыслимости воплощения см. у *Эббарда* в 1-м т. его “Апологетики”.

была ее несообразность и противоречие идее Бога и человека, что само собою предполагает другое *если бы*, — именно если бы самое существо Божие и существо человеческое были для нас совершенно ясны и не представляли ничего таинственного и непонятного. Но точно ли таково наше знание — не говоря о Боге, но и о человеке, чтобы, выходя из этого знания, мы могли отвергнуть воплощение божества, как нечто невозможное, несовместимое ни с человеческой, ни с божественной природой? Ни один искренний мыслитель не может сказать по совести, чтобы ему вполне было известно, что такое Бог и что такое человек в их существе. Поэтому никто не вправе отвергать и тайну воплощения по причине ее непостижимости. Непостижимость ее имеет для себя основание — как в самой ее сущности, так с другой стороны в свойствах нашего ума, который вследствие ограниченности встречается целый ряд тайн для себя и в областях более или менее доступных его познанию. Возьмем для примера область антропологии, по-видимому, самую близкую к человеку, непосредственно его касающуюся, подлежащую непосредственному его самонаблюдению. Некоторые мыслители, сопоставляя соединение Божества с человечеством в Лице Богочеловека с соединением души с телом в человеке и проводя аналогию между тем и другим явлением, находили между прочим, что по степени таинственности они не уступают друг другу. Нельзя не признать, что в известном отношении это сравнение верно. В самом деле, если рассматривать человека, как воплощенный дух, как духовно-телесное существо, то окажется, что человек представляется не менее необъяснимым для нас, как и Богочеловек. Какая тайна может быть признана более непонятной, как таинственная связь души с телом, соединение духа с материей, — соединение, которое действительно представляет как бы своего рода воплощение духовной силы? Как может эта сила, будучи заключена в теле, воспоминанием и мыслью пробегать отдаленные по пространству и времени события, обозревать целые тысячелетия всемирной истории, касаться пределов времени и вечности, обнимать целый универс? Если скажут, что эта сила не духовная, а материальная, тайна в таком случае еще больше увеличивается. Тогда являются еще более трудные и едва ли разрешимые с этой точки зрения вопросы: каким образом из материального происходит нечто в высшей степени духовное, каковы мысль и познание; вследствие чего и в силу каких законов предполагаемая материальной силой стремится в мир идеальный, в область невидимого, бесконечно-

го, — в область совсем, по-видимому, несродную ее предполагаемой материальной природе? Таким образом, будем ли мы принимать духовную или материальную основу для нашей духовной деятельности, в конце концов мы все-таки придем к тому результату, что собственно то, что мы называем нашим я, непонятная для нас тайна. Если, несмотря на непонятность для нас образа и способа соединения души с телом в человеке, мы тем не менее признаем, однако же, самый факт этого соединения, то почему нашему разуму невозможно верить в таинственное соединение божества с человечеством, — в тайну воплощения? Христианство учит не о том, что через воплощение Бог, т. е. Высочайший Дух, превратился в тело, и не о том, что в воплощении бесконечное сделалось конечным, а только о таинственном соединении двух природ божественной и человеческой в лице во-человечившегося Сына Божия, без изменения их одной в другую. В нас самих соединены в одну личность две в высшей степени различные природы — материальная и духовная, что в известном отношении представляет даже больше непонятного, чем соединение божественной природы с человеческой. Соединение души с телом, духовного с материальным, непонятнее, чем соединение духовного с духовным, вообще однородного с однородным. Между духовной и телесной природой есть не только различие в степени, но и качественная противоположность; их основные свойства даже взаимно исключают себя, как, например, простота и сложность, измеримость и неизмеримость. Напротив, между нашим духом и высочайшим бесконечным Духом Божиим христианство не предполагает прямой противоположности. Оно признает между ними громадное различие в степени, неизмеримое расстояние в отношении к совершенству, но по природе, по существу — между тем и другим есть сродство, как об этом учит и Св. Писание, говоря, что Бог создал нас по образу своему. С этой точки зрения возможность единения божества с человечеством становится сравнительно даже более понятной, чем возможность соединения духа с материей в каждом из нас. Слово Божие учит, что Предвечное Слово вступило в союз с человеческой природой; в человеческой природе, по учению слова Божия, есть духовное разумное начало, которое не совершенно чуждо Слову, но даже подобно Ему и от Него произошло. В этом смысле некоторые толковники толкуют изречение евангелия Иоанна о Слове, что Оно *во своя прииде*.

Показав значение основных истин христианства, относящихся к учению о Боге, скажем о значении главнейших христианских истин, имеющих ближайшее отношение к человеку. Основное центральное значение в среде этих истин принадлежит христ. учению *об искуплении*. Христианство учит об искуплении рода человеческого не как о великой задаче будущего, а как о факте, совершившемся через воплощение, страдание, смерть и воскресение Иисуса Христа. Это учение принадлежит к наиболее отрадным и утешительным для человечества истинам христианства. Хр. учение о принесении великой Жертвы за грехи мира, об удовлетворении правде Божией, о примирении человека с Богом, как о деле осуществленном, перешедшем из области надежд и чаяний в область действительности, есть то именно учение, которое главным образом более всего привлекало и продолжает привлекать в число последователей христианства истинно религиозных людей из всех стран и народов нехристианского мира. Оно включает в себе ответ на то, к чему стремился, чего искал, но чего не находил человек в древних религиях и чего не дает никакая другая религия, кроме христианства. Только великая голгофская Жертва, принесенная на кресте Икупителем, дала ручательство всему человечеству за действительность нашего искупления. Через это христианство удовлетворило самой жгучей религиозной потребности человеческого духа, которой не удовлетворяло вполне и иудейство, — потребности находиться в теснейшем общении с Богом, которое не нарушалось бы тягостным представлением об отчуждении человека от Бога, о гневном правосудии, тяготеющем над человеческим родом за всемирную вину. Только христианство поставило искупленного человека в сыновнее отношение к Богу, как к Отцу, вместо рабского отношения, в котором он находился до искупления. Самая характерная из всех христианских добродетелей, которая составляет венец и основу христианской добродетели вообще, — христианская любовь утверждается, как на своем корне, на вере в искупление. Христианская любовь — это совсем не то, что греки называли словом “*ἔρως*”; она не есть платоническая любовь, какую описывает идеалист Платон в Федоне и которая коренится в восторженном поклонении прекрасному. Христианская любовь не есть и то, что римляне называли словом *humanitas*, — “гуманность”, основанная на сознании единства человеческой природы у всех людей и общности человеческих интересов. Она одинаково далека по своему характеру и от стра-

стной и в духовном отношении не вполне чистой платонической любви и от холодной гуманности. Созерцание бесконечной благодати в лице великого Искупителя мира — вот что служит основой христианской любви, сообщает ей необычную энергию в делах благотворительности, милосердия, сострадания, вызывает ее на нравственный энтузиазм и постоянно поддерживает ее на идеальной высоте в истинных последователях христианства. Отсюда проистекает и универсальность или всеобъемлемость христианской любви. Платоническая любовь слишком артистична и эгоистична для того, чтобы обнять в себе всех людей, — предел ее сочувствия к людям слишком тесен; она не выходит из круга прекрасного; ко всему, что лежит вне этого круга, она холодна; все слабое, немощное, болезненное, антиэстетическое возбуждает со стороны ее презрение. Холодная гуманность более практична, но не менее эгоистична. Она на первом плане ставит интерес и выдвигает на вид единство человеческой природы. Но это единство не обуславливает собою одинакового нравственного достоинства людей. Между людьми есть много лиц, с естественной точки зрения не заслуживающих никакой любви и никакого уважения. Христианство внушает любовь ко всем, не исключая даже врагов, потому, что через Христа все искуплены, что во Христе все люди — братья, что Христос больше пострадал за грешников, чем за праведников, что Он со креста прощал своим врагам. Таким образом к естественному основанию для любви к человеку, корнящемуся в единстве человеческой природы, Христос присоединяет глубочайший религиозно-нравственный мотив.

Наконец и христианское учение о *загробной жизни* в тех своих особенностях, которые придают ему несравненное превосходство перед учениями всех других религий по этому вопросу, всецело утверждается на догмате искупления и только от связи с ним получает силу полной убедительности и достоверности для христианского сознания. Христианское учение о загробной жизни обнимает совокупность истин: о бессмертии души, о будущем воскресении умерших, о втором пришествии Христовом, о последнем суде, о вечном блаженстве праведных и о вечном мучении нераскаянных грешников. Не все эти истины, взятые в отдельности, всецело и безусловно новы; и вообще главная сила их заключается не в их новизне, но в той органической связи, в какой они являются в христианстве, с догматом искупления. В такой связи с этой истиной они не являлись ни в од-

ной из древних, религиозных и философских доктрин и вследствие этого учение о загробной жизни нигде, ни у одного из древних народов, не имело такого глубокого значения, какое получило оно у христианских народов. Несомненно, хотя неясно и смутно, идея бессмертия вообще предносилась сознанию древнего человека и прекрасно аргументировалось древними мудрецами, например Сократом и Платоном. Но ее нравственное действие в древнем мире было ничтожно; она не принималась там близко к сердцу и мало доставляла людям отрады. Это объясняется главным образом тем, что надежда на бессмертие не имела для себя твердой точки опоры до возвещения христианством истины искупления. Даже учение о воскресении является не безусловной новостью в христианстве. Истина эта была новостью для язычников; это видно из того, что когда ап. Павел в своей защитительной речи перед Иродом Агриппой и Фестом заговорил о воскресении Иисуса Христа из мертвых, то Фест громким голосом сказал: “Безумствуешь ты, Павел” (Деян. XXVI, 24). Ясно, что для этого образованного язычника истина воскресения показалась до того новой и странной, что он признал проповедника ее за безумного. Это служит доказательством того, что истина воскресения не была известна язычникам до проповеди ее христианством, хотя в виде неясного предчувствия она предносилась, как думают некоторые исследователи, религиозному сознанию древних египтян, хранивших тела умерших с какой-то неразъясненной вполне целью, — могла также входить в круг эсхатологических воззрений древних персов. Не подлежит сомнению, что учение о воскресении умерших входило в круг верований иудеев и ко времени явления христианства породило уже раскол в иудействе — между партией фарисеев, принимавших это учение, и партией саддукеев, отвергавших его. Существенная особенность христианского учения о загробной жизни состоит не столько в новизне тех истин, из которых оно складывается, не столько в теоретической аргументации этих истин, сколько в том способе, каким оно связало истину нашего воскресения с фактом *воскресения Иисуса Христа из мертвых*. Известное изречение ап. Павла: “если бы Христос не воскрес, то вера христиан была бы суетной и христиане справедливо считались бы самыми жалкими людьми”, ясно показывает, что по христианскому учению несомненный факт воскресения Иисуса Христа служит главной порукой загробной жизни для христиан. Без этой поруки христианин так же, как и другой человек, не имел бы ни-

какой твердой опоры для надежды. Но если Тот, Кто жил и умер для искупления рода человеческого от греха, восстал из мертвых, то и все искупленные Им имеют в этом факте живое ручательство за собственное бессмертие и будущее воскресение. Апостольская проповедь постоянно указывает на воскресение Иисуса Христа, как на главный якорь для веры в действительность загробной жизни (Деяний Апост. II, 32; III, 15; IV, 2; V, 30 и т. д.). Вот почему с такой радостью во всем христианском мире принималось и принимается пасхальное приветствие: Христос воскрес! В этом приветствии выражается полное торжество христианской надежды. Никто не может питать твердой надежды на бессмертие без веры в воскресение Иисуса Христа, как в последний завершительный акт нашего искупления. “Если Христос не восстал, — то проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... Тогда смерть и грех не побеждены, вы все еще во грехах” и проч. (1 Кор. XV, 14-19). Для кого Христос не есть Искупитель, смертию смерть поправший, тот может находить возвышенную мудрость и чистейшую нравственность в христианском учении; но надежда на вечную жизнь не будет озарять своим светом путь его земной жизни, — для него ее свет будет погасать в тени смерти. Христос восстал от мертвых и нас приведет с собою в жизнь вечную (1 Кор. XV, 20): вот что дает такую силу и мощь христианской надежде на будущее воскресение. Остановимся еще несколько на *воскресении Иисуса Христа*¹.

Чудо воскресения завершает собою все другие чудеса Иисуса Христа, и составляет основной камень христианской апологетики. Если Христос не воскрес, тогда смерть и грех не побеждены; Он не есть искупитель и Его учение безосновно; тогда Он ложный пророк, так как Он неоднократно предсказывал о своем

¹Литература апологетического направления: а) русская: *И. Петров-Павловского* — “О воскресении И. Христа” обстоятельное исследование, сначала помещенное в “Чтен. общ. люб. дух. просв.” за 1873 кн. 9, 11, 12 и после вышедшее отдельно. См. также в сочинении профес. *Сольского* — “Сверхъестеств. элемент в Новоз. откров.” Киев. 1877 г. стр. 129 и дал.; довольно обстоятельный трактат о воскресении И. Христа в “Апологетических беседах о лице И. Христа” *Шкопна*, в русском переводе с немецкого стр. 202-226. 1870 г.; в приложении к сочинению *Прессансе* — “Иисус Христос и его время” в русск. переводе с французского (1871) и “Беседу о воскресении И. Христа” *Гудера*; б) иностранная: *Steinmeier* — “Die Auferst. d. Hern. apolog. Beitrag.” III. 1871. *Beischlag* — “Die Vision-hipot. in ihrer neuest. Begrundung” “Stud. и Kritik” 1870.

будущем воскресении (Матф. XII, 39; XVI, 21; XVII, 22; XX, 18, 40. Марк. IX, 39; X, 34; XIV, 28; Лук. XVIII, 33; Иоан. II, 13 и дал.). Поэтому вопрос о воскресении Иисуса Христа и неверие признает главным вопросом всего богословия¹. Христос распят как Искупитель за грехи мира, Христос воскрес из мертвых как Бог в силу Своего единства с Богом Отцом, — уверуйте в Него: — вот сущность той апостольской проповеди, которая переродила древний мир. В этом одушевлении апостолов фактом Воскресения Иисуса Христа заключается и самое главное доказательство исторической действительности этого факта, что не ускользнуло от проницательного критического взгляда Баура. В факт воскресения веровала всею душою первенствующая христианская церковь, на него опирались св. апостолы, в нем был корень нравственной силы христианства. Отбросьте это верование первенствующих христиан и существование такого религиозно-одушевленного общества, каким была первенствующая христианская церковь, было бы невозможно. В этом заключается и главное доказательство истинности и историчности факта воскресения Иисуса Христа. Ученики Иисуса Христа, правда, еще при жизни Его высказывали веру в Его божественное достоинство; но эта вера колебалась, не была вполне устойчивой, как это известно из примера апостола Петра, из фактов его торжественного исповедания Иисуса Христа Сыном Божиим и затем отречения от Него во время страданий. С того же момента, как воскресение стало для учеников Христа достоверным фактом, несомненной истиной, — Основатель христианской религии предстал перед ними не только как величайший чудотворец и величайший из всех пророков, но как исключительное и чудесное существо, как истинный Бог, непостижимо облекшийся в человеческую плоть. “Это глубокое убеждение учеников Иисуса Христа после уныния и безнадежности, в которые их повергла смерть Учителя, этот энтузиазм, с которым они провозглашали Его в следующую пятидесятницу Мессией, вообще весь этот нравственный переворот был бы необъясним, говорит Баур, если бы действительно не произошло какого-нибудь утешительного события. Событие это должно было быть первостепенной важности, чтобы рассеять все сомнения учеников Иисуса и утвердить их в вере в Него”... Какой же факт мог изгладить ужасное впечатление, произведенное позорной смертью на кресте? Это

¹ *Strauss*. Die Halben und die Ganzen, S. 125.

могло сделать только славное воскресение Иисуса Христа, — ничто другое не могло одушевить апостолов. Вот что служит главным доказательством истины воскресения Иисуса Христа. Доказательство это сводится к тому, что без действительного факта воскресения было бы необъяснимо начало апостольской проповеди. Все прочие доказательства, какие обыкновенно приводятся в защиту этой истины, скорее должны быть признаны ответами на запросы критики относительно истории воскресения, сообщаемой в евангелиях.

Îò ðàààèöèè.

Трактатом о сущности и основных истинах христианства заканчиваются чтения покойного профессора Н. П. Рождественского по основному богословию в 1881-1882 гг. или, точнее говоря, заканчиваются собственноручные записки, по которым он читал студентам и которые теперь издаются. Но в его бумагах мы нашли конспект *заключительного* трактата “О христианской церкви”, написанный карандашом, следующего содержания: “*О христианской церкви*: установление церкви Иисусом Христом для сохранения христианской веры в чистоте и неповрежденности, для единения верующих в духе христианской любви и в общении святых таинств и для развития религиозно-нравственной жизни людей на началах христианства; о необходимости церкви против теорий рационализма, субъективизма и индифферентизма, отвергающих ее необходимость; понятие о вселенской церкви и безусловная верность ей только православной церкви из существующих в настоящее время христианских вероисповеданий; общее заключение всей системы основного богословия”.

Нашли мы и несколько листиков, на которых им написаны разные отрывочные и неразвитые положения, относящиеся к учению о христианской церкви, о вселенских соборах, о вероопределениях, о церковной дисциплине и т. д. Но составить что-нибудь цельное и законченное из этих отрывочных положений оказалось невозможно. Вероятно, этот трактат о церкви не был покойным профессором читан ни одному из студенческих курсов; по крайней мере мы не нашли его в издававшихся покойным литографированных конспектах по основному богословию.

Подробный указатель¹, в последовательном порядке, предметов, содержащихся в I и II томах “Курса основного богословия”.

Введение.

¹ В основу этого “Подробного указателя” положен нами литографированный подробный конспект чтений по Основному Богословию, выданный покойным профессором в мае 1882 года студентам академии для облегчения им приготовления к экзамену. По местам, однако, сделаны нами дополнения, а по местам сокращения; но те и другие не изменили существенно составленного самим автором подробного конспекта.

Общие понятия о науке основного богословия. [Коренное значение общих основ для всех наук вообще и в частности для богословской; основные истины веры; непосредственная очевидность их более для сердца, чем для ума; невозможность проверки их через внешний опыт чувственного наблюдения; духовный характер религиозных истин и необходимость духовного понимания их. Вера как добровольное признание того, что только возможно; отличие основных истин веры от истин, имеющих математическую очевидность. Необходимость раскрытия и обоснования истин веры. Задача основного богословия — обоснование коренных истин веры. Разъяснительный и доказательный метод в деле обоснования религиозн. истин. Необходимость более уяснять истину, чем формально доказывать ее. Апологетическая цель основн. богословия в виду неверия, преимущественно современного. Попытки к обоснованию его на началах философии, естествознания, исторической критики, социологии и проч. Сложность апологетической современной задачи основн. богословия. Необходимость сосредоточения внимания в борьбе с современным неверием на философских и научных его формах. Метод основного богословия; отношение его к другим богословским наукам; разделение на две части]

История христианской апологетики, или науки основного богословия. [Употребление слова “богословие” в дохристианском мире, Троякого рода богословие в классической древности (*genus theologiae mythicon*, *genus-physicon* и *genus civile*). Некоторое отдаленное сходство между “Естественным богословием” и “*genus theologiae physicon*”. Ближайшее сходство с основн. богословием той части древней философии, которая носила название “*πρώτη φιλοσοφία*” или “*φιλοσοφία θεολογική*” (Аристотель). Отсутствие богословия как особой науки в языческом мире и причины этого. Развитие богословской науки на христианской почве. Богословие в широком и тесном смысле. Христианские апологии и их значение в истории науки основного богословия. Первые христианские апологии и их общий характер. Более широкое и многостороннее развитие христианской апологии; внутренние и внешние причины этого. Основание христианских школ в Александрии и Антиохии. Полемика языческих философов против христианства. Ее общий характер, различные способы ее ведения и ее разные виды (сатирики: Лукиан, Юлиан; историки — Евнапий, Зосима; философы: Цельс, Порфирий, Ямвлих; риторы — Ливаний и др.). Особен-

ное влияние философской полемики на развитие апологетической письменности. Труды ученых позднейшего времени по исследованию языческой литературы (Альма, Кельнера, Кейма). Отличительный характер христианской александрийской школы в ее борьбе за христианство: Климент Александрийский, Ориген, Евсевий Кесарийский, Афанасий Александрийский, св. Кирилл Александрийский, блаженный Феодорит. Значение их апологий в истории науки основного богословия и для современной апологетики христианства].

Состояние апологетической христианской письменности в период борьбы Церкви против магометанства в средние века и в эпоху возрождения наук на Западе. [Св. Иоанн Дамаскин как защитник христианства против магометан. Его сочинение “Разговор сарацина и христианина”. Западная схоластика и ее апологетическая деятельность. Соч. Фомы Аквината “Против язычников” как первый опыт систематического построения богословской апологетики. Обнаружение неверия на Западе в XV в. Причины: недостатки западной церкви, развившиеся в ней по отчуждению от восточной (допущение рационалистических толкований догматов веры, оскудение духа любви, злоупотребления иерархии в деле учения и нравственного поведения). Характеристика западного неверия XV в. Проявление в нем реакции античного языческого духа против принципов христианства. Недостатки схолистического метода, обнаружившиеся в борьбе с неверием. Попытки ввести в апологию более живой метод. Апологии: Марсилия Фичина, Иеронима Саванароллы (“Торжество креста”), Раймунда Сабундского (“Естественное богословие”). Замечания о зависимости от западного неверия еретического брожения в России, известного под именем лжеучения “жидовствующих”. Значение апологий Иосифа Волоколамского и инок Зиновия Отенского].

Период борьбы христианской апологетики на Западе против деизма. [История происхождения деизма. Существование подобного воззрения в языческой древности (учение) Эпикура). Техническое обозначение его словом “деизм” с конца XVI в. Главные поборники деизма XVII-XVIII веков в Англии, Франции, Германии. Общая и основная мысль их учения (признание одной естеств. религии и отвержение всего сверхъестественного). Зависимость распространения деизма от предшествующего западного неверия (ложный гуманизм) и новые причины, обуславливавшие развитие его в XVI-XVII вв. Значение протестан-

тизма в истории развития новейшего рационализма. Протестантский субъективизм (отвержение авторитета Церкви и св. предания). Враждебное столкновение между естествознанием и богословием на Западе и непричастность этому столкновению православного богословия. Новые открытия в области естествознания и их согласие с верой. Великие авторитеты науки (Коперник, Ньютон, Кеплер, Галлер, Паскаль, Эйлер, Гуго Гроций, Милтон, Попе, Бэкон, Лейбниц и др.), утверждающие истину христианской религии вопреки деизму, думавшему находить для себя опору в естествознании. Богатство апологетич. литературы в XVII-XVIII вв. Английская апологетическая школа в ее борьбе с деизмом. Ее главные представители (Кларке, Бентлей, Дергам, Бутлер, Адиссон, Лярднер, Пэль, Кейт и др.). Ее демонстративный метод. Достоинства и недостатки этого метода в применении к научной апологетике христианства]

Апологетические школы во Франции и Германии в XVII и XVIII вв.

[Их борьба против деизма и атеизма. Последовательное вырождение атеизма из деизма в постепенном развитии неверия на Западе. Переходные ступени от деизма к атеизму (пантеизм Спинозы, материализм Гоббса, скептицизм Юма). Французские энциклопедисты. Два направления французской апологетики: а) *направление богословско-философское* и его отношение к философии Декарта; главные представители этого направления: Боссюэт и Фенелон — на почве богословия; Паскаль и Боннет — на почве естествознания; б) *направление более популярное*. Школа Шатобриана; ее достоинства и недостатки. Апологетика в Германии в XVIII в. Замечание о влиянии идей французской философии на порождение вольномыслия в русском обществе XVIII в. Вольтерьянство и масонство, как главные виды вольномыслия, служившие предметом увлечений для русского общества. Выдающиеся русские деятели на поприще христианской апологетики: Феофан Прокопович (“Введение в богословие” и “О безбожии”), Платон митр. Московский (“16 ответов на вопросы Вольтера”) и др. проповедники. Скудость оригинальных сочинений по апологетике и размножение переводных иностранных аполог. книг].

Апологетика в XIX в. [XIX век, как особый период в истории христианской апологетики. Особенное развитие научной апологетики во второй половине XIX в. Неопределенное положение в начале его. Влияние Французской революции конца

XVIII в. на временное оживление религиозности в западной Европе. Постепенное возрождение рационализма. Преимущественное влияние философии Канта и Гегеля на характер нового рационализма. Отрицательная историко-критическая Новотюбингенская школа. Особенный характер материалистической философии XIX в.; ее связь с естествознанием. Германия как главный центр рационалистического движения и апологетической деятельности в XIX в. Преимущественное влияние философии Канта на развитие неологизма. Главные положения философии Канта: сущность вещей непознаваема; вывод отсюда заключения о проблематическом характере основных истин веры; сведение религии к нравственности. Значение, по Канту, чистого и практического разума в их отношении к религии. Точки опоры в Кантовой философии для неологизма и для апологетики христианства Систематическое ведение борьбы с неологизмом супранатуралистической школы (по методу Вольфа). Различные суждения ученых о значении философии Канта для богословия. Попытки некоторых западных богословов к примирению христианства с началами нравственной философии Канта. Морально-апологетическая школа в Германии и ее недостатки; отсутствие цельных систем богословск. апологетики].

Христианская апологетика XIX в. в ее борьбе против пантеизма. [Пантеизм, как дальнейшее развитие неологизма. Влияние главнейших философских систем пантеизма на германскую богословскую литературу. Отношение философии Шеллинга к богословию. Благоприятные и неблагоприятные стороны влияния Гегеля на развитие умозрительного богословия. Гегелианские партии (правая и левая стороны). Влияние Шлейермахера и его школы на развитие апологетики. Упадок в германской философии идеализма и переход к реализму (Фейербах). Общие недостатки германской идеалистической философии с христианской точки зрения (гностицизм и докетизм). Противоположные крайности реализма. Отношение спиритизма к религии и его значение для апологетики]

Состояние, задачи и потребности современной научной апологетики христианства. [Законченность ее формальной обработки в существенных чертах и обособление в виде особой богословской науки под именем: основного богословия, философской догматики, общего богословия, введения в богословие]

Часть 1-я. Учение о религии.

Отдел I

Значение слова “религия”. [Различные способы филологического производства слова “Religio”. Цицероново словопроизводство от глагола “relegere” и зависимость его взгляда на религию от характера и отличительных особенностей религиозного культа римлян. Сродство с этим взглядом воззрений на религию других классических писателей, не смотря на иное филологическое производство у некоторых из них слова “Religio”, например — от глагола “relinquere” (Макробий). Сходный с Цицероновым по словопроизводству, но отличный от него по существу взгляд на религию западного христианского писателя — Арнобия. Христианский взгляд на религию, высказывающийся в производстве слова “Religio” от глагола “religare”, — Лактанция и бл. Августина от глагола “relegere”. Новейшее производство слова “религия” от глагола “ligere” (Лейдерот и др.). Общий вывод о недостаточности одного филологического значения слова “религия” для полного определения сущности религии, без философского анализа ее коренных и существенных признаков]

О сущности религии. [Существенные и коренные признаки религии: А) Ворование, во-первых, в личное Божество. Возражение против всеобщности и необходимости этого признака (ссылка на буддизм и пантеистические теософии, и опровержение возражения); во-вторых, — в бытие высшего, сверхчувственного мира; всеобщность его и разность представлений о высшем мире у разных народов; в -третьих, — в возможность откровения; связь этого признака с предыдущим и его основания; в-четвертых — в бессмертие души человеческой. Б) Богоугодная жизнь, как коренная религиозная обязанность человека (связь религии с нравственностью). В) Богопочтение, как необходимое выражение религиозного чувства, проявляющееся, во-первых, в благочестии, во-вторых, в богослужении. Г) Церковь, как необходимый союз одинаково верующих людей (требование этого союза самой природой религиозн. чувства). Определение сущности религии на основании ее существенных признаков, как союза человека с Богом, и вывод о всеобъемлющем значении религии]

Отношение религии к нравственности. [Особенная близость этого отношения и ошибки, которых нужно избегать при определении его. Односторонность воззрения, умаляющего религиозное значение нравственно-добрых дел (протестантизм, антиномизм). Отношение неразрывного союза между религией и нравственностью; учение Св. Писания и оо. Церкви о тесной

связи между верой и любовью. Учения, отождествляющие религию и нравственность по самому их понятию (буддизм, конфуцианство, новейший пизмизм и рационализм школы Канта); их несостоятельность: различие между чувством религиозным и нравственным, — и главные черты отличия религии от нравственности. Краткие замечания по вопросу: что из чего развивается — религиозные ли потребности из нравственных, или — нравственные из религиозных? Отношение религии к праву]

Отношение религии к науке. [Два крайние мнения по этому вопросу: противоположение и отождествление. Замечания о сторонниках того и другого мнения. Несостоятельность мнения, разрывающего связь религии с наукой и веры с знанием: вера и знание по существу своему неотделимы друг от друга, хотя по понятию не тождественны. Указания Св. Писания на познание как на необходимый фактор религии. Мнения оо. Церкви по этому вопросу. Отношение религии к философии и к другим наукам. Неправильное мнение о религии, как высшей форме знания. Превосходство религии перед философией]

Отношение религии к искусству. [Сродство религии с искусством. Влияние религии на происхождение и особенно на развитие искусства. Сходство их по действию на нас и по способу выражения ими идей. Неправильность взгляда, находящего взаимный антагонизм в самом существе религии и искусства. Односторонние взгляды на искусство со стороны магометанства и некоторых христианских сект. Непричастность подобным взглядам первенствующей Церкви. Взгляд древнего мира на искусство в его отношении к религии. Отличие религии от искусства, вытекающее из отличительных свойств религиозного и эстетического чувства. Различие их по предмету, по значению их в духовной жизни человека и особенно по влиянию на нравственно-практическую сторону жизни. Нелепость теорий, утверждающих возможность заменить религию искусством и эстетическими наслаждениями (Штраус). Значение религии, как начала, объединяющего все высшие стремления человеческого духа, и ее безусловная необходимость для человека]

О происхождении религии. [Различные стороны вопроса; рассмотрение его с исторической стороны, когда исследуются первые причины и условия возникновения религии в человеческом роде (историч. антропология), и с психической, когда решается — какая душевная сила есть основа религии. Проблематический характер научных решений этого вопроса с обеих оз-

наченных сторон. Недостаточность для решения его наблюдений над дикими народами и детьми. Необходимость более твердой почвы. Библейский взгляд на происхождение религии, по которому религия имеет твердое основание как внешнее (первозбудитель нашей духовн. жизни), так и внутреннее (внедренное нашей душе стремление к богоподобию). Отсутствие в этом учении крайностей одностороннего супранатурализма и мистцизма. Внутреннее основание религии, по библейскому воззрению, лежит не в одной какой-либо душевной силе, ибо основа религии в нашей душе — образе Божием, который представляет собою свойство, обнимающее всю духовную природу человека. Раскрытие этого взгляда на значение образа Божия в душе человека. Учение древних оо. Церкви об образе Божием, как о врожденном свойстве человеческого духа. Вывод о врожденности человеку религиозного чувства. Понятие о врожденности. Возражения со стороны эмпириков и их решение.]

Критический обзор неправильных теорий о происхождении религии. [Подразделение их: а) внешние или механические, б) односторонне-субъективные. Теории механического характера: аа) политическая, по которой религия — вымысел жрецов и правителей. Ее краткая история и несостоятельность; бб) теория одностороннего супранатурализма и ее несостоятельность; вв) теории натуралистические, по которым религия есть результат влияния внешней природы; несостоятельность их.]

Односторонне-субъективные теории по вопросу о происхождении религии. [Их сущность и виды. Неудачные попытки новейших натуралистов найти в явлениях жизни животных отдаленное подобие религиозным обнаружениям (Дарвинизм). Разбор гипотезы о происхождении религии из чувства страха; ее более известные защитники. Различие между страхом и благоговением. Несостоятельность гипотезы Фейербаха об эгоизме, как источном начале религии; различие между эгоизмом и стремлением к высшему блаженству; необъяснимость с точки зрения этой гипотезы происхождения в сфере религии понятий об ответственности, вменяемости, возмездии, наказуемости человека в будущей жизни за его злые дела (рай и ад). Пессимистическая гипотеза, по которой образование религиозных понятий приписывается человеческим бедствиям (Шопенгауэр и Гартман). Разбор и несостоятельность ее.]

Анимистическая теория о происхождении религии. [Замечания о защитниках этой теории (английская антропологическая

школа). Сущность теории: объяснение происхождения религии из веры в духов, а этой последней — из снов и сновидений. Ее несостоятельность в решении вопроса о происхождении понятия о духе и религиозного обоготворения духов и душ. Преувеличение в ней роли воображения в деле образования представлений о сверхчувственном мире, в частности — значения снов и сновидений. Аналогии из животного царства, показывающие ее неверность. Общие замечания о невозможности из сонных грез произвести вечные истины религии.]

Теории об особом психическом органе религиозного сознания. [Учение о разуме, как о таком органе. Попытки в новейшей германской философии возвести на степень этого органа чувство. Учение Якоби о чувстве веры, Шлейермахера — о чувстве зависимости от Безусловного, как специфической религиозной способности. Замечания о недостатках этих учений. Важное и глубокое значение сердца в деле веры с библейской и психологической точки зрения, но — не единственное. Несогласие и отсутствие определенности во взглядах на чувство у последователей Шлейермахера (единство душевных сил или цельность жизнедеятельности).]

Теория Шенкеля о совести как органе религиозной жизни. [Основания теории: значение совести, как силы по преимуществу духовной и центральной и как непосредственного седалища божественного духа в человеке. Рассмотрение теории с точки зрения учения Св. Писания о совести. Психологический недостаток теории: а) чрезмерная идеализация совести; б) смешение понятия о нравственном законе с понятием о религии; в) приурочение религии только в одной способности; наконец г) субъективизм и примесь пантеизма во взгляде на отношение Божества к совести и совести к Божеству. Односторонность воззрения Фейербаха на фантазию, как на орган религии. Общие замечания о недостатках теорий, изводящих религию из одной какой-нибудь способности.]

Об изначальности религии в человеческом роде. [Богословские теории, понимающие религию как союз Бога с человеком восстановленный и относящие поэтому происхождение религии ко времени после падения человека. Замечания по поводу этих теорий: а) такое понимание религии находим не у всех древних отцов Церкви, б) религия не есть только принадлежность человека и притом падшего, а всех разумных существ, и в) и до падения человек находился в религиозном общении с Богом. Фило-

софские теории, отрицающие изначальность религии в человеческом роде, и шаткость гипотез, на которых они основываются (гипотез о происхождении человека и о его первобытном состоянии). данные археологии и историч. антропологии за существование религиозных культов у первобытных народов. Свидетельства древних преданий о религиозных верованиях первобытных людей. Общий вывод.]

Всеобщность религии. [Свидетельства древних писателей о всеобщности религии (Плутарха, Цицерона, Аристотеля и др.). Результаты исследований новейших ученых (Гумбольдта, Вайтца, М. Мюллера). Отрицатели этого факта: древние эпикурейцы и скептики, новейшие материалисты и поверхностные или тенденциозные наблюдатели нравов и обычаев диких народов. Логические противоречия в показаниях последних относительно мнимой безрелигиозности некоторых племен. Решение возражений против учения о всеобщности религии, заимствуемых из существования атеистов.]

Характер первоначальной религии. [Существование различных взглядов и учение Св. Писания Ветхого Завета и Нового по данному вопросу. Точное определение монотеизма в отличие от монолатрии, монизма, пантеизма. так наз. “относительного монотеизма” (Шеллинг) “генотеизма” (М. Мюллер) и пр. Истинный монотеизм, как вера в единого, истинного, живого и личного Бога. Особенности монотеизма ветхозаветной, христианской и магометанской религий. Сущность первоначального монотеизма, как нормы истинной религии. Значение научных доказательств в пользу первоначального монотеизма.]

Доказательства в пользу первоначальности монотеизма. [1. Общие соображения, заимствуемые из законов развития человеческого сознания вообще и религиозного сознания в частности (более сложное развивается из более простого; этому закону не может быть противопоставлен в данном случае другой: менее совершенное является прежде более совершенного, потому что в основании этого возражения лежит предвзятое представление о первоначальном состоянии человека вообще). 2. исследования первоначальных памятников религиозной жизни человечества; свидетельства самих языческих писателей о существовании более чистой религии в древности — без идолопоклонения (Лукиана, Геродота, Страбона, Тацита, Плутарха, Варрона). 3. Данные сравнительной филологии и этнографии, говорящие о сходстве первоначальных названий верховн. Божества и представле-

ний о Нем у разных народов (симитов: Elohim, Vaal, Bel; арийцев: Dejus (di), Deus, Zevs и др.). Общий вывод.]

О происхождении многобожия. [Трудность решения этого вопроса и причина этой трудности. Невозможность объяснить происхождение политеизма путем естественного процесса умственного развития человека (Юм). Гипотеза мифологическая (Шеллинг), выводящая политеизм из способности человека олицетворять фидимые предметы. Неудовлетворительное объяснение этой гипотезой собственно теологического процесса обоготворения олицетворенных предметов. Гипотеза анимистов (Спенсер), выводящая политеизм из обычая людей одушевлять неодушевленные вещи. Взгляд на фетишизм, как первоначально форму политеизма. Несостоятельность этого взгляда и необходимость признать первоначальной формой многобожия — форму, более приближающуюся по своему типу к монотеизму. Теория Шеллинга о сабеизме, как древнейшей форме многобожия, и место фетишизма в истории развития многобожия по указанной теории. Научные требования при исследовании этого вопроса и полное удовлетворение им со стороны библейск. учения. Влияние внешней природы на внешний ход развития политеизма и внутренняя история его по учению Св. Писания. Крайнее развитие чувственности и влияние темной силы, как причины появления грубого идолопоклонства по взгляду древних отцов Церкви. Время появления идолопоклонства по Библии. Факты первобытной эпохи, предшествовавшие появлению идолопоклонства: а) нравств. огрубение людей и искажение их религиозн. сознания, б) смешение языков и появление языч. мифологий, в) разделение племен.]

О главнейших формах политеизма и их взаимоотношении. [I. Сабеизм; философские объяснения этого слова; первобытный вид сабеизма; частные формы (магизм и пиролатрия) и причина возникновения сабеизма. II. Антропотеизм. Его виды: Антрополатрия — почитание и религиозное чествование живых людей, выдающиеся как ниб. необычными особенностями — примеры ее у африканских и американских дикарей. Почитание умерших предков; взгляд Спансера на этот культ, как на самый первый по времени происхождения; его несостоятельность. III. Зоотеизм или Зоолатрия. Зоотеизм в собств. смысле — обоготворение животных; зооморфизм, по которому животное царство представляется лишь воплощением божеств. жизни, ее формой; животные суть только органы, носители божеств. жизни; в основании

зоотеизма лежит пантеистическое представление о божестве. Что послужило причиной к обоготворению животных? Общие и местные причины. IV. Фетишизм. Филологическое значение слова “фетишизм”. Его первоначальное употребление на языке португальском и введение в научную терминологию (Де-Бросс). Решение вопроса: есть ли фетишизм особая форма религии? Происхождение фетишизма. Разбор теорий, пытающихся объяснить его происхождение (Шульце и др.). Объяснение происхождения различных форм язычества вообще и в частности фетишизма в Св. Писании. Несостоятельность воззрения на фетишизм, как на первичную и основную форму религии. Макс Мюллер и результаты его исследований по этому вопросу.]

Заключение первого отдела 1-й части

ОТДЕЛ II

Основные истины религии.

Значение доказательств религиозных истин. [Главные возражения против возможности, уместности и пользы научных доказательств религиозных истин (Кант, Якоби, Шлейермахер, мистики, позитивисты и др.). Основания для этих возражений и их несостоятельность вследствие неправильности понятий о Боге и самом доказательстве, лежащих в основе их. Правильный взгляд на значение научных доказательств в их применении к делу обоснования религиозн. истин: различие математических, демонстративных, дедуктивных и индуктивных доказательств и возможность приложения последних к религиозн. истинам. Общий вывод.]

Классификация доказательств истины бытия Божия. [Нужно ли доказательства бытия Божия подразделять на несколько форм? Решение этого вопроса в утвердительном смысле. Мнение Лейбница по этому вопросу и несостоятельность противоположных взглядов, усматривающих в подразделении доказательств признак слабости и недостаточности каждого из них. Древнейшая форма подразделения доказательств бытия Божия, основанная на рассмотрении нашей собственной и внешней природы. Задача осн. богословия при раскрытии этих доказательств. Необходимость раскрывать более существенное содержание их, чем форму. Подразделение их на внешние доказательства (космологическое и телеологическое) и внутренние (онтологическое и нравственное). Различие их между собою и несовпадение одного с другим по их исходным пунктам и основным идеям.]

Космологическое доказательство бытия Божия. [Сущность

доказательства. Способы выражения его в Св. Писании, у оо. Церкви и философов (Аристотеля, Лейбница, Вольфа). Разбор возражений Канта относительно мнимой незаконности заключения этого доказательства от данных опыта к премирной причине и мнимо равносильного ему значения противоположного учения о самобытности мира. Несостоятельность замечаний Штрауса о произвольном смешении в этом доказательстве понятия о первой причине с понятием о личном Боге. Логическая законность и необходимость отличать причину от ее действия и первопричину мира от самого мира; нелогичность умозаключения Штрауса от бытия мира к Универсу; внутреннее противоречие в понятии о вечной, основывающейся на самой себе, вселенной. Разбор учения Милля о причинности в его приложении к рассматриваемому вопросу. Общее замечание о неопровержимом значении сущности космологического доказательства в виду всех вообще возражений против него со стороны отрицательной критики.]

Теологическое доказательство бытия Божия. [Сущность и отличие телеол. доказательства от космологического. Его доказательное значение в сравнении с последним. Их взаимная необходимость друг для друга в деле обоснования истины бытия Божия. Древность доказательства и его подразделение (физико-теологическое и историко-телеологическое). Подразделение главнейших возражений против этого доказательства: отрицание а) самого факта целесообразности в мировом устройстве (материалисты), б) необходимости преднамеренного действия для достижения целесообразного результата (дарвинисты), в) сознательного виновника целесообразного устройства мира (Гартман). Разбор и опровержение возражений.]

Онтологическое и нравственное доказательства бытия Божия. [Значение их. Формулирование первого из них у Ансельма Кентерберийского и Декарта. Разбор возражений против правильности заключения в этом доказательстве от мышления к реальному бытию и против внутренней и необходимой связи объединяемых в нем понятий всеовершенного и всео реального (Кант). — Разделение нравственного доказательства на два вида: практическое и теоретическое или научно-философское. Сущность первого вида и главнейшие способы формулирования и раскрытия его до Канта.]

Философские формы нравственного доказательства бытия Божия. [а) до Кантовская: ее заключение от присущего нам нравственного закона к бытию верховного Законодателя; б) Кан-

товская, основанная на идее нравственного миропорядка и требования со стороны практического разума верховного мироправителя для установления гармонии между добродетелью и счастьем. Значение и сравнительное достоинство той или другой формы. Возражения против первой и критический разбор их (автономия воли и происхождение нравственного закона). Возражения против Кантовского доказательства со стороны Штрауса, Фихте, Шеллинга, Гегеля и их несостоятельность. Спор оптимистов и пессимистов, и возможность решения его только с точки зрения учения, призывающего бытие верховного Правителя мира и нравственного Мздовоздателя.]

Учение о личном Боге. — Теизм и его основания. [Значение вопроса о свойствах Божиих и о происхождении мира, как исходного пункта разногласия философских теорий в понятии о Божестве. Главные формы представления о Божестве (теизм, деизм, пантеизм и панкосмизм). Неправильность теории позитивизма об одинаковом достоинстве и значении всех их. 1. Теизм и его превосходство перед всеми другими философскими теориями о Божестве. Значение самосознания, как основного признака личности; отличие личности от индивидуализма. Самосознание как наивысший вид бытия. Значение его в духовной жизни человека — умственной и нравственной. Необходимость самосознания в божественной личности и невозможность отсутствия его в существе абсолютном. Решение возражений против учения о личном Боге. Пантеистические основы этих возражений (предвзятые понятия о личности и бесконечности). Опровержение мнений: будто а) личное бытие абсолютного существа лишает его всеобъемлющей бесконечности; б) будто всякое определение составляет предел или ограничение Его существа; в) личное бытие невозможно в абсолютном существе при отсутствии в нем различения себя не от себя, или “я” от “не я”, субъекта от объекта, и г) несовместимо со свойством самого самосознания, как способности, необходимо подлежащей будто бы законам развития.]

Деизм. [Различие деизма от атеизма, пантеизма и теизма. Краткий сравнительный разбор особенностей деизма и теизма. Учение теизма и деизма о Боге и об отношении Бога к миру. Недостатки деизма в сравнении с теизмом в метафизическом, логическом и особенно религиозно-нравственном отношениях. Решение вопроса: почему деистическое мирозерцание, не смотря на его недостатки, многими предпочитается деизму.]

Пантеизм. [Сущность его — неотделимость от мира божества и его безличность. Космологические воззрения пантеизма. две крайности в пантеистических воззрениях на мир (панкосмизм и акосмизм) и их развитие в древнее и новое время. Логические противоречия в пантеистических системах по вопросу об отношениях Божества к миру (Бог — причина мира, но не существует ранее мира) и о происхождении мира. Несостоятельность гипотезы о самосотворении мира (о переходе потенциального мира в реальный, или идеи в действительность без носителя самой идеи или потенции); необъяснимость с пантеистической точки зрения на абсолютную субстанцию происхождения разнообразия явлений. Антропологические воззрения. Неразрешимость вопроса о происхождении самосознающего существа; отсюда отрицание свободной воли человека и его личного бессмертия, а вместе с тем истинной религии и нравственности. Вывод — о несравнимом превосходстве теизма перед пантеизмом.]

Материализм. [Двоякая форма его: 1) крайняя, проповедующая положение о вещественности всего и 2) умеренная, признающая материю лишь причиной всех явлений. Представители той и другой партии. Пункт общий обеим школам: материя как абсолютное начало, первопричина всего. Выяснение сущности философского материализма в отличие его: 1) от позитивизма, отрицающего лишь возможность познания вышеопытного и пользу всяких исследований относительно его; 2) — от нигилизма и атеизма, как абсолютно беспринципных и отрицательных воззрений. Отсутствие в них всяких ответов на высшие вопросы разума и преобладание узко-практического элемента над философским. — Разбор основных положений материализма: 1) о самосуществовании мира от вечности и 2) о развитии мира из вечной материи.]

Основания для веры в бессмертие души. [Предварительные замечания по вопросу о происхождении в человеческом роде веры в бессмертие души. Взгляд на этот вопрос защитников анимистической теории и его несостоятельность. Факт самосознания и внушения религиозного чувства, как первичные основы веры в бессмертие. Различные виды научных доказательств бессмертия души (теологические, философские и нравственные) и их сравнительное значение. Субстанциальность и духовность души. как главные свойства ее, на основании которых строятся философские доказательства ее бессмертия. Замечания о дейст-

вительности этих свойств души против материализма.]

О неразрушимости души и возможности личного ее бессмертия. [Вывод относительно неразрушимости и неуничтожимости души из ее духовности и субстанциальности (аналогия с неуничтожимостью всех вообще реальных сущностей). Невидимость, не материальность и неосязаемость души не могут служить основанием для отрицания ее реальности и неуничтожимости. Отсутствие всяких положительных оснований для неверия в возможность вечного сохранения индивидуального бытия души. Отрицательный характер аргументов, приводимых против возможности существования душ умерших вне связи с телами (аргументы Штрауса и др.). Отличие индивидуального бессмертия от личного и возможность последнего. Предположения, с философской точки зрения, относительно состояния души по смерти тела. Соображение относительно бессмертия души, основанное на неудовлетворимости человека эмпирически данной действительной жизнью и потребности жить другой идеальной жизнью.]

ТОМ II

Часть 2-я. Учение о религии откровенной, христианской.

ОТДЕЛ I

Критико-сравнительный обзор естественных религий и определение их отношения к христианству.

Классификация естественных религий по их основным принципам. [Притязание их на сверхъестественное происхождение. Необходимость беспристрастного критического анализа естественных религий для доказательства: несостоятельности этих притязаний и единственно истинного божественного достоинства христианской религии. Язычество. Подразделение его на а) культурное и не культурное, б) историческое, прошлое (отжившее) и доселе существующее; преимущественное значение религиозных систем язычества, существующих доныне, для целей основного богословия. Натурализм и антропотеизм, как главные отличительные принципы языческих мирозерцаний. Натуралистические системы язычества: Религия Китая. Предположения о первоначальном ее типе (монотеизме). Общий характер китайской религии и выдающиеся ее особенности (обряды и почитание духов). Конфуцианство и его основатель. Натурализм и дуализм в религии Конфуция (небо и земля). Взгляд на человека, бессмертие души и почитание духов.]

Индийская религия. [Гипотеза о первоначальной монотеистической форме индийской религии (генотеизм) и ее основания.

Брамаизм, как искажение монотеистической формы; его натуралистический пантеизм и черты отличия от натурализма китайской религии. Брама в самом себе и в своей определенности. Тримурти. Низшие божества. Взгляд на мир, на человека и конечную цель его бытия. Культ браманской религии, отношение к Бrame и к низшим божествам. Несостоятельность мнения о сходстве браманского учения о тримурти с христианским учением о троичности. Учение о воплощениях божества.]

Буддизм. [Число последователей этой религии. Отсутствие точных исторических данных о времени жизни Будды. Личность Будды (полумифическая) и характер его учения (мистический атеизм). Притязания его последователей на чудесное происхождение буддизма и их несостоятельность. Источники буддизма (сутры). Мораль без догмы, как отличительная особенность первоначального буддизма (изречения, приписываемые Будде). Отношение буддизма к брамаизму. Развитие политеизма из первоначального буддийского атеизма (обоготворение Будды). Космологические воззрения буддизма. Множество миров и периодов их призрачного существования. Учение о происхождении человека. Нравственные воззрения по вопросу о зле и об искуплении. Зло, как необходимая принадлежность самого бытия; источная причина зла — желание бытия. путь искупления — уничтожение желания жизни и прекращение существования человеческого рода. Средства: отречение от брачной жизни и подавление самого чувства жизни. Виды буддийского аскетизма. Общий характер буддизма: тишина, апатия и полная преданность судьбе. Представления о посмертной судьбе человека: переселение душ и погружение в “Нирвану”.]

Парсизм. — Религия Зороастра. [Сходство древнейшей персидской религии с древнейшей индийской (генотеизм обеих, общие божества) и различие в дальнейшем развитии этих религий (сохранение у персов идеи личного Бога в противоположность индийскому пантеизму); Зороастр и его Зенд-авеста. Недостоверность легенд о нем, как посланнике Божиим, о пророческом сне матери его и чудесах его. Характер его и недостатки в нем (фанатизм, суеверие). Учение Зороастровой религии: об Ормузде и Аримане, о духах (отличие от библейского учения), о видимом мире и человеке, как порождении двух начал. Основной взгляд на конечную цель мира и человека; воззрение на загробную жизнь; позднейшее (заимствованное) учение о воскресении и о последних судьбах мира. Нравственное учение о борь-

бе со злом. Культ (его цель — прославление добра и света). Общий взгляд (дуализм, представление о божестве, как о самоопределяющемся начале добра и света, но безусловно свободном и не чисто духовном.)

Религия древних египтян. [Ее характер по сравнению с религией Зороастра (менее резкий дуализм в представлении о божестве). Озирис, как победитель злого начала Тифона. Представление о бессмертии и посмертном суде; культ животных. Таинственность и символизм. Недостаток представления о живом деятельном божестве.]

Религия симитов: вавилонян, финикийн и ассирийн. [Сабейзм, как господствующая форма народных симитических культов; примесь к ним элементов, заимствованных из культов других языческих народов. Отсутствие чистого монотеизма. Значение симитических религий (в преданиях их много общего с религией евреев, хотя много и искаженного). Замечательные предания: о происхождении, о первобытных временах, падении человека, потопе и др.]

Религии классического мира. [Их завершительное значение в истории древнего язычества. I. Религия Греков, по внешности являясь цветом язычества, представляет капитальные недостатки с точки зрения высших понятий о религии. Взгляд на эллинизм Св. Писания. Гомеровское представление о богах, как о человекоподобных существах. Теогония Гесиода, как изображение постепенного развития религиозного сознания греков. Антропотезизм — характеристическая черта греческой религии; его существенные недостатки (ограниченность богов, их множества, зависимость от судьбы и проч.). Греческий культ; мистерии. Нравственность греков. — II. Типическая особенность Римской религии (подчинение единству частных; Юпитер — представитель всемирного господства). Римский мир, как момент переходя языческих народов к христианству.]

Заключительные выводы из рассмотрения основных пунктов учения всех вообще главнейших систем языческой религии. [1, Ни одна из них не выделяется из круга естественных религий; 2, прогресс их в искании истины, но не достижение ее без помощи сверхъестественного откровения; 3, естественное откровение как средство, через которое был приготавливаем мир языческий к принятию высшего сверхъестественного открытия. Ответственность мира языческого перед судом божественной правды за недостаточное и неполное пользование средствами естественного

откровения. 4, Сознание в языческом мире его лучшими людьми необходимости сверхъестественного откровения в деле религии. Замечания Платона и Сократа.]

ОТДЕЛ II

Учение о христианском откровении.

Понятие об откровении о его главных видах. [Определение. Разделение на сверхъестественное и естественное, непосредственное и посредственное, внешнее и внутреннее откровение. Ложные понятия об откровении: 1) Рационалистическое, разнообразные теории которого сходятся в следующих пунктах: а) в отрицании строго сверхъестественного характера откровения; б) в произвольном толковании внутреннего и внешнего откровения; в) в отрицании сверхъестественного вдохновения и г) в отрицании безусловной непогрешимости учения откровения (Искажение идеи божественного откровения и произвольное ограничение его значения в рационалистических теориях Канта-Фихтевской школы). 2) Пантеистическое понятие о самооткровении божества себе самому и его внутреннее противоречие (Гегелианское учение). 3) Ложно-мистическое, допускающее одно внутреннее откровение и 4) одностороннее супранатуралистическое, отрицающее сознательно-деятельное участие человека в восприятии откровения.]

Примирительные теории об откровении. [Общая характеристика их и более известные представители их — Шлейермахер и Ричард Роте; понятие их об откровении и сверхъестественном вообще. Взгляд Шлейермахера на всякую новую и особенно гениальную мысль, как на откровение, и на откровение как на все то, что не вытекает, как необходимое следствие, из предшествующего состояния, хотя и имеет в нем подготовку для себя; сверхъестественное является, в конце концов, в теории Шлейермахера естественным. Ричард Роте различает внешнее откровение, как сообщение божественных истин (*manifestatio*) от внутреннего откровения, как вдохновения (*inspiratio*); он подчиняет откровение естественному развитию; отсюда богодухновенность у него не есть что-либо в строгом смысле сверхъестественное; противоречие между взглядом Роте на радикальное повреждение органа естественного человеческого познания вследствие греха и на зависимость сверхъестественного вдохновения от законов естественного психологического развития.]

О возможности сверхъестественного откровения. [Отличие сверхъестественного от сверхчувственного, необычайного, про-

твоестественного и пр. (пояснительные примеры); сверхъестественное не связано необходимо с уничтожением (Юм, Шлейермахер) или приостановлением и восстановлением (схоластики) законов природы; им необходимо предполагается только превышение естественных сил и законов природы: оно в обширном смысле есть царство благодати, а в более тесном — явление, причины которого лежат вне естественных сил (чудо); религиозно-нравственная цель, как его существенный признак. Возможность сверхъестественного откровения при возможности сверхъестественного вообще и при отсутствии основания для утверждения его невозможности: метафизической (логическая мыслимость), физической (непротиворечие законам природы), динамистической (сила божественного всемогущества) и нравственной (способность человека сознательно и свободно воспринимать сверхъестественное откровение).]

Признаки сверхъестественного откровения. [Понятие о них. Разделение их: на признаки внутренние и внешние, отрицательные и положительные, естественные и сверхъестественные. Значение означенных групп признаков в деле отличения истинного откровения от ложного, как каждой в отдельности, так и в общей совокупности.]

О чудесах, как сверхъестественных признаках откровения. [Понятие о чуде; различные наименования его в Св. Писании и вытекающая из этих наименований тройкая точка зрения на чудо: онтологическая, психологическая и телеологическая. Специфический характер чуда, как сверхъестественного признака истинного откровения (очевидное и поразительное превышение естественных сил и законов; невозможность воспроизведения или повторения с помощью последних; высокая религиозно-нравственная цель, достойная Бога). Отличительные признаки истинного чуда от ложных чудес и фокусов. Критический разбор взгляда Юма на вопрос о достоверности свидетельств о чудесах. Несправедливость утверждений Юма, что 1) опыт — единственный и вполне надежный критерий достоверности свидетельства о чуде и что 2) против действительности чудес свидетельствует общечеловеческий единогласный опыт; противоречие первому утверждению (новых открытий, неизвестных опыту предшествующих веков), а второму — веры безусловного большинства человечества в возможность и действительность чудес. Опыты объяснения чудес рационалистами (школа Паулюса и др.); натяжки их и очевидная несостоятельность перед судом критики.]

О пророчествах.[Определение пророчества. Взгляд на его доказательное значение со стороны языческого, иудейского и христианского мира. Мнение по этому вопросу стоической школы. Библейское воззрение. Пророческое служение Иисуса Христа. Отличительные признаки истинных пророчеств от мнимых: а) от предвещаний оракулов, б) от предсказаний, основанных на изучении сил и законов природы, с) от предчувствия и предвидения, как естественных способностей человеческой души. Возможность отличения истинного пророчества от мнимого: 1) по способу исполнения (полное согласие между предсказанием и исполнением как в общих так и в частных чертах); 2) по предмету (отношение предсказания к случайному будущему, на которое в настоящем нет никаких указаний, и особенно к какому-нибудь сверхъестественному явлению в будущем); 3) по цели предсказываемого (отношение к славе Божией и к делу религиозно-нравственного преспеяния человека); 4) по способу провозглашения пророчества (отсутствие искусственного возбуждения, двусмыслия); 5) по нравственному характеру провозвестников. Три условия для признания фактов достоверности пророчества по Руссо: 1) если мы сами были личными свидетелями провозглашения пророчества, 2) сами были очевидцами его исполнения и 3) имеем вполне надежное ручательство того, что предсказанное не могло быть предвидено по ходу предшествовавших событий и что исполнение его случайно. Законность последнего требования Руссо и незаконность первых двух.]

Богооткровенная религия в ее разделении на Ветхозаветную и Новозаветную

ГЛАВА I

Ветхозаветная религия.

Учение ветхозаветной религии о Боге. [Главное отличие и превосходство учения Ветхого Завета о Боге перед языческими учениями о божестве; чистый монотеизм. Особенности в.-заветного монотеизма; его нравственный характер, учение о святости Божией. Чистота и высота учения в.-заветной религии о Боге, как признак ее богооткровенного достоинства. Гипотезы, объясняющие происхождение в.-заветного монотеизма естественными способами: 1) особенностями симитической расы (Ренан); 2) первоначальным кочевым образом жизни евреев (Штраус); 3) 40-летним странствованием евреев по пустыне; 4) постепенным умственным развитием их, и 5) заимствованием монотеизма от других религий, особенно же религии Египта. Несостоя-

тельность этих гипотез.]

Учение о творении. [Превосходство его перед языческими космогониями и основные пункты этого превосходства. Полнота раскрытия его в в.-заветной религии по сравнению с учением о Боге Самом в Себе. Причина этого. Две стороны библейского учения о творении: фактическая и догматическая, и значение той и другой. Основные идеи этого учения: а) сотворение мира из ничего, б) сотворение его во времени. Значение первой идеи и неуместность противопоставления ей аксиомы: из ничего ничего не бывает. Сущность идеи сотворения мира во времени, а не от вечности. Различие между реальным миром и идеальным образом его. Последний как предмет вечного созерцания божественного ума. Совместимость идеи о временном творении с учением о неизменяемости бога и значение ее для чистого учения о существе Божиим. Разбор возражений против нее Канта и новейших материалистов. Незаконность заключения от неуничтожимости материи к ее вечности. Логические несообразности в учении о самообразовании мира из вечной материи. Беспричинность такого самообразования.]

Порядок мироздания по Библии. [Сходство его с более достоверными выводами естествознания; отсутствие в библейском повествовании частных и тех подробностей, которые относятся к области ученой любознательности и уместны в специальных трактатах по астрономии и геологии; неосновательность отсюда заключать о противоречии естествознания с Св. Писанием. Учение о днях творения. Взгляд западных богословов на дни творения и приводимые ими доказательства в пользу своего взгляда; разбор этих доказательств и заключение о несостоятельности и противоречии взгляда западных богословов всему духу библейского воззрения на творение. Общее заключение.]

Библейское учение о человеке и его происхождении. [Основные истины: 1) человек — творение Божие, 2) существенно отличное от других земных тварей и высшее, 3) созданное по образу Божию совершенным по образу Божию совершенным по телесной и духовной природе, 4) предназначенное к бессмертию, 5) падшее по своей свободной воле, но 6) по бесконечному милосердию Божию удостоенное искупления. Превосходство библейского учения о сотворении человека перед натуралистическими гипотезами о его происхождении. Краткий очерк последних. Разбор главнейших оснований дарвинистской гипотезы. Отсутствие данных опыта для ее подтверждения; игнорирование

ею существеннейших и коренных духовных отличий человека от обезьяны и некоторых весьма важных физиологических; безосновность ее предположения о существовании переходных форм от обезьяны к человеку (неандертальский и бельгийский черепы и мнения о них более беспристрастных ученых; несостоятельность ссылки на микроцефалов). Связь дарвинистской гипотезы о происхождении человека с гипотезой о перерождении видов. Сущность последней и необходимость предположения при ней разумного плана в теории. Научная несостоятельность теории самозарождения организмов. Отличие человека от животного.]

О степени древности мира и человека. [I. Более научный, чем религиозный характер вопроса о древности мира. Отсутствие точности в Св. Писании о самом творении мира и происходящая отсюда вольность экзегетических взглядов на древность мира. Необходимость решения вопроса: представляет ли повествование о творении космогонию или только геогонию? Изложение и разбор гипотезы восстановительной (реституционистской). Общий вывод и замечания относительно данных геологии. Взгляд на вычисления астрономии касательно древности мира. II. Материалистическая гипотеза о баснословной древности человека (Ляйель) и ее значение в материалистическом учении о человеке вообще и в частности о его происхождении. Отрицание с точки зрения этой гипотезы основных истин библейского учения о человеке. Ее несостоятельность: 1) противоречие мнения о вечном существовании человеческого рода признаваемой самими материалистами теории о постепенном образовании мира; 2) отсутствие данных истории, которые служили бы основанием гипотезы о баснословно-древнем существовании человека и 3) шаткость данных геологического и археологического характера, на которые опирается эта гипотеза.]

Дополнения к трактату о древности мира и человеческого рода. [Несовершенства геологической и археологической хронологии на основании пластов земли, американских находок, кухонных остатков и свайных построек.]

О единстве человеческого рода и о первобытном состоянии человека. [Важность истины единства человеческого рода в догматическом и нравственном отношениях. Существенное превосходство обусловливаемого ею воззрения откровенной религии на человека перед языческими верованиями; узкий национализм и племенной сепаратизм. Полигенистическая теория и ее несостоятельность по признанию знаменитых естествоиспытателей:

Кювье, Гумбольдта, Картфажа и др. Физическое и нравственное духовное единство. Научные доводы за единство человеческого рода: а) способность к плодородию потомков, происшедших от людей, принадлежащих к различным племенам, б) физиологические и психологические данные, в) данные сравнительной филологии и г) сравнительного изучения религиозных верований и преданий разных народов. Возможность происхождения человеческого рода от одной четы и распространения на всем земном шаре. Предположительные данные по этому вопросу сравнительной статистики.]

О первоначальном состоянии человека до падения и после падения до потопа. [Важность этого учения; подтверждение его согласными преданиями народов. Материалистическая теория дикости первобытного человека. Характер первобытной жизни человека после падения. Были ли первобытные люди цивилизованы? — Уяснение понятий о дикости и цивилизации и применение их к первобытной эпохе.]

О происхождении зла. [Зло с библейской точки зрения. Неправильные взгляды на рассматриваемый вопрос, являющиеся вследствие неверного понимания самой сущности зла и отрицания в человеке свободы воли. Библейское учение о грехе, по которому (учению) первичной и источной причиной нравственного и физического зла в мире является грех. Страдание и смерть, как неизбежные спутники греха. Возражения детерминистов против учения о свободе воли и опровержение их на основании свидетельства самосознания: о свободе в выборе решений, свободе в управлении ходом наших представлений и о свободе наших действий. Факт раскаяния, как доказательство свободы. Ненаучность выводов о несвободе воли, строяемых на данных нравственной статистики. Пессимистическое и оптимистическое воззрения на зло, как на явление естественное. Протест нравственного сознания против объяснения зла в смысле естественного явления.]

Об искуплении человеческого рода. [Предвечное значение искупления; основная идея истины искупления и всеобщность этой идеи; ее выражение в средоточном пункте всех религиозных культов — в жертве, поскольку последняя служит выражением сознания виновности человека перед Богом и потребности примирения. Особенное значение человеческих жертв. Смутное сознание языческого мира о необходимости невинной жертвы в деле искупления. Выражение идеи искупления в языческих ми-

фах, в поэзии и философии. Мнение школы Баура и мифическом значении как языческих, так и ветхозаветных чаяний искупления и несостоятельность этого мнения. Отличительные черты выражения идеи искупления в Ветхом Завете. Мессианские пророчества Ветхого Завета и их отличие от смутных чаяний языческого мира. Взгляд материалистической школы на происхождение идеи искупления и его несостоятельность. Крайности оптимистического и пессимистического воззрений на значение и сущность искупления (самоискупление человека и самоискупление Бога). Социализм в его отношении к идее искупления.]

О всемирном потопе. [Изображение его в Библии; скептическая критика библейского повествования о потопе. Важное значение вопроса о потопе в кругу христианских истин. Потоп антропологический и геологический. Попыты соглашения Библии с естествознанием. Ледниковый период. Частные возражения скептической критики.]

О разделении языков и рассеянии племен. [Начало народной и племенной обособленности, характеризующей древнюю историю. Библейское повествование и подтверждение его научными данными. Происхождение различных языков. Понимание библейского “смешения языков”. Избрание еврейского народа для особых религиозных целей]

Нравственное мировоззрение ветхозаветной религии, ее богослужебный культ и воззрение на загробную жизнь. [Десятословие, как сокращенное изложение сущности ветхозаветной морали (любовь к Богу и ближним), его тождественность с христианским принципом по существу и отличие по широте применения (недостаток универсальности). Основная мысль гражданского ветхозаветного законодательства и превосходство его перед другими древними законодательствами. Главные черты обрядового закона: а) чувство благоговейного страха перед Богом, как основное определение отношения ветхозаветного человека к Богу; б) подробное определение в законе частных выражений этого отношения; в) жертва примирения. Идея бессмертия в ветхозаветной религии; догматические и нравственные основания для нее в ветхозаветном учении. Неправильность рационалистических мнений по этому вопросу.]

Сравнение ветхозаветных представлений о загробной жизни с представлениями о том же других древних религий. [Печальный характер тех и других представлений, соответствующий общему нравственным состоянием человечества до искупления. Надежда

на искупление, как элемент смягчающий и умеряющий печаль и сетования ветхозаветного человека о судьбе умерших. Место обитания умерших — Шеол (ад или преисподняя). Образы, под видом которых он представляется в Ветхом Завете. Отличие преисподней: а) от могилы, б) от буддийской Нирваны, в) от подземного мира других языческих мифологий (вавилонской и греческой) при некоторых чертах внешнего сходства с последними. Отсутствие всякой примеси политеизма, присущего последним. Состояние душ, отшедших в иной мир. О возмездии в будущей жизни; о будущем суде и воскресении.]

Общий взгляд на отношение христианской религии к религии ветхозаветной. [Неполнота ветхозаветного откровения и его приготовительное значение к явлению полного откровения в христианстве. Назначение ветхозаветной религии не для всего человеческого рода и ближайшее непосредственное применение ее к иудейскому народу. Неполнота догматического и нравственного учения ветхозаветной религии и ее незаконченность без нового высшего откровения, сообщенного через христианство. Места из Ветхого Завета, содержащие предсказания об установлении Нового завета через Мессию.]

ГЛАВА II

Новозаветная религия или христианство.

Содержание главы или предметы исследования. [Примечание о полноте и разнообразии доказательств, которыми обладает христианство в оправдание своего божественного достоинства. Общее подразделение этих доказательств: а) на внешние и б) внутренние.]

О Божественном происхождении христианской религии. [Сущность вопроса. Взгляд натуралистической школы на христианство как на естественный продукт различных элементов древнего мира, — иудейского и языческого (школа Баура, Штрауса, Ренана и др.). Опровержение этого взгляда: а) на основании внешних сверхъестественных фактов, сопровождавших явление христианства и б) на основании внутреннего существа его учения — его существенного и несравнимого превосходства перед язычеством и иудейством. Наиболее замечательные в.-заветные пророчества о Мессии и их исполнение на лице основателя христианства. Более общие и более частные пророчества: 1) о времени пришествия Мессии, 2) о месте рождения Его, 3) о роде Его. Исполнение всех этих пророчеств на лице Иисуса Христа. Всеобщее чаяние у народов Искупителя мира перед

пришествием Христа. Общий вывод.]

О Божественном достоинстве Основателя христианской религии. [Свойства богочеловеческого характера Иисуса Христа: целостность и гармоничность, свобода от всяких односторонностей, высочайшая определенность, бесконечная полнота совершенств, общечеловечность, беспримерность по силе нравственного влияния на историческую жизнь человечества, несравнимость, безгрешность. Доказательства исторической действительности евангельской личности Иисуса Христа, против мнений мифической школы; несостоятельность гипотез: а) о вымысле характера Иисуса Христа евангелистами и б) о создании его коллективным разумом современной эпохи.]

Замечание о распространении христианства в мире. [Чудесность его, как доказательство божественности христианства; распространение магометанства.]

О сущности и основных истинах христианства. [Значение вопроса. Односторонние решения его в новейших рационалистических системах: а) односторонне-моралистическое (школа Канта) и б) односторонне-теоретическое (школа Гегеля). Главные недостатки воззрения той и другой школы на данный вопрос. Крайнее выражение тенденциозного понимания сущности христианства в теории Фейербаха. Разбор и опровержение его теории. Положительное определение сущности христианства как религии, отпечатлевающей на себе черты характера ее Божественного Основателя. Ее целостность и всеобъемлемость. Абсолютно полное воплощение в ней истинной сущности религии. Основные истины христианства: тайна троичности лиц в Боге, таинство воплощения и искупления и чудо чудес — Воскресение Иисуса Христа как залог Воскресения мертвых и вечной жизни.]

Введение в Основное Богословие

ВВЕДЕНИЕ

Общие понятия о науке Основного
Богословия

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ, ИЛИ ОСНОВНОГО БОГОСЛОВИЯ

**1. От начала христианства до XV века (эпохи
возрождения)**

2. С XV до конца XVIII века.

Период борьбы христианской апологетики на западе против деизма

Апологетические школы во Франции и Германии в 17 и 18 вв.

3. В XIX веке

Христианская апологетика 19 в. в ее борьбе против пантеизма

Состояние, задачи и потребности современной научной Апологетики христианства

Часть I

Учение о религии вообще

ОТДЕЛ I

РЕЛИГИЯ С ЕЕ СУБЪЕКТИВНОЙ СТОРОНЫ

О сущности религии

Значение слова религия

Существенные и коренные признаки религии

Об отношении религии к другим сторонам

духовной жизни человека

Отношение религии к нравственности

Отношение религии к науке

Отношение религии к искусству

Происхождение религии

Критический обзор главнейших теорий о происхождении религии

Внешние, или механические

Односторонне-субъективные теории

Анимистическая теория

Теории об особом психическом органе религии

Теории Якоби и Шлейермахера

Теория Шенкеля о совести как органе религиозной жизни

Теория Фейербаха о фантазии как органе религии

Об изначальности религии в человеческом роде

О всеобщности религии в человеческом роде

О характере первоначальной религии

Доказательства в пользу первоначального монотеизма

О происхождении многобожия

О главнейших формах языческого многобожия

Сабеизм

Антропотеизм

Зоотеизм

Фетишизм

Заключение

ОТДЕЛ II

ОСНОВНЫЕ ИСТИНЫ РЕЛИГИИ

Истина бытия Божия

Значение доказательств религиозных истин

Классификация доказательств истины бытия

Божия

Космологическое доказательство бытия

Божия

Телеологическое доказательство бытия Божия

Онтологическое доказательство бытия Божия

Нравственное доказательство бытия Божия

Учение о личном Боге

Теизм

Деизм

Пантеизм

Материализм

Истина бессмертия души

Основания для веры в бессмертие души

*О неразрушимости души и возможности
личного бессмертия*

ЧАСТЬ II

УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ БОГООТКРОВЕННОЙ, ХРИСТИАНСКОЙ

ОТДЕЛ I-й

КРИТИКО-СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ОБЗОР ЕСТЕСТВЕННЫХ РЕЛИГИЙ

*Классификация естественных религий по их основным
принципам*

Религия Китая

Религии Индии

Браманство

Буддизм

Религия древних персов

Религия древних египтян

Религия семитов

Религии классического мира

Религия греков

Религия римлян

Заключительные выводы

ОТДЕЛ 2-й

УЧЕНИЕ О ХРИСТИАНСКОМ ОТКРОВЕНИИ

Понятие об откровении и его главных видах

Ложные воззрения на откровение

О возможности сверхъестественного откровения

О признаках истинного Откровения.

О чудесах и пророчествах как признаках истинного

Откровения

О чудесах

О пророчествах

Богооткровенная религия в ее разделении на

ветхозаветную и новозаветную

Глава I

Ветхозаветная религия

Учение о Боге

Учение о творении

Порядок мироздания по Библии

Библейское учение о человеке и его происхождении

О степени древности мира и человека

Научный характер вопроса о древности мира

Материалистическая гипотеза о баснословной древ-

ности человека

*Дополнения к трактату о древности мира и человеческого рода:
несовершенства геологической и археологической хронологий*

О единстве человеческого рода и о первобытном состоянии человека

*О первоначальном состоянии человека до падения и после падения до
потопа*

О происхождении зла

Об искуплении человеческого рода

О всемирном потопе

О разделении языков и рассеянии племен

*О нравственном мировоззрении ветхозаветной
религии, ее богослужебном культе и воззрении на загробную
жизнь*

Сравнение ветхозаветных представлений о загробной
жизни с представлениями других древних религий

*Значение ветхозаветной религии в ее отношении к
христианству*

Глава II

Религия новозаветная или христианство

Содержание главы или предметы исследования

О происхождении христианства

Божественный характер Основателя христианства

Замечание о распространении христианства

О сущности и основных истинах христианства

Îò ðåååêöèè