



Тем, что эта книга дошла до Вас, мы обязаны в первую очередь библиотекарям, которые долгие годы бережно хранили её. Сотрудники Google оцифровали её в рамках проекта, цель которого – сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Эта книга находится в общественном достоянии. В общих чертах, юридически, книга передаётся в общественное достояние, когда истекает срок действия имущественных авторских прав на неё, а также если правообладатель сам передал её в общественное достояние или не заявил на неё авторских прав. Такие книги – это ключ к прошлому, к сокровищам нашей истории и культуры, и к знаниям, которые зачастую нигде больше не найдёшь.

В этой цифровой копии мы оставили без изменений все рукописные пометки, которые были в оригинальном издании. Пускай они будут напоминанием о всех тех руках, через которые прошла эта книга – автора, издателя, библиотекаря и предыдущих читателей – чтобы наконец попасть в Ваши.

Правила пользования

Мы гордимся нашим сотрудничеством с библиотеками, в рамках которого мы оцифровываем книги в общественном достоянии и делаем их доступными для всех. Эти книги принадлежат всему человечеству, а мы – лишь их хранители. Тем не менее, оцифровка книг и поддержка этого проекта стоят немало, и поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые меры, чтобы предотвратить коммерческое использование этих книг. Одна из них – это технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас:

- **Не использовать файлы в коммерческих целях.** Мы разработали программу Поиска по книгам Google для всех пользователей, поэтому, пожалуйста, используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- **Не отправлять автоматические запросы.** Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого рода. Если Вам требуется доступ к большим объёмам текстов для исследований в области машинного перевода, оптического распознавания текста, или в других похожих целях, свяжитесь с нами. Для этих целей мы настоятельно рекомендуем использовать исключительно материалы в общественном достоянии.
- **Не удалять логотипы и другие атрибуты Google из файлов.** Изображения в каждом файле помечены логотипами Google для того, чтобы рассказать читателям о нашем проекте и помочь им найти дополнительные материалы. Не удаляйте их.
- **Соблюдать законы Вашей и других стран.** В конечном итоге, именно Вы несёте полную ответственность за Ваши действия – поэтому, пожалуйста, убедитесь, что Вы не нарушаете соответствующие законы Вашей или других стран. Имейте в виду, что даже если книга более не находится под защитой авторских прав в США, то это ещё совсем не значит, что её можно распространять в других странах. К сожалению, законодательство в сфере интеллектуальной собственности очень разнообразно, и не существует универсального способа определить, как разрешено использовать книгу в конкретной стране. Не рассчитывайте на то, что если книга появилась в поиске по книгам Google, то её можно использовать где и как угодно. Наказание за нарушение авторских прав может оказаться очень серьёзным.

О программе

Наша миссия – организовать информацию во всём мире и сделать её доступной и полезной для всех. Поиск по книгам Google помогает пользователям найти книги со всего света, а авторам и издателям – новых читателей. Чтобы произвести поиск по этой книге в полнотекстовом режиме, откройте страницу <http://books.google.com>.



ХРИСТИАНСКА АПОЛОГЕТИКА

КУРСЪ

ОСНОВНАГО БОГОСЛОВІЯ

профессора
Н. П. РОЖДЕСТВЕНСКАГО.

ТОМЪ II.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Дома Призр. Малолѣтн. Вѣдн., Лиговка, д. № 16.
1884.

ХРИСТИАНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА.

ТОМЪ П.

~~~~~

«Знаю дѣла твои, и трудъ твой, и терпѣніе твое, и то, что ты... испыталъ тѣхъ, которые называютъ себя апостолами, а они не таковы, и нашелъ, что они лжецы. Ты много переносилъ... и для имени Моего трудился, и не изнемогалъ» (Открыв. II, 2. 3).

(Это мѣсто изъ Апокалипсиса начертано на надгробномъ памятникѣ автора издаваемой Апологетики).

Рождественскій, N. P.

# ХРИСТИАНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА.

## КУРСЪ ОСНОВНАГО БОГОСЛОВІЯ,

ЧИТАННЫЙ СТУДЕНТАМЪ СПБ. ДУХ. АКАДЕМІИ

ВЪ 1881/2 учебномъ году

покойнымъ профессор. Николаемъ Павловичемъ

РОЖДЕСТВЕНСКИМЪ.



ПОСМЕРТНОЕ ИЗДАНИЕ СПБ. ДУХОВ. АКАДЕМІИ

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЮ ЗАСЛУЖЕННАГО ЭКСТРАОРДИНАР. ПРОФ. Андрея Предтеченскаго.



ЧАСТЬ II.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Дома Призрѣнія Малоимѣнныхъ Бѣдныхъ. Лигова, д. № 16.

1884.

BR 118  
B, 688  
v. 2

98655

„Чтобы ты узналъ твердое основаніе того ученія, въ которомъ  
былъ наставленъ“ (Лук. I, 4).

---

Печатать дозволяется. Октября 5 дня 1883 года.  
Исправляющій должность ректора С.-Петербургской Духовной Академіи  
Ординарный профессор *Е. Ловляинъ*.

## ЧАСТЬ II.

УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ ОТКРОВЕННОЙ, ХРИСТИАНСКОЙ.

„Я есмь путь, и истина, и жизнь; никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня“ (Іоан. XIV, 6).

„Никто не можетъ положить другаго основанія, кромѣ положеннаго, которое есть Іисусъ Христосъ“. (1 Кор. III, 11).\*

„Смотрите, братіе, чтобы кто не увлекъ васъ философією и пустымъ обольщеніемъ, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу“ (Колос. II, 8).

## УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ БОГООТКРОВЕННОЙ, ХРИСТИАНСКОЙ.



Вторая часть Основнаго Богословія занимается изложеніемъ доказательствъ богооткровеннаго достоинства Христіанской религіи и, сообразно двоякому роду этихъ доказательствъ: не прямыхъ или косвенныхъ и положительныхъ или отрицательныхъ, подраздѣляется на два отдѣла. *Въ первомъ* изъ нихъ представляется критико-сравнительный обзоръ основныхъ воззрѣній естественныхъ религій или религіозныхъ системъ язычества; *во второмъ* показывается несравнимое превосходство христіанства предъ всѣми этими системами и излагаются положительные доказательства его божественности.

### Отдѣлъ 1-й.

#### Критико-сравнительный обзоръ естественныхъ религій.

Всѣ религіи, стоящія внѣ откровенной религіи и отличныя отъ нея по своимъ источникамъ и по своимъ основнымъ воззрѣніямъ, называются общимъ именемъ „естественныхъ религій“. Критико-сравнительный обзоръ этихъ религій въ Основномъ Богословіи имѣетъ своею задачею показать, что ни одна изъ нихъ не выходитъ изъ круга естественныхъ религій и что притязаніе той или другой изъ нихъ на богооткровенное достоинство незаконно. Выполненіе этой задачи весьма важно для доказательства божественности Христіанской религіи. Известно, что не только магометанство и новоіудейство, но всѣ почти языческія религіи признавались и признаются ихъ послѣдователями за религіи сверхъестественныя. Даже наиболѣе непритяза-



тельный въ этомъ отношеніи народъ—китайцы и тѣ признають основателей религій, древнихъ мудрецовъ Конфуція и особенно Лаот-зе, посланниками неба и послѣднему приписываютъ не мало чудесъ и предсказаній. Индійцы возводятъ свою первоначальную религію, по ея происхожденію, къ самому Брамѣ, которому приписываютъ сообщеніе ея чрезъ ихъ родоначальника Ману. Послѣдователи Зороастровой религій признають Зороастра пророкомъ и считаютъ его Зендъ-Авесту откровеніемъ добраго божества Ормузда. Древніе вавилоняне считали свою религію откровеніемъ верховнаго божества Бала, сообщеннымъ, по однимъ легендамъ, чрезъ миѳическое существо Оана, по другимъ—чрезъ допотопнаго патріарха Кензуфра. Египтяне провозвѣстникомъ откровенія считали божество Тотъ или Тотъ, которое называли вѣстникомъ Озириса. Греки первоначальную свою религію производили также отъ боговъ; римляне отъ богини Эгеріи и проч. <sup>1)</sup> Эти факты показываютъ, что сознаніе необходимости откровенія въ дѣлѣ религій и желаніе обладать откровеніемъ не есть горделивое притязаніе какаго нибудь частнаго народа, но есть всеобщее желаніе народовъ, выраженіе глубочайшей потребности чловѣческаго духа.

Если трудно допустить, особенно при вѣрѣ въ благаго Промыслителя о судьбахъ чловѣчества, чтобы такая глубокая потребность чловѣческаго духа вовсе была оставлена безъ удовлетворенія чрезъ объективно истинное откровеніе, то еще труднѣе предположить, чтобы эта потребность была удовлетворена чрезъ множество противоположныхъ другъ другу откровеній, что несогласно съ премудростію Божіею, которая не можетъ противорѣчить себѣ самой. Остается признать, что истинное откровеніе дано, и въ тоже время допустить, что изъ множества противорѣчающихъ другъ другу религій только одна обладаетъ истиннымъ откровеніемъ. Отсюда понятно, какое значеніе для апологетики христіанства имѣетъ критическій анализъ нехристіанскихъ религій. Если ниодна изъ нихъ, при безпристрастномъ анализѣ ея ученія и вообще ея содержанія, не окажется выходящею изъ круга естественныхъ религій, если ни въ одной изъ нихъ мы не найдемъ полной реализа-

<sup>1)</sup> *Liiken*, „Die Traditionen des Menschngeschlechts“. 2 Aufl. 1869. s. 3 и дал.

ціи понятія о религій въ истинной ея сущности: то чрезъ это получится важное, хотя и отрицательное, доказательство въ пользу богооткровеннаго достоинства христіанской религій.

Не отказываясь отъ попытки представить по возможности стройное, систематически цѣлостное и связанное, хотя и краткое, обзорѣніе религій, стоящихъ внѣ истиннаго откровенія, мы должны установить предварительно ихъ классификацію.

Языческія религій подраздѣляются на религій таѣхъ называемыхъ не культурныхъ или дикихъ народовъ и народовъ культурныхъ. О главныхъ формахъ религій, господствующихъ въ средѣ дикихъ народовъ (сабеизмъ, фетишизмъ и проч.), сообщены свѣдѣнія въ 1-й части Основнаго Богословія—въ трактатѣ „о многобожїи, его происхожденїи и развитїи“. Но кромѣ этихъ зачаточныхъ или элементарныхъ формъ язычества есть цѣльныя системы языческихъ религіозныхъ міровоззрѣнїй, выработанныя, съ помощію философин, культурными народами языческаго міра. Однѣ изъ языческихъ религій давно уже сошли съ поприща жизни, другія доселѣ продолжаютъ свое существованіе и имѣютъ болѣе или менѣе многочисленныхъ послѣдователей. Къ первой группѣ относятся: а) всѣ древнія языческія религій западныхъ народовъ—грековъ, римлянъ, германцевъ, галловъ и др.; а также языческія міеологїи древнихъ славянъ; б) всѣ языческія религій восточныхъ симитическихъ народовъ, впавшихъ въ идолопоклонство: вавилонянъ, ассиріянь, финикїянъ, арабовъ, со включенїемъ религій египтянь и др. существующихъ доселѣ религій. Къ послѣдней группѣ принадлежатъ религій Китая: Конфуціанство и Даосизмъ; религій Индіи: Браманство и Буддизмъ и отчасти религій древнихъ персовъ, извѣстная подъ именемъ религій Зороастра <sup>1)</sup>.

Для нашей цѣли конечно имѣютъ больше значенія и интереса тѣ изъ языческихъ религій, которыя до настоящаго вре-

---

<sup>1)</sup> По приблизительнымъ вычисленїямъ сравнительной статистики число послѣдователей разныхъ нехристіанскихъ религій, въ общей сложности, по настоящее время къ сожалѣнію больше чѣмъ вдвое превышаетъ число послѣдователей христіанской религій. По этимъ вычисленїямъ всѣхъ христіанъ на земномъ шарѣ насчитывается около 407, 000,000, а послѣдователей разныхъ не христіанскихъ религій—до 907,000,000. Изъ нихъ въ частности считается: Будистовъ 340,000,000; Брамановъ 175,000,000, Конфуціанъ 80,000; Магометанъ 200,000,000; Новоіудеевъ 7,000,000 и послѣдователей принадлежащихъ къ разнымъ другимъ не христіанскимъ вѣрованїямъ до 174,000,000. См. сочиненіе доктора *Гурста* „*Outlines History of the Church.*“

мени уцѣлѣли въ живомъ видѣ, чѣмъ давно угасшія формы язычества, которыя сдѣлались уже достояніемъ исторіи и археологіи. Потеря какою нибудь религіею всѣхъ своихъ послѣдователей равносильна ея смерти и потому уже сама по себѣ служить явнымъ признакомъ человѣческаго, а не божественнаго происхожденія такой религіи. Поэтому для нашей собственно цѣли нѣтъ нужды долго останавливаться на такихъ религіяхъ, которыя лишь изъ за могилы свидѣтельствуютъ о своемъ бывшемъ существованіи и о своихъ притязаніяхъ.

Гораздо важнѣе должны быть для насъ тѣ религіи язычества, которыя доселѣ имѣютъ массы послѣдователей, сильно вѣрящихъ въ истинность своихъ религій и въ ихъ сверхъестественное достоинство. В частности для насъ русскихъ православныхъ эти религіи еще и потому должны возбуждать сравнительно большій интересъ, что многія изъ нихъ, особенно Буддизмъ (но отчасти также Браманство, Конфуціанство и Парсизмъ или огнепоклонство), имѣютъ послѣдователей въ средѣ народовъ подвластныхъ Россіи, живущихъ на ея восточныхъ окраинахъ. Всѣ эти религіи принадлежали и принадлежатъ Востоку, куда все больше и больше, въ силу неизбежнаго хода историческихъ событій, прокладываются пути для благотворнаго воздѣйствія православной вѣры на привлеченіе тамошнихъ язычниковъ въ лоно православной Церкви. Но независимо отъ этого, означенныя религіи и сами по себѣ представляютъ большой интересъ.

Эти религіи и въ древнемъ мірѣ, до явленія христіанства, имѣли многочисленныхъ послѣдователей, нѣкоторыя же изъ нихъ, какъ напр. Парсизмъ, имѣли немаловажное значеніе въ общемъ ходѣ развитія древняго язычества. Вообще исторія великихъ народовъ Азіи есть исторія религій по преимуществу. У нихъ самая философія сливалась съ религіями, которыя между прочимъ въ нѣкоторыхъ чертахъ представляютъ иногда кажущееся сходство съ христіанствомъ, какъ напр. Буддизмъ и др. <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Литература по сравнительному изслѣдованію религій: а) Русская. Труды членовъ нашей Пекинской духовной миссіи: *Софронія* архимандрита и миссіонера Пекинскаго (+1814 г.) „Извѣстіе о китайскомъ государствѣ“; *Іакинфа*—тоже архимандрита Пекинскаго „Описаніе религіи ученыхъ въ Китаѣ“ и „Буддійская миеологія“; архимандрита *Палладія* „Жизнеописаніе Будды“, архимандрита *Аввакума* „Буддійскій рассказъ“. Профессора *Васильева* „Дараната“. Профессора *Коссовича* „Saratustricae Gaetae“, Профес-

Положено ли новѣйшими изслѣдованіями о древнихъ религіяхъ твердое основаніе для сравнительной исторіи религіи? Максъ Мюллеръ въ своемъ сочиненіи *Essays* (s. IX) говоритъ, что еще не пришло время съ твердостью начертать планъ для науки о религіи по образцу науки сравнительнаго языкознанія. И въ своемъ новѣйшемъ сочиненіи „*Ueber den Ursprung und die Entwicklung der Religion*“ 1880 г. (s. 153) онъ признаетъ только возможнымъ, что всѣ народы выходили первоначально изъ однѣхъ

сора *Минаева* „Буддійская Сутра“. Переводы магометанскаго корана на русскій языкъ *Казимірскаго* и *Саблукова*. Епископа *Израиля* „Обозрѣніе ложныхъ религіи: языческой, новоіудейской и магометанской“ (1849). Профессора *Новицкаго* „Постепенное развитіе философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій“ (1860г.); архіепископа *Нила* „Буддизмъ, разсматриваемый въ отношеніи его къ послѣдователямъ обитающимъ въ Сибирѣ“ (1859 г.); Профессора *Васильева* „Буддизмъ, его догматы, исторія и литература“ и *его-же* „Религіи Востока;“ Профессора *Срезневскаго* „О языческомъ богослуженіи древнихъ славянъ“; *Касторскаго* „Начертаніе славянской мнѣологіи“. Труды по изслѣдованію греко-римской религіи *Уварова*, *Леонтьева*, *Сатлена*: („О храмахъ, жрецахъ и богослуженіи древнихъ грековъ“). *Чистовича* „Древнегреческій міръ и христіанство въ отношеніи къ истинѣ безсмертія“; *Неизвѣстнаго* автора „Исторія религіи и тайныхъ религіозныхъ обществъ“ (1870 г.); епископа *Хрисанова* „Религіи древняго міра“ (1873—1878 г.); *А. Гусева* „Нравственный идеалъ Буддизма“ (1874 г.).

6., Иностранная литература по общей исторіи религіи: *Gerh. Ioan Vossius*—„De theologia gentili, sive de origine et progressu idolatriae.“ 1642. *Creuzer*—„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. Müller*—„Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft“ 1874. *Pfleiderer*,—„Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte.“ 2 Bd. 1869 г. *Ebrard*—„Apologetik“ 2 B. 1875. *Réville*—„Prolegomines de l'histoire des religions“. 1880.

Вчастности по изслѣдованію индійской религіи: *Лассена* (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 изслѣдованію о Буддизмъ: *Бурнуфа* (Burnuf), „Introduction à l'histoire du Bouddisme“ 1844; *Кёппена* (Köppen), „Die Religion des Budda“. 2 Bd. 1857—59. *Бартелими-Сентъ-Илера* „Le Boudda et sa Religion“. 1864: *Альфреда Порре*, „Будда и Христосъ. Фатализмъ или свобода“. Лозанна. 1880. *Sucker*, „Buddha und Christus, Buddhismus

и тѣхъ же религіозныхъ основъ и проходили одни и тѣже пути, и думаетъ, что все это могло быть точно такъ, какъ у индѣйцевъ при развитіи ихъ религіи, которую изслѣдоваль авторъ. Эту „возможность“ онъ выставляетъ на видъ также на стр. 251, 268, 297, особенно 248-й; но на возможности конечно нельзя строить дѣйствительности. Но нельзя отрицать, что въ главныхъ по крайней мѣрѣ чертахъ болѣе изслѣдованныя религіи въ настоящее время допускаютъ сравнительную оцѣнку ихъ на достаточно твердыхъ научныхъ данныхъ.

По отличительному типу или характеру своему разнообразныя формы языческихъ религіозныхъ міросозерцаній могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ видамъ. Они представляютъ собою или обожаніе видимой природы (общей космической сущности и отдѣльныхъ міровыхъ явленій), или обожаніе человѣка и его психическихъ силъ и свойствъ. Язычество, въ своемъ цѣломъ есть вообще обожаніе конечнаго міра. Ни одна изъ формъ его не выступаетъ за черту ограниченнаго міра и не возвышается

---

und Christenthum“ въ „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 Artur*—„Budda and early Buddhism“ London 1881 г. *Oldenberg*—„Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde“. Berlin 1881. *Kern*—„Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien“ 1882. *Bastian*—„Der Buddhismus“ 1880. *Эрмиза* (Ehrlich), „Leitf. d. Fundamentalthologie“. По изслѣдованію китайской религіи: *Плята* (Plath), „Die Religion der alten Chinesen“ 1863. „Confucius und seiner Schüler Leben und Lehre“ 1874. По изслѣдованію персидской религіи: *Шпицеля* (Spiegel) „Avesta“ 1858. По изслѣдованію египетской религіи: *Лепсиуса* (Lepsius) „Ueber den ersten ägyptischen Götterkreis“ 1851; *Эберса* (Ebers), „Aegypten und die Bücher Moses“ 1868; *Renouf*—„Vorlesungen ueber Ursprung Relig. Aegypter“. По изслѣдованію семитическихъ религіи: *Моверса* (Movers) „Untersuchungen über Religion Phönicier.“ etc. 1841; *Шрадера* (Schrader), „Die Assyrisch-babilonischen Keilinschriften“ 1872; *ю же*, „Die Keilinschriften und das Alte Testament“ 1872; *Бодиссима* (Baudissin) „Studien zur semitischen Religionsgeschichte.

По изслѣдованію греческой религіи: *Негелсбаха* (Nägelsbach), „Homeric und Nachhomerische Theologie“ 1840; *Преллера* (Preller), „Griechische Mythologie“ 1854; *Велкера* (Welker), „Die „Götterlehre der Griechen“ 1857—63. По изслѣдованію римской религіи: *Преллера*, „Römische Mythologie“ 1865; *Буассе* (Boissier), „Римская религія“ (Русскій переводъ этого сочиненія 1878г.)

По изслѣдованію религіи германцевъ и славянъ: *Липперта* „Die Religionen der europäischen Culturvölker der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und ömRer in ihr em geschichtlichen Ursprunge“ 1881.

до идеи о Безконечномъ Духѣ, отличномъ и отдѣльномъ отъ конечнаго міра. Но тогда какъ однѣ изъ религіозныхъ системъ язычества представляютъ собою религіозный натурализмъ—съ различными отгѣнками, другія—религіозный антропотейзмъ. Къ первой группѣ относятся религіозныя системы восточнаго язычества, къ послѣдней—религіи западнаго язычества, особенно греко-римская религія <sup>1)</sup>.

### Религія Китая.

О томъ, какова была первоначальная религія китайцевъ, не сохранилось достовѣрныхъ историческихъ свѣдѣній. Мнѣнія ученыхъ изслѣдователей по этому вопросу основываются на позднѣйшихъ свидѣтельствахъ, заимствуемыхъ частію изъ китайскихъ, частію изъ другихъ источниковъ. Нѣкоторыя, впрочемъ, не лишонныя вѣроятности предположенія по этому вопросу высказаны учеными новѣйшаго времени на основаніи сравнительнаго изученія языковъ и мифологій народовъ Туранскаго племени <sup>2)</sup>, къ которому относятся китайцы. По этимъ, хотя еще

---

<sup>1)</sup> Хорошая классификація—дѣло въ высшей степени трудное, вслѣдствіе незамѣтныхъ переходовъ одной формы въ другую. Не трудно опредѣлить крайнія формы, но промежуточныя и смѣшанныя формы часто совершенно разрушаютъ классификацію и она оказывается искусственною. Гегель напримѣръ устанавливаетъ слѣдующее дѣленіе религій: 1) Религии пантеистическія; на этой точкѣ развитія религіознаго сознанія Божество не сознается еще какъ въ себѣ самоѣ опредѣленно существующее, не познается еще какъ духъ. На этомъ *обшемъ* основаніи возникли три религии Востока: а) *Религія Китая*, гдѣ божество понимается какъ основа существующаго міра, какъ простое основаніе всего конечнаго. б) *Религія Индійская*, въ которой религіозное сознаніе возвышается до мысли о божествѣ, какъ о субстанціи, имѣющей бытіе въ себѣ и для себя, отличной отъ міра конечныхъ вещей, какъ объ абсолютномъ единствѣ и в) *Религія Буддійская или Ламайская*, представляющая отрицательное опредѣленіе абсолютной субстанціи, какъ абсолютнаго ничто.

2) Группа религій стоящихъ по теоріи Гегеля, на переходѣ отъ пантеистическихъ религій къ религіямъ духовной индивидуальности: религіи Зороастра, Сирійская и Египетская.

3) Религии духовной индивидуальности. На этой ступени божество понимается какъ свободный субъектъ, въ себѣ самоѣ имѣющій силу самоопредѣленія и дѣйствующій по цѣлямъ. Природа является не самостоятельнымъ. Максъ Мюллеръ дѣлитъ религіи на прозелитскія и не прозелитскія.

<sup>2)</sup> Туранское племя дѣлится на сѣверное и южное. Къ первому относятся: китайцы, монголы, тунгузы, лапландцы, финны, лопари, якуты,

весьма отрывочнымъ, даннымъ (приводимымъ между прочимъ Максомъ Мюллеромъ въ его „Введении къ сравнительному изученію религій“) ученые находятъ возможнымъ констатировать, какъ весьма вѣроятный, тотъ фактъ, что у Туранскаго племени, до его раздробленія на отдѣльныя народности, была одна общая религія и что религія эта повидимому имѣла форму монотеизма—состояла въ почитаніи одного верховнаго Божества подъ именемъ Бога неба (Tien). Гипотеза эта находитъ для себя подтвержденіе а) въ томъ, что въ языкахъ многихъ народовъ, принадлежащихъ къ одному съ китайцами племени, не смотря на ихъ разобщенность съ незапамятныхъ временъ, сохранился однакоже корень упомянутаго первоначальнаго названія верховнаго божества. У китайцевъ доселѣ верховное божество называется именемъ Tien (небо), которое употребляется въ тройкомъ смыслѣ—для наименованія видимаго неба, Бога неба и Божества вообще. У монголовъ верховное божество называется именемъ Ten-gri, которое имѣетъ то же значеніе, какъ и китайское Tien. Древніе гунны называли верховное божество именемъ Ten-gli. Якуты называютъ его именемъ Тангара и т. д. <sup>1)</sup> Кроме того гипотеза о монотеистической формѣ первоначальной религіи туранцевъ подтверждается б) сохраненіемъ нѣкоторыхъ слѣдовъ монотеизма въ языческихъ мифологіяхъ народовъ Туранскаго племени. Въ этихъ мифологіяхъ надъ низшими духами, изображающими олицетворенія разныхъ силъ природы, повсюду возвышается верховное божество. Ему усвоются высокія наименованія: „Отецъ неба“, „Вѣчный“, и приписывается сотвореніе міра и верховное управленіе надъ нимъ съ высоты престола, находящагося на небѣ. У тунгузовъ это верховное существо называется именемъ Бугъ, у самоѣдовъ—именемъ Нумъ, въ языческой мифологіи финновъ именемъ Жумъ и проч. <sup>2)</sup> Слѣды монотеизма нѣкоторые изслѣдователи находятъ и въ древнѣйшихъ священныя книгахъ китайцевъ, гдѣ иногда одно небо называется отцомъ и матерью всего, и ему вмѣстѣ съ единствомъ приписываются вѣчность, всемогущество, всевѣдѣніе, вседѣйствующее, неизмѣняемость и другія божественныя свойства. Но монотеизмъ во всякомъ

черемисы, вотяки, и др., къ послѣднему жителю Тибета, малайцы и проч.

<sup>1)</sup> Schatt—„Ueber das Altaische Sprachgeschlecht“ p. 9.

<sup>2)</sup> Castrén,—„Vorlesungen über Finnische Mythologie“ p. 2, c. 1, p. 13, 132.

случаѣ не удержался въ средѣ народовъ Туранскаго племени; всѣ они съ незапамятныхъ временъ впади въ многобожіе и идолопоклонство. Языческія религіи этихъ народовъ представляютъ собою не столько религіи сердца, сколько религіи холоднаго разсудка; всѣ онѣ болѣе или менѣе сухи, безжизненны и малопоэтичны. Въ божествѣ онѣ видятъ не столько живую, сколько внѣшнюю механическую силу, обуславливающую главнымъ образомъ внѣшній порядокъ въ мірѣ и въ человѣческомъ обществѣ. Ихъ божество, которое онѣ представляютъ подъ видомъ неба, такъ же холодно, какъ сводъ небесный, незаренный лучами солнца, и такъ же удалено отъ человѣка, какъ безконечная небесная твердь. Имъ чужда идея любящаго Бога. Онѣ поставляютъ божество въ извѣстное отношеніе къ міру и человѣку, но въ отношеніе больше внѣшнее—механическое. Отъ этого сіи религіи не овладѣваютъ сердцемъ, и развиваютъ индифферентизмъ въ ихъ послѣдователяхъ. Въ основѣ ихъ лежитъ не столько вѣра, сколько холодное довѣріе къ принятымъ и вѣками освященнымъ обычаямъ. Религія сводится у нихъ главнымъ образомъ къ соблюденію извѣстныхъ обрядовъ, между которыми наиболѣе выдающееся значеніе у всѣхъ почти народовъ Туранскаго племени имѣетъ почитаніе духовъ и душъ умершихъ предковъ. Эти типическія черты, болѣе или менѣе общія языческимъ религіямъ всѣхъ народовъ Туранскаго племени, осязательно высказываются и въ религіяхъ китайцевъ,—народа, который считается главнымъ „культурнымъ“ представителемъ этого племени.

Конфуціи считается, если не основателемъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, то главнымъ исторически извѣстнымъ организаторомъ государственной религіи Китая. Рожденіе его относятъ къ 555 г. до Р. Х.—смерть—къ 497 г. Китайскія, болѣе древнія, преданія о личности Конфуція представляютъ между прочимъ ту особенность, что въ нихъ сравнительно меньше легендарныхъ вымысловъ, чѣмъ въ преданіяхъ о другихъ основателяхъ древнихъ восточныхъ религій, напр. о Буддѣ или о Зороастрѣ. Большею частію въ китайскихъ сказаніяхъ изображается необычная мудрость Конфуція. „Съ тѣхъ поръ (гласитъ одно китайское изрѣченіе о немъ), какъ стали рождаться люди, не было другаго Конфуція и ниодинъ смертный не достигалъ его мудрости“. Даже въ позднѣйшихъ и явно легендарныхъ китайскихъ сказа-



ніяхъ Конфуцій рѣдко поднимается на пьедесталь чудотворца или пророка. По сравненію вообще съ мифическими и фантастическими преданіями другихъ языческихъ народовъ относительно жизни и дѣятельности основателей ихъ религій, китайскія преданія о Конфуціѣ могутъ быть названы наиболѣе сдержанными. Въ нихъ Конфуцій является истымъ типомъ китайца, живымъ олицетвореніемъ китайской народности. Трезвый или, точнѣе говоря, сухой практической умъ, неохотно вдающійся въ высшіе вопросы, выходящіе изъ круга ближайшихъ практическихъ интересовъ, не склонный ко всему вообще, чего нельзя понять холоднымъ разсудкомъ—вотъ наиболѣе типическія черты китайскаго мудреца. За всѣмъ тѣмъ послѣдователямъ ученія Конфуція нечуждо вѣрованіе, что Конфуцій былъ посланникомъ неба, хотя посланнымъ и не сверхъестественнымъ способомъ, однакоже по вѣчному предвѣдѣнію и предопредѣленію неба. По своему общественному положенію Конфуцій сначала былъ мелкимъ чиновникомъ: смотрѣлъ за вѣсами, за отвармливаніемъ скота и уже впослѣдствіи былъ возвышенъ въ званіе министра. Главная заслуга его состоитъ въ томъ, что онъ собралъ древнія священныя книги китайцевъ, между которыми особеннымъ уваженіемъ у китайцевъ пользуется такъ называемая Шу-кинъ; его ученики, изъ которыхъ особенно извѣстностію пользуется Менцій, продолжали его дѣло; но только къ концу 3-го вѣка до Р. Хр. религія Конфуція признана государственною религіею въ Китаѣ.

Ученіе, извѣстное подъ именемъ религіи Конфуція, носитъ натуралистическій характеръ и чуждо глубокихъ умозрѣній. Хотя Конфуцій считалъ идеаломъ религіи, до котораго онъ старался возвысить свой народъ, древнюю религію китайцевъ, но онъ не возвысился до древняго монотеизма, а остановился на дуализмѣ. По его ученію небо и земля—первоосновы всего. Небо—отецъ; земля—мать всѣхъ вещей. Небо дѣятельная (активная), земля пассивная воспринимающая сила. Небо и земля относятся вообще другъ къ другу, какъ сила къ веществу или какъ форма къ матеріи (Jang и Jn). Нѣкоторые изъ позднѣйшихъ китайскихъ мудрецовъ, среди которыхъ болѣе извѣстенъ Чухи (12-го в. по Р. Хр.), не удовлетворяясь этимъ дуализмомъ религіи Конфуція, старались устранить изъ нея этотъ ея недостатокъ посредствомъ особой теоріи, по которой сила и матерія или небо и земля составляютъ только два явленія одной

перво-силы (Тао). Но эта теорія на мѣсто дуализма ставила не истинный монотеизмъ, а скорѣе пантеизмъ.

Въ возрѣніи Конфуція на *человѣческую личность* также преобладаетъ натурализмъ. Человѣкъ, подобно животнымъ и растеніямъ, представляется у него продуктомъ природы и называется лишь „цвѣтомъ природы“. Поэтому въ его ученіи, если и не находится прямого отрицанія безсмертія человѣка, то нѣтъ и положительнаго утвержденія этой истины. Впрочемъ нѣкоторое смутное вѣрованіе въ безсмертіе не чуждо китайскому народу; оно выражается: а) въ роспространенномъ между китайцами обычай почитанія умершихъ предковъ, б) въ обычай класть въ гробы умершихъ изображенія разныхъ принадлежностей домашняго обихода, или сожигать въ честь умершихъ подобныя изображенія

*Мораль* Конфуція основнымъ правиломъ—нормою нравственной дѣятельности—признаетъ равновѣсіе между разумомъ и чувственностью и поэтому рекомендуетъ держаться во всемъ срединѣ. Изъ этого общаго правила въ ученіи Конфуція выводятся отдѣльныя правила, касающіяся жизни семейной и общественной. Равновѣсіе должно быть во всемъ, въ семействѣ, въ общественныхъ нравахъ и обычаяхъ, особенно-же въ государствѣ, какъ самомъ высшемъ олицетвореніи на землѣ небснаго порядка. „Всякая добродѣтель лежитъ въ срединѣ“.

*Обрядовая сторона* религіи Конфуція такъ же бѣдна и суха, какъ и ея догматическая сторона. Она состоитъ изъ немногихъ однообразныхъ церемоній, относящихся главнымъ образомъ къ почитанію духовъ горъ, рѣкъ, озеръ и умершихъ предковъ. Наиболье торжественный обрядъ въ этой религіи составляетъ жертвоприношеніе въ честь неба и земли, совершаемое въ день новаго года самимъ китайскимъ богдыханомъ. Религія всецѣло подчинена Конфуціемъ государству, имъ не установлено особаго класса жрецовъ для совершенія богослуженныхъ обрядовъ. Общественныя жертвоприношенія духамъ мѣстныхъ рѣкъ, горъ, лѣсовъ, особенно по случаю тѣхъ или другихъ общественныхъ бѣдствій, въ Китаѣ совершаются государственными чиновниками; частныя жертвоприношенія—старшими членами семействъ.

Въ Китаѣ почти одновременно произошли двѣ религіи, изъ которыхъ та и другая основываются на священныхъ книгахъ:

религія Конфуція (Kung Fut-ze—т. е. Кунгъ-учитель) и религія Лаотзе (т. е. старое дитя). Первая основывается на пяти такъ называемыхъ Кингъ и четырехъ Шу;—послѣдняя на Тао-те-кингъ.—Кингъ и Шу, на которыхъ основывается религія Конфуція, довольно объемисты; кромѣ того ихъ сопровождаетъ обширный кругъ комментаторовъ, безъ которыхъ даже образованные китайскіе теологи не дерзаютъ изслѣдовать глубины своихъ священныхъ книгъ<sup>1)</sup>. Лаотзе, современникъ Конфуція, по нѣкоторымъ извѣстіямъ жившій даже нѣскольکو раньше Конфуція, написалъ огромное число книгъ<sup>2)</sup>, говорятъ не меньше 930 сочиненій о разныхъ предметахъ вѣры, нравственности, культа, и до 70 книгъ о магіи. Но его главное сочиненіе — Тао-те-кингъ, на которое послѣдователи его, называющіеся Тао-тзе, смотрятъ какъ на священную книгу, состоитъ не болѣе какъ изъ 5,000 словъ<sup>3)</sup> и занимаетъ только 36 страницъ. Въ разныхъ изданіяхъ и текстахъ число словъ варьируется въ этой книгѣ отъ 5610 до 5722 словъ (текстъ, изданный Станиславомъ Жульеномъ, содержитъ 5,320 словъ. Новѣйшій переводъ Тао-те-кингъ д-ра Виктора Штрауса (Yiktor Strauss) явился въ 1870 г. въ Лейпцигѣ.—Но текстъ и этой книги безъ комментаріевъ—совершенно не понятенъ. Станиславъ Жульенъ пользовался 60-ю комментаріями, какъ пособіями для перевода, изъ которыхъ древнѣйшій восходитъ къ 168-му году до Р. Христова.—Третья между государственными религіями Китая—есть религія Фо; но Фо есть только китайское искаженное названіе имени Будды и хотя его религія, проникшая въ Китай изъ Индіи, получила тамъ новый характеръ и вызвала огромную массу своеобразной китайской литературы, однакоже было бы совершенно неправильно китайскую религію Фо разсматривать какъ самостоятельную и независимую религію,—такъ какъ въ этомъ случаѣ и цейлонскій, бирманскій, сіамскій, непальскій, тибетскій и монгольскій буддизмъ—пришлось бы также разсматривать какъ самостоятельныя и независимыя религіи.—Современное состояніе религіи въ Китаѣ, на сколько объ этомъ

<sup>1)</sup> The Chinese Classics, with a Translation, Notes, Prolegomena and Indexes. By James Legge. D. D. 7 vols. London: Jrubner et C<sup>o</sup>.

<sup>2)</sup> Stan. Julien — Tao-te-king 5, p. XXVII.

<sup>3)</sup> Тамъ-же p. XXXI, XXXV.

можно судить по тѣмъ свѣдѣніямъ, которыя отъ времени до времени сообщаются въ періодической печати, а также въ ученыхъ сочиненіяхъ о Китаѣ, характеризуется упадкомъ конфуціанства, которое хотя продолжаетъ считаться государственною и господствующею религіею китайской имперіи, но на дѣлѣ не пользуется не только исключительнымъ, но и предпочтительнымъ уваженіемъ въ странѣ. Правда всѣ китайцы, къ какой бы они религіи ни принадлежали, начинаютъ свое обученіе съ книгъ, приписываемыхъ Конфуцію и его ученигамъ. Но никто не обязывается слѣдовать его религіи. Въ прежнее время религія Конфуція считалась и называлась религіею ученыхъ Китая (Такинфъ). Но въ настоящее время, по словамъ профессора Васильева, рѣдко можно встрѣтить въ Китаѣ ученаго, который не оказывалъ бы предпочтенія Буддизму или другой какойнибудь сектѣ. Самые даже государственные чиновники Китая обязываются только къ исполненію нѣкоторыхъ наружныхъ обрядовъ, напр. церемоній при общественныхъ жертвоприношеніяхъ, предписываемыхъ религіею Конфуція; въ душѣ же не обязаны быть послѣдователями этой религіи. Религія Конфуція не находитъ исключительной поддержки и въ самомъ китайскомъ правительствѣ. О покойномъ китайскомъ Богдыханѣ Му-Цзунѣ, умершемъ въ 1873 году, сообщалось свѣдѣніе, что онъ не особенно почиталъ религію Конфуція, но больше придерживался шаманства. По существующему въ Китаѣ обычаю, богдыханы наканунѣ новаго года посѣщаютъ наиболѣе замѣчательные храмы, принадлежащіе разнымъ религіямъ. Покойный богдыханъ обыкновенно въ этотъ день сначала отправлялся въ свой шаманскій храмъ, затѣмъ уже въ храмъ предковъ, гдѣ по конфуціанскому обычаю приносилъ жертву, затѣмъ отправлялся въ буддійскій храмъ на поклоненіе кумиру Будды, послѣ того заѣзжалъ въ храмъ вѣтра, принадлежащій даосамъ, послѣдователямъ Лаотзы. Такимъ образомъ сразу оказывалъ почтеніе нѣсколькимъ религіямъ, — предпочтительное же почтеніе — шаманской религіи. Въ настоящее время на богдыханскомъ престолѣ воссѣдаетъ мальчикъ (Гуанъ-Сюй), двоюродный братъ покойнаго императора, умершаго бездѣтнымъ. Его именемъ управляютъ двѣ императрицы, изъ которыхъ одна — мать умершаго богдыхана, а другая законная жена его же отца. При нихъ состоитъ совѣтъ изъ

пяти лицъ, завѣдывающій дѣлами государства. Объ отношеніи ихъ къ религіи мало извѣстно; извѣстно лишь то, что они заботятся о поддержаніи язычества, какъ объ этомъ можно судить по манифесту, обнародованному въ 1877 году отъ имени императора и императрицъ по случаю ужаснаго голода, свирѣпствовавшаго въ Китаѣ и происшедшаго отъ засухи. Въ этомъ манифестѣ, перепечатанномъ въ свое время и въ нашихъ газетахъ, между прочимъ говорится, что „вѣрно народъ и они прогнѣвали чѣмъ нибудь небо, что оно послало такое страшное бѣдствіе на народъ, и внушается народу прибѣгнуть въ несчастіи къ своимъ языческимъ святынямъ“. Вслѣдствіе этого манифеста губернаторы разныхъ провинцій сгоняли народъ на разныя священныя горы для молитвъ и приношенія жертвъ. Въ столицѣ Китая, въ Пекинѣ, возили по улицамъ желѣзныя щиты, хранившійся въ кумирнѣ дракона. Въ разныхъ храмахъ пекинскихъ и въ окрестностяхъ совершались усиленныя моленія; кромѣ бонзовъ и даосовъ самыя высшія чины имперіи отправлялись приносить жертву, предъ которой они должны были соблюдать постъ по нѣсколькимъ днямъ. Что касается вліянія христіанства на современныхъ китайцевъ, то кажется не подлежащимъ сомнѣнію постепенное усиленіе его. Хотя прямыхъ обращеній въ христіанство изъ китайцевъ не много, но косвеннымъ путемъ христіанство оказываетъ свое дѣйствіе на китайцевъ<sup>1)</sup>. Подъ неотразимымъ наплывомъ европейско-христіанскихъ идей китайцы незамѣтно всасываютъ въ себя соки христіанской цивилизаціи. Китай начинаетъ больше и больше сближаться съ христіанскими народами, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ то обстоятельство, что въ послѣднее время онъ началъ посылать свои посольства въ главные центры Европы. Хотя китайцевъ называютъ самодовольнѣйшимъ народомъ въ свѣтѣ, но въ послѣднее время, повидимому, это свойство начинаетъ понемногу уступать мѣсто нѣкоторому критицизму, вызывающему недовольство какъ общественными порядками, такъ и религіями. На это указываютъ нѣкоторые религіозно—реформаторскія попытки, отъ времени до времени проявляшіяся въ Китаѣ. Изъ нихъ особенное вниманіе обратило

---

<sup>1)</sup> Между русскими подданными религіи Конфуція и Лаотзы держатся жители Кульджи, недавно опять уступленной китайцамъ.

на себя движеніе, обнаружившееся нѣсколько лѣтъ назадъ, такъ называемое тьянцзинское, во главѣ котораго стоялъ Гіунъ-Чуанъ (Hün Tschuan), бывшій нѣкоторое время ученикомъ одного англійскаго миссіонера. Глава этого движенія, называвшій себя „младшимъ братомъ Іисуса“, вооружался противъ идолопоклонства, училъ, что нравственныя правила выше обрядовъ и церемоній, что слѣдуетъ почитать одного отца небеснаго, и что человѣчество нѣкогда объединится чрезъ одну всемірную религію. Партія, проводившая эти реформаторскія идеи, къ которымъ примѣшивались нѣкоторыя политическія тенденціи, несогласныя съ видами правительства, была подавлена правительственнымъ вмѣшательствомъ и глава ея подвергся смертной казни. Однакоже онъ успѣлъ заронить нѣкоторыя сѣмена религіозно-реформаторскаго броженія на почву Китая, которыя при болѣе благоприятныхъ условіяхъ могутъ принести и дѣйствительный плодъ; когда это послѣдуетъ и когда вообще язычество уступитъ въ Китаѣ мѣсто христіанству, этого мы не знаемъ и не можемъ знать. Но по крайней мѣрѣ можемъ сказать, что никогда еще отъ начала христіанства не было такихъ благоприятныхъ условій по крайней мѣрѣ для ознакомленія народовъ, не подчинившихся еще его благотворному вліянію, съ его ученіемъ, какъ въ настоящее время. Британскій флагъ, развѣвающійся въ настоящее время надъ Индостаномъ, вмѣстѣ съ русскимъ знаменемъ, рѣющимъ надъ Самаркандомъ и русскимъ вліяніемъ въ Бухарѣ, Хивѣ и Коканѣ, показываютъ, что вѣковыя преграды, отдѣлявшія языческой востокъ отъ христіанскаго міра, рушились и вмѣстѣ съ тѣмъ проложено уже довольно широкой путь христіанской цивилизаціи въ языческія страны Востока. Благодаря этому, та темная сила, которая доселѣ удерживала массы человѣчества въ язычествѣ, уже не такъ крѣпка какъ въ прежніе вѣка; внутреннія основы язычества за послѣднее столѣтіе гораздо больше распатаны вслѣдствіе соприкосновенія его съ христіанствомъ, чѣмъ въ теченіе многихъ предшествующихъ вѣковъ. Нельзя не обратить также вниманія и на религіозно-реформаторское движеніе въ Японіи. Повременныя изданія послѣдняго времени не разъ сообщали извѣстія, что нынѣшнее японское правительство, вступивъ на путь гражданскихъ реформъ, думаетъ обнародовать и новую религію. До послѣдняго времени религіозныя стремленія и цѣли

тамошняго правительства не успѣли еще въ достаточной степени выясниться; но что гражданскія реформы, предпринятія въ этой странѣ при нынѣшнемъ Микадо, необходимо поставятъ тамъ на очередь, и можетъ быть въ недалекомъ будущемъ, вопросъ о религіозной реформѣ, это не лишено вѣроятія, потому что нынѣшняя языческая религія японцевъ не можетъ устоять въ государствѣ, реформируемомъ по началамъ европейской цивилизаціи. Въ печати высказывалось мнѣніе, что японское правительство имѣетъ будто бы въ виду ввести въ своей странѣ религію, составленную изъ наилучшихъ, наиболѣе простыхъ и согласныхъ съ здравымъ смысломъ, нравственныхъ правилъ, заимствовавъ ихъ изъ разныхъ религіозныхъ и философскихъ ученій; но еслибы это было и такъ, то все же это будетъ религія наиболѣе близкая къ христіанской религіи, потому что болѣе простыхъ, болѣе чистыхъ и болѣе разумныхъ правилъ нравственности, какъ христіанскія правила, не представляетъ ни одна другая религія и система философіи, и введеніе такой религіи въ Японіи было бы во всякомъ случаѣ большимъ подготовительнымъ шагомъ въ дѣлѣ окончательнаго просвѣщенія тамошняго язычества въ духѣ христіанства.

### Религіи Индіи.

Въ Индіи, подобно тому какъ въ Китаѣ, древнее язычество произвело на свѣтъ двѣ исторически извѣстныхъ и доселѣ существующихъ религіи: Браманство и Буддизмъ. Обѣ эти религіи, какъ въ Китаѣ конфуціанство и даосизмъ, составляютъ сравнительно позднѣйшія произведенія индійской религіозной мысли. Древнѣйшая религія индійцевъ, какъ доказано изслѣдователями на основаніи древнѣйшихъ памятниковъ индійской религіозной литературы, представляетъ форму близкую къ монотеизму. Въ этой религіи верховное божество признавалось подъ именемъ отца неба *Dyaus—pitar*, (*Deus, Θεος*) и хотя вмѣстѣ съ нимъ почиталось множество другихъ боговъ—неба, воздуха и земли, какъ то; Индра, *Vajuna* (*Ουρανός*), *Agni* и пр., но всѣ эти боги признавались равными и не было дѣленія на высшихъ и нисшихъ боговъ; почти въ каждомъ отдѣльномъ молитвенномъ гимнѣ то божество, которое призывается въ немъ, призывалось какъ одно высочайшее существо, при чемъ всѣ

другіе боги какъ бы уничтожались. Отдѣльные божества являлись какъ бы только различными названіями одного божества. Кромѣ того древнѣйшею религіею индійцевъ не допускалось чувственныхъ изображеній боговъ и идолопоклонства. (М. Muller. „Essais“ 1, с. 25). Вообще, сквозь облако политеизма, по выраженію М. Мюллера, въ древней индійской религіи замѣтнымъ образомъ просвѣчиваетъ нѣчто близкое къ монотеизму.

## Г.

Съ теченіемъ времени этотъ уже значительно искаженный монотеизмъ перешелъ въ пантеизмъ. Этотъ новый фазисъ, въ развитіи индійской религіи представляетъ *браманство*. Относительно того, когда произошло браманство, кто былъ первымъ основателемъ его, ничего неизвѣстно, какъ и относительно многихъ другихъ религій древности. Оно образовалось постепенно и главнымъ образомъ подъ вліяніемъ индійскихъ жрецовъ—браминовъ, которые пользовались въ древности славою мудрецовъ въ своемъ отечествѣ. Брамамы приписываютъ своей религіи божественное происхожденіе, производятъ ее изъ откровенія самого Брами. У нихъ существуетъ даже подробная аргументація относительно этого. Но самое ихъ ученіе носить на себѣ ясныя признаки человѣческаго происхожденія, какъ исполненное многихъ заблужденій и несоотвѣтствій требованіямъ религіознаго чувства. Брамамы сообщили индійской религіи пантеистическій характеръ, обезличивъ верховное божество. Они далѣе учредили касты, узаконили противоестественный аскетизмъ подъ видомъ разнаго рода истязаній и бичеваній; вѣрованіе въ личное безсмертіе человѣка замѣнили ученіемъ о душепереселеніи и объ уничтоженіи личной жизни человѣка, по прекращеніи ея разнообразныхъ переселеній и послѣдніи съ божественнымъ существомъ Брами.

По сравненіи съ религіозною системою Китая браманская религіозная система представляетъ впрочемъ несомнѣнный шагъ впередъ. Въ религіи Китая божество не сознается еще не только какъ духъ, но и какъ (нѣчто) опредѣленно существующее само въ себѣ; оно понимается здѣсь какъ объемъ всей области конечнаго бытія, объективнымъ выраженіемъ котораго служатъ небо и земля. Въ индійской или Браманской религіозной сис-



темъ религиозное сознание языческаго міра возвышается до мысли о божествѣ, какъ абсолютной субстанціи, имѣющей бытіе въ себѣ самой и отличной, хотя неотдѣлимой, отъ міра конечныхъ вещей. По этой основной своей чертѣ индійская система представляетъ собою ступень развитія религиознаго сознания сравнительно высшую, чѣмъ религія Китая, хотя и она далека еще отъ идеи о Богѣ, какъ личномъ духѣ. Грубый натурализмъ китайской религіи смѣняется въ индійской религіи идеалистическимъ пантеизмомъ, который однакожъ есть ничто иное, какъ идеализмъ природы, и божество является въ Браманствѣ съ именемъ великой души міра, но эта душа не есть еще сознающій себя духъ, отдѣльный отъ міра, а безкачественная общая мировая сущность. Эта единая общая субстанція распадается на множество отдѣльныхъ силъ, обособленіе которыхъ отъ общаго источника своего бытія пылкая индійская фантазія представляетъ въ видѣ возникновенія цѣлаго міра отдѣльныхъ независимыхъ другъ отъ друга божествъ. Отсюда получило широкое развитіе многобожіе; самая роскошь мѣстной индійской природы не мало способствовала развитію пылкой фантазіи ея обитателей.

Верховное существо индійцы называютъ Брама (Brahmā). Это и есть общая субстанція или душа міра. Въ себѣ самой Брама есть чисто абстрактная простая сущность, — неопредѣленная пустота; а въ своей опредѣленности является какъ тройственность, при чемъ однакоже не нарушается ея единство. Эта индійская Тіас или триничность, въ которую входятъ три высшія Божества—Брама, Вишну и Сива, означаетъ слѣдующее: первая единая субстанція Брама, какъ неопредѣленное и безформенное начало, имѣетъ потребность въ другомъ для своего опредѣленія. Это другое является какъ отношеніе мысли къ себѣ самой, безъ котораго Брама не можетъ выйти изъ состоянія безразличія, и олицетворяется въ образѣ Вишну, который представляется воплощеніемъ Брамы, совершающимся много разъ, но такъ, что Вишну не отдѣляется при этомъ отъ Брамы, но остается самимъ Брамою. Такъ какъ далѣе мышленіе для своего реализованія во внѣшней дѣйствительности нуждается въ активномъ дѣйствіи, то въ мыслимой сущности Брамы является третье опредѣляющее начало въ образѣ Сивы (Mahadeva или Rudra), который олицетворяетъ собою „бываніе“ вообще, или „происхожденіе и разрушеніе“, но и онъ считается также не от-

дѣлимымъ отъ Брамъ и самимъ Брамой. Эти три божества понимаются такимъ образомъ какъ единство, но такъ однакоже, что каждое изъ нихъ мыслится какъ цѣлый богъ. Кромѣ этихъ трехъ главныхъ божествъ въ браманской религіи почитаютъ много низшихъ, во главѣ которыхъ стоитъ Индра—богъ видимаго неба. Эти боги представляютъ собою олицетворенія обыкновенныхъ предметовъ или явленій природы; они измѣнчивы и преходящи, потому что высочайшее единство поглощаетъ ихъ въ себѣ.

Возникновеніе вселенной, сообразно съ этимъ пантеистическимъ воззрѣніемъ на божество, представляется въ индійской религіи какъ порожденіе божества или истеченіе изъ него и вмѣстѣ какъ процессъ постепеннаго, кажущагося осложненія или овеществленія безкачественной божественной сущности, которая въ актѣ произведенія вселенной какъ бы уклоняется и отпадаетъ отъ чистаго, свойственнаго ей, и единственно истиннаго бытія, противоположнаго всякой конкретной дѣйствительности. Жизнь и бытіе вѣшняго міра представляются поэтому только призрачными формами бытія, лишонными всякаго истинно реальнаго значенія, а цѣль существованія вселенной, вылившейся изъ простѣйшей сущности божества, поставляется въ обратномъ возвращеніи ея въ божество, которое изводитъ изъ себя призрачные міры съ тѣмъ, чтобы снова поглотить ихъ и уничтожить въ себѣ. Человѣкъ, по ученію индійской религіи, есть микрокосмъ и вмѣщаетъ въ себѣ всѣ формы бытія, въ какихъ проявляется бытіе міровой души. Онъ состоитъ изъ трехъ частей:—духа, души и тѣла. Высшая сторона человѣка—духъ есть часть чистѣйшей сущности Брамъ и существенно тождественна съ нимъ. Но этотъ духъ въ человѣкѣ, какъ и самъ всемірный духъ, есть не столько живая личная сила, сколько простая абстракція, представляющая собою противоположность всякой дѣйствительности. Существо его—въ отрицаніи не только физическихъ, но и душевныхъ свойствъ и даже вообще личной сознательной жизни. Нравственное совершенство человѣка индійская религія поставляетъ поэтому въ отрѣшеніи его отъ личной жизни, а идеалъ нравственности въ безразличіи мысли и въ равнодушіи къ жизни и ко всему живому. Жизнь человѣка не имѣетъ высшей цѣны въ глазахъ послѣдователей браманства, чѣмъ и жизнь остальныхъ предметовъ природы. Она получаетъ значеніе только

чрезъ отрицаніе себя. Отсюда происходитъ совершенное неуваженіе и попраніе правъ человѣческой личности, и вообще жизни человѣка, какъ индивидуума. Послѣдняя цѣль существованія человѣка, какъ и всего остального міра, есть погруженіе въ божество и слияніе съ нимъ.

Первую отличительную черту браманской морали составляетъ *созерцательный аскетизмъ*, который впрочемъ на дѣлѣ принимаетъ больше физическій, чѣмъ нравственный характеръ: онъ направленъ къ тому, чтобы посредствомъ разныхъ видовъ нѣрѣдко противоестественнаго изнуренія тѣла, соединеннаго съ дикимъ изувѣрствомъ, отдѣлить духовное начало отъ матеріальнаго, уничтожить тѣло и чрезъ то возвратить душу къ формѣ первоначальнаго безтѣлеснаго бытія.

Другая характеристическая черта браманской морали—это *кастізмъ*, отдающій рѣшительное предпочтеніе созерцанію предъ дѣятельною жизнію. Третья черта—*узаконеніе кастъ*, т. е. строгое раздѣленіе народа на 4 класса, юридически и нравственно отдѣленные другъ отъ друга несокрушимою преградю: каста жрецовъ, воиновъ, земледѣльцевъ и торговцевъ, слугъ и рабовъ (браминовъ, кшатріевъ, вайсіевъ и судръ). Кроме этихъ четырехъ кастъ и гораздо ниже ихъ стоятъ еще классы безымянные (у индійцевъ они называются чандалами), которыхъ законъ не удостоиваетъ даже чести считать ихъ рабами. Нигдѣ человѣческое неравенство не принимало болѣе рѣзкой формы. По индійскимъ народнымъ легендамъ касты обязаны своимъ происхожденіемъ Брамѣ; но каждая изъ кастъ произошла изъ различныхъ частей Брамъ; каста браминовъ произошла изъ устъ, кшатрія—изъ его рукъ, вайсія—изъ бедръ, судры—изъ ногъ. Для каждой касты существуютъ свои обязанности. Обязанность брамина—спокойствіе и созерцаніе; кшатрія—храбрость; вайсія—земледѣліе и торговля; судры—рабская служба. Итакъ высшая добродѣтель является здѣсь достояніемъ только избранныхъ; самыя возвышенныя добродѣтели составляютъ принадлежность браминовъ, а самыя блистательныя—удѣлъ воиновъ. Что же касается послѣднихъ двухъ кастъ, то, строго говоря, имъ не предписывается никакихъ высшихъ добродѣтелей, отъ нихъ требуется только или удовлетвореніе чисто житейскимъ потребностямъ и нуждамъ (вансія) или исполненіе чужихъ приказаній и служеніе другимъ (судры). Впрочемъ, хотя неравенство людей

нигдѣ не было заявлено въ такихъ рѣзкихъ чертахъ, какъ въ законахъ и религіи брамановъ, тѣмъ не менѣе справедливость требуетъ замѣтить, что кастовые предрасудки не составляютъ исключительнаго недостатка браманской морали. Весь почти древній языческій міръ, за исключеніемъ буддизма, былъ больше или меньше зараженъ этими предрасудками. Говоря вообще апологія рабства напр. у Аристотеля грубостью своихъ выраженій мало уступаетъ индійскимъ законамъ, извѣстнымъ подъ именемъ законовъ Ману. Вотъ выраженія Аристотеля по этому предмету: „Рабъ есть человѣкъ другаго человѣка. Существуютъ люди, которые суть рабы по природѣ; это именно тѣ, для которыхъ тѣлесный трудъ составляетъ единственное полезное занятіе. Существуютъ люди, стоящіе на столько ниже другихъ людей, какъ животные,—это тѣ, которые предназначены къ услуженію и одарены разумомъ лишь на столько, чтобы понимать приказанія другихъ“ и т. дал.

Культъ браманской религіи, сообразно двоякаго рода божествамъ, можно разсматривать съ двухъ сторонъ: какъ отношеніе человѣка къ Брамѣ и какъ отношеніе его къ остальному божественному персоналу. Такъ какъ Брама есть чистѣйшая метафизическая сущность, сила погруженная въ себя, то и человѣкъ долженъ углубляться въ себя, чтобы познать свою истинную сущность; и насколько онъ достигъ этой цѣли, настолько онъ приближается къ самому Брамѣ. Такъ какъ съ другой стороны эта сила имѣетъ непосредственное бытіе въ человѣкѣ, именно въ его духѣ, то отношеніе человѣка къ Брамѣ нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ культомъ; ибо здѣсь нѣтъ въ строгомъ смыслѣ отношеній одного къ другому. Отъ этого Брама не имѣетъ себѣ храмовъ. Чтобы сдѣлаться постояннымъ носителемъ Брамы, для этого требуется погруженіе въ себя, сосредоточеніе на себѣ и даже заглушеніе сознанія. Отсюда происходитъ странные и въ высшей степени невѣроятные подвиги индійцевъ съ цѣлью достиженія состоянія Брамы. Человѣкъ, который становится Брамой, пріобрѣтаетъ, по мнѣнію индійцевъ, абсолютную силу надъ природою и внушаетъ страхъ къ себѣ даже въ самомъ Индрѣ. Но такое совершенство достигается не только путемъ самоуглубленія и отреченія отъ жизни, но оно есть и нѣчто данное отъ природы нѣкоторымъ избраннымъ изъ среды людей. Отсюда свое-

образное явленіе, что каста индійскихъ браминовъ (дважды рожденныхъ—естественнымъ образомъ и чрезъ мысль) считается у индійцевъ отъ природы носительницею Браммы и особенно уважается, такъ что всякое оскорбленіе брамина наказывается смертію. Что касается культа инд. религіи, какъ почитанія низшихъ второстепенныхъ боговъ, то здѣсь господствуютъ полнѣйшая свобода фантазіи и масса суевѣрій.

Свящ. книги индійской религіи суть: Книга законовъ Ману, Веды и Пураны. Самыя поразительныя догмы въ индійской религіи безспорно суть: тріединство верховнаго божества (Индійская Тримурти) и воплощеніе боговъ. Хотя и тотъ и другой пункты не составляютъ исключительной принадлежности этой религіи среди древнихъ религій,—но безспорно ни въ одной изъ нихъ эти пункты не выдаются съ такою рельефностію, какъ въ браманствѣ. Ученіе о божественной тройственности или требожіи встрѣчается не въ одной браманской теософіи, но и въ другихъ языческихъ религіозныхъ системахъ, что, какъ извѣстно, дало основаніе утверждать, что троица составляетъ центральное представленіе, въ кругу котораго вращается вся языческая мѣология. Несомнѣнно одно, что число „три“ имѣло священное значеніе у многихъ древнихъ народовъ и трудно указать такую мѣологическую систему, гдѣ бы оно не являлось то въ качествѣ священнаго символа или таинственнаго знака, то въ формѣ мистическаго ученія. У египтянъ треугольникъ былъ въ числѣ священныхъ гіероглифовъ; у китайцевъ небо символически изображалось тремя горизонтальными линіями или черточками, а въ одной священной книгѣ китайцевъ находится слѣдующее загадочное мѣсто: „высочайшій Разумъ—Тао, расширяясь повсюду, произвелъ одно; одно произвело два, два произвело три, а три произвели все. Одно называется именемъ І., Два именемъ Ги, Три—именемъ Вей, но всѣ эти три имени составляютъ одно—Тао“. И въ греческой мѣологіи тройственность также играла видную роль. По свидѣтельству Павзанія главное божество грековъ—Зевсъ въ нѣкоторыхъ греческихъ городахъ изображался съ тремя головами; въ своихъ клятвахъ греки имѣли обыкновеніе призывать трехъ боговъ: Зевса, Посидона и Аполлона. Солонъ предписалъ аѣніянамъ клятву во имя тройственнаго Зевса—Зевса покровителя (*ἱεσίον*), Зевса очистителя (*καθάριον*) и Зевса примирителя (*εὐκαθέστηριον*). Въ славянской

миеологіи играло также видную роль божество Триглавъ, который изображался съ тремя головами. Въ персидской миеологіи Ормуздъ и Ариманъ подчинились особой силѣ, вѣчной вѣчности, называемой именемъ Церуана—Акерене, и въ соединеніи съ этою силою составляли также троицу. Нѣкоторыя изъ этихъ миеологическихъ представленій могутъ быть объяснены заимствованіемъ. Таковы напр. китайскія таинственныя буквы I. H. Veu—въ совокупности составляющіе слово созвучное съ именемъ Іегова. Полагаютъ, что китайскій мудрецъ Лаотзе во время своихъ странствованій могъ заимствовать это имя у евреевъ, у которыхъ имени Іегова приписывалось таинств. значеніе, какъ это видно изъ многихъ мѣстъ талмуда, изъ которыхъ въ одномъ между прочимъ говорится: „Три буквы высоко-возлюбленнаго имени Іегова I. H. и V означаютъ три вида бож. дѣятельности“. Что касается другихъ миеологич. представленій о тройственности, то всѣ они имѣютъ натуралистическую или пантеистическую основу. Таково и браманское ученіе о Тримурти. Ихъ Брама—субстанція, а не субъектъ, не личный духъ. Вишну и Сива—тоже не лица, а олицетворенія отдѣльныхъ моментовъ божественной сущности.

Какъ образовалось браманское ученіе о Тримурти? Основанія для него находились въ древней индійской миеологіи, гдѣ въ кругу естественныхъ силъ природы предпочтительное значеніе усвоилось тремъ первосиламъ: свѣту, воздуху и огню.

Ученіе о воплощеніяхъ божества, равно какъ и ученіе о Тримурти, имѣетъ въ браманской системѣ тоже пантеистическую подкладку. Съ точки зрѣнія этой системы божество—внутренняя основа, душа міра, а міръ—призрачное тѣло этой души. Извода изъ себя міръ божество облачается какъ бы въ своего рода внѣшнюю форму. Все дѣло мірообразования мыслится тутъ, какъ актъ постепеннаго воплощенія, или, если можно такъ выразиться, постепеннаго оформленія безвидной мировой сущности. Воплощеніе это не есть какой нибудь единичный актъ, а постоянно продолжающійся процессъ раскрытія божественной сущности въ мірѣ, послѣдовательный рядъ эволюцій и метаморфозъ безвѣчнаго духа. Такъ называемыя воплощенія. (*avagata*) составляютъ любимый предметъ изображеній въ священннхъ инд. поэмахъ. Въ Магабаратѣ упоминается о 10 воплощеніяхъ, въ другихъ св. книгахъ индійцевъ ихъ насчитывается до 22-хъ

и ожидаются еще новыя воплощенія въ будущемъ. По преимуществу эти воплощенія приписываются божеству Вишну. Первоначальныя воплощенія его, относимыя къ доисторическимъ временамъ, носятъ чисто натуралистическій характеръ, т. е. имѣютъ ближайшее отношеніе къ различнымъ фазисамъ мірообразования. Такъ онъ воплощается то въ видѣ черепахи, утверждающей священную гору Меру, на которой по индійскимъ преданіямъ былъ рай, то—въ видѣ дикаго вепря, выбрасывающаго землю изъ глубины бездны, то—въ видѣ рыбы, спасающей въ своей внутренности перваго человѣка Ману отъ потѣпа, то—въ смѣшанномъ животно-человѣкообразномъ видѣ, въ видѣ льва съ человѣческой головою. Затѣмъ въ позднѣйшее историческое время начинаются воплощенія его въ человѣческомъ видѣ; но и при этомъ соблюдается постепенность въ переходѣ отъ менѣе къ болѣе совершеннымъ формамъ. Онъ воплощается сначала въ видѣ карлика, чтобъ прогнать великана, завладѣвшаго было міромъ, затѣмъ въ видѣ царственнаго героя Рамы, похода и дѣйствія котораго описаны въ свящ. индійской поэмѣ Рамаѣнъ, и т. дал. Самое высшее воплощеніе Вишну, по сказаніямъ индійскимъ, явилось въ образѣ Кришны, жизнь и дѣла котораго изображены въ св. поэмѣ индійской—Магабаратѣ, собственно въ послѣднемъ отдѣлѣ ея. Здѣсь Вишну является уже не только съ огромною физическою силою исполина, помогая людямъ въ борьбѣ съ врагами, но и высшею нравственною личностію, распространяющею свѣтъ знанія между людьми, добрыя нравы и невѣданную до сихъ поръ между ними мудрость. Словомъ въ Кришнѣ олицетворяется идеаль нравственнаго человѣческаго совершенства, до котораго только могла возвыситься индійская фантазія.

Всѣ эти воплощенія правильнѣе должны быть названы превращеніями, о которыхъ находятся сказанія и въ другихъ языческихъ мифологіяхъ. Такъ и олимпійскій Зевсъ, по мифологическимъ греческимъ сказаніямъ, превращался—въ золотой дождь, въ быка, орла, сатира; Юпитеръ по римскимъ сказаніямъ превращался въ дракона и проч. То, что существенно отличаетъ эти языческія сказанія о воплощеніяхъ отъ христіанскаго ученія о воплощеніи, состоитъ въ слѣдующемъ: 1) Всѣ эти воплощенія не могутъ быть названы въ собственномъ и строгомъ смыслѣ воплощеніями. Формы, въ которыя фантазія язычника воплощала свои божества—эфемерныя, призрачныя формы, въ которыя божества

облекались лишь на известное определенное время для совершения того или другого действия, которые потом сбрасывались, как скоро кончалась известная роль, сыгранная тѣмъ или другимъ божествомъ. Этотъ докетизмъ не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ, гдѣ воплощеніе понимается какъ действительное реальное единеніе божества съ человѣчествомъ въ лицѣ Богочеловѣка. 2) Христіанство указываетъ на воплощеніе Сына Божія, какъ на единственный фактъ. Языческія божества, и въ томъ числѣ Вишну, воплощаются не однажды, а десятки разъ, воплощаются въ различныхъ видахъ,—не въ человѣческомъ только и не ради только спасенія челоѣка, но для разнообразныхъ цѣлей, не только нравственныхъ, но и космическихъ, относящихся до устройства и образованія міра. Что касается индійскаго сказанія о воплощеніи Вишну въ образѣ Кришны,—причемъ воплощеніе мотивируется нравственными цѣлями, и въ лицѣ героя изображается идеально нравственная личность: то это сказаніе, какъ признаютъ ученые, не есть плодъ одной индійской фантазіи. Нѣкоторые ученые (напр. Бентли) относятъ происхожденіе легенды о Кришнѣ къ 600 годамъ нашего счисленія и думаютъ, что она составляетъ подражаніе и грубое искаженіе Евангельскихъ сказаній о лицѣ І. Христа, посредствомъ котораго брамины желали отклонить туземцевъ отъ принятія христіанства, принесеннаго миссіонерами изъ Западной Азіи. Во всякомъ случаѣ достовѣрно извѣстно то, что культъ Кришну развился въ Индіи не раньше 5-го вѣка по Р. Хр., когда въ Индію были уже занесены христіанскіе идеи.

Что разсказъ о воплощеніи Кришну въ нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ подробностяхъ скопированъ съ евангельскихъ сказаній о лицѣ І. Христа, это не подлежитъ сомнѣнію.

Но сперва скажемъ объ индійской троичности. Съ ученіемъ о Брамѣ, Вишну и Сивѣ,—представителей сохраняющей, разрушающей и вмѣстѣ обновляющей силъ, браманы соединяли высшій смыслъ о трехъ главнѣйшихъ міровыхъ процессахъ или формахъ раскрытія Божественной жизни во вселенной. Такъ какъ „возникновеніе,—продолженіе и увяданіе“ составляютъ три необходимыя момента въ развитіи какъ общей жизни вселенной, такъ и частныхъ явленій природы, то браманы смотрѣли на нихъ какъ на различныя ступени проявленія божественнаго міроваго начала, отъ вѣчности существующаго. Та-



кимъ образомъ это воззрѣніе кромѣ самаго внѣшняго сходства не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ о троицности лицъ въ божествѣ, потому что въ основаніи его лежитъ пантеистическое представленіе о божествѣ, какъ всеобщей міровой силѣ, и о троякой формѣ обнаруженій его въ мірѣ внѣшнемъ.

Высочайшее божество здѣсь представлялось не личнымъ безконечнымъ духомъ (чему научило насъ христіанство), — не самостоятельнымъ премірнымъ существомъ, а таинственнымъ непостижимымъ началомъ, которое сокрыто въ мірѣ, одушевляетъ и пронизываетъ вселенную, внутренно-присущею и неотдѣлимую отъ міра сущностію. Поэтому представленіе о проявленіи божественной сущности въ мірѣ подъ тремя главнѣйшими формами или видами — подъ видомъ Брамъ, Вишну и Сивы — не имѣетъ здѣсь того значенія, которое въ христіанствѣ соединяется съ ученіемъ о трехъ лицахъ единого Божественнаго существа. Брама, Вишну и Сива — не личности, а только проявленія общей божественной жизни. Подобно тому какъ умъ, воля и чувство служатъ проявленіями души человѣка, такъ душа міра обнаруживается въ трехъ силахъ: вотъ формула браманскаго ученія о Тримурти. Строго говоря къ этому ученію больше приложимо названіе четверицы, нежели троицы, потому что Брама, Вишну и Сива — служатъ проявленіями отъ вѣка сокровеннаго, незримаго, неосвязаемаго, неуловимаго, неизобразимаго и невыразимаго словомъ начала, которое въ нѣкоторыхъ мѣстахъ индійскихъ свящ. книгъ — въ Ведахъ называется Парабрамою въ отличіе отъ Брамъ. Поэтому никакъ нельзя признать въ браманскомъ ученіи о троицности первоисточника, изъ котораго будто бы впоследствии путемъ равнообразныхъ преобразованій и видоизмѣненій выработано христіанское ученіе о Троицѣ, какъ думаютъ раціоналисты. Скорѣе въ этомъ ученіи слѣдуетъ признать выраженіе натуралистическихъ воззрѣній арійскаго язычества, общихъ болѣе или менѣе и другимъ народамъ этого племени. И напрасно старая раціоналистическая критика слишкомъ поражалась индійскою троицностью, находя въ ней значительное сходство съ однимъ изъ основныхъ и отличительныхъ догматовъ христіанства.

Переходимъ къ ученію индійцевъ о воплощеніяхъ и въ част-

ности къ воплощенію Кришны. Мы сказали, что здѣсь очевидны прямые заимствованія изъ христіанства. Вотъ доказательство. Уже самое названіе Кришны представляетъ нѣкоторое созвучіе съ именемъ Христа. Онъ производится изъ царскаго рода, представляется рожденнымъ отъ Божественной матери. Рожденіе его привѣтствуется хоромъ небесныхъ духовъ, какъ явленіе въ міръ бога Вишну. Дѣтство его обставляется разнаго рода опасностями и чудесами. Едва Кришна явился на свѣтъ, какъ начинается рядъ преслѣдованій, отъ которыхъ онъ спасается чудеснымъ образомъ. Родной дядя покушался на жизнь его и онъ принужденъ былъ бѣжать съ отцомъ своимъ въ пустыню, гдѣ воспитался въ кругу пастуховъ, которые призвали въ немъ необыкновенное явленіе. Не разъ онъ чудеснымъ образомъ возносился на небо и оттуда свидѣтельствовалъ о себѣ, какъ о сынѣ Браммы, Вишну и Сивы. Когда Кришна достигаетъ зрѣлаго возраста, для него начинается періодъ борьбы. Онъ борется за правду, сокрушаетъ голову змія, который и въ индійской мѣологіи представляется символомъ зла, и наконецъ погибаетъ трагическою смертію, раненый въ ногу стрѣлою охотника.

Въ настоящее время въ индійскихъ территорияхъ, находящихся подъ непосредственнымъ владычествомъ Англіи (за исключеніемъ вассальныхъ государствъ), находится 140,500,000 послѣдователей браманскаго ученія; 41,000,000 магометанъ; 3,000,000 буддистовъ; 896,658 христіанъ; 5,000,000 сторонниковъ разныхъ мелкихъ религіозныхъ сектъ и около 500,000 человекъ, религія которыхъ неизвѣстна. („Цер. Вѣст.“ 1878г. №29). Изъ индійскихъ божествъ особенною популярностью пользуется божество Вишну. Поклониться хоть разъ въ жизни его знаменитому святилищу, находящемуся въ Бенгаліи, составляетъ непремѣнное желаніе всякаго правовѣрнаго индуса. Толпы людей всѣхъ возрастовъ спѣшатъ въ концѣ мая къ берегамъ Бенгальскаго залива, чтобы принести посильную жертву грубому идолу и омыться въ священныхъ водахъ сосѣднихъ озеръ. Если браманизмъ устоялъ до нашего времени, то лишь благодаря тому изумительному консерватизму, которымъ обладаетъ Индія. Нельзя не замѣтить однакоже, что въ послѣднее время, особенно съ тѣхъ поръ какъ англичане завладѣли Индією, консерватизмъ индійцевъ въ отношеніи къ своей языческой религіи—къ браманству—значительно

ослабѣлъ, по крайней мѣрѣ въ извѣстной части народа. Послѣ того какъ рушились преграды, отдѣлявшія Индостанъ отъ христіанскаго міра, и въ эту страну открытъ широкій доступъ европейцамъ съ ихъ цивилизаторскими идеями,—тамошнее язычество подъ наплывомъ этихъ идей замѣтно начало разлагаться. Въ средѣ современныхъ индійцевъ существуетъ значительное число приверженцевъ такъ называемой „Молодой Индіи,“ т. е. партіи, состоящей преимущественно изъ молодаго поколѣнія и стремящейся къ преобразованію своей старой религіи. Нельзя не пожалѣть только о томъ, что европейцы вмѣстѣ съ цивилизаторскими идеями занесли въ Индію массу скептическихъ и рационалистическихъ идей, которыя замѣтнымъ образомъ отражаются на упомянутой реформаторской партіи. Партія эта, подобно японскимъ либераламъ, заключаетъ въ себѣ значительную часть людей, не вѣрующихъ ни въ какую религію и одинаково скептически относящихся какъ къ браманству, такъ и къ христіанству, и ко всѣмъ вообще существующимъ системамъ религіи. Болѣе вѣрующіе изъ ея представителей, чувствуя несостоятельность теперешней браманской религіи, стремятся къ ея преобразованію. Но и они не обнаруживаютъ готовности подчиниться благотворному вліянію христіанства, но мечтаютъ о возстановленіи первобытной религіи Ведъ. Одинъ изъ предводителей этой партіи—индійскій браминъ Кешубъ-Шундеръ. Онъ провозгласилъ въ качествѣ основныхъ и руководящихъ своихъ цѣлей: 1) возстановленіе въ Индіи первоначальной чистой религіи Ведъ; 2) устраненіе всѣхъ видовъ идолопоклонства, чтобъ никакой человѣкъ, никакое низшее его существо, никакая тѣмъ болѣе бездушная вещь не считались божествомъ или подобіями божества или воплощеніемъ его. Этотъ индійскій реформаторъ нѣсколько лѣтъ назадъ говорилъ рѣчь въ Лондонѣ предъ многочисленнымъ собраніемъ слушателей, которая появилась потомъ въ печати подъ заглавіемъ: „Иисусъ Христосъ, Европа и Азія“. Вотъ что между прочимъ заявилъ этотъ индійскій реформаторъ: „Духъ христіанства успѣлъ проникнуть все индійское общество. Мы дышемъ, мыслимъ, чувствуемъ, живемъ и движемся въ христіанской атмосферѣ. Благодаря вліянію воспитанія и обученія, руководимыхъ христіанами—европейцами, наши туземцы постепенно просвѣщаются и нравственно улучшаются. Наши касты и идолопоклонство приходятъ въ упадокъ; вліяніе жрецовъ упадаетъ,

кашица ихъ во многихъ мѣстахъ остаются безъ посѣтителей и даже разрушаются“. Но въ то же время онъ заявилъ, что цѣль его партіи состоитъ не въ томъ, чтобъ ввести въ Индію Христіанскую религію, но въ томъ, чтобы возстановить первоначальную религію индійцевъ въ томъ ея видѣ, какъ она излагается въ Ведахъ. Сторонники этой реформаторской партіи въ Индіи чувствуютъ рѣшительное безсиліе противостать могущественному вліянію христіанства, признаютъ несравнимое превосходство его надъ язычествомъ и дѣлаютъ нѣчто подобное тому, что дѣлали неоплатоники время Юліана-отступника, стремившіяся къ преобразованію язычества по духу христіанства. Стараясь найти и указать въ Ведахъ, путемъ идеализированія ихъ содержанія, самое чистое и возвышенное ученіе о верховномъ существѣ, чуждое якобы всякой примѣси многобожія, открыть въ нихъ самыя широкія начала гуманности и общечеловѣческой нравственности и проч., они,—помимо можетъ быть собственнаго сознанія,—проводятъ въ свое общество вовсе не индійскія, а христіанскія воззрѣнія и тѣмъ самымъ готовятъ путь къ его болѣе успѣшному вліянію въ средѣ своихъ соотечественниковъ.

## II.

*Буддизмъ* явился въ Индіи приблизительно, какъ полагаютъ большинство ученыхъ изслѣдователей, въ промежутокъ времени между VI и V вѣк. до Р. Х. Время это представляетъ одну изъ замѣчательнѣйшихъ эпохъ въ исторіи древняго язычества. Приблизительно около этого времени во всѣхъ почти главнѣйшихъ центрахъ языческаго Востока обнаруживалось какое-то религіозное броженіе, недовольство существующими религіями и стремленіе къ ихъ преобразованію. Въ этотъ приблизительно періодъ положено было основаніе четыремъ главнѣйшимъ системамъ восточнаго язычества: Конфуціанству, Доасизму, Буддизму и Парсизму. Самая жизнь и дѣятельность основателей этихъ системъ: Конфуція Лао-тзы, Зороастра и Будды, падаютъ на этотъ періодъ. Поэтому, между прочимъ, нѣкоторые изслѣдователи называютъ означенный промежутокъ времени рели-

гіозно-реформаторскою эпохою въ исторіи древняго язычества <sup>1)</sup>. Но вслѣдствіе неполноты историческихъ данныхъ относительно этой эпохи, трудно уловить или прослѣдить ту внутреннюю связь, которая объединяла въ это время восточный языческій міръ въ его религіозныхъ стремленіяхъ и ту общую внутреннюю причину, которая одновременно вызывала религіозныя броженія въ разныхъ странахъ Востока. Болѣе извѣстныя изъ всемірной исторіи событія, относящіяся къ этому времени, мало проливаютъ свѣта на тогдашнюю внутреннюю жизнь восточныхъ народовъ и особенно на ихъ религіозную жизнь. Извѣстно, что въ промежутокъ времени между VI и V вѣками до Р. Хр. древній греческій міръ достигъ уже высокой степени образованности, имѣлъ знаменитыхъ философовъ и славныхъ поэтовъ, вообще стоялъ въ культурномъ отношеніи гораздо выше восточнаго міра. Это обстоятельство давало поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ <sup>2)</sup> предполагать, что всѣ вообще религіозно-философскія системы восточнаго язычества, и въ томъ числѣ Буддизмъ, возникли подъ вліяніемъ идей греческой философіи. Но независимо отъ того, что вліяніе греческой философіи на Индію и особенно на Китай въ описываемую эпоху подлежитъ сильному сомнѣнію и во всякомъ случаѣ не доказано твердыми историческими данными, — самое это вліяніе едва ли могло породить на Востокѣ то, что ему приписывается. Если на своей собственной родинѣ греческая философія не имѣла существеннаго вліянія на преобразование народной религіи, то какимъ образомъ она могла вызвать религіозно-реформаторскія стремленія на Востокѣ и породить тамъ цѣлый рядъ своеобразныхъ религіозныхъ системъ? Болѣе вѣроятнымъ представляется вліяніе древняго гебраизма на возбужденіе религіозно-реформаторскихъ стремленій въ древне-языческомъ мірѣ. Пребываніе евреевъ въ Египтѣ и потомъ въ Вавилонѣ не могло пройти совершенно безслѣдно для религіознаго просвѣщенія языческаго міра. Евреи, кромѣ того, въ теченіи своей исторической жизни приходили въ столкновеніе съ разными языческими народами, преимущественно восточными, и трудно допустить, чтобы при этомъ они не обмѣнивались съ послѣдними своими религіозными идеями. Ихъ возвышенная религія, чуждая тѣхъ суевѣрій, какими полны были

<sup>1)</sup> *Sucker*, — „Buddha und Christus“ въ „Beweis des Glaubens“ 1877

<sup>2)</sup> Проф. *Васильевъ* „Религіи Востока“.

языческія религія, не могла у лучшихъ людейъ изъ среды язычниковъ не оставлять впечатлѣнія крайней неудовлетворительности своихъ народныхъ религій и не пробуждать стремленій къ ихъ улучшенію. Какъ бы ни было впрочемъ, несомнѣнно, что Буддизмъ представляетъ одну изъ самыхъ замѣчательныхъ попытокъ въ древнеязыческомъ мірѣ къ реформированію языческой религіи.

Главная особенность его въ отличіе отъ всѣхъ другихъ языческихъ системъ состоитъ въ томъ, что онъ стремится стать выше національностей. Тогда какъ всѣ прочія языческія религіи въ своей національности, въ своемъ соотвѣтствіи народному духу и характеру, поставляютъ свое главное достоинство и свою главную гордость; Буддизмъ считаетъ своимъ назначеніемъ быть универсальною религіею и питаетъ надежду, что придетъ время, когда ему послѣдуютъ всѣ народы земли. Другая особенность Буддизма, вытекающая впрочемъ изъ первой, состоитъ въ громадной численности его послѣдователей и распространенности ихъ въ разныхъ странахъ. Между тѣмъ какъ другія языческія религіи привязаны были большею частію только къ тѣмъ странамъ, гдѣ оны возникли, и ихъ распространеніе въ другихъ странахъ было болѣе или менѣе незначительно, Буддизмъ далеко перешагнулъ за предѣлы своей первоначальной родины—Индіи. Онъ распространился въ Китаѣ, Манчжуріи, Монголіи, въ Тибетѣ, въ Японіи, на островѣ Цейлонѣ, въ Аннамскомъ и Сіамскомъ королевствѣ, въ Бирманской имперіи, на Малайскихъ островахъ; проникъ на сѣверъ—въ Сибирь и въ восточныя окраины Россіи. Послѣдователи его разбросаны въ настоящее время на пространствѣ отъ 65° до 165° восточной долготы и отъ 60° сѣверной широты до экватора. Число его поклонниковъ по приблизительнымъ счисленіямъ статистики въ настоящее время простирается до 400 милліоновъ. Замѣчательно также то, что какъ первоначальное распространеніе Буддизма, такъ и дальнѣйшее совершалось не посредствомъ кровавыхъ войнъ, а мирнымъ путемъ. Въ этомъ Буддизмъ выгодно отличается отъ Ислама, распространеніе котораго совершалось при содѣйствіи огня и меча.

Какъ ни важно было бы имѣть точныя и достовѣрныя свѣдѣнія о личности основателя такой выдающейся въ кругу языческихъ системъ религіи, какъ Буддизмъ, однако такихъ свѣдѣній добыто, не смотря на самыя тщательныя изслѣдованія

ученных, весьма не много. Большинство изслѣдователей не сомнѣвается въ дѣйствительномъ существованіи Будды, котораго буддисты признаютъ основателемъ своей религіи, но единогласно признаютъ, что о жизни, дѣятельности, равно какъ и о самомъ ученіи Будды, сохранилось самое незначительное количество болѣе или менѣе достовѣрныхъ данныхъ. Насколько сбивчивы и противорѣчивы преданія самихъ буддистовъ о жизни Будды, видно уже изъ тѣхъ громадныхъ разногласій, которыя оказываются въ этихъ преданіяхъ по вопросу о времени его жизни и дѣятельности. Разности здѣсь оказываются не только въ годахъ, но въ цѣлыхъ столѣтіяхъ и даже тысячелѣтіяхъ. Южные буддисты, напримѣръ живущіе на островѣ Цейлонѣ, въ Бирманской имперіи, въ Сіамскомъ королевствѣ и др., относятъ жизнь и дѣятельность Будды къ 5-му в. до нашей эры. Сѣверные буддисты (наприм. жители Тибета) относятъ появленіе Будды за 30 вѣковъ до нашей эры (2422—2959 г.). Въ Китаѣ, Монголіи и въ Японіи существуютъ свои лѣтосчисленія. Тамъ годъ рожденія Будды относится то къ 10-му, то къ 14 вѣку до Р. Х. (950, 949, 1375 г.). Такія непримиримыя разности въ лѣтосчисленіяхъ ясно указываютъ на полуисторическое и полумифическое значеніе личности Будды. Основатель Буддизма принадлежитъ къ числу тѣхъ полумифическихъ героевъ языческой древности, слава которыхъ росла по мѣрѣ развитія религіознаго уваженія къ нимъ въ послѣдующихъ поколѣніяхъ ихъ учениковъ, необыкновенное величіе которыхъ фантазія ихъ поклонниковъ силилась выразить не только легендарною мифологіею, но и баснословною хронологіею. Цифры годовъ ихъ древности возрастали по мѣрѣ возрастанія суевѣрнаго чествованія ихъ со стороны поклонниковъ и по мѣрѣ желанія ихъ придать своей религіи авторитетъ возможно большей древности. Большинство ученыхъ изслѣдователей относятъ время жизни Будды приблизительно къ 6-му или 5-му вѣку до Р. Хр., колеблясь между 543 и 477-мъ годомъ до Р. Хр. въ опредѣленіи года рожденія Будды. Но и это лѣтосчисленіе не признается несомнѣннымъ въ кругу ученыхъ специалистовъ. Такъ напр. извѣстный нашъ отечественный ориенталистъ проф. Васильевъ не находитъ достаточныхъ основаній относить начало Буддизма даже до начала нашей христіанской эры.

Жизнь Будды во всѣхъ буддистскихъ сочиненіяхъ окружена

множествомъ крайне фантастическихъ и чудовищныхъ легендъ, такъ что нѣтъ почти никакой возможности вылущить изъ нихъ историческое зерно. Съ особенною подробностью она описывается въ буддистскихъ сочиненіяхъ, извѣстныхъ подъ названіемъ „Lalita Vistara“ и „Abhinischkrāmana Sūtra“ (переводъ Веал—я). Мы могли бы уволить себя отъ труда передавать эти легендарныя сказанія о жизни буддійскаго пророка, если бы въ нихъ не мерещилось нѣкоторымъ изъ новѣйшихъ тенденціозныхъ изслѣдователей (Ренанъ, Кеппенъ и друг.) мнимое сходство съ евангельскими повѣствованіями о жизни Іисуса. Последнее обстоятельство обязываетъ насъ съ нѣкоторою подробностію передать главнѣйшія черты жизни и дѣятельности Будды.

Въ этихъ легендахъ Буддѣ приписывается предсуществованіе въ небесной области до земной жизни, которое однако же имѣетъ совсѣмъ не то значеніе, которое соединяется съ христіанскимъ понятіемъ о предвѣчномъ бытіи Сына Божія. По буддійскому ученію о переселеніи душъ всѣ люди до своего рожденія на землѣ обитали въ небесныхъ сферахъ. Въ этомъ смыслѣ буддійскія легенды усваиваютъ и Буддѣ небесное предсуществованіе до его появленія на землѣ и отличаютъ только по причинѣ и по цѣли земное рожденіе Будды отъ прочихъ человѣческихъ рожденій. Тогда какъ другія небесныя существа, по буддійскому ученію, посылаются съ неба на землю за свои вины, Будда не былъ причастенъ никакой винѣ, но по собственному желанію низшелъ на землю, изъ состраданія къ бѣдствіямъ человѣчества и съ цѣлію освободить его отъ земныхъ золъ. Буддисты насчитываютъ впрочемъ много Буддъ, кромѣ основателя Буддизма. Обитатели небесныхъ сферъ, которые называются у буддистовъ богами (*dévas*), могутъ вообще добровольно дѣлаться людьми. Когда какой нибудь изъ этихъ кандидатовъ на достоинство Будды (*Baddisatvas*) пожелаетъ сойти на землю, его небесный блескъ начинаетъ блѣднѣть; по этому признаку прочіе небожители узнаютъ о намѣреніи своего собрата и способствуютъ приготовленію обитателей земли къ принятію Будды. Основатель буддизма не считается у буддистовъ ни первымъ, ни послѣднимъ Буддою; и послѣ него, по ихъ вѣрованіямъ, черезъ нѣсколько тысячелѣтій долженъ сойти съ неба новый Будда, съ цѣлію избавить міръ отъ зла.

Тотъ Будда, который основалъ буддизмъ, долженъ былъ родиться на землѣ въ семействѣ изъ царскаго рода Кшатріевъ. Обитатель небесной сферы (*Déva*) долгое время тщетно искалъ царской фамиліи, достойной этой чести, потому что эта фамилія должна была имѣть 60 отличительныхъ свойствъ. Между прочимъ требовалось,



чтобы всѣ цари этой фамилии были очень религіозны, чтобы супруги ихъ отличались красотою, юноши ихъ — своими познаніями, всѣ члены ихъ рода не должны были даже подумать о томъ, чтобы умертвить какое нибудь животное и вообще лишить жизни живое существо; они должны быть весьма щедролюбивы, особенно въ отношеніи къ благочестивымъ нищимъ, — принадлежать къ самымъ знаменитымъ и богатымъ фамиліямъ, происходить отъ совершенно чистаго племени и т. д. Мать Будды, по буддистскимъ сочиненіямъ, должна была имѣть кромѣ того еще 32 признака особаго рода. Она должна была отличаться чрезвычайною религіозностію, безукоризненно добродѣтельною жизнію и совершеннѣйшею красотою; отъ нея не требовалось дѣвство, но до рожденія Будды она не могла имѣть ни одного дитяти и проч. Послѣ долгаго времени наконецъ находится царская фамилія, удовлетворяющая всѣмъ этимъ условіямъ. Это были царь Суддгодана (Suddhōdana) и его супруга Майя изъ фамиліи Сакіа, жившіе въ Капилаваствѣ (не существующемъ уже съ давнихъ поръ городѣ, находившемся въ округѣ Audh). По взаимному согласію они рѣшились въ одну ночь воздержаться отъ брачнаго ложа. Въ эту ночь сошелъ съ неба Bodhisatva и вошелъ въ правый бокъ царицы Майи. Во время его схожденія съ неба необычайный свѣтъ озарилъ все міровое пространство и шестикратно потряслась земля. Майя видѣла въ эту ночь сонъ, будто бѣлый слонъ, съ шестью клыками и головою окрашенною цвѣтомъ яхонта, спустился съ небесныхъ высотъ и вошелъ въ ея правый бокъ. Этотъ сонъ, по объясненію брамановъ, предвѣщалъ ей рожденіе отъ нея святаго дитяти. Но одинъ мудрый старецъ, по имени Асита (Asita), погрузившись въ болѣе глубокія размышленія по поводу чудеснаго свѣта и землетрясенія, призналъ въ нихъ знаменіе того, что въ эту ночь сошелъ съ неба Будда, чтобы родиться человѣкомъ. Одинъ изъ обитателей неба (Dēva) возвѣщаетъ духамъ подземнаго міра, что они теперь должны молиться о томъ, чтобы родиться на землѣ, такъ какъ Bodhisatva сдѣлался человѣкомъ съ цѣлю избавить людей отъ зла. Тѣ изъ этихъ духовъ, которые приобрѣли заслуги въ теченіе своихъ прежнихъ перерожденій, получили теперь свѣтлыя тѣла и родились на землѣ, въ сосѣдствѣ съ Капилавастою. Теперь настало время также для переселенія въ небесныя сферы тѣхъ изъ людей, которые заслужили это во время своихъ перерожденій. Между тѣмъ не замедлила обнаружиться беременность Майи. Небесные духи (Dēvas) употребляли особенныя мѣры заботливости, чтобы предохранять ее отъ всѣхъ болѣзней и отъ всѣхъ злыхъ вліяній. Она родила дитя во время прогулки по прекрасному саду, подъ великолѣпнымъ вѣтвистымъ деревомъ. Рожденіе Будды сопро-

вождалось также необычайными знаменіями. Чудесный свѣтъ распространился по всѣмъ небеснымъ сферамъ, объять землю и преисподнюю; подземные духи съ удивленіемъ спрашивали, что это означаетъ. Богъ Индра приноситъ тонкую одежду для дитяти; четыре стража священной горы Меру (Mahârâdschas) повиваютъ младенца пеленами и привѣтствуютъ людей съ радостнымъ событіемъ. Само дитя говоритъ, что это его послѣднее рожденіе, что послѣ этого оно уже не войдетъ въ материнское лоно для рожденія на землѣ, что оно достигло послѣдней цѣли своего бытія, сдѣлалось Буддою. Новорожденный чудеснымъ образомъ восхищается на небо, дѣлаетъ 7 шаговъ по каждой небесной сферѣ и на каждомъ шагу подлѣ его стопы вырастаетъ цвѣтъ. Служебные духи устремляютъ взоры къ водѣ, когда родилось чудесное дитя, и нигдѣ не находятъ ея. Между тѣмъ предъ глазами матери мгновенно являються два великолѣпныхъ пруда: одинъ съ холодною, другой съ горячею водою; оба они смѣшиваются, чтобы обмыть тѣло новорожденнаго на золотомъ сѣдалищѣ, устроенномъ богами. Когда царю Суддгоданъ сообщено было радостное извѣстіе о роженіи необыкновеннаго дитяти, онъ призываетъ придворныхъ браминовъ, чтобы они предсказали будущее новорожденнаго, такъ какъ на его тѣлѣ усмотрѣно было 32 признака великаго человѣка. Къ числу этихъ признаковъ между прочимъ принадлежать: совершенно плоскія ступни, подъ ступнями 1000 прекрасныхъ ясно видимыхъ кольцеобразныхъ знаковъ; остроконечные, длинные пальцы; круглыя гладкія пятки; золотистые волосы, длинные и широкія кости; совершенная пропорціональность всѣхъ частей тѣла; 40 продолговатыхъ зубовъ; длинный, подвижной, красный языкъ; голубые глаза и т. дал. Брамины объяснили, что такое дитя, если оно избересть свѣтское состояніе, будетъ властителемъ міра (Tchakravartin); если же оно избересть духовное званіе, то будетъ Буддою, т. е. „озареннымъ“, достигшимъ до полного познанія. Но вышеупомянутый мудрый и святой старецъ Асита опредѣленно предсказываетъ, что новорожденный не будетъ свѣтскимъ властителемъ; онъ своею божественною мудростью проникнетъ во всѣ тайны прошедшаго, настоящаго и будущаго и будетъ въ состояніи возвѣстить людямъ новый законъ и освободить всѣ живыя и дышашія существа отъ скверны страстей и суетныхъ заботъ. Самъ Асита выражаетъ при этомъ грустное убѣжденіе, что онъ не доживетъ до времени учительства Будды и поэтому еще не освобожденъ отъ переселеній. Дитяти дается имя Сиддарта (Siddharta), т. е. совершенное счастье.

Мы остановились съ нѣкоторою подробностію на изложеніи легендъ о роженіи Будды для того, чтобы читатели сами могли судить, дѣйстви-

тельно ли въ этихъ легендахъ находятся настолько сильныя пункты соприкосновенія съ исторіею дѣтства Іисуса, чтобы они давали достаточное основаніе для мнѣній о заимствованіи чего нибудь со стороны христіанства отъ буддизма. Если въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ пунктахъ буддійскихъ сказаній встрѣчается нѣкоторое отдаленное и притомъ чисто внѣшнее сходство съ христіанскимъ ученіемъ о рожденіи Спасителя, какъ напр. въ сказаніяхъ о предсуществованіи Будды на небѣ до земнаго рожденія, о его чудесномъ рожденіи безъ сѣмени, о привѣтствіи его рожденія небесными существами, объ Аситѣ (буддійскомъ Симеонѣ), провидѣвшемъ въ Буддѣ избавителя и т. под.,—то въ цѣлой связи своей и по всему своему духу эти сказанія о рожденіи буддійскаго пророка всецѣло отличаются отъ евангельскаго описанія Виолеемскаго рожденія. Что наиримѣръ можетъ отстоять дальше другъ отъ друга по своему духу, какъ рожденіе буддійскаго пророка, обставленное всею роскошью царскаго двора, и смиренное рожденіе нашего Спасителя въ виолеемской пещерѣ? Что рѣзче можетъ выражать всю глубину различія буддійскаго формализма во взглядѣ на искупленіе отъ христіанскаго воззрѣнія на этотъ вопросъ, какъ увѣренность „буддійскаго Симеона“, что онъ не будетъ освобожденъ отъ перерожденій, потому только, что не доживетъ до выступленія Будды на поприще учительства?—Слѣдя далѣе за жизнью Будды, буддійскія сочиненія рассказываютъ, что мать его умерла на 7-й день по рожденіи его. Послѣ этого заботы о немъ поручены были другой женѣ царя Суддгоданы (поимени Mahapradischâpati); для питанія его къ нему было приставлено 32 кормилицы; на восьмомъ году его жизни для обученія его избранъ ученѣйшій браминъ (Visvamitra), но этотъ учитель такъ поражался превосходствомъ знаній юнаго царевича предъ собственными, что невольно преклонялся предъ нимъ и молился ему. Для обученія царевича гимнастикѣ и атлетическому искусству избранъ былъ другой учитель, но царевичъ заявилъ, что онъ самъ научится этого рода искусствамъ. На двѣнадцатомъ году онъ облегчилъ страданія раненой птицы, подстрѣленной на охотѣ однимъ изъ его родственниковъ, и воспротивился выдать ее охотнику, указавъ при этомъ на свое назначеніе быть защитникомъ всѣхъ живыхъ существъ. Въ другой разъ, при видѣ мученій, которымъ подвергаются животные и люди при воздѣлываніи полей, Будда такъ былъ тронутъ этимъ, что заключился въ уединеніе и, сидя подъ деревомъ съ скрещенными ногами, долго размышлялъ о мученіяхъ и тягостяхъ жизни. Сила его состраданія проявлялась при этомъ въ такомъ экстазѣ, что даже пролетавшіе мимо его птицы (Rischis) останавливались въ своемъ полетѣ и преклонялись предъ нимъ, какъ предъ великимъ святымъ; отъ его тѣла исходилъ такой блескъ, что и отецъ его Суддгодана

съ благоговѣніемъ преклонился предъ своимъ сыномъ, когда нашель его въ уединеніи. Впрочемъ Будда не вдругъ достигъ совершенной святости. Когда ему исполнилось 19 лѣтъ, отецъ построиль ему три дворца и началъ озабочиваться присканиемъ ему жонъ. Будда имѣлъ три жены. Первую изъ нихъ (по имени Гопя—Гора) онъ приобрѣлъ посредствомъ блестящей побѣды, достигнутой имъ на одномъ турнирѣ—состязаніи въ стрѣльбѣ. Въ одномъ изъ мѣстныхъ индійскихъ храмовъ хранился, какъ древняя святыня, замѣчательный лукъ, котораго никто не могъ натянуть изъ современниковъ. Будда же преодолѣлъ эту трудность и за то получилъ руку своей первой жены. Кромѣ нея онъ имѣлъ еще двѣ жены и 60,000, по другимъ буддійскимъ сказаніямъ, 87,000 или 100,000 наложницъ. По всѣмъ вообще буддійскимъ сказаніямъ со времени своей женитьбы онъ жилъ пышно по обычаямъ восточнаго двора, — имѣлъ свой гаремъ, хотя послѣдній очевидно до крайности преувеличенъ въ фантастическихъ выше приведенныхъ числахъ.

Но на 29-мъ году Будда начинаетъ испытывать внутреннее безпокойство; его задумчивость и уединенныя прогулки изъ своего дворца начинаютъ беспокоить его отца, чтобы при видѣ человѣческихъ бѣдствій не омрачилось удовольствіе его свѣтской жизни и чтобы онъ не промѣнялъ царскій дворецъ на уединеніе пустынной жизни. Отецъ приказалъ поэтому, чтобы предъ выѣздами Будды изъ дворца на пути его по возможности устранялось все, что могло бы принцу подать поводъ къ печальнымъ размышленіямъ. Но судьба устроила иначе. Во время одной изъ своихъ обычныхъ прогулокъ, увидѣвъ старика съ согнутою спиною и плѣшивою головою, Будда спросилъ своего возницу, такимъ ли родился этотъ человѣкъ. Возница отвѣчалъ: нѣтъ; онъ теперь только сталъ старикомъ, а прежде и онъ былъ молодъ и свѣжъ. Далѣе Будда спросилъ возницу: общій ли это законъ, что люди дѣлаются старыми и теряютъ свои силы и послѣдуетъ ли и съ нимъ самимъ тоже самое? Служитель отвѣчалъ: да, богатый и бѣдный всѣ къ этому назначены; все, что живетъ, должно испытать этотъ жребій. Отвѣты эти такъ опечалили Будду, что онъ приказалъ возницѣ ѣхать назадъ, имѣя въ виду размыслить получше въ уединеніи, какимъ образомъ онъ могъ бы избѣжать этого зла—старости. При двухъ другихъ своихъ прогулкахъ Будда увидѣлъ больнаго и мертваго и опять обращается къ своему возницѣ съ подобными вопросами, какъ при видѣ старика. Эти наивные вопросы, обличающіе странную несвѣдущность почти 30 лѣтняго принца находятся въ противорѣчій съ вышеприведенными буддійскими сказаніями о необычайной мудрости Будды и его чудесномъ знаніи. Но здѣсь очевидно имѣется въ виду выставить на видъ, какъ Будда

постепенно больше и больше проникался сочувствіемъ къ человѣческимъ бѣдствіямъ, при встрѣчѣ ихъ въ дѣйствительной жизни. Во время четвертой своей прогулки онъ видитъ нищаго аскета, и возница описываетъ ему, какъ этотъ человѣкъ постоянно упражняется въ добродѣтели, избѣгаетъ всего злаго, обуздываетъ свои страсти, со всѣми людьми живетъ въ мирѣ, ничего не умерщвляетъ и полонъ сочувствія ко всѣмъ. Затѣмъ Будда вступаетъ въ разговоръ съ нищимъ аскетомъ и этотъ самъ объясняетъ ему, что цѣль его добровольнаго нищенства состоитъ въ томъ, чтобы найти для себя избавленіе и ничего больше не желать какъ только благодѣлать всѣмъ существамъ и никому не вредить. На вопросъ Будды: какое требуется приготовленіе для этого состоянія, нищій отвѣчаетъ: кто въ состояніи ничего злаго не помышлять и не дѣлать, считать все видимое за непостоянное и благодѣлать всѣмъ существамъ, тотъ можетъ сдѣлаться нищенствующимъ аскетомъ. Будда поклонился нищему и послѣ разговора съ нимъ рѣшился покинуть царство, оставить свой дворецъ и заключиться въ лѣсномъ уединеніи, чтобы достигать здѣсь Нирваны (Nirvāna)—разсѣянія всѣхъ страстей и пожеланій. Онъ открылъ отцу свое намѣреніе; но послѣдній, имѣя въ виду предоставить современемъ сыну свое могущественное царство, отговариваетъ его, при чемъ указываетъ ему на то, что еще будетъ время, когда онъ можетъ исполнить свое намѣреніе, именно по достиженіи старческаго возраста; теперь же совѣтуетъ ему наслаждаться жизнію. Будда не убѣдился однакоже этимъ совѣтомъ отца и сказалъ: кто дошелъ до познанія ничтожества, тотъ возможно скорѣе долженъ бѣжать изъ дома, какъ изъ душевой темницы. Отецъ Будды высказывалъ при этомъ браманскій взглядъ на аскетическую жизнь; законодательствомъ Ману не требовалось, чтобы человѣкъ въ такіе молодые годы посвящалъ себя этой жизни и примѣры такого ранняго подвижничества составляли до этого времени въ Индіи нѣчто необыкновенное. Будда перешагнулъ въ этомъ случаѣ брамаизмъ. Не смотря даже на принудительныя мѣры, принятія его отцемъ къ удержанію его, онъ тайно ночью убѣжалъ изъ дворца, при чемъ невидимыя существа навели такой глубокой сонъ на его женъ, что ни одна изъ нихъ не проснулась во время его ухода. Вѣрный слуга его (Tschandaка), послѣ тщетной попытки отклонить принца отъ его бѣгства, долженъ былъ привести Буддѣ его любимаго коня (Каптака). Злой духъ (Мага), чтобы воспрепятствовать успѣшности побѣга будущаго избавителя человѣчества, поднимаетъ сильнѣйшій шумъ съ цѣлью разбудить спящихъ сторожей, но также не достигаетъ своей цѣли. Покровительствуемый и руководимый богами Будда садится на

кона и отправляется въ сопровожденіи своего слуги на Востокъ до Ку-  
синагары (въ странѣ Malla). Отсюда онъ отправляетъ назадъ сво-  
его слугу; вручаетъ ему свои дорогія украшенія и коня; надѣва-  
етъ на себя желтую нищенскую одежду и остригаетъ волосы на сво-  
ей головѣ. Съ этого времени онъ получаетъ названіе Сакіа-Муни,  
т. е. отшельникъ изъ рода Сакіа. Онъ начинаетъ лично знакомить-  
ся съ аскетическою жизнію болѣе извѣстныхъ браминовъ. Близъ одного  
города (Vaisali) онъ находитъ аскетическую общину одного стараго  
брамина (Badava); нищенская одежда Будды не могла скрыть отъ  
членовъ этой общины чудеснаго лучистаго свѣта выходившаго изъ его  
тѣла, который такъ ярко блисталъ, что всѣ они приблизились къ не-  
му съ глубокимъ благоговѣніемъ. Даже птицы, гласятъ буддійскія ле-  
генды, обнаруживали свою радость при видѣ новаго необычайнаго  
аскета; только что подоенныя коровы тотчасъ снова начинали да-  
вать молоко и т. дал. Узнавъ объ аскетической системѣ упомяну-  
тыхъ браминовъ съ ихъ собственныхъ словъ, Будда остался не-  
удовлетвореннымъ ею, потому что этою системою требовалось би-  
чеваніе тѣла для достиженія небснаго рожденія. Кто желаетъ  
небсныхъ радостей, сказалъ Будда, тотъ еще не свободенъ отъ всѣхъ  
желаній, а слѣдовательно не свободенъ еще и отъ круговорота  
душепереселеній; послѣ рожденія на небѣ онъ снова можетъ ро-  
диться на землѣ и въ преисподней. Рожденіе и радость по необ-  
ходимости заключаютъ въ себѣ также зародыши болѣзни, старости  
и смерти. Не понравилось Буддѣ также и принесеніе въ жертву  
животныхъ, употреблявшееся у этихъ браминовъ. По поводу этого  
обычая онъ высказался, что кромѣ кровопролитія жертвы эти  
ничего не приносятъ; умерщвленное животное не можетъ приобрѣ-  
сти для человѣка никакого блага. Не удовлетворили Будду и системы  
другихъ браминовъ, къ которымъ онъ обращался. Одинъ изъ нихъ  
(Alâga) училъ, что человѣкъ достигаетъ постепенно до высшаго бла-  
женства чрезъ различныя ступени созерцанія, соотвѣтствующія раз-  
нымъ небеснымъ сферамъ. Будда нашелъ это ученіе невѣрнымъ. До-  
волѣ, сказалъ онъ, человѣкъ думаетъ о своемъ я, о достиженіи своего  
личнаго блаженства, дотолѣ его окончательное избавленіе отъ зла еще  
отнюдь не обезпечено: пребываніе человѣка даже въ самыхъ высшихъ  
небсныхъ сферахъ всегда заключаетъ въ себѣ возможность вторичнаго  
возвращенія его на землю. Интересенъ разговоръ Будды съ этимъ  
браминомъ о бытіи Божіемъ и о происхожденіи міра. Изъ этого  
разговора видно какъ то, что буддизму при его первоначальномъ  
распространеніи въ Индіи были противопоставлены только панте-  
измъ и политеизмъ, такъ и то, что буддизмъ пришелъ къ атеизму  
вслѣдствіе неспособности обѣихъ этихъ системъ къ разрѣшенію

великой міровой проблеммы. Браминъ является въ этомъ разговорѣ защитникомъ ученія о происхожденіи всего отъ божества (Isvara). Будда возражаетъ противъ доводовъ брамина: если бы все произошло отъ божества, то все должно бы быть хорошо и не могло бы быть никакого зла въ мірѣ, а также и никакихъ отдѣльныхъ боговъ.

По ознакомленіи съ ученіемъ и жизнію болѣе знаменитыхъ браминовъ своего времени, Будда, въ теченіи 6-ти лѣтъ, добровольно подвергалъ себя самымъ тяжкимъ лишеніямъ, чтобы достигнуть своей цѣли. Онъ терпѣливо переноситъ, сидя неподвижно, жаръ и холодъ и питается ежедневно только зернами риса или соевыхъ бобовъ. Онъ страшно исхудалъ, такъ что казался близкимъ къ смерти. Это дошло до свѣдѣнія его отца и тотъ тщетно посылалъ къ нему одного брамина, чтобы убѣдить его возвратиться къ своей прежней жизни. Будда на это сказалъ: „Я ищу Нирваны и не хочу больше имѣть никакого дѣла съ злымъ міромъ. Если я умру, прежде чѣмъ исполнится мое желаніе, то перенеси мои кости въ Капилавасту и скажи: это остатки человѣка, который умеръ при настойчивомъ преслѣдованіи своего рѣшенія. Но скажи моему отцу, что я рѣшился терпѣть до конца, такъ какъ мнѣ являются уже во снѣ боги (Dévas) и говорятъ, что чрезъ семь дней я достигну того совершенства, котораго ишу!“

Послѣ того, когда Будда прошелъ разныя ступени браминскаго аскетизма и не нашелъ въ нихъ удовольствія, онъ пришелъ къ тому убѣжденію, что изнуренія тѣла не ведутъ къ искомой имъ цѣли и что человѣкъ въ браминскомъ аскетизмѣ все еще домогается своего личнаго счастья, а не избавленія всего міра отъ зла. Онъ приводитъ себя на память, какъ во время юности его посѣщали столь высокія вдохновенія безъ всякихъ изнуреній тѣла, и рѣшается нарушить свой продолжительный и чрезмѣрный постъ. Ему приготовили пищу дочери одного брамина (въ Urvilva), которая въ награду за это проситъ его милости, чтобы онъ принялъ ихъ въ число своихъ послѣдовательницъ. Послѣ вкушенія пищи къ Буддѣ снова возвращается его прежняя красота. Но 5 друзей его (Rischis), которые доселѣ раздѣляли съ нимъ аскетическую жизнь, оставили его какъ отступника. Теперь Будда приближается къ такому моменту, который долженъ былъ окончателно рѣшить его судьбу; онъ приходитъ къ священному дереву Bodhi (ficus religiosa), находившемуся при Gaha въ округѣ Magadha; боги (Dévas) предувѣдомляютъ его, что здѣсь всѣ Будды доходили до полнаго озаренія. Между тѣмъ злой духъ Mara (Mara) отклоняетъ его отъ этого священнаго дерева и старается увѣрить его, что въ этомъ мѣстѣ обитаютъ хищныя звѣри и злые духи. Но Будда не

устрашился; онъ благополучно достигъ до упомянутого дерева и остался сидѣть подъ нимъ въ ожиданіи полнаго озаренія. Злой духъ (Мара) пытается смутить его ложною вѣстью, будто бы въ Капилаваствѣ непріятельское войско напало на его отца, взяло въ плѣнъ всѣхъ женъ Будды и похитило его имущество. Но это дало поводъ Буддѣ только къ размышленію о томъ, какъ алчность и хищничество подвигли враговъ къ этому нападенію и какъ члены фамиліи Сакіа показали себя настолько трусливыми, что не могли защитить своего царя. Это размышленіе о человѣческой глупости и слабости только усилило въ немъ рѣшимость исвать чего нибудь высшаго и лучшаго. Послѣ этого злой духъ (Мара) призвалъ къ себѣ 1000 своихъ сыновей, чтобы общими силами совратить Будду. Но старшій изъ его сыновей увѣряетъ его, что легче сдвинуть перстомъ священную гору Меру съ ея мѣста, нежели отклонить Будду отъ его рѣшимости. Злой духъ пытается соблазнить Будду цѣлымъ раемъ прекрасныхъ дѣвъ и женъ; но онъ остается твердымъ въ своемъ убѣжденіи относительно мимолетности всего земнаго и не поддается этому обольщенію. Наконецъ искушитель Будды устремляется на него съ 10,000 мириадами злыхъ духовъ въ полномъ вооруженіи; но Будда безъ меча отражаетъ это насильственное нападеніе темныхъ силъ—черезъ свое полное спокойствіе; всѣ ихъ орудія сокрушаются объ эту твердыню и они сами или превращаются въ гирлянды полевыхъ цвѣтовъ или поражаются слѣпотою <sup>1)</sup>).

Послѣ побѣды, одержанной надъ темными силами, Будда проходитъ 4 степени созерцанія (dhiāna) въ теченіе 4-хъ промежутокъ (стражъ) ночи и къ утру достигаетъ наконецъ полнаго озаренія. Съ этого времени онъ дѣлается въ собственномъ смыслѣ Буддою т. е. озареннымъ. Онъ въ одно мгновеніе ока созерцаетъ всѣ существа и всѣ міры, свои прежнія рожденія и перерожденія другихъ людей. Онъ познаетъ связь всѣхъ причинъ и слѣдствій и вмѣстѣ съ тѣмъ причины всѣхъ золъ, возможность и средство избавленія отъ нихъ. Знаніе, достигнутое имъ въ этомъ моментъ наивысшаго экстаза, ведетъ его къ сознанію своей способности избавить все человѣчество отъ зла. Онъ хочетъ не только себя самаго освободить отъ мукъ душепереселенія, но и всѣмъ душамъ показать путь избавленія. Онъ познаетъ 4 великія истины: 1) зло, 2) распространеніе зла, 3) разрушеніе зла, 4) путь къ полному избав-

---

<sup>1)</sup> Въ этихъ буддійскихъ сказаніяхъ объ искушеніяхъ Будды только самое пылкое воображеніе можетъ находить много сходнаго съ исторіею искушенія Иисуса, въ пылу своемъ не замѣчающее, что не только характеръ искушеній Будды, но и самые образы ихъ совсѣмъ иные, чѣмъ въ евангельскомъ описаніи искушенія Спасителя.



ленію отъ зла, и вмѣстѣ съ тѣмъ доходитъ до убѣжденія, что причина всѣхъ бѣдствій заключается въ невѣжествѣ <sup>1)</sup>). Въ теченіе 49 дней своего пребыванія подъ деревомъ Bodhi Будда ничего не ѣлъ; на 50-й день онъ получилъ пищу отъ проѣзжавшихъ мимо двухъ купцовъ, которые обратили на него вниманіе по внушенію небесныхъ существъ. Сами цари неба приносятъ ему золотую чашку для сбора милостыни; но онъ объясняетъ, что такая роскошь не прилична для него и принимаетъ отъ нихъ глиняную чашку. Долгое время Будда колеблется проповѣдывать другимъ людямъ найденный имъ добрый законъ; онъ думаетъ, что этотъ законъ тяжелъ для людей; но самъ Брами побуждаетъ его проповѣдывать. Тогда Будда отправляется въ Бенаресъ, чтобы тамъ проповѣдывать свое ученіе 5 прежнимъ сообщникамъ его аскетической жизни (Rischi), которые оставили его по поводу нарушенія имъ поста. При рѣкѣ Гангѣ онъ проситъ паромщика перевести его черезъ рѣку, но тотъ требуетъ съ него платы за перевозъ. Будда объясняетъ, что онъ ничего не имѣетъ и, указавъ паромщику на стадо гусей, могущее собственною силою безъ помощи паромы переправляться на ту сторону рѣки, сказалъ, что и онъ также можетъ переправиться чрезъ рѣку, если бы вода въ ней стояла даже такъ высоко, какъ гора Меру. Вслѣдъ за этимъ Будда встрепенулся и зашагалъ поверхъ рѣки, къ великому изумленію паромщика, который горько раскаялся, что онъ не перевезъ даромъ великаго святаго и лишился чрезъ то великой заслуги. Прибывъ въ Бенаресъ, Будда начинаетъ ходить по улицамъ въ качествѣ нищаго, спрашивающаго милостыню. Пять прежнихъ друзей его узнаютъ въ немъ Будду, но рѣшаются не оказывать ему никакого почтенія и не доставлять ему никакой ни въ чемъ помощи. Но непреодолимымъ влеченіемъ они однакоже вынуждены были радостно привѣтствовать его и дать ему то, въ чемъ онъ нуждался послѣ своего путешествія. Не безъ нѣкоторой впрочемъ насмѣшливости они выражаютъ свое удивленіе, что онъ сдѣлался такимъ благообразнымъ послѣ того, какъ нарушилъ постъ, и не хотятъ вѣрить ему, что онъ достигъ до полнаго познанія. Будда объясняетъ имъ, что онъ не лжетъ, и въ доказательство этого онъ высовываетъ свой языкъ такъ далеко, что касается имъ не только сво-

---

<sup>1)</sup> Буддійская схоластика подраздѣляетъ цѣль причинъ и дѣйствій на 12 Nidānas, которыя будто бы Будда позналъ подъ деревомъ Bodhi, послѣ непрерывныхъ 7-дневныхъ размышленій, и группируетъ эти Nidānas въ слѣдующемъ порядкѣ: старость и смерть, рожденіе, существованіе, привязанность къ существованію, желаніе, ощущеніе, сношеніе 6 чувствъ, имя и видъ, сознание, движеніе и стремленіе, невѣжество.

ихъ ноздрей, но даже ушей. Это поражаетъ и убѣждаетъ его бывшихъ друзей. Послѣ этого онъ поселяется вмѣстѣ съ ними въ рошѣ, лежащей близъ Бенареса, и здѣсь начинаетъ „вертѣть колесо ученія“, т. е. проповѣдывать. Онъ держитъ предъ первыми своими 5 учениками приблизительно слѣдующую рѣчь: „Вы, нищенствующие аскеты, оставившіе свое отечество, должны окончательно и навсегда отказаться отъ всѣхъ мірскихъ удовольствій и отъ плотскихъ наслажденій, но не прибѣгать къ излишнему удрученію плоти, которое не служитъ ни къ собственной пользѣ, ни къ пользѣ другихъ. Я избралъ средній путь; когда я сдѣлался „озареннымъ“, тогда мои очи прозрѣли и мой умъ сдѣлался способнымъ понимать; поэтому я достигъ покоя и обладаю полнымъ познаніемъ. Я достигъ Нирваны и вы, если хотите достигнуть этой цѣли, должны начертать для себя тотъ же самый средній путь, какой я избралъ для себя, и стараться имѣть 8 совершенствъ: 1) Правильный взглядъ на вещи (сумѣнье отличать истину отъ заблужденія), 2) вѣрное чутье (правильное пониманіе ученія), 3) справедливый языкъ, 4) справедливый образъ дѣйствій, 5) истинное призваніе (аскетическое), 6) истинную энергію, 7) вѣрную память и 8 истинное созерцаніе (равнодушіе въ отношеніи къ настоящему міру)“. Далѣе Будда проповѣдуетъ своимъ ученикамъ четыре вышеупомянутыя великія истины и объясняетъ, что онъ получил ихъ не отъ нѣ, а путемъ собственнаго размышленія.

Слѣдствіемъ первой проповѣди Будды было то, что одинъ изъ 5 слушателей его (старый Kaundīna) отрѣшился отъ всего земнаго, достигъ до полнаго познанія и вмѣстѣ съ нимъ возрадовались 60,000 обитателей небесныхъ сферъ; все небо огласилось хвалебною пѣснью и земли поколебалась. Озарившійся ученикъ Будды самъ начинаетъ проповѣдывать добрый законъ и окончательно обращаетъ въ буддизмъ 4-хъ другихъ своихъ товарищей; всѣ они облачаются въ желтыя одежды и начинаютъ проповѣдывать буддизмъ. Проповѣди Будды въ рошѣ близъ Бенареса привлекли въ число его послѣдователей 60 учениковъ. Послѣ этого пріобрѣтенія онъ отправился проповѣдывать въ другія мѣста. Повсюду онъ основываетъ для своихъ послѣдователей аскетическія общины (vihāras), состоящія изъ отдѣльныхъ хижинъ (pansalas). Буддійскія сочиненія рассказываютъ о различныхъ чудесахъ, совершенныхъ будто бы Буддою въ послѣдующее время его проповѣднической дѣятельности, напр. о томъ, какъ преклонялись предъ нимъ страшнѣйшіе цари змѣй и т. под. Культъ змѣй издавна существовалъ въ Индіи. Это народное суевѣріе осталось и въ буддизмѣ, и буддійскія легенды всячески заботятся о томъ, чтобы показать, что Будда выше этихъ страшилищъ древ-

Христ. Апол. Т. II.

няго культа. Мы обходимъ эти легенды, равно какъ и легенду о его просвѣтленіи на одной горѣ острова Цейлона, которую уже потому нельзя сопоставлять съ евангельскимъ повѣствованіемъ о преображеніи Спасителя на горѣ Өаворѣ (какъ это дѣлаютъ нѣкоторые изъ изслѣдователей буддизма), что такія просвѣтленія неоднократно совершались въ жизни Будды, по буддійскимъ сказаніямъ. Всякій безпристрастный изслѣдователь не можетъ не согласиться, что даже апокрифическія евангелія о жизни Иисуса носятъ на себѣ отпечатокъ гораздо большаго чутья исторической истины, чувства мѣры и здраваго смысла по сравненію съ фантастическими буддійскими легендами, не останавливающимися ни предъ какими нелѣпостями. Слѣдимъ перейти къ концу жизни Будды. Послѣ его 45 лѣтней дѣятельности ему напоминаетъ (въ Vaisâli) злой духъ Мара, что пришло время его смерти. Будда объявляетъ своимъ ученикамъ, что по истеченіи 3 мѣсяцевъ онъ отойдетъ въ Нирвану, утѣшаетъ ихъ и завѣщаетъ имъ собрать послѣ его смерти его наставленія и проповѣдывать. Предъ отшествіемъ его въ Кусинагару, гдѣ онъ намѣренъ былъ умереть, вострепетали небо и земля. Одинъ бѣдный человѣкъ предлагаетъ ему въ послѣдній разъ у него отобѣдать; Будда, такъ упорно отвергавшій всегда дары богатыхъ людей, охотно принимаетъ скромную трапезу бѣдняка, въ знакъ своего смиренія. Затѣмъ онъ говоритъ своимъ ученикамъ: „встаньте, пойдемъ; время мое пришло“. Послѣднія его слова были: „все преходяще“. Предъ смертью онъ проходитъ различныя ступени созерцанія, соответствующія разнымъ небеснымъ сферамъ, и затѣмъ погружается въ Нирвану. Его ученики хотятъ сжечь его трупъ, по существующему въ Индіи обычаю; но обыкновенный огонь не сжеть его; изъ груди самого Будды вырывается пламя и сожигаетъ его тѣло. Частички костей его, пощаженыя пламенемъ, какъ драгоценныя перлы, лежали въ пеплѣ; эти частички раздѣлены были поровну между 8-ю присутствующими почитателями Будды и на нихъ основаны были святилища.

Изъ изложенныхъ обстоятельствъ жизни Будды достовѣрными признаются слѣдующія: будучи царевичемъ, онъ покинулъ свое царство—изъ за того ли, какъ говорятъ однѣ легенды, что онъ позналъ ничтожество мірской суеты, или по невѣрности жены, какъ гласятъ другія легенды, или наконецъ по придворнымъ интригамъ, какъ выводятъ изслѣдователи изъ нѣкоторыхъ данныхъ. Фактъ тотъ, что онъ бѣжалъ изъ царскаго дома, скитался, сдѣлался добровольнымъ нищимъ, началъ проповѣдывать ученіе о ничтожествѣ всего существующаго и основалъ нѣ-

что въ родѣ ордена нищихъ.—Характеромъ отличался мечтательнымъ и меланхолическимъ, представляя собою настоящій типъ задумчиваго индѣйца. Мнимыя чудеса, приписываемыя Буддѣ и вообще буддѣйскимъ проповѣдникамъ, большею частію по своему содержанію мелочны и тривіальны, больше поражаютъ своею странностью и чудовищностью, чѣмъ какими нибудь нравственно благотворными цѣлями, которыя имѣеть въ виду истинное чудо. Въ основѣ ихъ лежитъ та буддѣйская мысль, что для того, кто сталъ выше закона „превращеній“, не существуетъ пространство; онъ можетъ касаться рукою какого угодно отдаленнаго предмета, принять какой угодно видъ, явиться въ какой угодно формѣ, и исчезнуть, летать по воздуху и проч. Буддизмъ не допускаетъ ничего въ строгомъ смыслѣ сверхъестественнаго, никакого личнаго отношенія между Богомъ и человѣкомъ:—всѣ рассказы о предсказаніяхъ и чудесахъ, которыми окружена личность Будды въ позднѣйшихъ сказаніяхъ о немъ, не могутъ претендовать ни на какую достовѣрность. По смыслу ученія самого Будды не можетъ быть никакихъ чудесъ, только развѣ съ помощію магіи и чародѣйства человѣкъ можетъ производить необыкновенныя и поразительныя дѣйствія. Всѣ буддѣйскіе мнимые чудотворцы и на самомъ дѣлѣ являются въ видѣ маговъ и чародѣевъ. Буддѣйскія сочиненія приписываютъ Буддѣ сверхъестественное озареніе, которое онъ будто бы получилъ, сидя подъ смоковницею, во время размышленія о бѣдствіяхъ и ничтожествѣ міра. Самое имя Будды значить озаренный. Но съ точки зрѣнія ученія самого Будды, которымъ не допускается бытіе Бога, буддѣйское озареніе можетъ быть понимаемо лишь въ смыслѣ чисто внутренняго, субъективнаго, возникшаго изъ нѣдръ его собственнаго духа. Такое же субъективное значеніе должно быть приписано влагаемому въ уста Будды позднѣйшими легендами предсказаніямъ о будущей судьбѣ буддизма,—именно о томъ, что чрезъ 5000 лѣтъ послѣ его смерти явится совершенный идеальный Будда и т. под. Буддѣйская религіозная литература въ настоящее время чрезвычайно обширна. Однихъ общепризнанныхъ и авторитетныхъ священныхъ книгъ у буддистовъ считается 108 томовъ (Wuttke „Geschichte der Heidenthum“ стр. 522). Но были ли какія нибудь священныя книги у буддистовъ во время первоначальнаго распространенія буддизма, при жизни Будды,—это

вопросъ спорный между учеными изслѣдователями исторіи буддизма. Самъ Будда не оставилъ послѣ своей смерти никакихъ сочиненій. Не извѣстно, была ли въ то время въ употребленіи самая письменность? Онъ проповѣдывалъ свое ученіе устно,—въ формѣ бесѣдъ и отчасти притчей. Буддійскія легенды увѣряютъ, что ученики еще при жизни своего учителя записывали его изрѣченія и проповѣди, и изъ этихъ записей, дополненныхъ нѣкоторыми устными преданіями и воспоминаніями объ ученіи и дѣлахъ Будды, составили впоследствии священныя книги, въ которыхъ содержится религіозное буддійское ученіе книги извѣстныя подъ именемъ *Сутръ*. Эти Сутры, раздѣлены на главы и изложены отчасти въ прозѣ, отчасти въ стихахъ. Кромѣ изрѣченій, бесѣдъ и притчей Будды, въ нихъ содержатся объясненія на эти притчи, сдѣланныя позднѣйшими буддійскими комментаторами, хотя нынѣшними буддистами объясненія эти приписываются самому Буддѣ. Въ теперешнемъ своемъ видѣ Сутры, какъ увѣряютъ ученые занимавшіеся изслѣдованіемъ ихъ, представляютъ смѣсь буддійскихъ идей съ браманскими и отчасти съ христіанскими. Въ нихъ впадаютъ въ уста Будды нѣкоторыя изрѣченія и цѣлыя притчи почти буквально сходныя съ евангельскими притчами,—такова на примѣръ притча о блудномъ сынѣ, о богатомъ, мечтавшемъ разорить житницы и большія создать, и другія;—между нравственными сентенціями Будды, которыя находятся въ сборникѣ его нравственныхъ поученій, называемомъ „*Стези закона*“, много такихъ, которыя имѣютъ сходство съ изрѣченіями Спасителя (о внутренней духовной чистотѣ, объ очищеніи сердца, о любви ко всѣмъ безъ различія званій и состояній). „Какъ небо посылаетъ свои блага на всѣхъ, какъ вода омываетъ и очищаетъ все доброе и худое, какъ солнце свѣтитъ для всѣхъ—и добрыхъ и злыхъ: такъ мое ученіе, говоритъ Будда, относится ко всѣмъ и къ добрымъ и къ злымъ,—не дѣлаетъ различія между мужемъ и женою, богатымъ и бѣднымъ, браминомъ и чандаломъ, рабомъ и свободнымъ“. Есть также много разсказовъ изъ жизни Будды, имѣющихъ сходство съ евангельскими повѣствованіями о земной жизни Иисуса Христа. Особенно замѣчательнъ слѣдующій разсказъ, представляющій сходство съ повѣствованіемъ евангелиста Іоанна о бесѣдѣ Иисуса Христа съ Самаряною (Іоан. гл. IV). Однаж-

ды любимый ученикъ Будды, Ананда, встрѣтилъ дѣвицу при колодезѣ, которая почерпала воду и просилъ у ней пить. Она отвѣчала, что она принадлежитъ къ вастѣ чанда-ловъ и не можетъ приблизиться къ нему по существующимъ законамъ, чтобы не освернить его.—Подобно этому, отвѣтила и Самарянка: „не приближаются бо жидове къ самаряномъ“. Ананда отвѣчалъ ей: „сестра моя, я не спрашиваю о твоёмъ происхожденіи и о твоёмъ родѣ; я прошу у тебя только воды“. Она исполнила его просьбу и онъ принялъ ее въ число послѣдовательницъ—ученицъ. Такое же сходство съ евангельскимъ повѣствованіемъ: о вдовицѣ, бросившей двѣ лепты въ сокровищницу (Луки XXI, 1—4), имѣетъ рассказъ о томъ, какъ однажды одинъ бѣдный наполнилъ нищенскую сумму Будды одною горстью муки, между тѣмъ какъ богатые не могли наполнить ее 10,000 четвериковъ.

По отрывочности достовѣрныхъ историческихъ данныхъ относительно первоначальнаго буддизма, трудно опредѣлить въ чемъ состояла его сущность. Въ прежнее время изслѣдователи, изучавшіе буддизмъ по болѣе или менѣе позднѣйшимъ его памятникамъ и главнымъ образомъ по его состоянію у теперешнихъ буддистовъ, не затруднялись признавать въ первоначальномъ буддизмѣ одинъ изъ видовъ языческой религіи. Но открытіе болѣе древнихъ памятниковъ буддизма, въ которыхъ сохранилось въ извѣстной мѣрѣ подлинное ученіе Будды (древнѣйшія буддійскія Сутры), подало поводъ къ значительнымъ затрудненіямъ при опредѣленіи сущности этого ученія. Въ немъ не найдено самаго главнаго и основнаго пункта всякой религіи—признанія истины бытія Божія. Это повело изслѣдователей къ представленію о первоначальномъ буддизмѣ, какъ о своеобразной метафизической доктринѣ съ атеистическими тенденціями. Но и этотъ взглядъ начинаетъ въ послѣднее время уступать мѣсто другому, которымъ предполагается, что сущность первоначальнаго буддизма, т. е. ученія самого Будды, состояла не въ метафизикѣ, а главнымъ образомъ въ морали. По этому предположенію буддизмъ въ первоначальномъ его видѣ представлялъ не систему религіи и не систему философіи, а нравственное ученіе, къ которому лишь съ теченіемъ времени привился религіозный элементъ и изъ котораго также только впоследствии развилась своеобразная метафизическая философія. Такой взглядъ на сущ-

ность первоначального буддизма высказывают весьма компетентные излѣдователи-ориенталисты новѣйшаго времени, какъ наприм. Максъ Мюллеръ („Essais“ нѣм. перев. 1869), профессоръ Васильевъ („Религіи Востока“ стр. 62 и дал.) и др. Въ виду нѣкоторыхъ солидныхъ основаній, которыя имѣеть подѣ собою этотъ взглядъ, онъ представляется правдоподобнымъ. Дѣло въ томъ, что наиболѣе древніе письменные памятники буддизма не содержатъ въ себѣ какого нибудь опредѣленнаго догматическаго и вообще теоретическаго ученія, и касаются почти исключительно одной морали. Отрывочныя изрѣченія, приписываемыя самому Буддѣ (содержащіяся въ „Стезяхъ Закона“), рисуютъ его преимущественно какъ моралиста, повидимому даже чуждавшагося чисто метафизическихъ вопросовъ. Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ изрѣченій: „Мой законъ есть законъ милосердія для всѣхъ“; „вопросы о бытіи и не бытіи—праздные вопросы“; „всѣ философскія умозрѣнія суетны“ и т. под. Эти и подобныя изрѣченія, влагаемыя въ уста Будды въ наиболѣе древнихъ письменныхъ памятникахъ буддизма, а также и то обстоятельство, что свое ученіе Будда называлъ „закономъ“, показываютъ, что внутреннимъ зерномъ его ученія была именно мораль и при томъ мораль безъ опредѣленной догмы, въ чемъ и заключается одинъ изъ самыхъ капитальныхъ ея недостатковъ. Изъ всѣхъ изрѣченій, приписываемыхъ Буддѣ, видно, что онъ безразлично относился къ дѣлу богопознанія и богопочтенія. „Почитать отца и мать (гласить одно изъ приписываемыхъ ему изрѣченій) лучше, нежели служить богамъ“. Ученіе Будды называютъ обыкновенно атеистическимъ по отсутствію въ немъ идеи Бога. Но Максъ Мюллеръ считаетъ болѣе точнымъ названіемъ для ученія Будды не атеизмъ, а *адевизмъ*, т. е. отрицаніе индійскихъ боговъ (*dévas*).

Буддизмъ представляетъ собою завершеніе и послѣднее слово браманства, изъ котораго онъ выродился. Общее основаніе этой религіи тоже самое, что и браманской—пантеистическое. Шагъ впередъ здѣсь въ томъ, что буддизмъ обращаетъ въ пустоту и призракъ не только міръ, но и то верховное начало міровой жизни, которое признавалось въ браманствѣ подѣ видомъ абсолютной субстанціи или всеобщей души міра. Абсолютное основаніе, по міровоззрѣнію буддизма, есть абсолютная тишина бытія въ себѣ, въ которомъ отсутствуютъ всѣ различія

и опредѣленія частнаго бытія. Это есть *ничто*—или чисто безкачественное бытіе. Но такъ какъ это отвлеченное начало, существующее только для мысли, не можетъ быть содержаніемъ народной религіи, въ которой божество не можетъ быть замѣнено абстракціею, то въ буддизмѣ развилось вмѣсто почитанія верховнаго начала бытія, обожаніе человѣка въ лицѣ Будды, Далай—Ламы и множества мистическихъ буддъ, имѣющихъ впрочемъ значеніе не столько дѣйствительныхъ, сколько призрачныхъ существъ. Сначала самъ Будда сдѣлался предметомъ обоготворенія у разныхъ буддійскихъ народовъ и возведенъ въ божество. Затѣмъ буддійскій олимпъ постепенно наполнился разнаго рода божествами. Южные буддисты почитаютъ будущаго Будду (Maitrea) въ качествѣ бога; сѣверные буддисты—Padmapavi, китайскіе буддисты—владыку рая, лежащаго на Востоку, и богиню Kwan—yin. Распространенію многобожія среди буддистовъ особенно способствовала позднѣйшая буддійская теорія (Dhyani-Buddha), по которой каждый можетъ сдѣлаться Буддою. Такимъ образомъ первоначальный буддійскій атеизмъ, какъ эгого и слѣдовало ожидать, на практикѣ разрѣшился въ крайній политеизмъ. Здѣсь до наглядной очевидности высказалось все безсиліе просвѣщенія народовъ одною моралью, не обоснованною на ученіи о Богѣ, и вся глубина заблужденія основателя буддизма, мечтавшаго на мысли о „ничто“ создать оплотъ противъ идолопоклонства. Буддизмъ не даетъ никакого отвѣта на вопросъ о происхожденіи міра. По его ученію, отъ вѣчности существуютъ безчисленные міры другъ подлѣ друга въ неизмѣримомъ безконечномъ пространствѣ и постоянно то возникаютъ, то разрушаются; по уничтоженіи старыхъ міровъ возникаютъ все новые и новые міры (кальпы) для того, чтобы такъ же кануть въ бездну ничтожества, какъ и ихъ безчисленные предшественники. /Равнымъ образомъ буддизмъ не даетъ отвѣта и на вопросъ о происхожденіи человѣка. Люди какъ и міры существуютъ отъ вѣчности; чрезъ ихъ желаніе бытія происходитъ зло въ мірѣ, но откуда они сами, кто имъ самимъ далъ бытіе, остается великою неизвѣстностью. По своимъ космологическимъ возрѣніямъ буддизмъ отличается крайне фантастическими построеніями изъ ничего безчисленнаго множества міровъ. Буддисты насчитываютъ множество (до 63-хъ) періодовъ міра, предшествовавшихъ настоящему и назы-



ваемых у них „кальпами“. Каждый кальпа, или періодъ міробытія, раздѣляется на 4 меньшихъ періода: эпоху разрушенія или уничтоженія, эпоху продолженія этого уничтоженія, затѣмъ періоды возстановленія и продолженія этого возстановленія или возобновленія. Каждый изъ этихъ періодовъ въ свою очередь подраздѣляется на 20 малыхъ кальпъ или періодовъ. Каждое разрушеніе міра продолжается 100,000 лѣтъ. вмѣстѣ съ смѣною міровъ измѣняется и вѣкъ живыхъ существъ, постепенно сокращаясь и достигая нынѣшняго краткаго предѣла. Сначала люди жили 80,000 лѣтъ, послѣ этого періодъ жизни ихъ постепенно упалъ соразмѣрно увеличенію ихъ пороковъ. Періодъ, въ который жизнь человѣческая достигала 20,000 лѣтъ, считается у буддистовъ уже очень отдаленнымъ отъ самыхъ отдаленныхъ періодовъ <sup>1)</sup>.

Мораль Будды сосредоточивается на четырехъ главныхъ пунктахъ или вопросахъ: а) о злѣ, б) о происхожденіи зла, в) объ уничтоженіи зла и г) о средствахъ къ уничтоженію зла. Въ общемъ цѣломъ она такимъ образомъ представляетъ ученіе объ искупленіи и этимъ отчасти можетъ быть объяснено, что она послужила основою для религіи, нашедшей массы послѣдователей. Древнее человѣчество чувствовало нужду въ искупленіи; ученіе Будды обѣщало искупленіе; не удивительно поэтому, что оно прельстило многіе народы.

Въ общемъ взглядѣ на зло Буддизмъ сходится съ браманизмомъ, т. е. вмѣстѣ съ нимъ признаетъ, что все въ мірѣ зло. Но буддійскій пессимизмъ идетъ дальше браманскаго. Причину зла буддизмъ видитъ не въ томъ, въ чемъ поставляли ее браманы—не въ отпаденіи міра отъ свѣтлаго существа Браммы (самое существованіе котораго не допускается ученіемъ Будды), а въ желаніи бытія, присущемъ живымъ существамъ. Умерщвление этого желанія и есть путь къ искупленію по ученію Будды. За испутителя въ собственномъ смыслѣ Будда не выдавалъ себя и его первые послѣдователи признавали, что онъ только чрезъ свое ученіе и примѣръ показали путь къ искупленію. Главное и самое радикальное средство къ искупленію человѣчества буддизмъ видитъ въ добровольномъ отреченіи человѣка отъ дальнѣйшаго размноженія, какъ условіи постепеннаго пре-

<sup>1)</sup> См. „Буддійская космологія“ профессора Ковалевскаго, стр. 282 и дал.

кращенія человѣческаго рода, потому что безъ этого не можетъ быть уничтожено въ немъ желаніе бытія, т. е. уничтоженъ главный источникъ зла или первородный грѣхъ человѣчества по буддѣйскому воззрѣнію, который вовлекъ его въ водоворотъ бытія и глубже и глубже привязываетъ къ жизни. Съ этою именно цѣлю Будда установилъ безбрачную жизнь въ основанной имъ общинѣ и эту именно цѣль имѣетъ въ виду буддѣйскій аскетизмъ въ его разнообразныхъ видахъ. Община первоначальныхъ послѣдователей Будды представляла нѣчто въ родѣ ордена или братства нищенствующихъ (Бикшу). Первые послѣдователи Будды жили въ загородныхъ садахъ или рощахъ, на кладбищахъ или подъ деревомъ на открытомъ полѣ, въ извѣстномъ разстояніи отъ человѣческаго жилища, въ которое они являлись по временамъ для испрошенія милостыни. Платье ихъ должно было состоять изъ лоскутковъ, вынутыхъ изъ помойныхъ ямъ, или валявшихся на кладбищахъ, вообще случайно найденныхъ. Они обязаны были вести безбрачную жизнь. По идеѣ буддизма, всѣ люди должны бы быть бикшу. Но на практикѣ всеобщее нищенство и безбрачіе людей не могло быть осуществлено. Поэтому въ буддизмѣ скоро явилось раздѣленіе на совершенныхъ и обыкновенныхъ, заурядныхъ послѣдователей его. Въ буддизмѣ явились особыя аскетическія учрежденія (мужскія и женскія), съ общиннымъ устройствомъ и съ особыми правилами посвященія въ число ихъ членовъ.

Аскеты называются у буддистовъ именемъ Агуас и раздѣляются на четыре класса. Принадлежащіе къ 4-му, самому высшему классу, называются арханами. Еще выше послѣднихъ считаются бодисатвы, которые пользуются суевѣрнымъ обожаніемъ у буддистовъ, какъ существа высшаго порядка. Изъ числа подвиговъ аскетизма буддизмъ отмѣнилъ тѣлесныя самоистязанія, принятые у брамановъ, какъ причиняющія зло въ видѣ страданія; но удержалъ разнаго рода неестественныя мистическія созерцанія и отрѣшенія, направленные къ уничтоженію ощущеній, желаній, опредѣленныхъ представлений и къ постепенному подготовленію человѣка къ Нирванѣ.

Для обыкновенныхъ своихъ послѣдователей буддизмъ предписываетъ десять добродѣтелей: не умерщвлять ничего живаго, не красть, не прелюбодѣйствовать, не лгать, не употреблять ничего хмѣльнаго, не клеветать, не вредить ближнимъ, не суесловить, не клясться и избѣгать расколовъ.

Буддизмъ требуетъ, чтобы человѣкъ всю свою жизнь сдѣлалъ состояніемъ тишины и покоя, съ цѣлю достиженія вѣчной тишины, какъ вѣчнаго божественнаго бытія. У послѣдователей буддизма доселѣ существуютъ большія религиозныя общины, которыя живутъ въ тишинѣ и въ спокойномъ созерцаніи, не принимая никакого участія въ общественныхъ интересахъ и занятіяхъ. Высшее состояніе покоя, когда въ человѣкѣ погасаетъ всякое сознаніе, особенно всякое желаніе, и когда человѣкъ, такъ сказать, сливается съ ничто, называется у буддистовъ Нирваною. Нирвана впрочемъ не одинаково понимается буддистами: она понимается то какъ абсолютное уничтоженіе самого бытія, то какъ уничтоженіе только сознательной жизни, то наконецъ еще частіе, какъ уничтоженіе всѣхъ желаній. Многими буддистами Нирвана смутно понимается, какъ своего рода рай, который тѣмъ больше привлекаетъ къ себѣ буддистовъ, чѣмъ безотраднѣе ихъ взглядъ на настоящую жизнь. Въ Нирванѣ, по представленію буддистовъ, люди освободятся отъ тяжести тѣла, отъ всякихъ заботъ и трудовъ, злые не будутъ тамъ угнетать добрыхъ и усталые найдутъ полный покой и самозабвеніе. Идея личной сознательной загробной жизни человѣка не допускается по крайней мѣрѣ теоретическими началами буддизма. Безсмертіе буддизмъ понимаетъ какъ переходъ человѣческой жизни въ абсолютный покой и полное безразличіе.

Приближеніе къ Нирванѣ требуетъ подавленія и умерщвленія всякихъ личныхъ жизненныхъ стремленій, умственного и нравственнаго самоуничтоженія. Приближеніе это достигается постепенно, но для большинства людей оно вполнѣ недостижимо въ настоящей жизни. Отсюда въ буддизмѣ, какъ и въ браманизмѣ,—ученіе о переселеніи душъ. Ученіе это выходитъ въ буддизмѣ съ одной стороны изъ того положенія, что душа человѣка не существуетъ отдѣльно отъ чувственной формы и нуждается во вѣшной оболочкѣ для продолженія своего существованія, а съ другой—изъ того принципа, что насколько человѣкъ чрезъ отреченіе и погруженіе въ себя не можетъ достигнуть еще вѣчнаго покоя въ здѣшной жизни, настолько и послѣ смерти онъ нуждается въ тѣлесной формѣ для того, чтобы за предѣлами настоящей жизни достигнуть послѣдней цѣли своего бытія—полнаго соединенія съ ничто. Ученіе о пересе-

леніи душъ даетъ поводъ къ многочисленнымъ и разнообразнымъ суевѣріямъ, распространеннымъ среди буддистовъ. Последователи этой религіи вѣрятъ, что человѣкъ послѣ своей смерти переходитъ во всевозможныя формы и что жрецы имѣютъ власть назначать душамъ такую или иную форму для обитанія и даже совсѣмъ освобождать души отъ странствованія по разнымъ тѣламъ. Отсюда происходитъ широкое господство суевѣрій и предрассудковъ между поклонниками буддизма.

Въ ученіи о загробной жизни буддизмъ сходится съ браманизмомъ въ томъ, что а) признаетъ посмертное переселеніе душъ и б) не допускаетъ личнаго бессмертія человѣка. Различается отъ браманизма буддизмъ чрезъ то, что а) не допускаетъ ни для кого изыатія отъ посмертныхъ скитаній, которое браманизмъ допускаетъ для аскетовъ, достигшихъ высшей степени совершенства, б) бессмертіе души представляетъ не подъ видомъ слиянія ея существа съ существомъ Брами, а подъ видомъ погруженія ея въ Нирвану.

Буддизмъ не имѣетъ одного общаго религіознаго культа; у разныхъ народовъ, исповѣдающихъ буддизмъ, существуютъ разные обряды. Есть только незначительное число обрядовъ, которые составляютъ болѣе или менѣе общую принадлежность всѣхъ буддистовъ. Сюда относится почитаніе Будды у однихъ народовъ, какъ великаго мудреца и асвета, у другихъ какъ бога. Нѣкоторые буддисты почитаютъ мнимые остатки Будды: волосы, зубы, кости и проч. Буддизмъ не одобряетъ употребленія кровавыхъ жертвъ—закаланія животныхъ; въ жертву Буддѣ, разнымъ богамъ и гениямъ буддисты приносятъ растительныя вещества—различныя цвѣты и травы. Молитва превращена въ буддизмѣ въ пустую формулу. Наиболѣе распространенная изъ нихъ въ средѣ буддистовъ состоитъ изъ слѣдующихъ четырехъ словъ, смыслъ которыхъ для самихъ теперешнихъ буддистовъ сдѣлался непонятнымъ „Om mani padme hum“. Слова эти болшею частію переводятъ такъ: „Хвала тебѣ, дорогой Лотосъ“. Они имѣютъ значеніе не столько молитвы въ строгомъ смыслѣ, сколько буддистскаго девиза, на подобіе мусульманской формулы: „нѣтъ Аллаха, кромѣ Аллаха и Мухометь-пророкъ его“. Лотосъ—водяной цвѣтокъ—у буддистовъ имѣетъ символическое значеніе; изъ него производится міръ въ нѣкоторыхъ космологическихъ буддистскихъ сказаніяхъ; въ

другихъ онъ представляется символомъ непостоянства міра, его мимолетнаго возникновенія изъ бездны ничтожества и обратнаго погруженія въ нее. Особенно наглядно механическое отношеніе буддистовъ къ молитвѣ высказывается въ употребленіи у нихъ молитвенныхъ машинокъ, верченіе которыхъ буддисты вмѣняютъ себѣ въ религіозную заслугу. Въ буддійскихъ общинахъ сильно развито жречество, особенно въ Тибетѣ, гдѣ во главѣ жрецовъ стоитъ Далай—Лама.

Отличительною особенностью внутренняго такъ сказать культа буддійской религіи служитъ требованіе отъ ея послѣдователей возвышенія надъ непосредственнымъ личнымъ сознаніемъ и погруженія мысли въ абсолютное общее „ничто“. Буддистъ, вѣрный требованіямъ и духу своей религіи, молится объ одномъ—о скорѣйшемъ переходѣ въ ту невозмутимую тишину бытія, гдѣ царствуетъ вѣчное безмолвіе нескончаемой ночи и абсолютный покой. Вотъ приблизительно какъ выражается эта молитва:

„Привѣтъ тебѣ, о тишина предвѣчная и безмолвная! Изъ твоихъ нѣдръ вырываются въ дикомъ стремленіи къ жизни существа для того, чтобы послѣ долгаго блужданія со смиреніемъ и раскаяніемъ навсегда успокоиться на твоей вѣрной материнской груди. Привѣтъ тебѣ, глубочайшій родникъ забвенія, благословенная колыбель невозмутимаго покоя! Какъ стремлюсь я къ тебѣ всѣмъ сердцемъ! О, возьми отъ меня эту напрасную муку жизни, избавь меня отъ ежедневной печали—раскрывать глаза на свѣтъ, который имъ такъ ненавистенъ; возьми отъ меня земной остатокъ, который тяготѣетъ на мнѣ! О, уничтожь, уничтожь его посорѣ! Я вижу божественный ликъ доброй, кроткой, возлюбленной матери—ночи; онъ улыбаясь сулитъ мнѣ покой и блаженство; я слышу твой голосъ, онъ шепчетъ: „подожди еще не много и ты найдешь вѣчный покой въ моихъ вѣрныхъ объятіяхъ“.

Такимъ образомъ, по воззрѣнію буддизма сама жизнь, есть великое зло, изъ котораго вытекаютъ всѣ другія бѣдствія съ той же необходимостію, по которой камень, столкнутый съ высоты, неудержимо стремится въ пропасть. „Счастливы тѣ, которые въ горькихъ мукахъ Сансары (здѣшней жизни) уже предвкушаютъ наслажденія Нирваны; еще живя, уже твердо убѣдились они, что лучше не существовать“, восклицаетъ благочестивый буддистъ. Буддизмъ представляетъ самое мрачное пессимистическое міровоззрѣніе изъ всѣхъ религіозныхъ системъ языческаго міра и не безъ основанія называется *религіею от-*

*чаянія*. На мѣсто Бога эта религія ставитъ всепоглощающее „ничто“, которое на подобіе Хроноса поглощаетъ своихъ дѣтей, неизвѣстно для чего испуская ихъ на свѣтъ. Самая жизнь здѣсь представляется какъ игра, и притомъ злая и безцѣльная игра невѣдомой силы, забавляющейся страданіями живыхъ существъ; самая жизнь есть злая насмѣшка надъ тѣми, кому она нада, и было бы гораздо лучше, если бы ея вовсе не было. Зло такъ неотдѣлимо отъ жизни, такъ внутренне присуще ей, что уничтоженіе зла немислимо безъ уничтоженія самой жизни. Въ этомъ воззрѣніи, независимо отъ его крайняго несоотвѣтствія съ истиннымъ понятіемъ о премудромъ и благомъ Творцѣ міра, не находится никакой точки опоры для удовлетворительнаго разрѣшенія вопросовъ касательно происхожденія міра и происхожденія зла въ немъ, ибо изъ ничто нельзя объяснить происхожденіе чего нибудь. Нравственное ученіе буддизма, группируясь около основной его мысли о ничтожествѣ всего и указывая на погруженіе человѣческой личности въ Нирвану, какъ на послѣднее завершеніе злосчастной человѣческой судьбы, не даетъ никакихъ основаній для нравственныхъ стремленій и нравственно-доброй дѣятельности человѣка, превращая всю человѣческую жизнь въ лишенную смысла трагедію. Исторія народовъ, исповѣдующихъ буддизмъ, ясно показала, на сколько эта религія была благотворна для ея послѣдователей и сколько принесла зла имъ. Совершенно отрицательный характеръ этой религіи исключаетъ всякую возможность разумной дѣятельности, благородныхъ предпріятій и прогрессивнаго развитія человѣчества. Какъ мрачное тяжелое облако, буддизмъ виситъ надъ неподвижною, неспособною къ прогрессу, цивилизаціею Средней Азіи.

Буддизмъ развилъ въ своихъ послѣдователяхъ нѣкоторыя отдѣльныя благопріятныя черты: мягкость, сострадательность, отвращеніе къ жестокости въ отношеніи ко всѣмъ вообще живымъ существамъ, и способствовалъ уничтоженію кастъ. Но онъ не способенъ былъ развить правильной общественной жизни. Онъ по самымъ основнымъ своимъ принципамъ находится въ непримиримомъ противорѣчьи съ требованіями нормальной, общественной жизни, и прямо враждебенъ интересамъ ея. Подъ гнетущею мыслию ничтожества всего бытія буддизмъ не можетъ сочувственно относиться къ заботамъ объ государственномъ благоустройствѣ и общественномъ про-

грессѣ. Онъ развиваетъ апатію, индифферентизмъ и квіэтизмъ въ своихъ послѣдователяхъ; самая всеобъемлющая любовь (Moitri) буддиста, которая простирается не только на людей, но и на всѣхъ животныхъ, теряетъ чрезъ то свое нравственное значеніе. Буддизмъ не можетъ развить изъ себя истинной свободы въ общественной средѣ, онъ пассивно подчиняется всякой силѣ и не противопоставляетъ никакой энергіи даже самому крайнему деспотизму и насилію. Его послѣдователи занимаютъ поэтому пассивную роль въ драмѣ всемірной исторіи; герои буддизма отличаются пассивными качествами—терпѣніемъ, кротостію, самоотреченіемъ; имъ чужды добродѣтели, характеризующія нравственную мощь, силу и крѣпость духа; равнодушіе къ перемѣнамъ въ общественной жизни и бездѣятельный квіэтизмъ, вотъ ихъ отличительныя черты. Сказаннаго достаточно для того, чтобъ показать всю несостоятельность утвержденія, будто предстоитъ великая будущность если не древнему буддизму,—то *небуддизму*, который проповѣдуетъ новѣйшая пессимистическая школа въ Германіи, считающая своими представителями Шопенгауера и Гартмана. Школа эта, усвоивъ себѣ многіе элементы изъ буддизма, пророчитъ ему великую будущность и при томъ не гдѣ нибудь въ глубинѣ Азіи, а въ Европѣ, въ средѣ цивилизованнаго человѣчества, воспитаннаго въ нѣдрахъ христіанства. Извѣстно, что Гартманъ въ своемъ сочиненіи „Саморазложеніе христіанства“ предполагаетъ, что въ религіи будущаго, если только ей суждено будетъ когда нибудь явиться, буддійскіе элементы получатъ преобладающее вліяніе.

Въ заключеніе сдѣлаемъ нѣсколько замѣтокъ по поводу предполагаемаго сходства буддизма съ христіанствомъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ ученія и во внѣшнихъ религіозныхъ учрежденіяхъ. Если въ 30-хъ годахъ текущаго столѣтія раціонализмъ изъ круга древнихъ языческихъ религій останавливался съ предпочтительнымъ вниманіемъ на Парсизмъ, думая найти въ немъ источникъ для разныхъ частей христіанскаго ученія, преимущественно для ученія о духовномъ мірѣ и о загробной жизни: то съ 50-хъ годовъ это предпочтеніе стало склоняться больше на сторону буддизма. Увлекаясь внѣшнимъ кажущимся сходствомъ буддизма съ христіанствомъ, католическіе миссіонеры стали утверждать, что эта религія есть не что иное, какъ ис-

каженное христіанство. Потомъ невѣрующіе писатели ухватились за буддизмъ для доказательства противоположной мысли, что не буддизмъ зависитъ въ своемъ происхожденіи отъ христіанства, а христіанство отъ буддизма. Вслѣдствіе этого интересъ къ буддизму возросъ; какъ вѣрующіе такъ и не вѣрующіе, хотя по различнымъ побужденіямъ, равно интересуются тѣмъ, не откроется ли чего нибудь въ буддизмѣ, что пролило бы побольше свѣта на его дѣйствительное отношеніе къ христіанству. Послѣ того, какъ Ренанъ, въ своей пресловутой „Vie de Jesus,“ поставилъ личность основателя буддизма рядомъ съ Основателемъ христіанства, явился цѣлый рядъ другихъ рационалистовъ, которые старались выставить на видъ сходство въ характерѣ Будды и Христа, въ ихъ ученіи и даже въ ихъ рѣчахъ и притчахъ. Религія Будды дѣйствительно представляетъ нѣкоторые наружные пункты сходства съ христіанствомъ, именно въ томъ отношеніи, что она а) возвышаетъ универсальность надъ національностью, б) имѣетъ іерархію независимую отъ государства и в) наконецъ обнаруживаетъ въ нѣкоторыхъ обрядахъ (монашескихъ обѣтахъ—послушанія, бѣдности и цѣломудрія) сходство съ христіанскими. Но по своему внутреннему существу буддизмъ прямая противоположность христіанству: это—мораль безъ догмы, религія безъ Бога, искупленіе безъ Искупителя.

### Религія древнихъ персовъ.

Религія древнихъ Персовъ въ первоначальномъ ея видѣ, до систематизаціи ея Зороастромъ, имѣла много сходнаго и общаго съ древнею религіею индійцевъ. Персы признавали символъ божества въ свѣтѣ и преимущественно въ силѣ огня (Atar и Agni);—у нихъ какъ и у индійцевъ почиталось божество Индра и др. Есть основанія предполагать, что и по самому характеру своему первоначальная религія персовъ представляла ту же форму, какъ и древнѣйшая религія индійцевъ, т. е. форму генотеизма. Хотя они почитали многихъ боговъ, но подобно тому, какъ древніе индійцы признавали въ отдѣльныхъ богахъ не самостоятельныя божественныя существа, а только



различныя свойства одного божества, — персы надъ всѣми частными божествами возвышали силу свѣта, какъ общую и объединяющую ихъ силу, и называли эту силу именемъ „Митра“. Древніе персы не имѣли никакихъ идоловъ и кумировъ, не дѣлали никакихъ изображеній божества, даже не строили храмовъ въ честь божества, но поклонялись ему подъ открытымъ небомъ, преимущественно на вершинахъ горъ (Геродотъ). Въ дальнѣйшемъ ходѣ своего развитія религія персовъ получила другой видъ и другой характеръ сравнительно съ индійскою религіею. Первоначальный генотеизмъ индійской религіи разрѣшился съ теченіемъ времени въ крайній пантеизмъ. Мечтательный духъ индійца, развившійся подъ вліяніемъ роскошной мѣстной природы, располагающей къ фантастическому, ищетъ безконечнаго то въ таинственномъ существѣ Брами, какъ скрытомъ и неуловимомъ источникѣ вселенной, откуда непрестанно бьетъ потокъ всемірной жизни, то въ безмолвной безднѣ, откуда исходятъ и куда снова погружаются цѣлыя міриады міровъ. Онъ стораецъ желаніемъ соединиться съ безконечнымъ до полного сліянія съ нимъ и уничтоженія въ немъ. Въ этомъ своемъ стремленіи индійскій браманизмъ доходитъ до погруженія человеческого духа въ неуловимую божественную сущность. Буддизмъ идетъ еще дальше и ставитъ высшею точкою стремленій чловѣка полное уничтоженіе и исчезновеніе въ бездонной безднѣ, которая представляетъ все и въ то же время ничего — абсолютную пустоту. Персы избѣжали этихъ крайностей. Благодаря своему болѣе трезвому и практическому національному духу, менѣе роскошной и менѣе разслабляющей природѣ своей страны, а главное своему болѣе близкому соприкосновенію съ еврейскимъ народомъ, сохранявшимъ истинную религію, они не дошли до крайнихъ выводовъ индійской пантеистической метафизики. Ихъ религія въ постепенномъ ходѣ своего развитія хотя не вышла вполне изъ круга поклоненія природѣ, но и не дошла до полного отождествленія божества съ природою. Въ ней сохранилась идея личнаго божества, хотя и не въ чистомъ ея видѣ.

Основателемъ исторически извѣстной религіи персовъ считается Зороастръ, жившій приблизительно въ VI в. до Р. X. Ученіе его излагается въ книгѣ, извѣстной подъ именемъ Зенд-Авесты (слово жизни). Отъ его имени религія персовъ полу-

чила названіе религіи Зороастра. Послѣдователи ея существуютъ, хотя и въ незначительномъ числѣ, до настоящаго времени. Они признають въ Зороастрѣ посланника Божія, а въ Зенди-авестѣ—сообщенное ему божественное откровеніе. Но персидскія преданія, на которыхъ основывается это вѣрованіе, не имѣють исторической достовѣрности. Сюда относятся преданія о нѣкоторыхъ темныхъ предзнаменованіяхъ, которыя будто-бы предшествовали рожденію Зороастра, напр. о пророческомъ снѣ, видѣнномъ будто-бы матерью Зороастра (Догдою) въ состояніи ея беременности. Сонъ этотъ допускаетъ совершенно естественное объясненіе въ виду тѣхъ обстоятельствъ, которыми онъ обставляется въ самихъ сказаніяхъ о немъ. По этимъ сказаніямъ, мать Зороастра видѣла предзнаменовательный сонъ не задолго до рожденія своего сына, т. е. въ такой періодъ, когда мысль ея естественно занята была будущею судьбою своего дитяти; материнское чувство льстило себя мечтами, что эта судьба будетъ великая и славная, а воображеніе, подъ вліяніемъ опасеній и страха за благополучный исходъ рожденія, не чуждо было и нѣкоторыхъ мрачныхъ представленій. Во снѣ ей представилось, какъ гласятъ персидскія легенды, темное облако, изъ котораго выпли хищные звѣри—львы, тигры, леопарды и устремились на нее, чтобъ вырвать изъ ея утробы младенца и растерзать его. Но самъ младенецъ успокоилъ свою мать увѣреніемъ, что чудовища ничего не могутъ сдѣлать ему, потому что съ нимъ высшая сила. Вслѣдъ затѣмъ на мѣстѣ темнаго облака образовалась высокая гора, изъ за которой показался юноша свѣтлый, какъ блескъ луны, съ книгою въ рукѣ. При появленіи его звѣри исчезли и онъ сказалъ матери Зороастра, что „младенецъ ея охраняется самимъ царемъ неба, что онъ будетъ великимъ пророкомъ для своего народа и что чрезъ него будетъ сообщенъ новый законъ“ и проч... Чудеса, приписываемыя въ персидскихъ легендахъ самому Зороастру, не возвышаются надъ обычными фокусами языческой магіи, которая особенно распространена была между персами. Персидскія легенды разсказываютъ, что Зороастръ, для убѣжденія персидскаго царя въ своемъ высшемъ посланничествѣ позволялъ лить себѣ на грудь расплавленную мѣдь и оставался при этомъ невредимымъ и т. под. Самъ Зороастръ повидимому больше былъ вынуждаемъ къ подобнымъ мнимымъ

чудесамъ своими соотечественниками, чѣмъ самъ чувствовалъ къ нимъ расположеніе. Одно персидское преданіе влагаеть въ уста Зороастра изрѣченіе, что самое ученіе его есть чудо, не нуждающееся въ подтвержденіи чрезъ внѣшнія чудеса. Зороастръ пользовался за свои умственные качества уваженіемъ не только своихъ соотечественниковъ, но и другихъ народовъ. Даже греки, которые высказывали презрѣніе къ чужестранцамъ, признавали въ Зороастрѣ мудреца. Такъ отзывается о немъ самъ Платонъ (въ „Алквиадѣ“). Восточные народы приписывали Зороастру важный эпитетъ: „раджа“ — мудрецъ. Это прозваніе усвояютъ ему и магометане, не смотря на свое отвращеніе къ его религіи. За всѣмъ тѣмъ, какъ въ умственномъ такъ особенно въ нравственномъ отношеніи, Зороастръ является въ самихъ персидскихъ сказаніяхъ о немъ не чуждымъ нѣкоторыхъ важныхъ недостатковъ, несомвѣстимыхъ съ понятіемъ объ истинномъ божественномъ посланникѣ. Особенно въ послѣднее время его жизни, по нѣкоторымъ изъ этихъ сказаній, проявлялись неблагопріятныя черты въ его характерѣ: мстительность, фанатизмъ и склонность къ суевѣрію. Раздраженный противъ туранскаго царя, который не хотѣлъ принимать его ученія, Зороастръ, вооруживъ противъ него персидскаго царя Дарія, былъ виновникомъ жестокой кровопролитной войны, въ которой по нѣкоторымъ преданіямъ и самъ погибъ. По тѣмъ же преданіямъ онъ желалъ умерѣть отъ громовой стрѣлы (отъ молніи), откуда видно, что онъ раздвлялъ суевѣрное почтеніе своихъ соотечественниковъ къ огню. Смерть отъ удара молніи персы считали признакомъ особеннаго благоволенія боговъ.

По свидѣтельству древнихъ греческихъ писателей, персы имѣли обширную религіозную литературу; объемъ одной персидской Зендъ-авесты въ древности простирался до 21 книги. Эти книги кромѣ религіознаго и нравственнаго ученія заключали въ себѣ астрономическія свѣдѣнія, исторію и государственное законодательство. Въ нихъ по персидскимъ преданіямъ заключалось до 2,000,000 строкъ. Но изъ всѣхъ этихъ книгъ сохранилась до настоящаго времени, подъ именемъ Зендъ-авесты, только одна, какъ полагаютъ ученые, 20-я книга, которая состоитъ изъ трехъ частей. Первая изъ этихъ частей, состоящая изъ 20 главъ, называется „Вендидатъ“ (воинственный), потому что главнымъ предметомъ ея внушеній служитъ наставленіе вести

неустанную войну или борьбу съ злымъ началомъ. Это собственно сборникъ нравственныхъ правилъ и правилъ о разнаго рода очищеніяхъ. Вторая часть Зендъ-авесты называется „Яшна“ или „Яша“, что значитъ „возвышеніе души“; эта часть содержитъ собраніе молитвъ; наконецъ третья часть, называемая „Виспередъ“, представляетъ сокращеніе предыдущей, — родъ маленькаго молитвенника. Къ концу Зендъ-авесты въ качествѣ дополненія къ ней прилагается книга толкованій, такъ называемая „Бундеишъ“, въ которой содержатся разьясненія того, что содержится въ Зендъ-авестѣ, иногда лишь въ намекахъ, по вопросамъ, относящимся къ космологіи, антропологіи и эсхатологіи. Открытіе Зендъ-авесты и ознакомленіе съ нею европейскихъ ученыхъ принадлежитъ относительно не очень давнему времени. Съ нею впервые познакомилъ ученый европейскій міръ французскій ориенталистъ Анкетиль дю-Перронъ въ концѣ прошлаго вѣка, нашедшій этотъ памятникъ у послѣдователей Зороастровой религіи въ Индіи и переведшій на французскій языкъ. Въ новѣйшее время сдѣланы были точные переводы Зендъ-авесты, изъ которыхъ наибольшую извѣстностью пользуется переводъ нѣмецкаго ученаго Шпигеля. По вопросамъ относительно древности и подлинности Зендъ-авесты въ томъ ея видѣ, въ какомъ она найдена упомянутымъ франц. ориенталистомъ, можно найти необходимыя разьясненія во введеніи къ переводу Шпигеля. Съ своей стороны замѣтимъ, что этотъ памятникъ ученые относятъ не слишкомъ къ отдаленной древности, основываясь главнымъ образомъ: 1) на свойствахъ языка, на которомъ написана Зендъ-авеста, — довольно близкаго къ древнезендскому языку, но уже смѣшаннаго съ позднѣйшимъ такъ называемымъ зендско-пелвійскимъ нарѣчіемъ, на которомъ говорили персы въ позднѣйшее время, и 2) на ея содержаніи и другихъ данныхъ. На основаніи клинообразныхъ надписей на древнеперсидскихъ памятникахъ V-го и VI-го вѣка до Р. Х., содержащихъ нѣкоторыя изрѣченія изъ Зендъ-авесты, и свидѣтельствъ древнихъ писателей, ученые возводятъ древность происхожденія Зендъ-авесты приблизительно къ V-му и VI-му вѣку до нашей эры; къ этому времени ученые относятъ приблизительно и время жизни Зороастра. Вопросъ, содержитъ ли Зендъ-авеста въ нынѣшнемъ ея видѣ подлинное ученіе Зороастра, т. е. сохранилась ли она въ теченіе многовѣковаго существованія въ не-

поврежденномъ видѣ, и не привзошло ли въ содержаніе ея элементовъ чуждыхъ воззрѣніямъ Зороастра,—вопросъ спорный. Рационалисты, приписывающіе Зороастровой религіи вліяніе на образованіе нѣкоторыхъ пунктовъ библейскаго ученія, по весьма понятнымъ побужденіямъ склонны настаивать на сохраненіи въ нынѣшней Зендъ-авестѣ въ подлинномъ и неповрежденномъ видѣ тѣхъ самыхъ ученій, которыя проповѣдывалъ Зороастръ и которыя были господствующими у древнихъ персовъ, потому что въ этомъ они находятъ точку опоры для своего мнѣнія о зависимости нѣкоторыхъ библейскихъ ученій отъ парсизма. Но имъ нельзя довѣрять на-слово, какъ и вообще такимъ изслѣдователямъ, которые склоняютъ свои изслѣдованія къ оправданію какихъ нибудь предзанятыхъ теорій и гипотезъ. Этого рода изслѣдователи насколько строги къ памятникамъ библейской письменности и придирчивы къ вопросамъ о ихъ подлинности, древности, неповрежденности, настолько довѣрчивы и снисходительны къ памятникамъ языческихъ религій; тутъ ими зачастую признается древнимъ и неповрежденнымъ даже то, что носитъ ясныя слѣды позднѣйшаго происхожденія. Болѣе безпристрастные изслѣдователи Зендъ-авесты признаютъ, что изъ ученія Зороастра въ нынѣшней Зендъ-авестѣ сохранились развѣ только нѣкоторыя черты; что она потерпѣла много передѣлокъ—съ одной стороны отъ персидскихъ маговъ, съ другой подъ вліяніемъ частыхъ династическихъ перемѣнъ въ Персіи, имѣвшихъ большое вліяніе на эту религію.

Ученіе Зороастра носитъ дуалистическій характеръ. Верховнымъ божествомъ признается въ немъ Ормуздъ, который представляется, какъ олицетвореніе добра и свѣта. Противоположность ему представляетъ Ариманъ, олицетвореніе зла и мрака, хотя послѣдній и не равенъ Ормузду и не совѣченъ ему. Въ Зендъ-авестѣ говорится, что въ началѣ не было особаго бога зла—Аримана и существовалъ одинъ только Ормуздъ, и что Ариманъ въ концѣ концовъ будетъ побѣжденъ Ормуздомъ. Какъ Ормуздъ такъ и Ариманъ имѣютъ подчиненныхъ имъ духовъ. Добрые духи Ормузда называются *Амишаспандами*; злые духи Аримана—*дивами*. Они, какъ и ихъ главы Ормуздъ и Ариманъ, находятся въ постоянной борьбѣ между собою, усиливаясь поддержать одни—доброе и свѣтлое царство Ормузда, другіе—темное царство Аримана. Этотъ восточный дуализмъ выражаетъ слѣдующую идею:

хотя добро и есть абсолютная сила, но оно находится въ борьбѣ со зломъ, такъ что зло противостоитъ ему какъ ограничивающій его принципъ; хотя зло и должно быть побѣждено, но что должно, то еще не есть; долженствованіе есть сила, которая не можетъ выполнить своего назначенія безъ борьбы. Безъ этого оно безсильно и слабо. Добро какъ и зло понимается здѣсь не чисто въ духовномъ смыслѣ, а и въ чувственномъ. Чувственною формою добра служить свѣтъ, зла—мракъ или тьма. Поэтому даже Ормузду приписывается нѣкоторая тѣлесность<sup>1)</sup>. Видимый міръ въ томъ его видѣ, какъ онъ существуетъ въ настоящее время, представляется въ Зороастровомъ ученіи произведеніемъ двухъ великихъ силъ—Ормузда и Аримана; но идеальный образъ міра, какимъ онъ долженъ бы быть, приписывается Ормузду. Безъ вмѣшательства Аримана въ дѣло сотворенія міра онъ былъ бы нетѣмъ, что онъ есть; безъ этого роковаго вмѣшательства міръ представлялъ бы идеальное совершенство—царство добра и свѣта. Такимъ образомъ Ормуздъ въ ученіи Зороастровомъ представляется творцомъ всего идеальнаго, чистаго; Ариманъ такъ сказать реализующею силою, дающею вещамъ ихъ настоящій видъ,—силою, ограничивающею идеальные порывы Ормуздовой творческой силы и отрицающею часть совершенствъ его творенія. Безъ этой темной силы, безъ ея вмѣшательства, міръ и человѣкъ представляли бы полное гармоническое соотвѣтствіе съ идеальнымъ совершенствомъ.

Зороастрова религія учитъ и о паденіи человѣка, но это не есть произвольное паденіе, а роковое, совершившееся вслѣдствіе неотразимаго вліянія злаго начала. Въ нравственномъ ученіи Зороастрова религія избѣгаетъ рѣзкихъ крайностей индійскаго

---

<sup>1)</sup> Черты отличія между Зороастровымъ и библейскимъ ученіемъ о духахъ слѣдующія: 1, Духи Зороастровой религіи не имѣютъ значенія въ строгомъ смыслѣ духовныхъ личныхъ существъ; они представляютъ собою олицетвореніе различныхъ силъ и явленій природы.—Добрые и чистые духи—товарищи Ормузда—олицетворяютъ собою всѣ тѣла небесныя, злые—духи сплѣшники Аримана—олицетворяютъ темныя силы. 2, Духи Зороастровой религіи, не исключая даже самого верховнаго духа Ормузда, не безтѣлесны. 3, Между ними есть духи мужскаго и женскаго пола. 4, Они наконецъ не суть свободныя существа. Злые духи—злы по природѣ, какъ порожденіе Аримана; они не сдѣлались злыми, но явились такими съ самаго начала своего бытія, какъ произведенія злаго начала. Во всемъ этомъ высказываются существенныя различія Зороастрова ученія о духахъ отъ библейскаго ученія о духовномъ мірѣ.

квіэтизма и пессимизма. По ученію этой религіи только одна сторона природы и жизни носитъ на себѣ отпечатокъ злаго начала и недостойна сочувствія людей, именно та, которая обязана своимъ происхожденіемъ Ариману, другая же сторона, принадлежащая по своему происхожденію Ормузду, носитъ въ себѣ задатки добра, которые нужно развивать и высвободить изъ подъ вліянія злаго начала. Поэтому нравственная задача человѣка, по ученію Зороастровой религіи, состоитъ въ дѣятельной борьбѣ со зломъ и въ усиленномъ стараніи о расширеніи добраго царства Ормузда и ограниченіи злаго царства Аримана. Но, при слабомъ развитіи понятія о свободѣ человѣческой воли въ ученіи Зороастра, нравственность не имѣла для себя твердой опоры въ этомъ ученіи. Религія Зороастра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ неустанную войну съ темнымъ царствомъ Аримана и по этой чертѣ конечно представляетъ болѣе зрѣлую форму нравственнаго міровоззрѣнія сравнительно съ нравственнымъ міровоззрѣніемъ китайцевъ и индійцевъ. Ей чужды также крайности расслабляющей индійской морали, которая проповѣдуется въ обѣихъ системахъ религіи, выработанныхъ въ Индіи,—въ браминизмѣ и буддизмѣ;—она не возводитъ къвіэтизмъ въ идеаль нравственности по подобію этихъ системъ и ея воззрѣнія на жизнь носятъ менѣе рѣзкій и мрачный пессимистическій отпечатокъ. „Жизнь, пустая и глупая шутка, даръ случайный, даръ напрасный, судьбою тайной на казнь обречена“:—вотъ формула, въ которой можетъ быть выражено воззрѣніе обѣихъ системъ индійской религіи. Зороастрова религія избѣгаетъ рѣзкихъ крайностей индифферентизма и пессимизма. По ея представленію только одна половина природы худа, дурна, недостойна сочувствія, именно та, которая обязана своимъ происхожденіемъ злему началу и относится къ царству Аримана. Поэтому задача нравственной жизни человѣка здѣсь поставляется не въ самовольномъ прекращеніи и уничтоженіи личной жизни человѣка, но въ борьбѣ со зломъ, чтобы злое царство не взяло перевѣса надъ добрымъ, чтобы злые духи—„дивы“ не одолѣли добрыхъ духовъ и царство Аримана не осилило царства Ормузда. Эта религія смотритъ на человѣка какъ на дѣятельнаго помощника Ормузду въ его борьбѣ съ Ариманомъ и повидному указываетъ на высокую цѣль и назначеніе человѣка искоренять зло по мѣрѣ силъ и средствъ. На первый взглядъ

она может казаться даже проникнутою какъ бы рыцарскимъ одушевленіемъ за добро,—твердою и мощною энергіею нравственнаго духа. Большая часть молитвенныхъ гимновъ персидской Зендъ-авесты дышетъ воинственнымъ духомъ, вызывавшимъ своихъ послѣдователей къ мужественной борьбѣ съ зломъ. Но характеръ и достоинство нравственнаго міровоззрѣнія опредѣляется не отрицательною, но главнымъ образомъ положительною ея стороною. Поэтому наибольшую важность при оцѣнкѣ нравственныхъ воззрѣній извѣстной религіозной системы имѣетъ вопросъ: изъ какихъ положительныхъ воззрѣній на добро и зло выходитъ та или другая система, не смѣшиваетъ ли она зла физическаго со зломъ нравственнымъ,—какія побужденія и какую цѣль указываетъ для нравственныхъ стремленій и дѣйствій человѣка и предлагаетъ ли она достаточно-надежныя средства для ея осуществленія? Если съ этой точки зрѣнія мы обратимъ вниманіе на нравственные принципы Зороастра, то увидимъ, что въ главныхъ своихъ понятіяхъ о добромъ и зломъ онъ не особенно возвышается надъ обычными воззрѣніями языческаго міра. Зло въ Зендъ-авестѣ не представляется, правда, сущностью всего бытія, тѣмъ не менѣе однакожъ цѣлая половина міра представляется въ ней порожденіемъ злаго начала; матерія—особенно въ ея грубыхъ элементахъ—считается зломъ, чрезъ что нравственный элементъ въ понятіи о злѣ смѣшивается съ физическимъ. Поэтому между прочимъ въ кругу нравственныхъ правилъ Зороастровой религіи занимаютъ наиболѣе выдающееся мѣсто предписанія объ очищеніяхъ и объ истребленіи нечистыхъ животныхъ, какъ порожденій Аримана. Эта обязанность считается съ точки зрѣнія Зороастровой религіи не только нравственнымъ долгомъ, но какъ бы нѣкоторымъ религіознымъ священнодѣйствіемъ. Истребленіе нечистыхъ животныхъ вмѣняется закономъ Зороастра въ особенную обязанность жрецовъ, которые для этой цѣли постоянно носятъ съ собою жезлы особеннаго устройства. Обязанность эта иногда налагалась у персовъ въ качествѣ наказанія за нравственные проступки и пороки; а въ одинъ праздникъ, извѣстный подъ именемъ „разрушеніе зла“, всѣ послѣдователи Зороастровой религіи обязывались чтить этотъ праздникъ возможно большимъ истребленіемъ нечистыхъ животныхъ и приносить ихъ жрецамъ для доказательства своей ревности въ



служеніи Ормузду. Уже это одно показываетъ большую примѣсь натуралистическихъ понятій къ нравственнымъ вопросамъ въ Зороастровой религіи. Зло мыслится въ ней не какъ явленіе принадлежащее въ чисто нравственной области, а какъ полу-физическое, полунравственное явленіе, коренящееся въ злой сущности одного изъ верховныхъ началъ міра. Отсюда далѣе физическая чистота вмѣняется послѣдователямъ Зороастра какъ нравственная обязанность, а не чистота не только въ отношеніи къ тѣлу, но и къ домашней посудѣ, представляется нравственнымъ зломъ. Наибольшая часть книги „Вендидатъ“ посвящена поэтому изложенію правилъ объ очищеніяхъ. Въ этомъ пунктѣ, т. е. въ чрезмѣрной заботливости Зороастровой религіи о внѣшнихъ очищеніяхъ и въ усвоеніи имъ нравственнаго значенія, нѣкоторые изслѣдователи находятъ аналогическія черты сходства съ постановленіями ветхозавѣтной религіи относительно обрядовъ очищенія отъ оскверненій. Въ доказательство этого указываютъ между прочимъ на то, что и Моисей, когда запрещаетъ употреблять въ пищу нечистыхъ животныхъ, или воспрещаетъ прикосновенія къ мертвецу, то прибавляетъ: „да не оскверняете душъ вашихъ, ибо Господь вашъ святъ, освящайтесь и будьте святы, какъ Господь вашъ святъ есть“ (Лев. XI, 43, 45). Изъ этого заключаютъ, что и въ Моисеевомъ законодательствѣ, подобно тому какъ и въ Зороастровомъ, нравственная чистота поставляется въ зависимость отъ физической чистоты, и физическое оскверненіе, въ родѣ прикосновенія къ мертвому тѣлу, само по себѣ разсматривается какъ нѣчто не нравственное, несомвѣстимое со святостью, оскверняющее не только тѣло, но и душу,—не богоугодное. Однако же эта аналогія между тѣмъ и другимъ законодательствомъ при внимательномъ разсмотрѣніи оказывается довольно произвольною. Въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ дѣйствительно находится дѣленіе животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ и встрѣчаются многократныя предостереженія отъ оскверненій разнаго рода,—однако же основанія этихъ предписаній равно какъ и ихъ цѣли существенно разнятся отъ основаній и цѣлей Зороастровыхъ постановленій касательно тѣхъ же предметовъ и показываютъ какъ различіе, такъ и превосходство нравственнаго воззрѣнія ветхозавѣтной религіи предъ воззрѣніемъ Зороастра. Съ точки зрѣнія ветхозавѣтнаго законодательства извѣстные предметы природы или

животныя считаются нечистыми не сами по себѣ, но только по отношенію ихъ къ человѣку; такимъ образомъ чистота или нечистота ихъ полагается не въ самой ихъ сущности, а только въ томъ дѣйстви, какое они производятъ на человѣка. Съ точки зрѣнія Зороастровой религіи напротивъ цѣлыя группы животныхъ, цѣлыя классы предметовъ неодушевленной природы нечисты сами по себѣ, по своему существу, какъ произведенія злой сущности, нечистой силы и вмѣстилища нечистыхъ духовъ. Въ библейскомъ ученіи, чуждомъ дуализма, нѣтъ никакой точки опоры для подобнаго воззрѣнія, потому что здѣсь всѣ произведенія природы, всѣ виды животныхъ, не исключая гадюкъ, представляются созданіями мудраго и всеблагаго Творца вселенной. Моисеевъ законъ называетъ, правда, нечистымъ того, кто прикоснется къ трупу пресмыкающагося, но совсѣмъ не потому, что въ этомъ трупѣ живетъ какой нибудь изъ злыхъ духовъ, какъ это представляется въ Зороастровой религіи, а потому, что трупу могъ заразительнымъ образомъ подѣйствовать на здоровье человѣка. Это ясно видно изъ того, что прикоснувшійся къ трупу въ книгѣ Левитъ называется нечистымъ только до вечера, до тѣхъ поръ, пока не успѣетъ омыть одежду свою (XI, 25). Когда Моисей оскверненіе физическое чрезъ употребленіе въ пищу нечистыхъ животныхъ называетъ вмѣстѣ и оскверненіемъ души, дѣломъ не нравственнымъ и небогоугоднымъ, несомвѣстнымъ со святостью, то нравственный проступокъ относится въ этомъ случаѣ къ произвольному нарушенію положительнаго предписанія закона, къ противленію человѣческой воли высшей и святой волѣ божественнаго законодателя. Душа оскверняется въ этомъ случаѣ потому, что нарушаетъ чисто нравственное правило повиновенія божественной волѣ, а не потому, что въ нее проникаетъ оскверняющая нечистая сила, присущая извѣстнымъ животнымъ, какъ училъ Зороастръ. Между тѣмъ и другимъ воззрѣніемъ оказывается такимъ образомъ большое принципиальное различіе.

Культъ Зороастровой религіи имѣетъ цѣлію прославленіе добра и свѣта. Человѣкъ долженъ держать себя чистымъ внутри и внѣ, и всюду сохранять и распространять эту чистоту. Эта религія обязываетъ своихъ послѣдователей повсюду содѣйствовать жизни и споспѣшествовать добру, почитать все доброе въ

мірѣ, начиная съ чистыхъ духовъ и кончая благодѣтельными стихіями природы. Обрядовая сторона Зороастровой религіи замѣчательна между прочимъ тѣмъ, что въ этой религіи божества не были представляемы образно—въ видѣ идоловъ, кумировъ, истукановъ и т. под. Олицетвореніе Ормузда и Аримама подъ символами свѣта и тьмы не давало конкретнаго пластическаго образа для ихъ изображенія. Персидская религія чуждалась вообще пластическаго искусства; поэтому и внѣшній религіозный культъ ея отличался сравнительною простотою. Въ составъ религіознаго культа у персовъ входили молитвы, очищенія отъ разнаго рода оскверненій и поклоненіе огню—какъ силѣ, символически представлявшей для нихъ свѣтлую и чистую природу Ормузда. Чтеніе молитвъ, жертвоприношенія, очищеніе совершались персами не иначе, какъ предъ пылающимъ огнемъ. Огонь служилъ у нихъ необходимою принадлежностью всякаго богослуженія. Священное пламя огня поддерживалось на особыхъ алтаряхъ, для устройства которыхъ преимущественно избирались горныя возвышенности. При всѣхъ торжественныхъ празднествахъ, процессіяхъ и религіозныхъ церемоніяхъ персы впереди несли огонь въ особыхъ устроенныхъ для этой цѣли сосудахъ. Огонь поддерживался при религіозныхъ священнодѣйствіяхъ сухими и чистыми дровами. Жрецъ, совершавшій богослуженіе, долженъ былъ закрывать нижнюю часть рта платкомъ, чтобъ не осквернить священнаго огня своимъ дыханіемъ. За эту приверженность персовъ къ культу огня, къ такъ называемой пиролатріи, греки называли ихъ огнепоклонниками. Жречество было меньше развито въ Зороастровой религіи, по сравненію съ браманствомъ, но за то здѣсь получилъ большое преобладаніе такъ называемый *магизмъ* (кудесничество, волхвованіе). *Магами* у персовъ назывались вѣдуны, мудрецы, нерѣдко совмѣщавшіе въ себѣ и обязанности жрецовъ. Имъ приписывалось знакомство съ тайными силами природы и умѣнье управлять этими силами посредствомъ чародѣйскихъ способностей. Отъ ихъ имени получила свое названіе *магія*. Въ позднѣйшее время въ культъ персовъ вошли мистеріи, изъ которыхъ особенное развитіе получили мистеріи въ честь божества солнца—Митры, которымъ суждено было играть большую роль и внѣ Персіи, преимущественно въ эпоху римскаго всемірнаго господства; тогда религіозный синкретизмъ охватилъ языческій Римъ и въ римскій

пантеонъ включены были главныя божества почти всѣхъ народовъ.

Ученіе Зороастровой религіи о послѣднихъ судьбахъ міра и о загробной участи человѣка, по общимъ и главнымъ своимъ возрѣніямъ, не выдѣляется слишкомъ рѣзко изъ круга другихъ языческихъ системъ. Въ немъ конечная цѣль міра представляется, подобно тому какъ отчасти и въ индійской религіи, подъ видомъ если не уничтоженія, то превращенія всего въ чисто идеальное состояніе. Это будущее идеальное состояніе міра называется царствомъ „вѣчной вѣчности“ (Церуана-Акерене), когда прекратится борьба Ормузда и Аримана, когда останется одинъ Ормуздъ, при чемъ уничтожатся всѣ различія и противоположности бытія и настанетъ господство одного добраго начала. При этомъ всѣ индивидуальныя существа и человѣческія души погружаются въ первоисточникъ чистаго бытія. Въ позднѣйшихъ памятникахъ персидской религіозной литературы это ученіе представляется въ иномъ видѣ. Въ нихъ рельефнѣе выступаетъ идея возмездія человѣку въ загробной жизни за его добрыя и злыя дѣла, и даже проводится мысль о будущемъ воскресеніи умершихъ. По персидскимъ легендамъ души умершихъ должны пройти мостъ очищенія и воздаянія—*Чиневодъ* <sup>1)</sup>, перекинутый чрезъ пучину ада,—мостъ тончайшій волоса и острѣйшій лезвія сабли, безопасный для добродѣтельныхъ и страшный для порочныхъ. Проходя чрезъ этотъ мостъ, души добродѣтельныхъ въ сопровожденіи добрыхъ гениевъ съ быстротою молніи переносятся въ рай *Городманъ*, находящійся на священной горѣ *Альбордъ*—жилищѣ первыхъ невинныхъ людей; души порочныя, обремененныя тяжестью пороковъ, поскользаются и низвергаются въ мрачную бездну—*Дучсакъ* злыми духами, гдѣ они въ мукахъ должны проходить путь очищенія въ большій или меньшій періодъ времени, смотря по степени своей испорченности. Къ концу вѣковъ всѣ души людей, равно какъ и злые духи, очистятся, сольются съ божествомъ. Этому періоду всеобщаго погруженія въ безконечное будетъ предшествовать, съ одной стороны, усиленіе до небывалыхъ размѣровъ пороковъ въ средѣ людей, живущихъ на землѣ,—развитіе до крайней степени злаго царства Аримана, съ другой,—явленіе избавителя—

---

<sup>1)</sup> У магометанъ *Аль-Сератъ*.

„Созіоша“, рожденіе котораго будетъ послѣднимъ на землѣ. Ормуздъ предпослеть ему двухъ пророковъ отъ имени Зороастра (Ошедаръ—Бами и Ошедаръ—Магъ), которые будутъ призывать людей на путь добродѣтели. Послѣ напряженнѣйшей борьбы добраго и злаго начала доброе начало одержитъ верхъ надъ злымъ. Тогда воскреснутъ всѣ умершіе люди, начиная отъ первой человѣческой четы, и предстанутъ на судъ Созіоша, и всѣ будутъ очищены имъ посредствомъ огня. Послѣ этого Ариманъ признаетъ себя побѣжденнымъ и возсіяетъ во всемъ блескѣ свѣтлое царство Ормузда. Если не всѣ, то большая часть этихъ эсхатологическихъ представленій заимствованы персами въ позднѣйшее время отъ другихъ народовъ и ближайшимъ образомъ отъ евреевъ и христіанъ. Что у персовъ была вообще склонность къ подобнымъ заимствованіямъ,—къ усвоенію вообще чужеземнаго,—на эту черту въ нихъ указывали уже классическіе писатели, напр. Геродотъ прямо противопоставляетъ ихъ въ этомъ отношеніи неподатливымъ на подобныя заимствованія египтянамъ. Особенное вниманіе въ этой персидской эсхатологіи обращаютъ на себя: ученіе о воскресеніи мертвыхъ предъ послѣднимъ судомъ и нѣкоторыя частности, которыми обставляется картина послѣднихъ дней міра, какъ напр. явленіе избавителя, предшествіе ему двухъ пророковъ и проч. Касательно происхожденія этихъ пунктовъ ученія въ персидской эсхатологіи нужно замѣтить слѣдующее. Новѣйшими ислѣдованіями положительно доказано, что ученіе напр. о воскресеніи умершихъ не находится въ древнѣйшихъ текстахъ персидской Зендъ-авесты, а встрѣчается лишь въ позднѣйшемъ памятникѣ персидской религіозной литературы—въ такъ называемой Бундеишъ, въ толковательной книгѣ, составляющей дополненіе къ Зендъ-авестѣ и полу чившей окончательную редакцію не раньше VII-го вѣка послѣ Р. Хр. (Вандишманъ, Бюрнуфъ, Шпигель, Коссовичъ). Наконецъ и тѣ ученые, которые настаиваютъ на большей древности эсхатологическихъ воззрѣній Зороастровой религіи, соглашаются, что дѣйствительно частности и подробностей ихъ нѣтъ въ Зендъ-авестѣ, но есть зародыши для нихъ, изъ которыхъ, какъ изъ своего корня, могли развиться и болѣе подробныя представленія независимо отъ какихъ нибудь внѣшнихъ заимствованій. Поэтому нѣтъ никакихъ основаній видѣть въ персидской эсхатологіи источникъ для

библейскаго ученія о загробной жизни и въ частности для ученія о воскресеніи. Библейское ученіе о воскресеніи, хотя въ болѣе ясныхъ чертахъ выражается въ сравнительно позднѣйшихъ книгахъ,—въ древнѣйшихъ же встрѣчается рѣдко и при томъ излагается болѣе или менѣе отрывочно—во всякомъ случаѣ древность самыхъ позднѣйшихъ библейскихъ книгъ, принятыхъ въ составъ священнаго канона, древнѣе по своему происхожденію персидской Бундеишъ, гдѣ содержится ученіе о воскресеніи. Вѣроятнѣе то предположеніе, что въ книгѣ этой находится смѣсь Зороастровыхъ воззрѣній съ библейскими.

Теперь выскажемъ общій взглядъ на религію Зороастра. Въ ней есть нѣкоторыя отдѣльныя преимущества предъ другими системами язычества. Сюда относятся 1, сохранившаяся въ ней вѣра въ личнаго Бога; 2, ея надежда на явленіе будущаго избавителя, которая, какъ думаютъ нѣкоторые, привлекла волхвовъ—именно изъ Персіи на поклоненіе явившемуся дѣйствительному Искупителю; 3, ея чаяніе торжества добраго начала надъ злымъ, какъ конечнаго завершенія исторіи міра и человѣчества; наконецъ 4, ея требованіе отъ человѣка дѣятельной борьбы со зломъ вмѣсто квиѣтизма. За всѣмъ тѣмъ Зороастрова религія не чужда многихъ существенныхъ недостатковъ, частію общихъ съ прочими системами язычества, частію специально ей принадлежащихъ. Въ ея воззрѣніи на божество высказывается не безусловно чистый монотеизмъ; въ ней преобладаетъ сильный дуализмъ, доходящій до олицетворенія добраго и злаго начала въ двухъ отдѣльныхъ верховныхъ силахъ (Ормуздъ и Ариманъ), хотя и не равныхъ по своему могуществу. Она обѣщаетъ торжество добраго начала надъ злымъ, но торжество слишкомъ медленное и слишкомъ отдаленное для того, чтобъ оно могло внушать человѣку необходимую бодрость и энергію для борьбы со зломъ. При томъ же ей недостааетъ истиннаго понятія о свободѣ. Человѣкъ представляется съ ея точки зрѣнія не вполне свободнымъ существомъ, а является орудіемъ, которымъ пользуется то злое, то доброе начало для того, чтобъ противодействовать другъ другу. Что касается вообще историческаго значенія этой религіи, то оно нѣкоторыми изслѣдователями слишкомъ преувеличено. Этой религіи между прочимъ приписывается школою раціоналистовъ вліяніе на развитіе нѣкоторыхъ вѣрованій у евреевъ, особенно относительно доб-

рыхъ и злыхъ духовъ и даже на сформированіе христіанскаго ученія о послѣднихъ судьбахъ міра. Но если и можно находить вліяніе этой религіи, то не тамъ, гдѣ находятъ его рационалистическая школа. Оно отразилось не на ветхозав. ученіи, содержащемся въ Св. Писаніи, а отчасти на еврейской апокрифической литературѣ, особенно же на ученіяхъ нѣкоторыхъ христіанскихъ гностическихъ сектъ дуалистическаго характера. Истинное же христіанство въ лицѣ своихъ представителей напротивъ всегда заботливо охраняло себя не только отъ прямого, но и отъ косвеннаго вліянія парсизма; православная церковь отсѣкала отъ себя, какъ чуждыя ей ученія, какъ ереси, всѣ теоріи о борьбѣ двухъ совѣчныхъ началъ, ученіе напр. о матеріи, какъ злой сущности, и другія ученія сходныя съ парсизмомъ. Нельзя отвергать въ религіи Зороастра нѣкоторыхъ пунктовъ, по крайней мѣрѣ наружно-сходныхъ съ христіанствомъ, но скорѣе можно думать, что эти пункты не христіанствомъ заимствованы отъ парсизма, а наоборотъ—парсизмомъ отъ христіанства въ позднѣйшую пору его развитія.

Ученіе Зороастра имѣетъ въ настоящее время послѣдователей главнымъ образомъ въ Индіи, гдѣ ихъ насчитываютъ около 200,000, также въ Персіи и на Кавказѣ („Миссіонеръ“, 1878 г.). Въ Персіи существуютъ лишь нѣкоторыя незначительныя секты, поклоняющіяся солнцу и огню. По словамъ журнала „Миссіонеръ“ (1878 г.) въ храмахъ этихъ персидскихъ огнепоклонниковъ тщательно содержатся и охраняются огни, заженные будто бы Зороастромъ двѣ съ половиною тысячи лѣтъ назадъ. Священнѣйшимъ мѣстомъ сторонники этой секты признаютъ городъ Іесдъ въ Персіи, гдѣ находится около 34 храмовъ. Въ каждомъ изъ храмовъ существуетъ нѣсколько идолослужителей, обязанность которыхъ исключительно заключается въ томъ, чтобы сохранять священное пламя чрезъ постоянную прибавку нефти или каменныхъ угольевъ и при этомъ совершать обычныя молитвы. Изъ Тегерана, столицы Персіи, въ 1878 году сообщалось извѣстіе, что старѣйшіе изъ этихъ идолослужителей постановили созвать конгрессъ всѣхъ послѣдователей ученія Зороастра въ упомянутомъ священномъ городѣ Іесдѣ.

## Религія древнихъ египтянъ.

Зороастрова религія представляетъ собою попытку отрѣшиться отъ началъ пантеизма и создать иное, болѣе жизненное и болѣе близкое къ началамъ теизма міросозерцаніе, но не достигаетъ этого. Характеристическая черта Зендскаго религіознаго воззрѣнія состоитъ въ томъ, что божество понимается здѣсь уже не какъ безкачественная и неопредѣленная сущность, но какъ опредѣленное начало, имѣющее свое содержаніе, не какъ міровая субстанція, а какъ субъектъ, имѣющій свою собственную жизнь, отличную отъ міровой жизни. Кромѣ того божество опредѣляется здѣсь и какъ объектъ, противостоящій человѣческому сознанію. По существу своему оно опредѣляется какъ начало добра и свѣта, но оно поставляется въ противоположность другому началу, которое ограничиваетъ его; ему противостоятъ зло, побѣда надъ которымъ представляется только какъ нѣчто долженствующее быть въ отдаленномъ будущемъ, но не какъ нѣчто фактически данное. Этотъ дуализмъ Зороастровой религіи составляетъ существенный ея недостатокъ; мы находимъ въ ней понятіе о личномъ божествѣ, но не безусловно свободномъ и не въ строгомъ смыслѣ неограниченномъ и безконечномъ. Въ этомъ отношеніи нѣкоторый шагъ впередъ, по сравненію съ религіею Зороастра, представляетъ религія древнихъ египтянъ. Хотя и въ этой религіи было ученіе о борьбѣ двухъ началъ, но эта борьба понимается здѣсь, какъ внутреннее состояніе самого божества; борьба эта не есть внѣшняя противоположность добра и зла, свѣта и тьмы, какъ въ Зороастровой религіи, но совершается во внутреннемъ самоощущеніи божества и выражается какъ страданіе и постоянное торжество надъ нимъ. Душою египетской религіи былъ Озирись—олицетвореніе съ одной стороны страданія, съ другой—вѣчнаго обновленія и воскресенія. Хотя онъ имѣетъ противъ себя отрицаніе (Тифонъ), но не останавливается на немъ. Озирись представляется вѣчно воскрешающимъ и оживляющимъ. Онъ побѣждаетъ Тифона, злое начало, и господствуетъ не только надъ чувственною природою, но и надъ душами, отдѣлившимися отъ тѣла, надъ которыми онъ производитъ судъ въ царствѣ мертвыхъ. Около этого главнаго божества, главной фигуры въ египетской рели-



гін, группируются разнообразныя формы божествъ; но ихъ нѣтъ нужды разсматривать въ отдѣльности.

Главное представленіе, дѣлающее совершенно наглядною сущность этой религіи, мы можемъ видѣть въ образѣ богини Изиды, изображенной въ Саисѣ съ покрываломъ на лицѣ. Въ надписи храма этой богини: „я есмь то, что было, есть и будетъ; моего покрывала не поднималъ еще ни одинъ смертный“,—символизировано все существо египетской религіи. Въ этой надписи ясно высказано, что существо природы есть нѣчто иное, чѣмъ то, что является въ непосредственной дѣйствительности, что оно имѣетъ внутреннее скрытое начало и есть загадка, которой не можетъ разрѣшить ни одинъ смертный. Поэтому обыкновенно египетская религія называется *религією тайны*, загадки (die Religion des Rathsels), каковое названіе впервые дано ей Гегелемъ. Главный недостатокъ этой ступени развитія религіи состоитъ въ томъ, что здѣсь нѣтъ еще сознанія о живомъ богѣ, какъ источномъ началѣ жизни, и нѣтъ полнаго освобожденія отъ началъ пантеизма. Своеобразный культъ этой религіи, выразившійся въ особенно заботливомъ отношеніи и почитаніи разнаго рода животныхъ, ясно показываетъ, что здѣсь еще было смѣшеніе божества съ природою. Въ животныхъ египтяне почитали именно общую жизнь, какъ ту бессознательную и загадочную силу, которая управляетъ всѣми дѣйствіями природы одушевленной и неодушевленной. Такъ какъ съ другой стороны въ этой религіи были стремленія созерцать божественное во внѣ, то мы находимъ здѣсь широкое развитіе идолатріи. У египтянъ было стремленіе къ искусству, но египетскому искусству не доставало еще прозрачной формы, ясности и естественности. Въ „религіи загадокъ“ получили широкое развитіе символизмъ. Естественное явленіе изображается здѣсь не какъ само въ себѣ сущее, но какъ представляющее нѣчто иное. Это и выражается въ египетскомъ символизмѣ. Мы находимъ въ Египтѣ множество поражающихъ колоссальностію и таинственностію памятниковъ строительнаго искусства, находимъ таинственные іероглифы, загадочныхъ сфинксовъ, вообще всѣ признаки, что идея божества не предносилась сознанію египтянъ въ формѣ яснаго понятія, но сознавалась какъ неразрѣшимая проблема, „загадка.“

Къ отличительнымъ и наиболѣе выдающимся особенностямъ этой религіи относятся: 1, необыкновенно сильное развитіе

въ ней обрядовой стороны,—въ этомъ отношеніи она не имѣетъ себѣ равныхъ въ средѣ древнихъ религій—и 2, столь же сильное развитіе въ ней символической или мистеріальной стороны. По этой послѣдней чертѣ она весьма удачно названа Гегелемъ „религією загадокъ“—тайственной религією, и это названіе сдѣлалось съ тѣхъ поръ обычнымъ въ кругу изслѣдователей для обозначенія ея характера. Этими своими сторонами религія египтянъ главнымъ образомъ и вдіяла на массу народа. Облеченная, если можно такъ сказать, съ ногъ до головы въ таинственные образы и символы, наполненная неисчислимымъ множествомъ обрядовъ, она воспитывала въ своихъ послѣдователяхъ наружную обрядовую набожность. Египтяне считались въ древности самымъ набожнымъ народомъ въ мірѣ. Геродотъ замѣчалъ о египтянахъ, что они превосходятъ всѣхъ другихъ народовъ въ богобоязненности (II,37), что ни одинъ народъ такъ охотно и всецѣло не подчинялся своему религіозному культу, какъ египетскій народъ. Словомъ—это былъ *народъ—обрядникъ* въ древнемъ мірѣ. Вся жизнь въ Египтѣ, начиная съ появленія человѣка на свѣтъ, съ стриженія волосъ на головѣ дитяти и обрѣзанія, которому подвергался новорожденный,—до похоронныхъ церемоній, бальзамированія труповъ,—сопровождалась безчисленными символическими обрядами и священнодѣйствіями. Греческій философъ Порфирій называлъ поэтому Египетъ священной страной—„*Ἱεροτά τῆ κορη*“ (De abstinence 2, V), гдѣ каждая мѣстность запечатлѣна какимъ нибудь священнымъ воспоминаніемъ или учрежденіемъ. Нигдѣ не было такого множества капищъ, такого числа религіозныхъ празднествъ и церемоній, такого количества очистительныхъ правилъ, самыхъ разнообразныхъ жертвоприношеній и священныхъ обычаевъ, какъ въ египетской религіи. Въ связи съ этимъ въ массѣ египетскаго народа преобладала изумительная наклонность къ многобожію, которая обнаруживалась въ почитаніи несмѣтнаго множества самыхъ разнообразныхъ, высшихъ и низшихъ, божествъ подъ видомъ животныхъ. Многобожіе древнихъ египтянъ также обратилось въ пословицу—даже у тѣхъ народовъ древности, религіи которыхъ поощряли самый широкій политеизмъ, какъ напр. у грековъ и римлянъ. Извѣстное остроумное замѣчаніе римскаго сатирика Ювенала: „счастливы тѣ народы—у коихъ боговъ полны огороды“—спеціально относилось къ египтянамъ.

Въ Египтѣ, говорить Геродотъ, почти каждый городъ, каждое мѣстечко, каждый отдѣльный родъ, каждое семейство имѣли своихъ особенныхъ боговъ,—за исключеніемъ тѣхъ божествъ, которыми поклонялся народъ повсемѣстно, какъ напр. Аммона, Озириса съ Изидою, Тифона, Нейбы и проч.—Въ изумительной силѣ религіознаго консерватизма, въ привязанности къ древнимъ формамъ и въ неподвижности въ теченіи цѣлыхъ тысячелѣтій, въ отвращеніи отъ всѣхъ нововведеній и измѣненій въ религіозныхъ обрядахъ и учрежденіяхъ,—египтяне если не превосходили, то нисколько не уступали китайцамъ. Къ этому нужно прибавить еще одну черту—необычайное вліяніе жреческаго сословія на дѣла религіи и политики въ Египтѣ. Жречество, хотя играло весьма видную роль почти во всѣхъ другихъ языческихъ религіяхъ, за исключеніемъ китайской, однако же нигдѣ не достигало такого могущества и силы, какъ въ Египтѣ, что помимо другихъ причинъ объясняется обрядовымъ характеромъ египетской религіи и многочисленностію мистерій. Даже индійскіе брамины не имѣли такого значенія въ Индіи, какъ въ Египтѣ египетскіе жрецы. Здѣсь жрецы стояли во главѣ всего не только религіознаго, но и гражданскаго быта, были неизбѣжными руководителями народа въ дѣлахъ религіи и почти во всѣхъ отношеніяхъ общественной жизни, имѣли огромное вліяніе на политику, занимали судебныя и общественныя должности, были единственными знатоками искусствъ и наукъ, которыя они удерживали въ рукахъ своего сословія съ помощію имъ однимъ понятнаго іероглифическаго письма. Египетскіе жрецы пользовались славою мудрецовъ, свѣдущихъ въ познаніи тайныхъ силъ природы, не только у своихъ соотечественниковъ, но и у иностранцевъ. Нѣкоторые изъ греческихъ писателей называли ихъ „отцами философіи“, у которыхъ греческіе философы—Фалесъ, Пифагоръ, Анаксагоръ и самъ Платонъ заимствовали нѣкоторыя изъ своихъ глубокихъ философемъ. Къ этому мнѣнію склонялся отчасти Геродотъ (II, 123). Указываемъ на эту особенность въ египетской религіи потому, что ею объясняется и еще одна изъ важнѣйшихъ сторонъ въ этой религіи, именно развитіе въ Египтѣ своеобразной жреческой теософіи, въ тайны которой они не посвящали народную массу. Въ народной религіи—въ Египтѣ преобладали грубое идолопоклонство и зоолатрія. Но кромѣ народной религіи

съ древнихъ временъ тамъ существовала особенная жреческая религія, — религія избранныхъ, съ отпечаткомъ высшихъ идей сравнительно съ народными вѣрованіями. Эта религія проповѣдывалась въ египетскихъ мистеріяхъ, гдѣ преподавалась цѣлая система вѣроученія, излагавшаяся, по свидѣтельству Страбона, въ 42 свящ. книгахъ. Эти мистеріи пользовались большимъ почетомъ, какъ у древнихъ писателей, такъ и у нѣкоторыхъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей египетской религіи; изъ нихъ производили многія вѣрованія другихъ народовъ, имъ между прочимъ приписывали огромное вліяніе на образованіе древнихъ греческихъ мистерій. Въ новѣйшее время ученые изслѣдователи египетской религіи (Бунзенъ, Лепсіусъ, Вилькинсонъ и др.) своими болѣе точными изслѣдованіями этихъ мистерій много способствовали ослабленію того впечатлѣнія, которое онѣ производили на нѣкоторыхъ изъ древнихъ и на новыхъ изслѣдователей конца прошлаго вѣка, хотя и эти изслѣдователи далеко еще не могутъ считаться сказавшими послѣднее слово по вопросу о значеніи этихъ мистерій въ исторіи религій древняго міра. На сколько египетскія мистеріи имѣли вліяніе на образованіе греческихъ мистерій, какая вообще доля вліянія принадлежитъ имъ на вѣрованія другихъ народовъ, приходившихъ въ столкновеніе съ египтянами, — на вѣрованія семитическихъ народовъ, вавилонянъ, финикіянъ, евреевъ, затѣмъ на западныхъ народовъ — пелазговъ, грековъ, мы не имѣемъ намѣренія входить здѣсь въ рѣшеніе этого спорнаго и сложнаго вопроса. Что въ жреческихъ египетскихъ мистеріяхъ предлагалось ученіе высшее народныхъ вѣрованій, это подтверждается свидѣтельствами какъ языческихъ древнихъ писателей, такъ и нѣкоторыхъ изъ отцовъ церкви. Причиною того, что нѣкоторые изъ древнихъ писателей <sup>1)</sup> преувеличивали значеніе мистерій, былъ главнымъ образомъ поразительный контрастъ между фетишизмомъ народной египетской религіи и проблесками глубокихъ идей въ жреческомъ тайномъ ученіи, потому ихъ недостаточное знакомство съ содержаніемъ и существомъ египетскихъ мистерій. Тайственный характеръ, — особенно мистерій совершавшихся въ честь Озириса съ ихъ тай-

<sup>1)</sup> Целью, какъ извѣстно, Самого І. Христа считалъ воспитанникомъ египетскихъ мистерій, на основаніи евангельскаго повѣствованія о бѣгствѣ и пребываніи І. Христа въ Египтѣ.

нымъ ученіемъ и глубокомысленною символическою, съ раннихъ поръ возбуждалъ усиленное вниманіе любознательныхъ грековъ, путешествовавшихъ по Египту,—привлекалъ многихъ грековъ даже къ посвященіямъ въ эти мистеріи (Hippolit. „Philosoph“. р. 101), но, какъ свидѣтельствуеъ Страбонъ, это удавалось весьма не многимъ, потому что жрецы слишкомъ ревниво охраняли свои таинства и требовали отъ поступающаго въ мистеріи, какъ необходимаго условія, чтобы онъ подвергся предварительно обрѣзанію, безъ этого никому ничего не открывали изъ своего тайнаго ученія; такимъ образомъ большинство ихъ довольствовалось ходячими слухами и разсказами объ этихъ мистеріяхъ и вѣрило на слово египетскимъ жрецамъ (*Ориенъ*, толков. на послан. къ Римлянамъ. Опр. IV, 495). По преданію, за достовѣрность котораго нельзя ручаться, потому что оно приведено у позднѣйшихъ греческихъ писателей (у Порфирія—*Vita Pythagor.*),—изъ древнихъ грековъ Пифагоръ въ бытность свою въ Египтѣ достигъ посвященія въ тайны жреческаго ученія и для этого допустилъ надъ собою обрядъ обрѣзанія; но это единственный примѣръ, если признать за нимъ значеніе факта.

Самый выдающійся пунктъ въ религіи Египта составляетъ ученіе о загробной участи человѣка. Ученіе это и болѣе извѣстно сравнительно съ другими пунктами ученія этой давно умершей религіи, хотя также представляетъ много неразъясненныхъ сторонъ. Оно обращало на себя особенное вниманіе и древнихъ греческихъ писателей, какъ наиболѣе характеристическое вѣрованіе египтянъ. Изъ Египта греческій историкъ Геродотъ, какъ извѣстно, изводилъ начало ученія о безсмертіи. Подлежитъ конечно сильному сомнѣнію, точно ли египтянамъ принадлежитъ первая мысль о безсмертіи, точно ли они первые пришли къ этой мысли и точно ли имъ въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ такъ сказать ея изобрѣтеніе. Вѣрованіе въ безсмертіе скорѣе слѣдуетъ признать исконнымъ вѣрованіемъ человѣчества; но нельзя отрицать, что ни у одного изъ древнихъ народовъ, исторически извѣстныхъ, вопросъ о смерти не имѣлъ такой важности и такого значенія, какъ у египтянъ; и что вслѣдствіе этого греческіе писатели съ удивленіемъ замѣчали о египтянахъ, что они гораздо больше цѣнятъ посмертную, чѣмъ настоящую судьбу человѣка, называя дома живыхъ гостинницами, въ которыхъ человѣкъ останавливается лишь на время, какъ путешественникъ, и при-

знавая истинными и вѣчными жилищами гробы мертвецовъ (Дюдоръ 1, 51). У египтянъ былъ между прочимъ обычай на пиршествахъ, по окончаніи стола, обносить въ ящикѣ изваяніе мертвеца, сдѣланное изъ дерева, съ цѣлю напомнить присутствовавшимъ о смерти. Подносящій говорилъ при этомъ гостямъ: „смотри на это изображеніе, пей и веселись;—по смерти будешь таковъ же, какъ этотъ мертвецъ“ (Геродотъ II, 123). Воззрѣніе египтянъ на посмертную судьбу человѣка замѣчательно не столько общею мыслью о безсмертіи, которая далеко не чужда была и другимъ народамъ, не столько вѣрою въ сознательную жизнь человѣка за гробомъ, сколько своеобразными понятіями о смерти и посмертной участи и тѣми обрядами, которыми сопровождалась смерть человѣка и которые придавали особый загадочный смыслъ самому ученію о загробной жизни. Къ отличительнымъ особенностямъ эсхатологическихъ воззрѣній египтянъ принадлежитъ усиленное желаніе навсегда сохранить отъ тлѣнія трупъ умершаго, чего не находимъ ни у одного изъ древнихъ народовъ. Трупъ каждаго умершаго египтяне бальзамировали, предохраняя его отъ разрушенія. Но вопросъ о томъ, чего собственно они хотѣли, стараясь сохранить свое тѣло, остается нерѣшеннымъ. Существуетъ предположеніе, что первая мысль о сохраненіи труповъ въ Египтѣ обязана своимъ происхожденіемъ экономическимъ и санитарнымъ соображеніямъ египетскихъ жрецовъ. Сожигать трупы, по обычаю другихъ народовъ древности, они находили неудобнымъ въ экономическомъ отношеніи, потому что богатая плодородіемъ нильская долина была бѣдна лѣсомъ и дровами. Погребеніе же ихъ въ землѣ казалось имъ вреднымъ въ санитарномъ отношеніи, потому что наводненія Нила могли выносить трупы на поверхность и распространять испаренія ко вреду общественнаго здоровья. Но это объясненіе мало правдоподобно. Трудно предположить, чтобы египтяне рѣшились на вѣки сохранять то, что не знали какъ уничтожить и отъ чего не знали какъ отдѣлаться. Не менѣе недоразумѣній представляетъ и то объясненіе, по которому храненіе тѣлъ въ Египтѣ связывалось съ идеею безсмертія души. Зачѣмъ сохранять тѣло, если душа и безъ него можетъ жить, если она сама по себѣ, по своей природѣ, бессмертна и неразрушима. Остается думать, что сохраненіе труповъ у египтянъ имѣло какую нибудь связь съ ихъ представленіемъ зависимости отъ сохраненія тѣла са-

маго бытія и жизни души по разлученіи ея съ тѣломъ. Тѣло нужно было сохранять по ихъ понятію для безсмертія души. Душа повидимому не мыслилась ими отдѣльно отъ матеріальнаго состава тѣла; пребывая въ иномъ мірѣ, въ иныхъ сферахъ, она не прерываетъ своей таинственной связи съ тѣломъ, которое покоится въ саркофагѣ. Отъ сохраненія тѣла египтяне ставили повидимому въ зависимость и странствованія души (метампсихозисъ). По всему видно, что ученіе египтянъ о безсмертіи души не было свободно отъ натуралистическихъ и пантеистическихъ началъ. Здѣсь мы находимъ усиленное стремленіе сохранить на вѣки человѣческое существованіе, но прочныхъ основъ для вѣрованія въ безсмертіе здѣсь не было, — тѣхъ т. е. основъ, въ силу которыхъ душа человѣческая, какъ существо личное, духовное, самостоятельное, признается безсмертною и неразрушимою по своей собственной природѣ, независимо отъ связи ея съ тѣломъ. Мысль о воссоединеніи души съ тѣломъ или о воскресеніи также не имѣла для себя точки опоры въ міровоззрѣніи египтянъ, хотя нѣкоторые изслѣдователи эту именно мысль склонны видѣть въ заботливости египтянъ о сохраненіи тѣлъ; спрашивается, съ какимъ тѣломъ душа имѣетъ воссоединиться послѣ странствованія по разнымъ тѣламъ не только животныхъ, но и людей? Если съ первымъ человѣческимъ тѣломъ, въ которое она вселилась еще до начала своихъ странствованій, то какъ было узнать это именно тѣло? Если съ послѣднимъ, въ которомъ она обитала по завершеніи своихъ странствованій, какъ въ послѣднемъ земномъ пристанищѣ, то опять является недоумѣніе, какъ было узнать это именно тѣло? Между тѣмъ извѣстно, что египтяне бальзамировали всѣ вообще тѣла людей. Странно представить, чтобы они каждое человѣческое тѣло считали первымъ или послѣднимъ пристанищемъ души, съ которымъ она должна воссоединиться для вѣчной жизни. При вѣрованіи въ переселенія, въ странствованія души, египтянинъ не могъ рѣшить, какое тѣло оставляетъ покойникъ на этой землѣ, временную ли только оболочку, въ которую онъ одѣвался и которую за тѣмъ сбрасывалъ, странствуя и проходя разныя степени очищенія, или же постоянное жилище, въ которомъ его душѣ придется жить вѣчно, въ которомъ его душа имѣетъ нѣкогда воссоединиться и жить неразлучно на вѣки. Все это показываетъ, что идея воссоединенія

души съ тѣломъ или воскресеніе тѣлъ была чужда египтянамъ и, если даже допустить, что она ими предчувствовалась, то предчувствовалась очень темно и смутно. А изъ этого сама собою видна произвольность заключеній нѣкоторыхъ египтологовъ о вліяніи египетской эсхатологіи на образованіе ветхозавѣтнаго ученія о безсмертіи и вѣчности о воскресеніи тѣлъ. Произвола въ этомъ предположеніи не меньше, чѣмъ въ предположеніи о зависимости библейскаго ученія о загробной жизни отъ персидской эсхатологіи. Указываютъ между прочимъ на то, что существенныя части такъ называемой „Книги мертвыхъ“, гдѣ содержится египетское ученіе о загробной жизни, принадлежать эпохѣ предшествовавшей пребыванію евреевъ въ Египтѣ,—что если тутъ было съ чьей нибудь стороны заимствованіе, то уже никакъ не со стороны египтянъ, а скорѣе со стороны евреевъ. Но въ такомъ предположеніи и нѣтъ нужды, потому что египетское ученіе о загробной жизни, хотя было развито и очень подробно, и обставлено множествомъ миеологическихъ частныхъ, но по своему принципу было не свободно отъ натуралистической и пантеистической примѣси и имѣло существенно иной характеръ по сравненію съ библейскимъ ученіемъ, гдѣ мы не находимъ ничего, что специально характеризуетъ египетское воззрѣніе на загробную жизнь: ни ученія о переселеніи душъ, ни представленія о зависимости сохраненія жизни души отъ сохраненія тѣла. Объ этомъ, впрочемъ, у насъ будетъ рѣчь впереди—при характеристикѣ библейскаго ученія о загробной жизни. Здѣсь замѣтимъ мимоходомъ, что большая древность тѣхъ по крайней мѣрѣ отрывковъ египетской религіозной литературы, которые сохранились до нашего времени, сравнительно съ памятниками еврейской литературы—очень и очень сомнительна. Древній Египетъ повидимому довольно рано выработалъ метафизическія догмы, хотя уточненныя толкованія египетской миеологіи, дошедшія до насъ, принадлежать конечно не первой эпохѣ его существованія. Египетъ не довольствовался обожаніемъ природы и въ своихъ миеахъ выразилъ, хотя и смутно, идею о безсмертіи, связавъ оное съ нетлѣнностью смертной оболочки. Эта идея проникаетъ новымъ духомъ натуралистическую легенду о юномъ богѣ, умершемъ и воскресшемъ, которая была у симитическихъ языческихъ народовъ и связывалась тамъ съ представленіемъ объ Адонисѣ. Египетъ вложилъ въ эту



легенду идею о загробной жизни и связалъ ее съ именемъ Озириса—царя и верховнаго судьи душъ, но онъ не пошелъ далѣе. Онъ освободился, но только на половину, отъ азіатскаго натурализма, который остался и у него и просвѣчиваетъ въ его грубомъ символизмѣ и политеизмѣ.

### Религія Симитовъ.

Изъ восточныхъ религій намъ остается сказать еще нѣсколько словъ о вымершихъ религіяхъ передне-азіатскихъ народовъ, принадлежащихъ къ симитскимъ племенамъ, куда относятся: вавилоняне, ассирійцы, финикіяне и другіе. Религій эти имѣли обширную религиозную литературу и множество свящ. книгъ, которыя не сохранились въ цѣломъ ихъ видѣ и дошли только въ отрывкахъ у позднѣйшихъ писателей, напр. халдейскаго жреца Бероза, Санхоніатона и у древнихъ классическихъ авторовъ. Въ средѣ народныхъ массъ симитскаго племени господствующимъ и наиболѣе распространеннымъ видомъ язычества былъ *сабеизмъ* (поклоненіе небеснымъ свѣтиламъ: солнцу, лунѣ и пяти планетамъ). Главнымъ божествомъ симитическихъ народовъ былъ Бель, который подъ этимъ и созвучными наименованіями (Виль, Илу, Вааль, Иль, Алахъ) почитался у всѣхъ почти извѣстныхъ симитическихъ народовъ преимущественно какъ богъ солнца. Двойное дѣйствіе солнца—оживляющее и умерщвляющее (черезъ жгучій убійственный жаръ, уничтожающій и истребляющій растенія и вообще органическую жизнь)—привело языческихъ симитовъ къ почитанію вмѣстѣ съ благодѣтельнымъ божествомъ Вааломъ страшнаго бога Молоха. Но Вааль и Молохъ не два бога, но такъ сказать двѣ стороны одного и того же божества. Проявляясь въ палящей силѣ солнца, Вааль становился грознымъ Молохомъ, жаждущимъ человѣческихъ жертвъ и крови. Для укрощенія его свирѣпости симитическіе народы приносили въ жертву дѣтей обою пола (1 Цар. XVIII, 28; 2 Цар. III, 27). Въ религіяхъ симитовъ были и женскія божества, но имъ не приписывалось здѣсь самостоятельнаго значенія особыхъ божественныхъ существъ, какъ въ религіяхъ другихъ языческихъ народовъ. Онѣ разсматривались здѣсь какъ олицетворенія женственныхъ

свойствъ, присущихъ мужскому божеству, какъ дополненія его существа; каждому изъ верховныхъ боговъ у симитскихъ народовъ присвоилась супруга. Такимъ образомъ у вавилонянъ почитались Бель и Мелита, у финиціянъ—Вааль и Ваалтисъ, также Молохъ и Астартъ, у арабовъ—Аллахъ и Анаита. Въ лицѣ нѣкоторыхъ симитическихъ божествъ даже прямо соединялись мужскія и женскія свойства, какъ показываютъ напр. нѣкоторыя изображенія Астарты, гдѣ она представляется съ мужскою бородою.

Политеизмъ симитическихъ народовъ отличался меньшимъ количествомъ боговъ сравнительно съ многобожіемъ другихъ языческихъ религій. Разнообразныя божественныя свойства, которыя другіе языческіе народы олицетворяли во множествѣ отдѣльныхъ боговъ, симиты большею частію соединяли въ лицѣ одного божества. Въ ихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ высказывалось относительно большее преобладаніе синтеза надъ анализомъ, чѣмъ напр. въ религіяхъ арійскихъ народовъ съ ихъ дробнымъ политеизмомъ. Но эта особенность симитическихъ религій не даетъ однако же основанія для гипотезы, будто симитическое племя отъ природы одарено врожденною склонностью къ монотеизму. Чистаго монотеизма не было ни въ одной изъ языческихъ религій симитическихъ народовъ. Число ихъ боговъ, хотя было меньше, чѣмъ у другихъ народовъ, однако же не незначительно. Въ спискѣ главныхъ вавилонско-ассирійскихъ боговъ, найденномъ англійскимъ ассиріологомъ Джорджемъ Смитомъ въ развалинахъ древняго царскаго книгохранилища въ Ниневіи, значится 12 боговъ. У древнихъ арабовъ также вмѣстѣ съ верховнымъ божествомъ (Аллахъ) почитались многія другія божества, мужскія и женскія. Даже сами евреи въ массѣ своей обнаруживали, какъ извѣстно, большую склонность къ многобожію. До самаго вавилонскаго плѣна монотеизмъ не могъ быть твердо вѣдренъ въ ихъ сознаніе, не смотря на всѣ заботы о томъ ветхозавѣтныхъ пророковъ. До вавилонскаго плѣна евреи постоянно совращались въ идолопоклонство, чего не должно бы быть, еслибы склонность къ монотеизму была „врожденнымъ инстинктомъ симитической расы“. Изъ всѣхъ народовъ симитическаго племени только у евреевъ и въ позднѣйшее время у арабовъ (черезъ мусульманство) утверждены монотеизмъ, но въ іудейскомъ мірѣ утвержденію его

способствовали главнымъ образомъ провозвѣстники божественнаго откровенія—вдохновенные пророки, а въ мусульманскомъ—внѣшнія мѣры принужденія посредствомъ огня и меча. Послѣднія мѣры отчасти примѣнялись также и къ древнимъ евреямъ въ случаяхъ совращенія ихъ въ идолопоклонство. Извѣстно напр., что за поклоненіе золотому тельцу у подножія Синая пало подъ мечемъ левитовъ около трехъ тысячъ человѣкъ изъ среды еврейскаго народа (Исходъ XXXII, 24—28).

Народы симитическаго племени занимали въ древности обширное пространство—отъ Вавилона до степей Аравіи и отъ Тигра до Карагана, и имѣли обширный кругъ религіозныхъ системъ. Но уже въ IV и V вѣкахъ нашей эры всѣ эти религіи потеряли всѣхъ своихъ послѣдователей. Въ настоящее время, кромѣ чисто историческаго и археологическаго своего интереса, эти религіи продолжаютъ привлекать къ себѣ вниманіе, и при томъ не однихъ ученыхъ специалистовъ, главнымъ образомъ вслѣдствіе ихъ ближайшаго отношенія къ религіи древнихъ евреевъ. По своей принадлежности къ общему съ евреями симитическому племени, а также и по историческимъ обстоятельствамъ своей жизни и по самому географическому своему положенію, эти народы находились въ наиболѣе близкихъ отношеніяхъ съ единоплеменнымъ имъ еврейскимъ народомъ. Въ вѣрованіяхъ этихъ народовъ естественно поэтому должно было сохраниться больше преданій общихъ съ преданіями, сохранившимися среди еврейскаго народа, чѣмъ въ религіяхъ народовъ, отдѣленныхъ отъ евреевъ и различіемъ племени и громадными разстояніями. Особенный интересъ къ изслѣдованію религій симитическихъ народовъ возбужденъ въ новѣйшее время, благодаря ознакомленію ученыхъ съ клинообразными надписями, найденными на ассирійскихъ и вавилонскихъ памятникахъ. Со времени открытія въ развалинахъ Сарданапалова дворца въ Ниневіи цѣлой бібліотеки, чтеніе этихъ письменъ привело ученыхъ къ нѣкоторымъ интереснымъ открытіямъ относительно древнихъ религіозныхъ преданій вавилонянъ и ассиріянъ. Самая замѣчательная находка сдѣлана въ Сарданапаловой бібліотекѣ англійскимъ ассиріологомъ Джорджемъ Смитомъ. Имъ найдены отрывки изъ записей вавилоно-ассирійскихъ преданій о первыхъ временахъ, именно: о мірозданіи, о первобытномъ состояніи людей и ихъ грѣхопаденіи, о все-

мірномъ потопѣ, о Вавилонскомъ столпотвореніи и проч. Преданія эти, впервые записанныя какъ полагають около 2000 лѣтъ до Р. Х., въ общемъ и даже въ нѣкоторыхъ подробностяхъ согласуются съ библейскимъ повѣствованіемъ объ этихъ событіяхъ, хотя представляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и существенныя искаженія послѣдняго чрезъ примѣсъ политеизма. Рядомъ съ записанными преданіями въ упомянутой ниневійской бібліотекѣ<sup>1)</sup> найдены нѣкоторые барельефы, служащіе какъ бы наглядными поясненіями къ этимъ преданіямъ. Одинъ изъ этихъ барельефовъ (находящійся въ настоящее время въ Британскомъ музеѣ) изображаетъ грѣхопаденіе первыхъ людей. По срединѣ его изображено дерево съ грушевидными плодами; по обѣимъ сторонамъ его двѣ человѣческія фигуры, мужская и женская, протягивающія руки къ плодамъ дерева; сзади одной изъ фигуръ, именно женской, поднимается змѣй. Что касается значенія этихъ и подобныхъ открытій для богословской науки, то они важны съ одной стороны для подтвержденія достовѣрности библейскаго повѣствованія о первыхъ временахъ, а съ другой—для доказательства того факта, что всѣ симитическіе народы первоначально имѣли преданія общія съ тѣми, которыя сохранились въ чистотѣ и неповрежденности въ Библии, и что языческія религіи этихъ народовъ были искаженіями ихъ первоначальной истинной религіи,—той религіи, которую въ древности исповѣдывали упоминаемые въ Библии ханаанскіе цари Мельхиседекъ и Авимелехъ, признававшіе еще единого Бога Вышняго (El Eljon; Быт. XIV, 20; XX и XXI. ст. 22).

Въ заключеніе сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній объ одномъ парадоксальномъ мнѣніи, высказываемомъ новѣйшими учеными, особенно учеными еврейскаго происхожденія, о первенствѣ симитскаго племени въ исторіи человѣчества. Привилегирован-

---

<sup>1)</sup> Библиотека эта состояла изъ квадратныхъ кирпичныхъ плитокъ, покрытыхъ съ обѣихъ сторонъ мелкимъ и сжатымъ клинообразнымъ письмомъ. Какъ видно изъ надписей, плитки эти лежали столбиками на полкахъ бібліотеки, составляя такимъ образомъ „листы книгъ“. Текстъ, начатый на одной плиткѣ, продолжался на другой. Каждая серія плитокъ озаглавливалась первыми словами первой плитки; внизу плитки выставлялся номеръ ея. Библиотека назначалась для всеобщаго пользованія, какъ видно по надписи на одной изъ плитокъ. Она заключала въ себѣ цѣлую ассирійскую литературу избранныхъ сочиненій по грамматикѣ, исторіи, законовѣдѣнію, миеологіи, естествознанію, математикѣ, астрономіи.

ное положеніе симитовъ въ исторіи человѣчества, въ качествѣ призванныхъ носителей религіозной идеи, иногда обосновывается на ученіи самого Св. Писанія. По пророчеству Ноя, говорятъ, въ древнемъ мірѣ правильное понятіе о Богѣ должно было сохраниться въ племени Сима: „благословенъ Господь Богъ Симовъ“ (Быт. IX, 26), т. е. изъ трехъ племенъ Ноя благословится Богъ въ племени Сима или это племя сохранитъ истинное богослуженіе и богопознаніе, будетъ представителемъ истинной религіи. Убазываютъ также на то, что три великія системы монотеизма (іудейство, христіанство и мусульманство) вышли отъ симитовъ. Все это въ извѣстномъ отношеніи справедливо. Но все это нисколько не доказываетъ того, что особое назначеніе хранить истинное богопознаніе относится ко всѣмъ симитамъ, ко всѣмъ отраслямъ племени Сима, и что всѣ симиты въ древнемъ мірѣ были хранителями чистыхъ преданій. Исторія показываетъ напротивъ, что за исключеніемъ евреевъ всѣ остальные симиты древняго міра впали въ идолопоклонство и всѣ за исключеніемъ арабовъ сошли съ исторической сцены, не освободившись отъ идолопоклонства. Исторія ничего не знаетъ о ихъ просвѣтительной религіозной миссіи въ средѣ другихъ народовъ, и гораздо больше знаетъ о ихъ развращающемъ вліяніи на евреевъ— на это единственное племя изъ всѣхъ симитическихъ племенъ, въ которомъ хранилось истинное богопознаніе, благодаря впрочемъ отнюдь не природному гению этого народа, а нѣкоторымъ другимъ условіямъ. Ничего не можетъ быть несправедливѣе, бездоказательнѣе, когда утверждаютъ, что евреи, какъ и прочіе симиты, были какъ бы по инстинкту монотеисты. Евреи, какъ симиты, тяготѣли напротивъ не столько къ монотеизму, сколько къ идолопоклонству. До самого вавилонскаго плѣна, какъ замѣчено выше, монотеизмъ не могъ быть прочно вѣдренъ въ народное самосознаніе евреевъ, не смотря на всѣ усилія ветхозавѣтныхъ пророковъ. И только послѣ возвращенія евреевъ изъ вавилонскаго плѣна они перестали обращаться къ чужимъ богамъ. До этого же времени народъ еврейскій вмѣстѣ съ своими царями постоянно совращался въ идолопоклонство, ужасаясь языческими куклами, чего не было бы, еслибы монотеизмъ лежалъ какъ бы въ крови ихъ, былъ врожденнымъ отличіемъ симитической расы. Если стоять на фактически-исторической, а не на предзанятой племенной точкѣ зрѣнія, то

нельзя не признать, что арийскіе народы, или такъ называемыя Іафетиды—потомки Іафета, выказали больше отзывчивости и воспріимчивости къ высшей религіозной идеѣ, чѣмъ симиты, съ тѣхъ поръ, какъ христіанствомъ приглашены были въ церковь Христову всѣ племена и народы. Греки и римляне, галлы и франки, аллеманы и вандалы, готы и иберійцы, славяне и кельты подчинились давно уже благотворному вліянію христіанства, между тѣмъ какъ симиты упорно противятся воспріятію высшаго религіознаго развитія, показавъ себя антипрогрессивнымъ племенемъ. Съ тѣхъ поръ какъ арийское (или іафетово) племя въ главныхъ своихъ отрасляхъ приняло христіанство, надъ нимъ исполнилось другое не менѣе важное пророчество Ноя: „и вселится Іафетъ въ патрахъ Симовыхъ“. Оно отстранило симитовъ на задній планъ исторіи, доказавъ своимъ высшимъ культурнымъ развитіемъ подъ вліяніемъ христіанства, что даже гебраизмъ отжилъ свой вѣкъ и представляетъ собою стадію развитія давно пройденную человечествомъ, къ которой оно уже больше не возвратится.

### Религіи Грековъ и Римлянъ.

Рядъ языческихъ религій древности заканчиваютъ собою религіи народовъ классическаго міра—грековъ и римлянъ. Религіи эти въ извѣстномъ смыслѣ могутъ быть названы завершительными звѣньями въ цѣпи разнообразныхъ системъ древняго язычества;—въ томъ именно смыслѣ, что ими заканчивается ходъ развитія древняго язычества. Онѣ содержатъ въ себѣ эссенцію древняго язычества,—представляютъ послѣднее такъ сказать слово его. Древне-греческій міръ былъ представителемъ всей языческой культуры. Такъ смотритъ на него само Священное Писаніе. Хотя греки составляли небольшую по своей численности часть всего древняго языческаго міра, однако въ Св. Писаніи, какъ извѣстно, имя „эллиновъ“ (Ἕλληνες) нерѣдко употребляется для означенія язычниковъ вообще, какъ синонимъ слову „ἔθνη“ или „ἔθνηκοι“ (язычники). Сюда напр. относится извѣстное мѣсто изъ 1-го посланія св. ап. Павла къ Коринѳянамъ: „Іудеизнаменія просятъ, эллины премудрости ищутъ, мы проповѣдуемъ Христа распята“ (I, 22, 23). Здѣсь апостоль дѣлаетъ про-

тивоположеніе между іудействомъ, язычествомъ и христіанствомъ по ихъ отличительнымъ особенностямъ, и въ качествѣ представителей язычества указываетъ на эллиновъ. Въ подобномъ же смыслѣ, т. е. въ смыслѣ синонимическомъ съ словомъ „язычники“, слово „эллины“ употребляется въ другомъ извѣстномъ мѣстѣ посланія св. ап. Павла къ Римлянамъ: „Слава, честь и миръ всякому дѣлающему благое, іудею прежде и эллину“ (II, 16),—и во многихъ другихъ мѣстахъ апостольскихъ посланій. Основаніе для такого широкаго употребленія слова „эллины“ въ св. Писаніи Новаго Завѣта было не одно только то обстоятельство, что первые христіане находились въ болѣе близкихъ и непосредственныхъ отношеніяхъ съ эллинами, чѣмъ съ другими язычниками, но и то, что грекамъ принадлежало умственное превосходство надъ всѣмъ остальнымъ языческимъ міромъ. Эллинизмъ представлялъ своего рода центръ, въ которомъ сосредоточивалось все лучшее, что выработало язычество и до чего оно могло возвыситься. Въ эллинизмѣ древнее язычество обнаружилось со всѣми его типическими свойствами и недостатками. Слово „эллинизмъ“ обнимаетъ не одну греческую религію, а всю вообще древнюю культуру грековъ съ ихъ философіею, поэзіею, искусствомъ, возрѣніями на нравственность и на общественную жизнь. При всемъ своемъ блескѣ, проявленномъ во всѣхъ этихъ областяхъ, греческій геній доказалъ однако же, что въ сферѣ религіи недостаточно однѣхъ естественныхъ, даже самыхъ геніальныхъ, способностей челоувѣческаго ума для созданія совершенной формы.

## I.

Религія грековъ, представляя собою цвѣтъ древняго язычества, съ точки зрѣнія высшихъ понятій о существѣ и значеніи религіи, которыми мы обязаны христіанству, является весьма несовершенною,—изящною больше по внѣшности, чѣмъ по своему внутреннему существу. Геродотъ говоритъ, что „боговъ для грековъ создали Гомеръ и Гезіодъ“. Это выраженіе нужно понимать въ томъ смыслѣ, что греческая религія, религія красоты, много зависѣла отъ поэтической фантазіи древнегреческихъ великихъ поэтовъ, облекшей греческихъ боговъ въ художественные образы. Хотя ни произведенія Гомера, Илиада

и Одиссея, письменное изложене которыхъ ученые относятъ приблизительно къ VI в. до Р. Х., ни теогонія Гезіода, явившаяся около 630 г. до Р. Хр., не имѣли у грековъ значенія въ строгомъ смыслѣ „священныхъ книгъ“ и источниковъ ихъ религіи, но въ этихъ произведеніяхъ выражены всѣ характеристическія особенности греческой религіи. У Гомера главнымъ образомъ изображается царство олимпійскихъ боговъ—тотъ фазисъ въ развитіи религіознаго сознанія грековъ, когда боги ихъ являются уже въ гуманизованномъ и очеловѣченномъ видѣ. Въ теогоніи Гезіода наглядно изображается постепенное развитіе религіознаго сознанія грековъ: исторія греческихъ боговъ, постепенное гуманизованіе ихъ въ сознаніи греческаго народа и освобожденіе отъ подавляющей силы природы. Первымъ моментомъ въ постепенномъ ходѣ развитія греческой религіи представляется здѣсь царство Хаоса, вторымъ—господство Урана, третьимъ господство Хроноса. Этими моментами означается постепенный переходъ греческой религіи отъ натуралистической формы къ болѣе духовной. Боги этой послѣдней формы—возникли изъ борьбы съ естественными силами:—вотъ основная мысль теогоніи Гезіода. Борьба эта оканчивается тѣмъ, что Хроносъ, представляющій собою еще стихійную силу, пожирающій своихъ дѣтей и снова испускающій ихъ изъ себя, въ концѣ концовъ самъ рождаетъ себѣ погибель въ лицѣ своего младшаго сына Зевса—бога, который низвергъ царство титановъ и побѣдилъ боговъ природы. Въ этой побѣдѣ изображается побѣда духовной индивидуальности надъ господствомъ стихійной силы природы и подчиненіе ея въ служеніе разумной силѣ духа. Побѣда эта не была вполнѣ достигнута, ибо и новые болѣе духовные боги грековъ, явившіеся на мѣсто титановъ, все еще носили на себѣ отпечатокъ естественныхъ силъ природы; самъ Зевсъ—отецъ олимпійскихъ боговъ—богъ права и гражданскаго общества—все еще, даже въ позднѣйшее время, представлялся и олицетвореніемъ небеснаго свода, почитался какъ богъ видимаго неба, посылающій дождь, извергающій молнію, отерывающій свою волю чрезъ шелестъ листьевъ священнаго дуба, находившагося въ Додонѣ, чрезъ полетъ птицъ и проч. Подобно тому и Паллада Аѣина, дочь Зевса, почиталась преимущественно какъ богиня небесной ясности, безоблачнаго горизонта, и признавалась символомъ муд-



рости, покровительницею наукъ и искусствъ. Аполлонъ, сынъ Зевса, представляя собою олицетвореніе солнца и свѣта и вмѣстѣ божественнаго вдохновенія, одушевляющаго поэтовъ. Кромѣ этихъ божествъ у грековъ почитались Гермесъ—вѣстникъ боговъ; Діонисъ, богъ производящій или рождающій силы природы (Phallus), Посидонъ—богъ моря и воды; Гефестъ—богъ огня; Димитра—мать земли; Гера, возсѣдающая вмѣстѣ съ Зевсомъ на тронѣ, какъ царица неба въ ночное время; Плутонъ—братъ Зевса—властелинъ подземнаго міра; Артемида—дѣвственная богиня луны и Афродита (подобіе симитической Аперы)—богиня любви и проч. Наиболѣе выдающаяся характеристическая особенность греческой религіи, въ ея болѣе развитомъ видѣ, состоитъ въ томъ, что она очеловѣчиваетъ боговъ до той по крайней мѣрѣ степени, до какой это очеловѣченіе не доходило ни въ одной изъ древнихъ религій. Въ извѣстномъ отношеніи это составляетъ прогрессъ въ развитіи религіознаго сознанія древняго человѣка. Греческіе боги возвышались, хотя и не безусловно, надъ природою; они ведутъ самостоятельную отдѣльную отъ природы жизнь, хотя также не въ безусловномъ смыслѣ. Имъ приписывается, какъ вѣренное ихъ онтологическое свойство, безсмертіе въ отличіе отъ смертныхъ существъ, вѣчная юность и постоянная живая дѣятельность,—словомъ приписываются всѣ свойства живыхъ и личныхъ существъ. Но то самое, что въ извѣстномъ отношеніи является преимуществомъ греческой мѣологии предъ прочими языческими религіями древности, имѣетъ и свои слабыя и темныя стороны. Греки возвысили человѣческое до божественнаго въ лицѣ своихъ полубоговъ и героевъ, которые не будучи богами по природѣ, какъ вѣрили греки, дѣлались божественными чрезъ свои геройскіе подвиги, какъ напр. Геркулесъ, Прометей и др. Но вмѣстѣ съ тѣмъ они низвели божественное до чисто человѣческаго. Они возвысились до понятія о божествѣ, какъ личности, но еще далеки были отъ идеи безконечной духовной личности. Боги ихъ—подобночеловѣческія, ограниченныя существа, только въ гораздо меньшей мѣрѣ и степени ограниченныя по сравненію въ людьми. Одна изъ наиболѣе слабыхъ сторонъ греческой религіи состоитъ въ чрезмѣрномъ развитіи въ ней антропоморфизма. Греки судили о богахъ по идеаламъ лучшихъ людей своего времени,—своихъ героевъ (а эти люди имѣли не

одни совершенства, а и недостатки), греки переносили на боговъ также и эти недостатки—человѣческія страсти и даже пороки. Вообще эстетическое воззрѣніе на боговъ не находилось у грековъ въ полной гармоніи съ нравственнымъ; греческимъ богамъ не достаетъ нравственной строгости, нравственной святости. Греческіе боги ограничены даже по времени своего бытія (имъ приписывалось безсмертіе, но не вѣчное или изначальное бытіе); они не безусловно свободны и независимы. Надъ всѣми богами господствуетъ Зевсъ, но и онъ подчиненъ неумолимой судьбѣ (αἰατή)—абсолютной необходимости. Эта послѣдняя есть общая абсолютная сила,—полнота всѣхъ опредѣленій и рѣшеній, но еще неразвитая въ себѣ, а потому является какъ слѣпая неразумная или по меньшей мѣрѣ непонятная сила, господствующая надъ всѣмъ, не исключая и божественнаго міра. Подъ давленіемъ ея желѣзной воли возможно только подчиненіе, безъ внутренней свободы. Она надъ всѣмъ міромъ боговъ носится, какъ холодная необходимость, которая хотя и позволяетъ имъ дойти до формы самостоятельности, но на самомъ дѣлѣ составляетъ ихъ внутреннее опредѣленіе,—нѣчто соотвѣтствующее индійскому Брамѣ. Даже тѣ изъ позднѣйшихъ философски образованныхъ греческихъ поэтовъ, въ твореніяхъ которыхъ въ наибольшей степени выступаетъ религіозно-нравственный элементъ, какъ напр. Эсхилъ и Софокль, не могли освободиться отъ представленія о грозной судьбѣ, господствующей надъ людьми и богами. Греческая философія сначала относилась или индифферентно или враждебно къ ученію о богахъ,—особенно въ лицѣ Ксенофана и Софистовъ. Черезъ Сократа и Платона смягчена была враждебность философіи къ мифологіи. Эти философы въ своихъ собственныхъ воззрѣніяхъ на божество возвыщались надъ обычнымъ народнымъ политеизмомъ (хотя и не доходили до истиннаго религіознаго монотеизма), но въ то же время они падали и народныя вѣрованія. Въ школѣ неоплатониковъ эта забота объ охраненіи народныхъ вѣрованій выразилась въ попыткѣ чрезъ аллегорическое объясненіе мифовъ показать ихъ высшее философское и нравственное значеніе, дать нѣкоторое философское обоснованіе политеизму. Но эта попытка не увѣнчалась и не могла увѣнчаться успѣхомъ, какъ всякая попытка усиливающаяся поддерживать гнилое. Представленіямъ древнихъ грековъ о богахъ соотвѣтствовали и ихъ внѣшній

религіозный культъ, и нравственность грековъ, а также и понятіе о загробной жизни. Выѣшній религіозный культъ состоялъ у нихъ преимущественно въ жертвахъ и молитвахъ, гимнахъ и торжественныхъ процессіяхъ. Особенный частный видъ ихъ религіознаго культа, доступный только для посвященныхъ, составляли мистеріи (Самооубавійскія, Елевзинскія и мистеріи въ честь Діониса). Что въ этихъ мистеріяхъ предлагалось посвященнымъ особое высшее религіозно-философское ученіе, въ знаніе котораго посвященные вводились постепенно, смотря по степенямъ ихъ посвященія,—это предположеніе нельзя считать доказаннымъ, хотя оно поддерживается нѣкоторыми учеными изслѣдователями классической древности. Сами древніе греческіе философы расходились между собою въ сужденіяхъ о содержаніи и достоинствѣ этихъ мистерій. Одни придавали имъ высокое религіозное значеніе особенно въ томъ отношеніи, что въ нихъ раскрывалось ученіе о загробной жизни; другіе видѣли въ нихъ не болѣе какъ только торжественныя празднества, установленныя обычаемъ, въ основѣ которыхъ лежали древніе мифы, которыми предоставлялось назидаться каждому посвоему. Нравственность грековъ, какъ и нравственность ихъ боговъ, не отличалась строгимъ характеромъ. Сохраненіе мѣры во всемъ (σωφροσύνη) и отсутствіе высокомерія противъ судьбы, чтобы не навлечь гнѣва Неземиды: вотъ главная задача, объ осуществленіи которой заботился древній грекъ въ своей жизни. Греческой нравственности недоставало глубины, силы, а также и положительнаго нравственнаго содержанія, потому что сознанію грека не предносилось ясно истинное значеніе человѣческой жизни. Греки вѣрили въ безсмертіе человѣка, но о самомъ безсмертіи имѣли смутное представленіе. Они вѣрили въ посмертное продолженіе существованія душъ въ адѣ—въ подземномъ мірѣ, но смотрѣли на это существованіе какъ на тѣнь истиннаго бытія; поэтому и самыя души умершихъ представлялись ими въ видѣ тѣней блуждающихъ въ подземномъ мірѣ. Что въ такомъ безсмертіи греки не находили для себя никакого утѣшенія и отрады, это яснѣе всего видно изъ извѣстнаго мѣста Гомера, гдѣ сынъ Пелея въ Элисейскихъ поляхъ отвѣчаетъ на привѣтствіе странствующаго Улисса, царя Итаки: „Не говори смерти похвальныхъ словъ, благородный Улиссъ; я лучше готовъ быть рабомъ бѣднаго

земледѣльца, чѣмъ господиномъ всѣхъ тѣней въ царствѣ Плутона“. Люди, думавшіе и говорившіе такимъ языкомъ о состояніи души по отдѣленіи ея отъ тѣла, не могли почерпнуть много утѣшенія изъ вѣры въ безсмертіе и такая вѣра не могла имѣть большой нравственной силы для нихъ. Она была не болѣе какъ выраженіе общаго людямъ нежеланія останавливаться на мысли, чтобъ дорогія для нихъ существа превращались въ ничто, но не представляла никакихъ упованій на другую жизнь, переходъ къ которой могъ бы быть сколько нибудь желателенъ. Правда, для немногихъ избранныхъ героевъ народное вѣрованіе древнихъ грековъ предназначало по смерти счастливое житіе на безоблачныхъ и невозмутимыхъ островахъ (Елисейскія поля); отъявленныхъ злодѣевъ, совершившихъ чудовищныя преступленія, смертоубійць, измѣнниковъ продавшихъ свое отечество, народное вѣрованіе осуждало на вѣчное бичеваніе фурій въ ужасныхъ мѣстахъ тартара. Но эти вѣрованія относились только къ исключительнымъ случаямъ и если иногда были способны возбуждать къ необычному героизму и воздерживать отъ необычныхъ преступленій, то во всякомъ случаѣ не могли вліять на поведеніе и поступки большинства массъ, гдѣ какъ истинныхъ героевъ добра, необычныхъ ревнителей добродѣтели, такъ и необычныхъ злодѣевъ—преступниковъ все же не много. Что касается греческихъ философовъ, то только у Сократа и Платона находимъ мы ясно выраженное ученіе о безсмертіи души, которое однако же и для нихъ имѣло значеніе больше философской вѣроятности, чѣмъ незыблемой истины, стоящей внѣ всякаго сомнѣнія. Ни защита Сократа передъ судомъ, ни послѣднія минуты его жизни, какъ ихъ описываетъ Платонъ, не производятъ такого впечатлѣнія, чтобы признать ученіе этихъ философовъ о безсмертіи имѣвшимъ для нихъ ясную и полную догматическую несомнѣнность. Сократъ въ послѣдней рѣчи своей къ друзьямъ о будущей жизни высказался нерѣшительно.

## II.

Религія римлянъ въ теоретическомъ отношеніи,—въ отношеніи, т. е. къ ученію,—не отличалась богатствомъ и глубиною содержанія, равно какъ и оригинальностью своихъ основныхъ

воззрѣній. Ея первоначальные элементы большею частію созданы не римскимъ гениемъ, но заимствованы извнѣ—изъ сочетанія элементовъ религій латинской, сабинской, этрусской и греческой. Римлянинъ имѣлъ слишкомъ мало фантазіи и самобитной творческой силы. По большей части онъ заимствовалъ божества въ то мгновеніе, когда сознавалась потребность въ нихъ, практическая надобность,—и по большей части бралъ ихъ съ тѣми качествами, какія уже были имъ приписаны другими народами. При всемъ этомъ нельзя сказать, что римляне ничего не внесли въ свою религію сами отъ себя, не выразили въ ней особенностей своего національнаго духа. Римская религія представляетъ наибольшее сходство съ греческою религіею и зависима отъ этой послѣдней, хотя обѣ эти религіи не были вполне тождественными. Если не по основнымъ элементамъ, то по своему характеру, духу и направленію религія римлянъ представляетъ нѣкоторыя типическія черты, отличныя отъ греческой религіи. Главная отличительная особенность религіи римлянъ—въ ея практической приспособленности къ общимъ государственнымъ и частнымъ житейскимъ цѣлямъ человѣка. Религія римлянъ была антропоморфизмомъ, какъ и греческая. Но тогда какъ религія грековъ по преимуществу была выраженіемъ эстетическаго чувства красоты, религія римлянъ отражала въ себѣ главнымъ образомъ черты практической воли, практическаго духа римлянъ. Это различіе замѣчается прежде всего въ характерѣ самыхъ боговъ той и другой религіи. Греческіе боги поэтичнѣ римскихъ; это—созданія живой фантазіи, украшенныя всѣми красотами ея творческой силы. Существенное основаніе римской религіи заключается въ обоготвореніи практической стороны человѣческой жизни,—въ возведеніи до божественнаго закона цѣлесообразной человѣческой дѣятельности. Поэтому боги этой религіи суть прежде всего представители полезныхъ цѣлей и могущественные обладатели всѣми средствами къ достиженію этихъ цѣлей. Въ римскихъ богахъ мало идеальнаго; это—боги, холоднаго разсудка, погруженнаго въ непосредственно-полезное, движущагося въ кругу прозаическихъ обыденныхъ цѣлей человѣческой жизни. Между практическими цѣлями, къ которымъ была обращена жизнь римскаго народа, надобно отличать цѣль общественную,—общую всему народу,—и цѣли частныя. По этому различію цѣлей различаются

и римскіе боги, какъ представители этихъ цѣлей. Всеобщую государственную цѣлю римскаго народа было всемірное владычество. Средоточіемъ этого владычества былъ Римъ. Олицетвореніемъ властвующаго Рима былъ Юпитеръ Капитолійскій (Jupiter Capitolinus, — Optimus Maximus), — верховное божество римлянъ. Его нельзя смѣшивать съ греческимъ Зевсомъ, отцемъ боговъ и людей; онъ имѣетъ больше значеніе верховнаго владычества, всепобѣждающаго и непобѣдимаго; отъ этого, кромѣ эпитета *optimus maximus* — всеблагій и всемогущій, къ нему чаще всего прилагались эпитеты — *Victor, invictus* — непобѣдимый, побѣдитель. вмѣстѣ съ Юпитеромъ раздѣляла почести поклоненія ему Юнона Капитолійская (*Juno Capitolina*) — покровительница владычествующаго Рима и римскаго государства. Прочія римскія божества, какъ представители частныхъ цѣлей, подчинены Юпитеру Капитолійскому, какъ всеобщей безусловной силѣ владычества. Частныя цѣли въ разныхъ кругахъ практической человѣческой дѣятельности возведены были въ римской религіи также до божественнаго значенія, т. е. имѣли своихъ особыхъ представителей въ мірѣ боговъ. Отъ этого частныхъ боговъ у римлянъ было неопредѣленное множество. Дробленіе боговъ, по ихъ полезности для тѣхъ или другихъ частныхъ цѣлей, у Римлянъ доходило до того, что въ числѣ боговъ у нихъ былъ даже Стеркулъ — богъ навоза. Первое мѣсто между частными богами занимаютъ божества войны, побѣды и мира, какъ ближайшихъ средствъ къ міровому владычеству, — Беллона, Марсъ, Квиринь, Янусъ, Викторія. Далѣе слѣдуютъ божества практической мудрости, какъ ближайшія средства успешной войны и побѣды, — Минерва и *Mens*, — божества согласія и мужества — *Concordia* и *Virtus* и божество счастливаго стеченія обстоятельствъ — *Fortuna*, божества семейства (Лары и Пенаты), божества брака, супружеской чистоты и любви (*Puditia* и *Venus*), — твердости и вѣрности въ данномъ словѣ (*Fides*) и проч. Болѣе подробный перечень римскихъ частныхъ боговъ съ ихъ характеристикой можно прочесть въ книгѣ Новицкаго „О постепенномъ развитіи древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій“ (Ч. 2-я стр. 32). Для нашей цѣли достаточно намѣтить только выдающіяся свойства, которыя религіозное сознаніе римлянъ приписывало своимъ богамъ. Греческіе боги по сравненію съ римскими могутъ быть на-

званы болѣе *теоретическими*; въ нихъ мы видимъ болѣе объективное воспроизведеніе идеальныхъ свойствъ человѣческой личности и физической природы; въ исторіи этихъ боговъ высказываются взгляды грековъ на природу, на происхожденіе міра и проч. Римскіе боги не выражаютъ собою теоретическаго воззрѣнія римлянъ на природу и человѣческую личность, — они выражаютъ собою главнымъ образомъ практическія нужды. Кромѣ практичности римскіе боги отличаются отъ греческихъ болшею серьезностью и степенностью. Греческіе боги — свѣтлы и игривы; имъ не чужды человѣческія страсти; они могутъ легкомысленно вдаваться въ разныя похожденія, интриги, — не чуждаются даже области комическаго. Римскіе боги весьма рѣдко вдаются въ любовныя похожденія, за ними почти не водится скандалезныхъ исторій. Если римскія саги и рассказываютъ о нечестивыхъ похожденіяхъ Марса и весталки, Реи Сильвіи, Флоры и нѣкоторыхъ другихъ боговъ и богинь, то это принадлежитъ уже къ позднѣйшему времени, — къ періоду сближенія римлянъ съ греками, къ періоду искаженія древне-римской нравственности и религіи. Божества Рима, какъ было замѣчено, были выраженіемъ съ одной стороны всеобщей цѣли — всеобщаго владычества римлянъ; съ другой — разнообразныхъ частныхъ индивидуальныхъ цѣлей. Тоже двойственное направленіе выражается и въ духѣ римской религіи. Съ одной стороны въ ней высказывается преобладаніе общей силы надъ индивидуальною свободою человѣческаго духа. Индивидуумъ не знаетъ здѣсь того свободнаго приближенія къ своимъ богамъ и дружественнаго, такъ сказать, обхожденія съ ними, какое было въ греческой религіи. Онъ знаетъ только рабское отношеніе, холодное формальное поклонничество безъ внутренней любви, безъ той духовной теплоты, которая составляетъ душу религіи. Съ другой стороны обоготвореніе въ римской религіи частныхъ, субъективныхъ, меркантильно-практическихъ цѣлей питало въ народѣ корыстное чувство личныхъ узко-эгоистическихъ интересовъ. Индивидуумъ служилъ своимъ богамъ только ради практическихъ своекорыстныхъ цѣлей; существо римской религіи меньше всего способствовало развитію идеальныхъ добродѣтелей и безкорыстныхъ чувствъ. Другой выдающійся недостатокъ римской религіи заключается въ отсутствіи въ ней теоретическаго ученія. Ограничиваясь только

народными представленіями о богахъ, она не имѣла твердаго начала для опредѣленія теоретическихъ понятій о Богѣ и отношеній Его къ міру и человѣку, а вмѣстѣ съ тѣмъ и для опредѣленія нравственныхъ понятій. Оттого при столкновеніи съ чуждыми ей религіозными представленіями Египта и Азіи, она сама потеряла свой первоначальный характеръ и не въ состояніи была удержатъ своихъ послѣдователей отъ нравственнаго паденія. Практицизмъ и утилитаризмъ римской религіи не благопріятствовалъ созданію цѣлостнаго философски-осмысленнаго религіознаго міросозерцанія. Вопросы о началѣ и происхожденіи вещей, которыми такъ много занимались греки, мало интересовали практическихъ римлянъ. Философствованіе о религіозныхъ вопросахъ не пользовалось въ Римѣ большимъ почетомъ, такъ что Цицеронъ въ своемъ знаменитомъ сочиненіи „De natura deorum“ находилъ нужнымъ извиниться предъ читателемъ, что посвящаетъ время философіи „не особенно достойной занятій дѣльнаго человѣка“. Римская древность не имѣла ни своего Гомера, ни Гезіода, которые бы вдохнули жизнь въ ея религію. Римская философія не имѣла мыслителей, равныхъ Сократу и Платону, которые бы внесли высшій философскій свѣтъ науки въ область ихъ религіи. Священныя книги римлянъ, находившіяся въ рукахъ жрецовъ и извѣстныя подъ именемъ *Indicamenta* (отъ *indicare*—объявлять), содержали въ себѣ сухой перечень (номенклатуру) боговъ съ указаніемъ сферы ихъ дѣятельности и главнымъ образомъ подробныя уставы касательно совершенія богослуженія разнымъ богамъ,—уставы, въ которыхъ все было строго опредѣлено—до самой крайней степени формализма. Для внутренняго знанія религіи, для уразумѣнія ея духовной силы эти книги ничего не давали.

Въ религіи не имѣвшей опредѣленной системы ученія, само собою разумѣется, игралъ наиболѣе видную роль внѣшній *религіозный культъ*, организація котораго отличалась необыкновеннымъ формализмомъ. Римлянинъ смотрѣлъ на религію какъ на дѣло далеко небезполезное въ государствѣ и безъ преувеличенія могъ сказать, что въ Римѣ обращено было серьезнѣйшее вниманіе главнымъ образомъ на внѣшнее устройство культа. Сколько было боговъ въ Римѣ, столько же богослужебныхъ обрядовъ и предписаній, и законъ повелѣвалъ выполнять ихъ съ величайшею внимательностію. Поэтому религіозная обряд-



ность въ Римѣ доходила до скрупулезности. Эта необыкновенная строгость во внѣшнемъ богослуженіи была слѣдствіемъ того чувства рабскаго страха, которымъ отличалась римская набожность. Совершенно согласно съ римскимъ духомъ греческіе писатели называли римскую религіозность на своемъ языкѣ „*Демидемоніей*“ (*Δεισιδαιμονία*)—томительнымъ страхомъ къ богамъ, — и сами римскіе писатели (какъ напр. Цицеронъ и другіе) производили религію изъ чувства страха. Римляне отличались также склонностію къ суевѣріямъ. Отсюда въ нихъ культъ получили широкое примѣненіе средства узнавать волю и повелѣнія боговъ посредствомъ наблюденія надъ природою вообще, надъ громомъ, молніею и другими явленіями (*ausspicium*), —наблюденіе въ частности надъ крикомъ, клеваніемъ пищи и полетомъптиць(*augurium*), — оракулы, сивиллины книги, толкованія словъ и другіе виды ворожбы и колдовства. Римляне старались узнавать волю боговъ не въ отношеніи къ нравственной дѣятельности, но относительно житейскихъ интересовъ, частныхъ или общественныхъ. Впрочемъ въ римской религіи въ значительной степени выражался и нравственный элементъ, и этою своею стороною, т. е. моральною, римская религія отчасти превосходила греческую. Сами греческіе писатели отдавали ей въ этомъ отношеніи преимущество предъ своею религіею, гдѣ миѳологія скандалезными сагами производила деморализующее вліяніе на народную нравственность. „Римляне, говоритъ Діонисій Галикарнасскій (жившій около 20 лѣтъ въ Римѣ во время Цезаря Августа), всѣ тѣ сказанія о греческихъ богахъ, въ которыхъ заключаются клеветы и поношенія на боговъ, отвергли, какъ неприличное и унизительное даже для честнаго человѣка, тѣмъ болѣе для боговъ; они представляютъ себѣ боговъ только съ самой благородной стороны, разсказываютъ о нихъ только самое лучшее, устраняя отъ нихъ качества, недостойныя блаженныхъ существъ. У римлянъ не услышите о битвахъ боговъ, о нанесеніи имъ ранъ, о заключеніи въ цѣпи, о рабскомъ служеніи людямъ“ и. т. п. Римская религія производила больше моральнаго вліянія на жизнь народа, общественную и частную, чѣмъ греческая. Гдѣ боготворимы были добродѣтели *Fides*, *Pudicia*, *Virtus*, тамъ нельзя отрицать нѣкоторыхъ нравственныхъ элементовъ. По единогласнымъ свидѣтельствамъ историковъ, до искаженія римской религіи азіатскимъ и отчасти греческимъ вліяніемъ, рим-

ляне имѣли настроеніе болѣе серьезное, нежели легко-подвижный народъ греческій. Гражданскія и семейныя добродѣтели въ древнѣйшія времена ихъ исторіи были ихъ украшеніемъ и честью. Особенно были въ почетѣ у нихъ семейныя добродѣтели—брачный союзъ и супружеская вѣрность, хотя восхваленія древне-римскихъ добродѣтелей, принадлежація позднѣйшимъ римскимъ писателямъ, не чужды конечно идеализаціи и преувеличеній. Греко-римскій философскій скептицизмъ, особенно разившійся въ вѣва, соприкасающіеся съ появленіемъ христіанства, нанесъ смертный ударъ язычеству, подорвавъ въ самомъ корнѣ основанія мѳеологии. Но человѣчество не могло остановиться на этомъ чисто отрицательномъ результатѣ философской мысли; оно нуждалось въ положительной религіи на мѣсто разрушенныхъ въ теоріи системъ язычества, словомъ нуждалось въ выходѣ изъ своего критическаго переходнаго положенія. На этотъ выходъ ему указывали великіе греческіе философы, у которыхъ, какъ напр. у Сократа и Платона, выражалась мысль, что рано или поздно долженъ явиться нѣкто, кто сообщитъ людямъ полную истину, что этотъ нѣкто—кто бы онъ ни былъ—долженъ быть выпечеловѣческимъ существомъ, что истина, другими словами, должна быть сообщена людямъ чрезъ высшее откровеніе. Такимъ образомъ греческій геній и отрицательнымъ и положительнымъ способомъ содѣйствовалъ подготовленію языческаго человѣчества къ принятію христіанства. Но Греція и другими средствами способствовала торжеству христіанской религіи. Она много способствовала этому своимъ языкомъ, постепеннымъ распространеніемъ его особенно во время Александра Македонскаго во всемъ древнемъ мірѣ, такъ что предъ временемъ явленія христіанства языкъ этотъ былъ уже почти повсюду языкомъ образованныхъ классовъ. Этимъ подготовлена была общая, такъ сказать, почва для проповѣдыванія и распространенія слова Божія въ языческомъ мірѣ, и открылась для первыхъ проповѣдниковъ христіанства возможность проповѣдывать свое ученіе вездѣ и повсюду на языкъ понятномъ для образованныхъ по крайней мѣрѣ классовъ. Римъ также сослужилъ свою службу дѣлу торжества христіанства, хотя болѣе внѣшнимъ способомъ. Римское государство во время императора Августа далеко превзошло попытку всѣхъ прежнихъ государствъ

древняго міра къ внѣшнему объединенію народовъ. Оно присоединило къ государствамъ, завоеваннымъ Александромъ Македонскимъ, еще западъ Европы до Британіи и Германіи,—объединило хотя и внѣшнимъ образомъ до тѣхъ поръ столь враждебныя и отчужденныя другъ отъ друга народности, и такимъ образомъ подготовило почву для осуществленія великой нравственной христіанской идеи о единомъ царствѣ Божіемъ. Это нравственное объединеніе человѣчества могло бы быть затруднено, или по крайней мѣрѣ замедлено, еслибъ древніе народы находились отдѣленными и отчужденными другъ отъ друга національными преградами въ той же мѣрѣ, какъ это было до времени созданія всемірной римской монархіи. Когда же римляне своими гигантскими арміями охватили почти цѣлый міръ тогдашняго времени, когда римское право начало господствовать почти во всемъ мірѣ: тогда апостолы христіанства подъ защитою римскаго гражданскаго права могли удобнѣе проносить проповѣдь Евангелія по всему міру и, при всеобщемъ распространеніи греческаго языка, возвѣщать слово о Христвѣ и о наступленіи царства Божія въ различныхъ отдаленнѣйшихъ областяхъ отъ Евфрата до Испаніи и береговъ Днѣпра и Дуная. Римскій міръ, равно какъ и греческій, представляетъ въ высшей степени важный пунктъ перехода языческаго міра къ христіанской религіи, потому что на почвѣ римскаго религіознаго духа осуществлена была реально идея всеобщаго, универсальнаго, хотя и внѣшняго. По своему внутреннему значенію римская религія составляетъ заключеніе всѣхъ языческихъ религій, стремившихся къ развитію истиннаго понятія о Богѣ и реализованію его въ сознаніи человѣка. Римскій абсолютизмъ соединилъ въ одно цѣлое распадавшіеся, разрозненные другъ отъ друга элементы. Когда Римъ сдѣлался сборнымъ пунктомъ всѣхъ религій и божествъ древняго міра, то это обозначало близость смерти язычества и приближеніе господства безконечнаго царства Божія.

### **Заключеніе перваго отдѣла и переходъ къ религіи богооткровенной.**

Окидывая общимъ взглядомъ изложенныя нами въ главныхъ чертахъ ученія древнихъ языческихъ религій, мы находимъ,

что всѣ эти религіи представляютъ въ общей своей совокупности исторію постепеннаго развитія религіознаго сознанія древняго человѣчества. Отдѣльныя религіи являются предъ нами, какъ отдѣльные моменты въ постепенномъ ходѣ этого развитія; въ каждой изъ нихъ въ той или другой мѣрѣ реализирована идея религіи, но полнаго реализованія этой идеи, полнаго выраженія истинной сущности религіи во всей ея чистотѣ и совершенствѣ, не представляетъ не только ни одна изъ частныхъ религіозныхъ системъ древняго язычества, но и всѣ онѣ въ ихъ общей сложности. Въ ихъ развитіи нельзя не признать прогресса, хотя прогресса этого не должно понимать въ томъ смыслѣ, что каждая религія чѣмъ больше существовала, тѣмъ все больше и больше совершенствовалась. Въ исторіи каждой религіи были времена упадка и этотъ упадокъ относится большею частію къ позднѣйшимъ временамъ существованія религіозныхъ системъ древности, когда онѣ изживали свое содержаніе и близились къ окончательному паденію. Но въ общемъ ходѣ развитія древнихъ религій за всѣмъ тѣмъ замѣтенъ прогрессъ. Тогда какъ въ китайской религіи божество понимается какъ общій объемъ міроваго бытія и почти не отличается отъ міра, въ индійской религіи оно представляется въ формѣ абсолютной субстанціи, отличной отъ міра, хотя еще не отдѣльной отъ него и безличной.

Въ прочихъ восточныхъ религіяхъ, начиная съ религіи Зороастра, высказываются стремленія отрѣшиться отъ представленія о божествѣ, какъ о безкачественной и безсодержательной сущности, и замѣтно постепенное приближеніе къ идеѣ личнаго божества. Наконецъ въ греко-римской религіи личность возводится на степень необходимаго атрибута божественной природы. Въмѣстѣ съ развитіемъ идеи о Богѣ въ древнемъ мірѣ развивались и взгляды на человѣка, на его отношеніе къ божеству и міру. У грековъ и римлянъ мы не находимъ уже той степени подчиненія человѣка подавляющей силѣ внѣшней природы, подъ гнетомъ которой находились восточные народы, а равно и тѣхъ жестокихъ и кровавыхъ культовъ, которые практиковались на языческомъ Востокѣ. Въ виду этого нельзя смотрѣть на древнія религіи, какъ на рядъ однихъ только заблужденій, среди которыхъ не было никакой доли истины, и отрицать всякій прогрессъ въ дѣлѣ постиженія религіозной

истины. Вслѣдъ за ученіемъ Св. писанія и древнихъ отцовъ церкви слѣдуетъ признать, что языческій міръ не былъ исключенъ Промысломъ Божиимъ изъ круга божественныхъ попеченій о приготовленіи къ искупленію. Онъ не имѣлъ сверхъестественныхъ откровеній, но не лишенъ былъ естественнаго откровенія, содержаніе котораго составляетъ то, что человѣкъ можетъ знать о Богѣ, о мірѣ и о самомъ себѣ чрезъ правильное употребленіе естественныхъ способностей своего духа. Въ этомъ естественномъ откровеніи Богъ свидѣтельствовалъ о себѣ языческому міру: чрезъ дѣла своего творенія, изъ которыхъ, какъ говоритъ ап. Павелъ, язычники могли познать „присносущную силу Божию“ (Рим. I, 20), чрезъ естественный нравственный законъ, начертанный въ сердцахъ и въ совѣсти людей (Рим. II, 14, 15), наконецъ чрезъ прикровенное дѣйствіе Слова, свѣтъ котораго не могъ быть объятъ тьмою языческихъ заблужденій. Λογοςъ или Разумъ, въ идеальномъ смыслѣ означающій первообразъ истины, въ реальномъ смыслѣ—дѣйствующую силу Божию,— по ученію древнихъ отцовъ церкви—св. Іустина и Климента Александрійскаго руководилъ и языческій міръ, хотя и не такъ какъ міръ іудейскій, не чрезъ положительный отвѣтъ данный законъ. Но язычники не воспользовались въ должной мѣрѣ всѣми средствами естественнаго богопознанія; по смыслу ученія слова Божія они могли бы сохранить болѣе чистое богопознаніе и вообще могли бы достигнуть и лучшихъ болѣе совершенныхъ результатовъ въ дѣлѣ религіи и нравственности, при помощи естественнаго откровенія, чѣмъ какихъ они достигли, еслибы правильнѣе пользовались своими естественными силами. Поэтому ап. Павелъ признаетъ безотвѣтными предъ судомъ правды Божіей не только іудеи, имѣвшихъ законъ, данный чрезъ сверхъестественное откровеніе, но и язычниковъ, не имѣвшихъ такого откровенія (Рим. II), но имѣвшихъ для себя руководство въ естественномъ откровеніи. Ихъ религіи навсегда останутся для насъ памятниками, свидѣтельствующими о человѣческой слабости и о необходимости для человѣчества сверхъестественнаго откровенія въ дѣлѣ религіи. Представителями этихъ религій были не одни необразованные или мало образованные народы, но и самыя образованные и просвѣщенные народы въ древнемъ мірѣ, каковы были греки и римляне; но общими силами всей языческой древности не была ни сохранена, ни вновь выра-

ботана идея чистой и совершенной религии. Доля истины, присутствующая в большей или меньшей степени каждой из естественных религий, смешана с массою заблуждений. Все системы древних религий больше или меньше 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, цѣлые вѣва пробавлялись поклоненіем солнцу, лунѣ, звѣздамъ и всякимъ бездушнымъ тварямъ, воздавая имъ божескія почести и имѣя самыя смѣшныя, особенно съ точки зрѣнія настоящаго времени, понятія о богахъ. Религии язычества не возвышали своихъ послѣдователей до разумнаго служенія Богу. Мы не говоримъ уже о тѣхъ формахъ язычества, которыя обезславили идею религии полными безумія учреждениями: построеніемъ великолѣпныхъ храмовъ въ честь быковъ, кошекъ, крокодиловъ, въ честь разныхъ видовъ порока и даже ничѣмъ не прикрытаго разврата, но говоримъ о всемъ язычествѣ вообще. Повсюду мы видимъ въ языческомъ мирѣ суевѣрные обряды и дикія нелѣпности. Здѣсь умилостивляютъ божество человѣческою кровью, а тамъ чтутъ его развратомъ, безстыдствомъ и вакхическими оргіями. Между людьми высокаго ума, между философами, мы не видимъ никого, кто научилъ бы людей религіозной истинѣ. Наибольше выдающіеся по величію своего ума древніе мыслители открыто признавали свое безсиліе совершить это дѣло. Замѣчательно, что самыя высокіе мыслители древности больше всего склонялись предъ необходимостью высшаго откровенія въ дѣлѣ религии. Платонъ напр., сказавши, что для людей ничего нѣтъ важнѣе истиннаго познанія о Богѣ, прибавляетъ: „научить же этому никто не можетъ, кромѣ Самого Бога, который предшествовалъ бы намъ какъ вождь“. Сократъ (въ Алкивиадѣ) говоритъ: „не знаютъ люди, что угоднѣе всего богамъ, и поэтому ничего нѣтъ безопаснѣе и разсудительнѣе, какъ успокоиться и ожидать, пока кто нибудь научитъ, какъ нужно относиться намъ къ богамъ и людямъ“. Въ другомъ Платоновомъ разговорѣ—Федонъ одно изъ разговаривающихъ лицъ (Симмиасъ) сказавши, что ему какъ и Сократу кажется, что о подобныхъ

предметахъ, какъ безсмертіе, нельзя имѣть опредѣленнаго и точнаго понятія, ибо они черезъ чуръ трудны, или даже вовсе непонятны, прибавляетъ, что изъ мнѣній человѣческихъ слѣдуетъ выбирать лучшее, т. е. такое, которое имѣетъ въ себѣ менше несообразностей и беречь его „пока не найдетъ кто нибудь, кто могъ бы основать его на какомъ либо божественномъ словѣ“. Однимъ словомъ философская древность неоднократно по разнымъ поводамъ высказывала мысль, что нужно ждать, пока явится какой нибудь божественный мудрецъ и отъ имени божества укажетъ, что дѣлать, чѣмъ помочь безъ-исходному положенію ума, блуждающаго, какъ корабль безъ компаса, въ океанѣ безъ руководящаго свѣта сверхъестественнаго божественнаго откровенія. Въ этомъ высказалось философское убѣжденіе языческаго міра съ одной стороны въ томъ, что ни одна изъ языческихъ религій не возбуждала къ себѣ довѣрія, какъ истинное сверхъестественное откровеніе, хотя почти всѣ они выдавали себя за откровенія, а съ другой—въ томъ, что должна явиться и существовать откровенная религія.



## Отдѣлъ 2-й

### УЧЕНИЕ О ХРИСТИАНСКОМЪ ОТКРОВЕНІИ.

#### Понятіе объ откровеніи и его главныхъ видахъ.

Словомъ *откровеніе* въ тѣсномъ смыслѣ означается „сокровенныхъ тайнъ явленіе“ или сверхъестественное сообщеніе людямъ со стороны Бога какихъ либо новыхъ и невѣдомыхъ для нихъ истинъ. Въ болѣе общемъ смыслѣ откровеніемъ называется обнаруженіе божественныхъ свойствъ—всемогушества, премудрости и благодати въ твореніи міра и въ постоянномъ промышленіи о судьбахъ міра и человѣческаго рода.

Въ отличіе отъ сверхъестественнаго откровенія, постоянное обнаруженіе дѣйствій всеблага Промысла Божія, являемое чрезъ посредство естественныхъ силъ и законовъ природы установленныхъ Творцомъ, называется откровеніемъ *естественнымъ*. Этотъ послѣдній видъ откровенія означается въ св. Писаніи болѣе общимъ наименованіемъ: явленіе (греч. φανέρωσις, лат. manifestatio), въ отличіе отъ болѣе спеціальнаго слова—откровеніе (ἀποκάλυψις, revelatio), которымъ преимущественно означается открытіе какой либо тайны, или истины, превышающей силы естественнаго человѣческаго ума. Когда апостоль Павелъ говоритъ объ откровеніи Бога языческому міру чрезъ посредство видимыхъ твореній, то употребляетъ выраженіе: „Богъ явилъ (ἐφάνησαν) имъ“ (Рим. I, 19), а когда тотъ же апостоль говоритъ объ откровеніи чрезъ писанія пророческія тайны воплощенія (Римл. XIV, 24), о которой отъ вѣчныхъ временъ было умолчано, о чудесномъ наученіи его чрезъ откровеніе Иисуса Христа (Галат. I, 12),—объ откровеніи ему тайны относительно призванія въ церковь Христову язычниковъ (Ефес. III, 3) и вообще о сверхъестественныхъ откровеніяхъ (ср. 1 Кор. II, 10; 2 Кор. XII, 1,



7; Ефес. I, 17; Филипп. III, 15): то во всѣхъ этихъ случаяхъ откровеніе обозначаетъ словомъ „ἀποκάλυψις“. Это слово употребляется большею частью и у другихъ священныхъ писателей, когда рѣчь идетъ объ откровеніи тѣхъ или иныхъ сокровенныхъ тайнъ и глубочайшихъ истинъ, напр. у евангелиста Луки утаилъ еси отъ премудрыхъ и разумныхъ и открылъ еси (ἀπεκάλυψε) та младенцамъ (ср. Матѳ. XVI, 17 и др.). Въ этомъ смыслѣ откровеніе Іоанна Богослова называется апокалипсисомъ <sup>1)</sup>.

Но тайны сверхъестественнаго откровенія различны: онѣ касаются или того, чего еще нѣтъ и что имѣетъ быть только впоследствии, — или того, что хотя существуетъ но отъ познанія людей сокрыто, — или наконецъ того, что отчасти уже явлено Богомъ, но чего полное разумѣніе недостижимо для ограниченнаго человѣческаго вѣдѣнія. Поэтому и въ составъ сверхъестественнаго откровенія входятъ а) открытіе неизвѣстнаго будущаго, б) объявленіе сокровеннаго и в) изъясненіе непостижимаго для естественнаго человѣческаго разума. Не все это содержится въ каждомъ частномъ откровеніи, но всегда какой нибудь изъ этихъ предметовъ непрѣменно входитъ въ составъ каждаго истиннаго откровенія: или предсказаніе будущаго, или возвѣщеніе тайнъ Божіихъ, или изъясненіе глубочайшихъ религіозно-нравственныхъ истинъ, превышающихъ мѣру, средства и способности естественнаго человѣческаго познанія. Въ общее же понятіе сверхъестественнаго откровенія необходимо входятъ всѣ означенные его предметы. Отсюда само собою открывается отношеніе сверхъестественнаго откровенія къ естественному. Первое относится къ послѣднему какъ благодатное восполненіе, — какъ явленіе чрезвычайной помощи Божіей человѣку въ дѣлѣ озаренія и просвѣтленія его естественнаго разума.

Кромѣ подраздѣленія откровенія на естественное и сверхъестественное различаются еще слѣдующіе виды откровенія: непосредственное и посредствуемое, внѣшнее и внутреннее. *Непосредственное* откровеніе предполагаетъ сообщеніе Самимъ Богомъ тѣхъ или другихъ религіозныхъ истинъ избраннымъ лицамъ (Числѣ XII, 6—8). *Посредствуемое* откровеніе бываетъ тогда, когда оно сообщается людямъ чрезъ посредство богодухновенныхъ мужей или высшихъ разумныхъ существъ — ангеловъ

<sup>1)</sup> *Андрея Кессарійскаго* — Толков. на Апокалипсисъ.

(Лук. I, 11—21; II, 9—16. Матѳ. I, 20), какъ напр. благо-  
вѣстіе Дѣвѣ Маріи и т. п. <sup>1)</sup>. *Внѣшнимъ* откровеніемъ назы-  
вается собственно актъ сообщенія со стороны Бога открывае-  
мой истины; *внутреннимъ* откровеніемъ—сверхестественное  
внутреннее вдохновеніе лица, получающаго откровеніе. Озна-  
ченные виды откровенія различаются между собою не въ одномъ  
только формальномъ отношеніи, но и по существу. Непосред-  
ственнымъ откровеніемъ Божиимъ предполагается не только не-  
посредственное внутреннее общеніе съ Богомъ лица, которое  
удостоивается такого откровенія, но и непосредственное вос-  
пріятіе слова Божія (Исаиі LXI, I; Іерем. I, 4, 11, 13; Іезек.  
VI, 1; VIII, 1; XII, 1). Самый высшій видъ этого откровенія  
составляетъ богоявленіе (Исаиі VI, 1). Что касается подраз-  
дѣленія откровенія на внѣшнее и внутреннее, то это подраз-  
дѣленіе имѣетъ для себя основаніе въ самомъ понятіи откровенія,  
которымъ предполагаются двѣ стороны: внѣшняя (объективная)  
и внутренняя (субъективная),—*сообщеніе* чего нибудь и *усвоеніе*  
сообщаемаго. Черезъ одно внѣшнее сообщеніе откровенныхъ  
истинъ не достигалась бы еще цѣль откровенія. Откровеніе  
должно быть не только воспріято, но и понято и притомъ  
понято безусловно вѣрно тѣмъ лицомъ, которому оно сообщено.  
А для этого необходима не только высшая степень естественной  
психологической воспріемлемости, но требуется особое внутрен-

<sup>1)</sup> По вѣрованію іудеевъ, основанному на древнемъ преданіи, законъ  
Моисею данъ былъ черезъ посредство ангеловъ. Въ священныхъ ветхоза-  
вѣтныхъ книгахъ, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ о Синайскомъ законо-  
дательствѣ, не упоминается объ ангелахъ. Но слѣды этого преданія нахо-  
дятся уже въ переводѣ 70-ти Втор. XXXII, 2: *одесную его ангелы съ  
Нимъ*, тогда какъ съ подлинника нужно было бы перевести „одес-  
ную Его огонь закона для нихъ“ (т. е. вѣроятно Шехина—огненные  
столпы и облака). Тоже вѣрованіе выражается, кажется, въ Псалмѣ 67-мъ  
(ст. 18) и у Іосифа Флавія (Antiqu XV, 5, 3). Наконецъ это вѣрованіе  
утверждаетъ своимъ авторитетомъ великій учитель языковъ, св. апостолъ  
Павелъ (Гал. III, 19. Евр. II, 2. ср. Дѣян. VII, 53. см. „Толк. Апост.“  
*Арх. Михаила* кн. 1 стр. 207—208). О сообщеніи высшихъ откровеній  
черезъ посредство боговдохновенныхъ пророковъ и апостоловъ постоянно  
говорится въ Св. Писаніи Ветхаго и Новаго завіѣта. Кромѣ того въ Св.  
Писаніи не рѣдко упоминается о сообщеніи высшихъ благодатныхъ даровъ  
вѣдѣнія черезъ посредство ранѣе облагодатствованныхъ лицъ. Для примѣра  
можно указать на сообщеніе «духа премудрости» Іисусу Навину черезъ  
возложеніе рукъ Моисея (Второзак. XXXIV, 9), на сообщеніе пророку Ели-  
сею пророческаго духа Іліи (4 царствъ, II, 9—16) и др.

нее озареніе, которое означается словомъ „божественное“ или „сверхъестественное вдохновеніе“. Въ богословскомъ словоупотребленіи божественное вдохновеніе называется словомъ „боговдохновенность“, которымъ означается сверхъестественное воздѣйствіе Духа Божія на пророковъ и апостоловъ, подъ наитіемъ котораго они правильно изъясняли сообщавшіяся имъ откровенія и вѣрно излагали ихъ въ своихъ священныхъ книгахъ.

### Ложныя воззрѣнія на откровеніе.

Къ ложнымъ понятіямъ объ откровеніи относятся: а) крайне супранатуралистическое, б) раціоналистическое, в) пантеистическое и г) ложно-мистическое.

*Крайній супранатурализмъ* доводитъ понятіе „сверхъестественнаго“ до понятія „противоестественнаго“. Остановливаясь исключительно на внѣшнемъ сообщеніи людямъ сверхъестественныхъ истинъ чрезъ божественное откровеніе, какъ на единственно важномъ моментѣ въ дѣлѣ откровенія, такой супранатурализмъ отрицаетъ внутреннее сознательно-свободное усвоеніе этихъ истинъ со стороны тѣхъ лицъ, которымъ непосредственно сообщались откровенія. Изъ древнихъ ученій объ откровеніи съ особенною рѣзкостью этотъ крайній взглядъ на откровеніе высказывается въ ученіи александрійскихъ іудеевъ (Филонъ) и древней христіанской секты монтанистовъ, которые необходимымъ условіемъ для воспріятія со стороны человѣка сверхъестественныхъ откровеній признавали погруженіе человѣческаго духа въ состояніе безсознательнаго экстаза. Въ новѣйшее время подобный взглядъ (съ исключеніемъ изъ него теоріи объ экстазѣ) выразился въ протестантскомъ богословскомъ ученіи,—преимущественно XVII и XVIII вв. (Гергардтъ, Квенштедъ, Каловъ и др.). Лица, удостоившіяся быть органами и провозвѣстниками божественныхъ откровеній, по этому ученію, слѣпо и пассивно воспринимали истины божественнаго откровенія; они не сознавали этихъ истинъ и были не живыми органами божественной благодати, а лишь механическими орудіями въ дѣлѣ сообщенія этихъ истинъ другимъ („amanuenses“, „notarii“, „tabeliones Sancti Spiritus“). Въ отличіе отъ истиннаго понятія объ откровеніи, какъ явленіи особой сверхъестественной помощи Божіей людямъ

въ дѣлѣ богопознанія, ложный супранатурализмъ существенно искажаетъ самую идею откровенія. Откровеніе, по самому его понятію, должно открывать нѣчто для человѣческаго сознанія. Откровеніе, безусловно замкнутое для сознанія и разумѣнія того лица, которому оно открывается, не есть для него откровеніе. Одно формальное и чисто внѣшнее принятіе истинъ откровенія, безъ живаго и сознательнаго усвоенія ихъ, равно какъ и слѣпое внѣсознательное воспріятіе ихъ въ состояніи непроизвольнаго экстаза, одинаково несомвѣстимы и съ достоинствомъ истинныхъ пророковъ и съ ихъ назначеніемъ—быть вдохновенными учителями и провозвѣстниками воли Божіей другимъ людямъ. Лишеніе или отнятіе свѣта разума у человѣка въ моментъ откровенія недостойно Божественнаго существа, даровавшаго человѣку разумъ для познанія истины.

*Рационализмъ* отрицаетъ сверхъестественное откровеніе и признаетъ одно только естественное откровеніе, разумѣя подъ нимъ всю вообще совокупность естественныхъ средствъ и способовъ къ богопознанію, доступныхъ для человѣка. Но прежде, чѣмъ представимъ критическій обзоръ главнѣйшихъ рационалистическихъ теорій объ откровеніи, укажемъ на то, что есть общаго между всѣми ими; прежде знакомства съ частными ихъ отличіями другъ отъ друга, познакомимся съ главными пунктами, общими всѣмъ рационалистическимъ партіямъ.

Разнообразныя рационалистическія теоріи объ откровеніи при всемъ своемъ разнообразіи сходятся въ слѣдующихъ пунктахъ: а) въ отрицаніи строго сверхъестественнаго характера и значенія откровенія. Если въ нѣкоторыхъ рационалистическихъ теоріяхъ откровеніе и опредѣляется, какъ воздѣйствіе Бога на человѣчeskій духъ, то воздѣйствіе это по своему существу и способу не отличается отъ общихъ дѣйствій Божества на міръ и человѣка. Понятіе объ откровеніи рационалисты всегда болѣе или менѣе отождествляютъ съ понятіемъ о божественномъ Провидѣніи вообще.—б) Въ произвольномъ толкованіи значенія внутренняго и внѣшняго откровенія. Внутреннее откровеніе рационалисты выводятъ изъ нѣдръ собственнаго человѣческаго духа, преимущественно изъ творческой силы религіознаго генія; внѣшнее—трактуютъ какъ плодъ вліянія внѣшнихъ воздѣйствій со стороны видимой природы („универса“). Вѣру въ непосредственное сообщеніе откровенныхъ истинъ отъ Бога и чрезъ посред-

ство вообще какой бы то ни было сверхъестественной силы рационалисты признают за чисто субъективное мнѣніе.—в) Въ отрицаніи существеннаго отличія боговдохновенности лицъ, чрезъ которыхъ сообщалось откровеніе людямъ, отъ естественнаго вдохновенія. Отличіе боговдохновенности отъ другихъ видовъ вдохновенія: поэтическаго, художественнаго и проч. рационализмъ поставляетъ иногда единственно въ предметъ (объектъ), которымъ возбуждается религіозное вдохновеніе, т. е. въ томъ, что оно вызывается специально религіозными объектами, иногда только въ той цѣли, которой специально служитъ религіозное вдохновеніе, именно въ возбужденіи и оживленіи религіознаго чувства людей, въ возвышеніи ихъ нравственныхъ стремленій. Иногда рационалисты указываютъ на психическое отличіе религіознаго вдохновенія, на преобладаніе въ немъ преимущественно силы вѣры и религіознаго чувства надъ прочими духовными способностями. Но ученіе о сверхъестественномъ вдохновеніи отрицается всѣми теоріями рационализма.—г) Наконецъ ни одна рационалистическая теорія не допускаетъ въ строгомъ смыслѣ непогрѣшимости въ дѣлѣ истины, какъ необходимой принадлежности боговдохновенности. Однѣми изъ рационалистическихъ теорій безусловно отрицается непогрѣшимость боговдохновенныхъ книгъ св. Писанія, другими допускается только въ отношеніи ихъ къ ученію объ истинахъ вѣры и нравственности и отрицается въ отношеніи ко всему прочему, что входитъ въ ихъ составъ, куда относятся сообщаемыя въ нихъ свѣдѣнія историческія, относящіяся къ ученію о видимой природѣ и проч.

Теперь перейдемъ къ частнымъ болѣе замѣчательнымъ рационалистическимъ теоріямъ по вопросу о сущности и значеніи откровенія и прослѣдимъ вкратцѣ историческій ходъ ихъ развитія въ новое время. Отрицаніе сверхъестественнаго характера откровенія начинается съ развитія деизма на Западѣ. Хотя противъ вѣры въ откровеніе и его нравственной пользы для людей, а также противъ возможности и даже необходимости откровенія, рационалисты старой школы не высказывались съ тою рѣшительностію, какъ позднѣйшіе, однако же относились скептически или полускептически къ сверхъестественному значенію откровенія. Такова точка зрѣнія на откровеніе наиболѣе умѣренной изъ рационалистическихъ школъ новѣйшаго времени—школы Кантовской. Хотя она не отвергаетъ безусловно сверхъ-

естественнаго откровенія, однако же произвольно ограничиваетъ его значеніе и существо и искажаетъ истинное понятіе о немъ. Въ рационалистическихъ теоріяхъ этой школы откровеніе опредѣляется только какъ подтвержденіе или высшая санкція преимущественно нравственныхъ истинъ, доступныхъ и естественному человѣческому разуму, какъ только внѣшнее вспомогательное средство для успѣшнѣйшаго распространенія этихъ истинъ въ человѣческомъ родѣ. Такое понятіе объ откровеніи высказывается у Канта („Religion innerhalb der reinen Vernunft“), у Фихте („Kritik aller Offenbarung“) и еще раньше ихъ высказывалось Лессингомъ и др. Кантъ, въ отличіе отъ натуралистовъ, какъ рационалистъ не отрицаетъ ни возможности, ни даже въ извѣстномъ смыслѣ необходимости откровенія, какъ божественнаго средства для введенія истинной религіи между людьми <sup>1)</sup> и вмѣстѣ съ тѣмъ для обоснованія нравственнаго общества или—что тоже по Канту—истинной церкви. Но эта необходимость откровенія, по мысли Канта, есть условная, а не безусловная. Такъ какъ, по его ученію, истины нравственнаго закона имѣютъ твердое основаніе для себя въ нашемъ собственномъ разумѣ, то для насъ нѣтъ безусловной нужды въ сверхъестественномъ сообщеніи этихъ истинъ. Истины эти остаются совершенно однѣми и тѣми же, будемъ ли мы обосновывать ихъ на собственномъ разумѣ, или будемъ обосновывать на дѣйствительномъ, или только на воображаемомъ сообщеніи ихъ намъ отъ Бога. Во всѣхъ трехъ случаяхъ существо этихъ истинъ остается неизмѣннымъ. Вѣра въ сообщеніе этихъ истинъ чрезъ божественное откровеніе, только при условіи недостаточнаго развитія нравственнаго самосознанія въ людяхъ, является какъ необходимое вспомогательное средство для ихъ нравственнаго воспитанія и развитія. Такъ какъ далѣе вся религія, по Канту, обнимается понятіемъ естественной нравственности, то всѣ вообще сверхъестественныя и высшія благодатныя воздѣйствія на человѣка, по его ученію, не составляютъ чего нибудь безусловно необходимаго въ дѣлѣ религіи. Съ его точки зрѣнія, для насъ достаточно одного представленія нашихъ нравственныхъ обязанно-

---

<sup>1)</sup> „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793. (WW. von Hartenstein Bd. VI, с. 334).

стей, какъ положительныхъ заповѣдей Божіихъ, для того, чтобы наша чисто естественная нравственность сдѣлалась совершеннѣйшею религіею. Что касается ветхозавѣтнаго откровенія, то Кантъ почти прямо относилъ его къ мнимымъ откровеніямъ („angeblichen Offenbarungen“<sup>1)</sup>). Признавая іудейскую теократію собственно за аристократію священниковъ и вождей, которые тщеславились непосредственнымъ полученіемъ руководства (Instruction) отъ Бога, Кантъ не приписывалъ этой теократіи въ строгомъ смыслѣ религіознаго характера—на томъ мнимомъ основаніи, будто бы Богъ почитался въ ней только, какъ міровой правитель (weltlicher Regent), не имѣющій никакого дѣла до совѣсти людей<sup>2)</sup>. Самыя священныя книги іудейскаго народа Кантъ считаетъ важными не для религіи, а для учености. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи, по его мнѣнію, священныя книги іудейскаго народа навсегда сохранять свое значеніе и достоинство; потому что исторія ни одного народа нигдѣ не представлена съ такими признаками достовѣрности какъ въ этихъ книгахъ. Черезъ нихъ такимъ образомъ выполняется великій пробыль, который долженъ бы остаться въ гражданской исторіи<sup>3)</sup>. Въ своей „Антропологіи“ (1798) Кантъ, не упоминая о ветхозавѣтныхъ пророкахъ, говоритъ „о крайней нелѣпости или намѣренномъ вымыслѣ въ прорицаніяхъ“ (im Wahrsagen). Въ § 51-мъ названнаго сочиненія онъ говоритъ, что „на того, кто приписываетъ себѣ сверхъестественныя вдохновенія и вѣрить, что онъ вступаетъ въ разговоръ и обращеніе съ высшими существами, должно падать подозрѣніе въ умопомѣшательствѣ“<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Объ этихъ откровеніяхъ онъ говоритъ на 283 стр. «Rel. innerhalb der Grenzen»....

<sup>2)</sup> стр. 301 «Religion...»

<sup>3)</sup> Стр. 348 въ „Religion.“... Ср. стр. 372.

<sup>4)</sup> Неизлишне замѣтить, что въ болѣе молодые годы Кантъ не чуждъ былъ, повидимому, нѣкотораго довѣрія къ возможности сообщеній съ высшими существами. Въ письмѣ о Сведенборгѣ, написанномъ 10 августа 1758 г. (См. W. W. von Hartenstein Bd. X. S. 453—459), Кантъ между прочимъ указываетъ на одно обстоятельство изъ круга сношеній Сведенборга съ духами, какъ на имѣющее величайшую силу доказательства и дѣйствительно уничтожающее возможность всякаго сомнѣнія. „Что можно привести, говоритъ Кантъ, противъ подобныхъ обстоятельствъ?“ И только выражаетъ сожалѣніе, что онъ не могъ чрезъ собственный разговоръ съ Сведенборгомъ получить болѣе точное свидѣніе о способѣ его обращенія съ духами. (Займствовано изъ сочиненія *König*'а „Die Offenbarungs begriff des Alt. Test“. 1882 стр. 15).

Подробнѣе ученіе объ откровеніи, въ духѣ Кантовой философіи, раскрыто въ спеціальному сочиненіи Фихте объ откровеніи <sup>1)</sup>. Оно служитъ типомъ всѣхъ тѣхъ теорій объ откровеніи, которыя исходятъ изъ апріорнаго понятія о немъ и думаютъ защитить такое понятіе не посредствомъ историческихъ данныхъ, а чисто апріорнымъ же способомъ. Фихте понимаетъ откровеніе, какъ возвѣщеніе нравственнаго закона чрезъ наше самосознаніе, и смотритъ на это какъ на возвѣщеніе (Ankündigung) Бога—виновника нравственнаго закона (стр. 73, 76). Подобно Канту, онъ не отрицаетъ физической возможности внѣшняго откровенія. Онъ даже обосновываетъ эту возможность, выводя ее изъ принциповъ практическаго (нетеоретическаго) разума (стр. 90, 109, 110). „Если вообще чрезъ свободный актъ можетъ быть производимо то или другое явленіе въ чувственномъ мірѣ, то, говоритъ Фихте, и откровеніе Божіе можетъ быть мыслимо какъ физически возможное; такая возможность не нуждается даже ни въ какомъ доказательствѣ, коль скоро допускается возможность вообще дѣйствія нравственнаго закона или свободной причины на чувственный міръ. Богъ, какъ свободное и разумное существо, можетъ воздѣйствовать въ качествѣ свободной причины на чувственный міръ, согласно съ нравственною цѣлю—помочь чувственнымъ существамъ въ осуществленіи нравственнаго закона“. „Что такое существо можетъ быть—этого также нельзя отрицать (стр. 112—128), равно какъ—и того, что чрезъ самый нравственный законъ такое существо опредѣляется къ тому, чтобы споспѣшествовать чрезъ всѣ нравственныя средства возможно лучшей нравственности всѣхъ разумныхъ существъ“. Для Бога одинаково возможно, говоритъ Фихте, какъ изначала ввести въ планъ цѣлаго особую причину извѣстнаго явленія, сообразную съ нравственною цѣлю (стр. 152), такъ равно и воздѣйствовать на рядъ причинъ и дѣйствій, уже дѣйствительно начавшійся и продолжающійся по законамъ природы (стр. 153). „Во всякомъ случаѣ противнику откровенія непозволительно заключать изъ объяснимости явленій откровенія помощью законовъ природы, что эти явленія не могли быть произ-

---

<sup>1)</sup> „Versuch Kritik aller Offerbarung“ 1791; 2-е изд. 1793 г., по которому будутъ приводимы ниже цитаты изъ этого сочиненія Фихте.



ведены Богомъ ни чрезъ сверхъестественную причину, ни чрезъ другую какую нибудь особенную причину“ (стр. 157). „Для Бога возможны два рода дѣйствія: или Онъ чрезъ сверхъестественное дѣйствіе въ мірѣ развиваетъ въ сердцахъ одного или многихъ избранныхъ имъ людей нравственное чувство съ помощію ихъ собственнаго размышленія и такимъ путемъ созидаетъ принципъ всей религіи, повелѣвая избраннымъ своимъ, чтобы они для прочихъ людей дѣлали то, что Онъ для нихъ самихъ сдѣлалъ; или же Онъ прямо возвѣщаетъ этотъ принципъ и основываетъ его на своемъ авторитетѣ, какъ Господь“ (стр. 129). „Но въ дѣйствительности для людей, которые боятся размышленія, возможенъ только второй способъ божественнаго дѣйствія; непосредственно получившіе откровеніе поэтому должны были распространять ихъ ученіе во имя Бога“ (стр. 131). Въ заключеніе своего сочиненія Фихте рѣшительно говоритъ, что „черезъ его критику (откровенія) совершенно гарантирована возможность откровенія сама въ себѣ и возможность вѣры въ опредѣленное, данное, особенное откровеніе; если эта вѣра напередъ найдена благонадежною и испытанною предъ судомъ особой критики, всѣ возраженія противъ нея навсегда умолкаютъ и весь споръ объ этомъ кончается на вѣчныя времена“ (стр. 233). Не отрицаетъ также Фихте и необходимости откровенія. „Всеобщій опытъ, говоритъ онъ, и нашъ собственный и опытъ другихъ людей почти ежедневно убѣждаетъ насъ, что мы довольно слабы, чтобы не чувствовать нужды въ откровеніи“ (стр. 147). Но на вопросъ, съ которымъ стоитъ или падаетъ вѣра въ дѣйствительность сверхъестественнаго откровенія, именно на вопросъ, можетъ ли узнать получающій откровеніе, что оно дѣйствительно сообщено ему Богомъ, что ни онъ самъ не обманулъ при этомъ, ни другое какое нибудь существо не ввело его въ заблужденіе, Фихте отвѣчаетъ отрицательно. „Вопросъ этотъ, говоритъ Фихте, вращается около причинной связи явленій, но такая связь не наблюдается, а только выводится путемъ умозаключенія (стр. 91). При полученіи откровенія не можетъ имѣть мѣсто чувственное наблюденіе; иначе причину откровенія пришлось бы искать и находить въ физическихъ законахъ и не было бы никакой необходимости переносить ее на свободную Первопричину всѣхъ законовъ“ (стр. 93). Единственный согласный съ разумомъ предикатъ этой причины мо-

жетъ такимъ образомъ, по мнѣнію Фихте, быть чисто субъективнымъ и отрицательнымъ; для насъ она неопредѣлима. То же самое почти Фихте повторяетъ въ своемъ разсужденіи „о возможности принять извѣстное данное явленіе за божественное откровеніе“ (стр. 203). Именно онъ и здѣсь говоритъ „о чисто проблематическомъ значеніи вѣры, что то или иное явленіе есть откровеніе, хотя не отрицаетъ возможности твердой вѣры въ это“ (209 стр.). „Въ основаніи принятія извѣстнаго явленія за божественное откровеніе, по его мнѣнію, лежитъ не что иное, какъ только желаніе“ (215 стр.). „Вѣра въ такое откровеніе поэтому не только не можетъ быть никому навязываема, но и не можетъ быть ни отъ кого требуема“ (226 стр.). Фихте признаетъ невозможнымъ и теоретическое доказательство за истинность и объективную дѣйствительность сверхъестественнаго откровенія, т. е. доказательство данное аргіогі, что Богъ дѣйствительно имѣлъ въ намѣреніи сообщить то или другое опредѣленное откровеніе людямъ (стр. 96). Невозможность такого доказательства Фихте аргументируетъ тѣмъ, что при немъ открывається путь вывести идею откровенія изъ мечтаній человѣческаго разума, когда въ дѣйствительномъ опытѣ оказывается эмпирически данная нужда въ такомъ откровеніи. — Лессингъ <sup>1)</sup> откровенію или точнѣе говоря вѣрѣ въ откровеніе приписываетъ также полезное нравственно-воспитательное значеніе въ исторіи человѣчества, по скольку откровеніе могло способствовать сокращенію пути въ постепенномъ нравственномъ развитіи человѣчества, котораго разумъ человѣческій достигъ бы и самъ собою, только въ теченіи болѣе долгаго времени; откровеніе могло способствовать ускоренію человѣческаго развитія. Подобно тому какъ учитель математики, подсказывая иногда напередъ своему ученику правило, по которому онъ долженъ сдѣлать извѣстную ариѳметическую задачу, тѣмъ самымъ облегчаетъ для ученика трудность рѣшенія задачи и предохраняетъ его отъ ошибокъ, но не сообщаетъ ему при этомъ ничего такого, до чего по крайней мѣрѣ болѣе способный ученикъ не могъ бы дойти самъ собою болѣе медленнымъ путемъ: такъ и откровеніе сверхъестественнаго въ строгомъ смыслѣ ничего не сообщаетъ, но такъ сказать упреждаетъ результатъ естественнаго

<sup>1)</sup> „Erziehung des Menschengeschlechts“. В. XXIV. § 4.

развитія челоуѣческаго духа. Неправильность такого понятія объ откровеніи очевидна уже изъ того, что понятіе это заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Оно допускаетъ откровеніе, но отрицаетъ, чтобъ это откровеніе въ строгомъ смыслѣ открывало для челоуѣка что нибудь недостижимое для его собственнаго разума и превышающее естественную способность челоуѣческаго познанія. Но откровеніе, ничего такого не открывающее для челоуѣка до чего бы онъ самъ не могъ дойти, не есть дѣйствительное и истинное откровеніе. Когда откровеніе трактруется, какъ только подтвержденіе чрезъ высшій божественный авторитетъ понятій естественнаго разума, тогда источникомъ откровенія является не божественный, а челоуѣческій разумъ; откровеніе низводится на степень чисто служебнаго орудія въ дѣлѣ распространенія идей челоуѣческаго ума. Между тѣмъ, по истинному понятію о Божественномъ Откровеніи, оно должно открывать и нѣчто такое, до чего разумъ челоуѣческій не можетъ дойти собственными своими силами. Слово Божіе учитъ, что чрезъ Откровеніе намъ сообщено то, чего глазъ не видѣлъ, ухо не слышало, что не приходило на сердце челоуѣку и чего душевный, т. е. *естественный*, челоуѣкъ не принимаетъ (1 Кор. II, 7—16).

*Пантеистическое* понятіе объ откровеніи представляетъ въ сущности не утвержденіе, а отрицаніе откровенія; иначе это не можетъ быть съ пантеистической точки зрѣнія. Если, какъ учитъ пантеизмъ, все есть Богъ, то Ему некому открываться кромѣ какъ Себѣ самому. Если ничего нѣтъ кромѣ Бога, то не можетъ быть и Его откровенія кому нибудь другому. Поэтому откровеніе съ пантеистической точки зрѣнія понимается не какъ откровеніе, но какъ самооткровеніе Бога въ челоуѣческомъ духѣ. Такъ оно обыкновенно и опредѣляется въ пантеистическихъ теоріяхъ. По Гегелю напр. („Religionsphilosophie“ 1832 г. I, 29; II, 158) абсолютный духъ вѣчно и необходимо самооткрывается въ разнообразныхъ видахъ (въ природѣ, въ челоуѣческомъ духѣ, въ исторіи челоуѣчества); онъ открывается не челоуѣку, а въ челоуѣкѣ, приходя въ немъ къ самосознанію. Знаніе челоуѣка о Богѣ въ сущности есть знаніе Бога о себѣ самомъ. Всякое представленіе челоуѣка о Богѣ возбуждается чрезъ внутреннее откровеніе Бога въ челоуѣческомъ духѣ; поэтому невозможна никакая религія, которая не была бы откровенною. Всякая религія по самому су-

ществу своему есть откровеніе; исторія религіи есть исторія постепеннаго божественнаго откровенія; религія въ человѣкѣхъ есть только отраженіе въ его духѣ божественнаго существа. Противорѣчіе пантеистическаго пониманія откровенія истинной идеѣ откровенія еще болѣе очевидно, чѣмъ рационалистическаго. Самымъ понятіемъ откровенія необходимо предполагаются объектъ и субъектъ:—съ одной стороны открываемое и усвояемое, съ другой стороны тотъ, кто открываетъ, и тотъ кто усваиваетъ. Безъ той или другой стороны откровеніе невозможно. Съ пантеистическимъ понятіемъ объ откровеніи во многихъ пунктахъ совпадаетъ *ложно-мистическое* понятіе о немъ, которое смѣшиваетъ внутреннее откровеніе съ внѣшнимъ. Таково воззрѣніе всѣхъ вообще мистическихъ сектъ древняго и новаго времени—квакеровъ, илюминатовъ и др. Внутренній свѣтъ, озаряющій всякаго человѣка, о которомъ учатъ эти секты, дѣлаетъ излишнимъ всякое внѣшнее откровеніе.

Въ ряду разнообразныхъ теорій объ откровеніи, построенныхъ въ новѣйшее время западными учеными на философскихъ началахъ, есть не мало смѣшанныхъ теорій, не чисто рационалистическихъ и не строго супранатуралистическихъ, не чисто пантеистическихъ, но и не вполнѣ совпадающихъ съ началами строгаго теизма, чуждыхъ крайняго мистицизма, но не лишенныхъ значительной примѣси его. Изъ такихъ теорій мы остановимся только на двухъ, какъ наиболѣе замѣчательныхъ по ихъ оригинальности, именно на теоріяхъ знаменитыхъ нѣмецкихъ мыслителей текущаго столѣтія: *Шлейермахера* и *Ричарда Роте*. Первый жилъ въ первой половинѣ настоящаго вѣка, послѣдній позднѣе, (умеръ въ 1867 г.).

Шлейермахеръ <sup>1)</sup> старался въ своемъ ученіи объ откровеніи смягчить крайности рационалистическихъ и односторонне-супранатуралистическихъ выводовъ по этому, какъ и по всѣмъ вообще богословскимъ вопросамъ. Но ему не удалось возстановить истиннаго понятія объ откровеніи, разрушеннаго его предшественниками. Въ его міровоззрѣніи, при шаткости его теистическихъ началъ и чрезмѣрномъ субъективизмѣ, не было твердой точки опоры для понятія объ откровеніи, какъ о сверхъестественномъ въ строгомъ смыслѣ явленіи. Откровеніе, по

---

<sup>1)</sup> См. его «Glaubenslehre» §§ 28, 132.

Шлейермахеру, состоитъ въ важнѣйшихъ историческихъ фактахъ, чрезъ которые наше религиозное чувство (именно чувство зависимости) получало новыя особыя опредѣленія. Такіе факты онъ находитъ въ выступленіи оригинальныхъ религиозныхъ личностей, которыя производили дотолѣ небывалыя впечатлѣнія на чувства тѣхъ, среди которыхъ они выступали. Всѣ такія гениальныя личности по Шлейермахеру „сверхъестественны“ (übernatürlich), насколько ихъ нельзя объяснить изъ того круга, въ которомъ они появились. Но съ другой стороны онѣ и „естественны“ (natürlich) въ той мѣрѣ, на сколько явленіе ихъ есть дѣйствіе силы развитія, присущей нашей природѣ какъ роду. „Эта сила проявляется въ отдѣльныхъ людяхъ на отдѣльныхъ пунктахъ по богоустановленнымъ, хотя сокровеннымъ отъ насъ, законамъ развитія, чтобъ черезъ нихъ содѣйствовать дальнѣйшему развитію другихъ“. Такъ по Шлейермахеру нужно понимать и самое высшее христіанское откровеніе, которое „есть дѣло человѣческой природы, подготовленное чрезъ все прежнее высшее развитіе духовной силы и сказавшееся въ произведеніи безусловно оригинальной личности“. Это дѣйствіе духовной силы, присущей нашей природѣ, хотя возводится у Шлейермахера къ вѣчному божественному акту, но это можно сказать о всякомъ другомъ конечномъ явленіи. Чрезъ это, понятіе о божественномъ откровеніи уничтожается въ самой основѣ. То, что Шлейермахеръ называетъ откровеніемъ, есть только откровеніе духовной силы, лежащей въ природѣ человѣка, есть психическій феноменъ, но не непосредственное божественное дѣло. Шлейермахеръ въ своихъ „Рѣчахъ о религіи“ <sup>1)</sup> вопросы: 1) что такое чудо, 2) что такое откровеніе, 3) что такое божественное вдохновеніе, рѣшаетъ слѣдующимъ образомъ. „Чудо, по его опредѣленію, есть не что иное, какъ только религиозное названіе всякаго вообще явленія („Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit“ <sup>2)</sup>). Всякое явленіе, даже самое естественное и обыкновенное, для Шлейермахера есть чудо. Онъ видитъ признакъ недостатка истинной религиозности въ тѣхъ людяхъ, которые раздѣляютъ явленія на естественныя и чудесныя. Чѣмъ чело-

<sup>1)</sup> „Reden über Religion“, по 1-му изд. стр. 115—118, по 3-му изд. стр. 240 и дал.

<sup>2)</sup> „Reden“ стр. 115 по 1-му изд.

вѣкъ религіознѣе, тѣмъ больше онъ, по мнѣнію Шлейермахера, видитъ повсюду чудо; „всѣ споры объ отдѣльныхъ чудесныхъ фактахъ производятъ на меня, говоритъ Шлейермахеръ, тяжелое впечатлѣніе бѣдности и сухости религіознаго чувства въ спорящихъ. Одни доказываютъ недостатокъ своей религіозности тѣмъ, что протестуютъ противъ возможности всякаго какаго бы то нибыло чуда, другіе доказываютъ тотъ же самый недостатокъ чрезъ то, что признаютъ за чудо только то или другое особенное явленіе и требуютъ, чтобы и по внѣшней формѣ такое явленіе было чудеснымъ для того, чтобы быть для нихъ чудомъ, обнаруживая тѣмъ только то, что они плохіе и поверхностные наблюдатели“ <sup>1)</sup>. Изъ этого видно, что понятіе о чудѣ у Шлейермахера отождествляется съ понятіемъ о проявленіи вездѣ и во всемъ божественной силы и мудрости. Онъ смотритъ на все, что происходитъ и что бываетъ въ области конечнаго міра, какъ на непосредственное дѣло Безконечнаго. Но трактовать всякое явленіе какъ чудо значить не признавать въ строгомъ смыслѣ никакого чуда. Въ такомъ случаѣ изъ понятія чуда устраняется самый главный его специфическій признакъ—сверхъестественность. Подобное расширеніе объема понятія о чудѣ въ сущности равносильно отрицанію чуда и сведенію его въ кругъ явленій естественнаго порядка. Откровеніе опредѣляется у Шлейермахера, какъ „всякое первоначальное и новое обнаруженіе для людей какой нибудь сокровенной до того времени для нихъ стороны внутренней жизни вселенной (Universums, Weltalls) <sup>2)</sup>; каждый моментъ такого обнаруженія неисчерпаемой жизни вселенной, сознательно воспринятый со стороны человѣка, составляетъ для него откровеніе“. Поэтому всякую вообще новую мысль, впервые озарившую сознаніе человѣка, всякое чувство, впервые и вновь возникшее въ душѣ его, Шлейермахеръ называетъ откровеніемъ; однимъ словомъ все, что ново и первоначально въ области человѣческихъ воззрѣній, понятій и ощущеній, что человѣкъ въ первый разъ испытываетъ, что не было извѣдано и испытано предшествующимъ опытомъ его жизни, по Шлейермахеру есть божественное откровеніе <sup>3)</sup>. Особенно же онъ приписываетъ зна-

<sup>1)</sup> „Reden“ стр. 116 по 1-му изд.

<sup>2)</sup> „Reden“ 116 стр. по 1-му изданію.

<sup>3)</sup> „Reden“ стр. 249 по 2-му изданію.

ченіе откровеній новымъ и необычнымъ обнаруженіямъ религіознаго одушевленія въ цѣлыхъ обществахъ—въ жизни цѣлыхъ народовъ, потому что такіе моменты открываютъ собою новыя эпохи въ религіозной жизни народовъ. Съ этой точки зрѣнія Шлейермахеръ смотритъ и на христіанское откровеніе. „Откровеніе, говоритъ онъ, есть результатъ дѣйствія геніальной силы развитія, присущей нашей природѣ какъ роду, которая обнаруживается, хотя по сокровеннымъ отъ насъ, но богоустановленнымъ законамъ, въ отдѣльныхъ людяхъ, на отдѣльныхъ-пунктахъ, чтобы чрезъ нихъ способствовать дальнѣйшему развитію и прочимъ“ <sup>1)</sup>). Какъ изъ этого, такъ и изъ другихъ поясненій Шлейермахера <sup>2)</sup> ясно видно, что онъ не существенно отличается откровенія отъ естественныхъ обнаруженій генія, который открываетъ новыя стороны въ познаніи истины, полагаетъ начала новымъ фазисамъ въ историческомъ развитіи того общества, въ которомъ геній является. Въ явленіи отъ времени до времени такихъ геніевъ Шлейермахеръ видитъ не сверхъестественное нѣчто, но законосообразное (Gesetzmässiges) выраженіе челоѳческой природы въ ея высшемъ значеніи. Геніи оплодотворяются въ своемъ одушевленіи изъ того общаго источника жизни, который у Шлейермахера носитъ названіе „универса“, и изъ него получаютъ высшія откровенія. Но никакое изъ такихъ откровеній не можетъ хвалиться тѣмъ, что оно только одно истинно; самыя несовершенныя какъ и болѣе совершенныя формы религіи, по ученію Шлейермахера, обязаны своимъ происхожденіемъ откровенію. Сообразно съ своимъ общимъ взглядомъ на религію, какъ на чувство зависимости, которое возбуждается въ насъ чрезъ внѣшнее и внутреннее воздѣйствіе на насъ безконечнаго цѣлаго (Weltalls), Шлейермахеръ допускаетъ внѣшнія и внутреннія откровенія. Внѣшними откровеніями называются у него внѣшнія воздѣйствія вселенной на челоѳька, на сколько они возбуждаютъ въ немъ сознаніе безконечнаго цѣлаго <sup>3)</sup>). Но этого рода откровенія ставятся у него на второй планъ въ сравненіи съ внутреннимъ откровеніемъ, которое получается челоѳкомъ изъ глубины собственнаго духа чрезъ таинственное внутреннее общеніе его

<sup>1)</sup> „Glaubenslehre“ § 13 п. V, 2, ср. § 88 п. 4.

<sup>2)</sup> „Glaubenslehre“ § 10.

<sup>3)</sup> „Reden“ стр. 190, 200, 285 по 2-му изданію.

съ безконечнымъ, соединенное съ полнымъ отрѣшеніемъ отъ всего вѣчнаго и вѣшняго <sup>1)</sup>. Съ этой полу-мистической полу-пантеистической точки зрѣнія Шлейермахеръ горячо ратуетъ противъ натуралистовъ, которые не хотятъ видѣть нигдѣ ничего таинственнаго и непонятнаго, не хотятъ признавать никакихъ чудесъ, озареній и проч. Чудеса, озаренія, откровенія, сверхъестественныя ощущенія Шлейермахеръ относитъ къ такимъ понятіямъ, которыя, хотя и не безусловно необходимы для того, чтобы имѣть религію, но на которыя однакоже неизбѣжно наталкивается на своемъ пути всякій, кто разсуждаетъ о своей религіи. Въ этомъ смыслѣ всѣ эти понятія онъ считаетъ необходимо принадлежащими къ области религіи, хотя, какъ уже выше было замѣчено, всѣ споры о томъ, что такое чудеса, какъ много было откровеній и т. под., Шлейермахеръ относитъ къ дѣтскимъ забавамъ метафизиковъ и моралистовъ, показывая этимъ, что онъ не приписываетъ означеннымъ понятіямъ должнаго значенія. И дѣйствительно Шлейермахеръ повсюду упорно воздерживается отъ признанія откровенія сверхъестественнымъ или божественнымъ въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ. Такое пониманіе откровенія, по его мнѣнію, неизбѣжно разрѣшается „въ мистицизмъ и ведетъ къ пустой миеологіи“ <sup>2)</sup>. Онъ называетъ „въ высшей степени дѣтскою идеею іудейства“ то представленіе, „что вся исторія есть какъ бы разговоръ Бога съ человѣкомъ чрезъ слово и дѣло“ <sup>3)</sup>.

Вообще Шлейермахеръ въ отношеніи къ вопросу объ откровеніи, какъ и во всемъ своемъ религіозно-философскомъ міросозерцаніи, старался держаться середины между рационализмомъ и супранатурализмомъ, которые оба онъ отвергаетъ, какъ крайности <sup>4)</sup>. Его понятіе объ откровеніи отличается полу-натуралистическимъ характеромъ съ нѣкоторыми, хотя вѣсьма слабыми, оттѣнками супранатурализма. Нѣчто какъ бы сверхъестественное онъ признаетъ только въ Иисусѣ Христѣ, но также лишь на столько, на сколько въ Немъ, чрезъ особенное божественное дѣйствіе, совершенное

<sup>1)</sup> „Reden“ стр. 301.

<sup>2)</sup> „Reden“ стр. 199 по 2-му изд.

<sup>3)</sup> „Reden“ стр. 243.

<sup>4)</sup> „Glaubenslehre“ § 22, по 3 изд.



человѣческое самосознаніе соединилось съ совершеннымъ божественнымъ (Gottesbewusstsein) и насколько вмѣстѣ съ этимъ возстановленъ былъ въ Немъ истинный первообразъ чловѣка“<sup>1)</sup>. Понимая только въ этомъ мыслѣ соединеніе въ Иисусѣ Христѣ божества съ чловѣчествомъ, Шлейермахеръ смотритъ на вочеловѣченіе Сына Божія не какъ на нѣчто безусловно сверхъестественное, но только „относительно „сверхъестественное“.

О Шлейермахерѣ справедливо замѣтилъ Бауръ, что „хотя онъ и говорить иногда о сверхъестественномъ, но у него сверхъестественное выходитъ не совсѣмъ сверхъестественнымъ“. Для него сверхъестественное есть то, что не вытекаетъ какъ необходимое слѣдствіе изъ предшествующаго развитія въ извѣстной области явленій, но является какъ нѣчто новое и полагаетъ начало новому ряду явленій. Въ этомъ смыслѣ начало всякаго новаго періода въ исторической жизни чловѣчества по Шлейермахеру сверхъестественно, такъ какъ оно не можетъ быть выведено, какъ изъ своей причины, непосредственно изъ того круга явленій, изъ котораго оно выступаетъ. Всякое новое начало, особенно въ религіозной жизни, полно таинственности и является какъ нѣчто сверхъестественное. Однакоже оно готовится чрезъ все предшествующее развитіе. Очевидно, что это „сверхъестественное“ имѣетъ весьма относительное значеніе; оно сверхъестественно только въ отношеніи къ тому кругу явленій, изъ котораго оно выдѣляется въ качествѣ новаго начала жизни, но не само въ себѣ<sup>2)</sup>; какъ скоро оно перестаетъ быть новымъ явленіемъ, оно теряетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и характеръ сверхъестественнаго, вступая въ естественный порядокъ вещей. Сверхъестественное такимъ образомъ въ концѣ концовъ сводится къ естественному.

*Вдохновеніе* Шлейермахеръ опредѣляетъ, какъ свободное творческое дѣйствіе духа, независимое ни отъ какого внѣшняго повода, проистекающее изъ чисто внутренняго существа чловѣка. Самое слово вдохновеніе есть по его опредѣленію не что иное, какъ только религіозное названіе свободы<sup>3)</sup>,—какъ только общее выраженіе для означенія чувства истинной свободы,—того чувства, что извѣстное дѣйствіе происходитъ изъ

<sup>1)</sup> „Reden“ стр. 424—431, по 2-му изд.

<sup>2)</sup> *Schleiermacher*—„Der christliche Glaube“ § 88. п. 4 стр. 15, по изд. 1836

<sup>3)</sup> „Was heist Eingebung? Es ist nur der religiose Name für Freiheit.“ „Reden üb. d. Rel.“ стр. 116 по 1-му изд.

внутренней силы человеческого духа <sup>1)</sup>. Каждое свободное религиозное дѣйствіе, каждое свободное выраженіе религиознаго воззрѣнія и религиознаго чувства происходило по вдохновенію. Это дѣйствіе универса чрезъ одного человѣка на другихъ <sup>2)</sup>. Понимая такимъ образомъ вдохновеніе, Шлейермахеръ считаетъ его столь существенною и необходимою принадлежностью религіи, что отсутствіе его въ комъ-либо считаетъ равносильнымъ отсутствію всякой религіи. „Тотъ, говоритъ онъ, у кого не возникаетъ во внутренней глубинѣ духа собственныхъ откровеній, при созерцаніи красоты міра; кто не чувствуетъ въ наиболѣе замѣчательныя минуты живаго убѣжденія, что его влечетъ божественный духъ и что онъ говоритъ и дѣйствуетъ по святому вдохновенію; кто не сознаетъ по меньшей мѣрѣ, что его чувства возникаютъ отъ непосредственныхъ воздѣйствій Безконечнаго цѣлаго (Weltalls), но при этомъ однако же въ нихъ есть нѣчто свое собственное, что не можетъ быть скопировано, но происходитъ изъ его внутреннѣйшаго существа,—тотъ не имѣетъ никакой религіи“. Различіе между откровеніемъ и вдохновеніемъ Шлейермахеръ поставляетъ въ томъ, что „въ первомъ больше выступаетъ воспріимлемость (Receptivität), въ послѣднемъ больше производительность—творчество (Productivität). Оба они соединяются въ понятіи *благодатнаго дѣйствія*; первое означаетъ больше благодать, послѣднее больше—дѣйствіе“ <sup>3)</sup>. При этомъ Шлейермахеръ не выходитъ изъ границъ пантеистическо-раціоналистическаго понятія о божественномъ вдохновеніи. Оно является здѣсь не какъ нѣчто сверхъестественное, но какъ нѣчто обычное или *общее*, необходимо принадлежащее къ существу религіи. Но въ другомъ мѣстѣ въ своихъ же „Рѣчахъ“ онъ опредѣляетъ вдохновеніе, какъ нѣчто *особенное*. Что касается апостоловъ, то Шлейермахеръ приписываетъ имъ боговдохновенность, равно какъ и св. Писанію. Но въ какомъ смыслѣ,—это онъ объясняетъ, раскрывая понятіе о Св. Духѣ. „Святый Духъ, по его взгляду, есть не премірный Духъ Божій, но духъ христіанской общины (Gemeingeist), внутренне присущій христіанской церкви, одушевляющій вѣрующихъ и составляющій источникъ

<sup>1)</sup> „Reden“, стр. 249, 250 по 2-му изд.

<sup>2)</sup> „Reden“, стр. 16 по 1-му изданію.

<sup>3)</sup> „Reden“, примѣчаніе 17-е по 1-му изд. въ стр. 117-й, по второму къ стр. 250.

всѣхъ высшихъ духовныхъ дарованій, обнаруживающихся въ членахъ церкви. Вдохновеніе, происходящее отъ этого духа, нельзя конечно назвать въ строгомъ смыслѣ боговдохновенностію. О тождествѣ этого „общиннаго“ духа съ Св. Духомъ—божественнымъ лицомъ св. Троицы—не можетъ быть никакой рѣчи. Это таковой духъ, которому „причастень, болѣе или менѣе каждый христіанинъ, не какъ избранный органъ бож. благодати, а просто какъ членъ христіанской общины, какъ часть цѣлаго“<sup>1)</sup>.

Различая въ великомъ кругу разнообразныхъ духовныхъ дарованій людей два главныхъ направленія, какъ два противоположные полюса, именно съ одной стороны одностороннее стремленіе къ разнообразію, къ множеству, къ чувственному и внѣшнему, съ другой—одностороннее стремленіе къ единству, къ отвлеченному, онъ выдѣляетъ тѣхъ, въ комъ оба эти стремленія гармонически и жизненно объединяются и взаимно проникаютъ другъ друга. Этихъ послѣднихъ онъ считаетъ или свыше одаренными или достигшими такого совершенства чрезъ настойчивое самоусовершенствованіе, и называетъ ихъ посредниками, священниками, апостолами и т. д. Св. Писаніе Новаго Завѣта, по Шлейермахеру, есть не болѣе, какъ первое звѣно въ цѣпи послѣдующаго ряда изложеній христіанскаго ученія и норма для всѣхъ ихъ; однакоже это не значитъ, что всѣ позднѣйшія изложенія христіанскаго ученія имѣютъ въ Св. Писаніи основаніе и зародышъ для себя и лишены истиннаго творчества (§ 129); съ тѣхъ поръ, какъ Духъ Святой излился на всяку плоть, ниодинъ вѣкъ не былъ лишенъ новизны и оригинальности христіанскихъ мыслей (§ 130 п. 1, § 14). Апостолы имѣютъ преимущество предъ прочими членами христіанской общины всѣхъ вѣковъ не болѣе, какъ только очевидцы и непосредственные свидѣтели жизни и дѣлъ І. Христа, въ отношеніи же къ боговдохновенности они по существу не отличаются отъ всѣхъ вообще тѣхъ христіанъ, которые до глубины души пронизаны духомъ христіанской общины и служатъ въ тотъ или другой періодъ времени его лучшими выразителями. При такомъ пониманіи божественнаго вдохновенія Шлейермахеръ естественно примѣняетъ его не къ однимъ лишь писаніямъ апостоловъ и не къ одной лишь устной проповѣди

<sup>1)</sup> „Glaubenslehre“ стр. 280 и дал. по 2-му изд.

ихъ, но ко всей вообще ихъ апостольской дѣятельности. Что же касается ветхозавѣтныхъ писаній, то Шлейермахеръ отъазывалъ имъ въ боговдохновенности, понимаемой въ его смыслѣ. Ветхому Завѣту, „какъ происшедшему отъ духа не христіанской, а израильской общины“, только по его сходству съ Новымъ Завѣтомъ, въ той именно мѣрѣ, насколько онъ служилъ провозвѣстникомъ будущаго искушенія, Шлейермахеръ приписывалъ нѣкоторый родъ божественнаго вдохновенія <sup>1)</sup>.

Въ пестромъ кругу разнообразныхъ теорій объ откровеніи, построенныхъ новѣйшими протестантскими богословами, видное мѣсто принадлежитъ теоріи гейдельбергскаго профессора Ричарда Роте (Richard Rothe, † 1867 г.), который послѣ Шлейермахера является самымъ оригинальнымъ мыслителемъ среди нѣмецкихъ богослововъ. Его воззрѣніе раскрывается имъ отчасти въ его „Нравственной Истикъ“ <sup>2)</sup>, но главнымъ образомъ въ его догматико-философскомъ сочиненіи <sup>3)</sup>. Его ученіе объ откровеніи и его понятіе о Божествѣ ближе стоитъ къ теизму, чѣмъ Шлейермахерово. По существу своему теорія Роте объ откровеніи принадлежитъ къ ряду смѣшанныхъ—полураціоналистическихъ и полумистическихъ теорій. Въ ней встрѣчаются элементы, напоминающіе нѣчто изъ теософіи Якова Бема, изъ богословія Шлейермахера, изъ философіи Гегеля и Шеллинга; но несомнѣнно есть и оригинальныя черты, которыя однакоже мало способствуютъ болѣе правильному уясненію вопроса о сущности откровенія. О теоріи Роте вѣрно замѣчено однимъ изъ протестантскихъ ея критиковъ, что въ ней „что справедливо, то не ново, а что ново, то несправедливо“ (Фойгтъ) <sup>4)</sup> Къ лучшимъ сторонамъ теоріи Роте слѣдуетъ отнести то, что въ ней вопросъ объ откровеніи разсматривается не въ его от-

---

<sup>1)</sup> Заслуги Шлейермахера въ отношеніи къ раскрытію ученія объ откровеніи протестантскіе писатели (Кремеръ, Фойгтъ и др.) поставляютъ: 1) въ томъ, что онъ научилъ разсматривать боговдохновенность того или другаго автора въ связи съ исторіей; 2) въ томъ, что онъ обратилъ вниманіе на одѣнку человѣческаго фактора въ дѣлѣ устной проповѣди и письменнаго изложенія божеств. Писанія; 3) въ томъ, что онъ включилъ боговдохновенность въ кругъ разнообразныхъ дѣйствій Св. Духа, и 4) въ томъ, что онъ распространилъ боговдохновенность на всю апостольскую дѣятельность свящ. писателей Новаго Завѣта.

<sup>2)</sup> „Theologische Ethik“. 1845—1848 г.

<sup>3)</sup> „Zur Dogmatik“. 1863 г. (2-е изд. 1869 г.).

<sup>4)</sup> Foigt—„Fundamental Dogmatik“.

дѣльности, но въ связи съ ученіемъ о сверхъестественномъ вообще. Роте не только не отрицаетъ, но прямо признаетъ сверхъестественный характеръ откровенія въ отличіе отъ естественныхъ дѣйствій божественнаго міроуправленія. Онъ ставитъ откровеніе въ тѣсную связь съ искупленіемъ рода человѣческаго, какъ необходимое условіе для подготовленія человѣчества къ искупленію, совершенному чрезъ Иисуса Христа.—Какъ и его предшественники—Твестень и Ничъ (Twisten, Nitzsch), онъ различаетъ въ понятіи откровенія двѣ стороны: внѣшнюю (manifestatio) и внутреннюю (inspiratio), какъ два особыхъ момента. Основаніемъ для такого подраздѣленія откровенія служить у него въ сущности вѣрная мысль, хотя не чуждая нѣкоторыхъ обычныхъ протестантскихъ преувеличеній. У него необходимость вдохновенія, какъ особаго внутренняго момента при внѣшнемъ откровеніи,—выводится изъ того, что въ человѣкѣ вслѣдствіе грѣха радикально помутился (alterum) его познающій органъ—сознаніе, до того, что оно какъ больной глазъ не въ состояніи ничего вообще (uberhaupt Nichts) правильно понимать и тѣмъ болѣе понимать божественныхъ откровеній. Поэтому Богъ сопровождаетъ сообщеніе своихъ внѣшнихъ откровеній внутреннимъ озареніемъ тѣхъ лицъ, которымъ они сообщаются. Это озареніе производится чрезъ непосредственное внутреннее воздѣйствіе Бога на духъ человѣка, каковое воздѣйствіе составляетъ внутренній моментъ откровенія. Но Роте, во избѣжаніе крайнихъ выводовъ односторонняго супранатурализма (которые однакоже почти съ логическою необходимостію вытекаютъ изъ протестантскаго преувеличенія естественной неспособности человѣка къ правильному пониманію вещей даже естественныхъ, не говоря уже о сверхъестественныхъ), не хочетъ допустить, чтобы Богъ дѣйствовалъ на человѣка какъ бы насильственно или магически при сообщеніи ему своихъ откровеній и чтобы человѣкъ чисто механически-безсознательно воспринималъ божественныя внушенія. Хотя не безъ нѣкотораго противорѣчія своему взгляду на радикальное поврежденіе познающаго человѣческаго органа, Роте тѣмъ не менѣе утверждаетъ, что для усвоенія со стороны человѣка божественныхъ откровеній въ душѣ человѣка есть воспріимлющее начало (ein bestimmter Anknüpfungspunkt). Начало это заключается не въ умѣ и не въ чувствѣ, взятыхъ въ себѣ самихъ, а въ

особенно сильномъ возбужденіи религіознаго духа, которое неизбежно является въ человѣкѣ подѣ влияніемъ откровенія (manifestatio), въ силу естественныхъ психологическихъ законовъ. Это-то религіозное возбужденіе человѣческаго духа и обуславливаетъ его способность къ воспріятію божественныхъ откровеній и возможность правильного пониманія ихъ. Оставляя въ сторонѣ спорный вопросъ, какимъ образомъ данныя сверхъестественнаго откровенія могутъ вѣрно отразиться въ сознаніи человѣка, *въ силу однихъ естественныхъ психологическихъ законовъ*, когда естественный человѣкъ, по мнѣнію Роте, не можетъ правильно понимать божественныхъ откровеній, нельзя не обратить вниманія на то, что Роте не придаетъ въ строгомъ смыслѣ сверхъестественнаго значенія тому акту, который онъ называетъ вдохновеніемъ (inspiratio). По его теоріи только откровеніе (manifestatio), какъ объективный фактъ божественнаго сообщенія, имѣетъ въ строгомъ смыслѣ сверхъестественный характеръ; онъ необинуясь допускаетъ возможность сверхъестественнаго проявленія божественныхъ дѣйствій въ области природы и въ общей исторіи человѣческаго рода. Но изъ боязни ввести нѣчто магическое во внутреннюю область человѣческаго духа онъ не допускаетъ чуда въ центрѣ человѣческой личности, во внутреннее святилище духовной жизни человѣка. Вдохновеніе у него только въ актѣ первоначальнаго возбужденія его представляется зависимымъ отъ вліянія откровенія, въ самомъ же процессѣ своего образованія подчинено чисто естественнымъ психологическимъ законамъ. Онъ сравниваетъ человѣческую душу съ клавиатурою, которая отъ одного лишь моментальнаго прикосновенія руки божественнаго художника уже сама по своимъ естественнымъ законамъ начинаетъ издавать гармоническіе звуки. Съ понятіемъ боговдохновенности онъ не соединяетъ никакой специфической особенности, которою она существенно отличалась бы отъ естественнаго вдохновенія, такъ какъ и это послѣднее въ своемъ первоначальномъ возбужденіи поставляется у него въ зависимость отъ божественнаго же воздѣйствія. Здѣсь высказался раціоналистическій элементъ въ теоріи Роте. Неудивительно поэтому, что боговдохновенныхъ лицъ онъ сопоставляетъ со всѣми вообще людьми, выдающимися по своимъ духовнымъ дарованіямъ, и не только вдохновеніе ветхозавѣтныхъ пророковъ, но и даже апостоловъ не отличаетъ

по существу отъ религіознаго вдохновенія, какое можетъ имѣть каждый христіанинъ.

Отсюда у Роте является уже полный раціонализмъ въ его рѣшеніи вопроса: имѣемъ ли мы письменный памятникъ, въ которомъ божественныя откровенія содержатся въ ихъ чистомъ видѣ? Онъ существенно отличаетъ понятіе объ откровеніи отъ понятія о Св. Писаніи и на послѣднее смотритъ только какъ на такой памятникъ (Urkunde), въ которомъ сообщаются вѣрныя свѣдѣнія лишь о фактахъ откровенія. Въ противоположность старопротестантскому ученію, которое доходило до обожевленія буквы Св. Писанія и унижало свящ. писателей до степени мертвыхъ орудій въ дѣлѣ усвоенія божественныхъ откровеній, Роте, впадая въ другую крайность, совлекаетъ съ Священнаго Писанія почти всѣ атрибуты богооткровеннаго слова Божія и переноситъ вдохновеніе, понимаемое въ его смыслѣ, исключительно на лица св. писателей. Свящ. Писаніе онъ хотя, слѣдуя общепринятой христіанской терминологіи, и называетъ словомъ Божіимъ, но—лишь въ томъ смыслѣ и на столько, на сколько въ немъ вѣрно сообщаются факты откровенія. Роте не отрицаетъ, что пророки и апостолы писали подъ вліяніемъ вдохновенія, но въ какой степени полноты изъ внутренняго міра ихъ изливалось вдохновеніе на письменныя ихъ произведенія, это, по теоріи Роте, зависѣло отъ многихъ условій,—отъ личныхъ особенностей св. писателей, отъ мѣры ихъ восприимчивости къ божественнымъ откровеніямъ и проч. Вдохновеніе какъ моментальное, быстро возникающее и скоро проходящее, душевное состояніе онъ не считаетъ постояннымъ спутникомъ письменной дѣятельности свящ. писателей. Оно, по его теоріи, сообщалось имъ только для вѣрнаго воспріятія и правильнаго пониманія и объясненія фактовъ божественнаго откровенія, но не было постояннымъ руководителемъ ихъ при письменномъ изложеніи книгъ Св. Писанія. Роте, замѣтимъ мимоходомъ, отличаетъ вдохновеніе (Inspiration) отъ просвѣщенія (Erleuchtung), какъ болѣе моментальное отъ болѣе постояннаго свойства, присущаго провозвѣстникамъ божественныхъ откровеній. Но ни то ни другое свойство по его мнѣнію не гарантировало безусловно св. писателей отъ человѣческихъ погрѣшностей и ошибокъ при составленіи ими свящ. книгъ.

Понятно, какія слѣдствія вытекаютъ изъ такой теоріи о

боговдохновенности въ отношеніи къ Св. Писанію. О боговдохновенности его, въ строгомъ смыслѣ этого слова, не можетъ быть рѣчи съ точки зрѣнія этой теоріи; оно не боговдохновенно и не есть прямое слово Божіе. Библия—тоже, что историки называютъ первоисточникомъ, и не иначе составлена, какъ и другіе историческіе первоисточники. Вслѣдствіе происхожденія своего отъ людей, хотя получившихъ божественныя откровенія, но не руководимыхъ непосредственно Духомъ Божіимъ во время письменнаго изложенія, Св. Писаніе не безусловно непогрѣшимо. Непогрѣшимость его, по теоріи Роте, ограничивается областію однихъ чисто фактическихъ сообщеній, находящихся въ немъ относительно фактовъ божественнаго откровенія. Все, что относится къ области сужденій (Reflexion) св. писателей о фактахъ откровенія и тѣхъ или другихъ выводовъ изъ этихъ фактовъ, принадлежитъ самимъ свящ. писателямъ,—относится къ человѣческой сторонѣ Св. Писанія и далеко и не всегда и не вездѣ непогрѣшимо. Сюда относится въ Св. Писаніи все вообще, что не имѣетъ своимъ непосредственнымъ предметомъ сообщеніе о какомъ нибудь фактѣ божественнаго откровенія, такимъ образомъ—почти все содержаніе апостольскихъ посланій въ Новомъ Завѣтѣ, такъ какъ въ нихъ не столько сообщаются, сколько главнымъ образомъ объясняются факты божественнаго откровенія <sup>1)</sup>. Но даже и въ сферѣ чисто фактическихъ сообщеній о явленіяхъ божественнаго откровенія Роте считаетъ не все непогрѣшительнымъ въ Св. Писаніи, но только самое общее содержаніе этого рода сообщеній; частности же и въ чисто фактическихъ библейскихъ повѣствованіяхъ Роте признаетъ не свободными отъ погрѣшностей. Поэтому только чрезъ сравненіе *всѣхъ* фактовъ божественнаго откровенія, сообщаемыхъ въ Св. Писаніи, по его мнѣнію, можно удостовѣриться въ истинѣ того или другаго отдѣльнаго библейскаго повѣствованія <sup>2)</sup>. Къ этому нужно присоединить, что хотя Роте Св. Писаніе называетъ памятникомъ откровенія, однакоже признаетъ его неполнымъ и не безусловно совершеннымъ. Не только ветхозавѣтные пророки, но и апостолы, по его мнѣнію, стояли отнюдь не на самой высшей ступени христіанскаго просвѣщенія; и хотя они обладали истиннымъ познаніемъ, но знаніе ихъ не было полное

<sup>1)</sup> „Zur Dogmatik“. Стр. 219—22; ср. стр. 296, 328—33, 347.

<sup>2)</sup> „Zur Dogmatik“. Стр. 281—92; 340, ср. 277 и дал.



(„Zur Dogmatik“ стр. 340). Роте держится того взгляда, что въ настоящее время, благодаря развитію христіанскаго просвѣщенія, мы можемъ, даже должны совершенноѣе понимать сущность христіанства и лицо Иисуса Христа, нежели 12 апостоловъ, которые съ Нимъ ѣли и пили (стр. 341). Св. Писаніемъ, по его мнѣнію, не ограничиваются и не заканчиваются памятники божественныхъ откровеній. Откровеніе есть постоянно продолжающійся актъ. Богъ открылся не въ однихъ только тѣхъ фактахъ, о которыхъ говоритъ Св. Писаніе, но постоянно открывается въ области природы и исторіи (стр. 337). Ученіе Св. Писанія должно провѣрять поэтому чрезъ тщательное сличеніе съ другими фактами божественнаго откровенія (стр. 392, 397). На первый взглядъ можетъ показаться непонятнымъ, какимъ образомъ Роте, допуская дѣйствительность сверхъестественнаго откровенія, могъ придти къ отрицанію боговдохновенности и полной непогрѣшимости памятника этого откровенія, т. е. Св. Писанія. Если, какъ это признаетъ и самъ Роте, божественное откровеніе не есть мимолетный метеоръ, моментально появляющійся въ мірѣ и затѣмъ безслѣдно исчезающій, но есть дѣйствительный, могущественный и благотворный принципъ, содѣйствующій духовному обновленію и возрожденію челоѣчества въ историческомъ процессѣ его развитія, то рука объ руку съ нимъ необходимо должно идти безусловно вѣрное засвидѣтельствованіе его дѣйствительности, которое составляетъ существенную и необходимую часть самаго откровенія. Кто вѣруетъ въ божественное откровеніе, тотъ долженъ признать и несомнѣнно вѣрное его сохраненіе, для того остается дилемма: или съ твердымъ убѣжденіемъ вѣрить въ безусловную истину Св. Писанія, или отказаться отъ самой вѣры въ откровеніе. Съ точки зрѣнія вѣры въ откровеніе нельзя даже аргюи не требовать, чтобъ оно имѣло существенно вѣрный памятникъ, удостовѣряющій его дѣйствительность; потому что невозможно сомнѣваться въ томъ, что божественное Провидѣніе заботилось о надлежащемъ сохраненіи своего откровенія въ его подлинномъ видѣ. Если такъ, то на какомъ же основаніи Роте даетъ такой широкій просторъ своему сомнѣнію въ боговдохновенности и непогрѣшимости Св. Писанія въ цѣломъ его объемѣ? Основаніе это заключается единственно въ слишкомъ объективномъ взглядѣ автора на боговдохновенность. Самая главная ошиб-

ка въ ученіи Роте заключается въ отождествленіи боговдохновенности пророковъ и апостоловъ съ общимъ понятіемъ о религіозномъ воодушевленіи, доступномъ всѣмъ истинно религіознымъ людямъ. Изъ этой ошибки у него произошли всѣ остальные; чрезъ нее прямо уничтожается самое существо боговдохновенности. Если апостолы были только просвѣщенны свѣтомъ истины подобно тому, какъ и всѣ прочіе христіане, тогда конечно неизбѣжно слѣдуетъ, что при пониманіи божественнаго откровенія (manifestatio) они не только не были безусловно свободны отъ человѣческихъ заблужденій, но даже въ большей степени подвержены были ошибкамъ и недоразумѣніямъ сравнительно съ послѣдующими поколѣніями христіанъ, какъ стоявшіе на сравнительно низкой ступени обыкновенной образованности,—тогда конечно ихъ ученіе, какъ произшедшее путемъ ихъ собственной рефлексіи, нельзя ставить подъ особенное вліяніе божественнаго духа. Но подобная гипотеза, которую, какъ было показано выше, высказывалъ уже Шлейермахеръ, лишена всякой твердой основы и въ результатѣ ведетъ къ отрицанію всякаго сверхъестественнаго откровенія. Боговдохновенность необходимо слѣдуетъ понимать въ смыслѣ особаго сверхъестественнаго дара божественнаго Духа, которому причастны были только пророки и апостолы, какъ благовѣстники, посредники сверхъестественнаго божественнаго откровенія, которое чрезъ нихъ, чрезъ ихъ устную проповѣдь и особенно чрезъ письменныя изложенія, на всѣ времена сохранилось въ его чистомъ и неповрежденномъ видѣ. Всякое опредѣленіе боговдохновенности, которое отрицаетъ это ея специфическое свойство, въ самомъ принципѣ своемъ ложно и въ самомъ существѣ искажаетъ все вообще христіанское воззрѣніе на откровеніе. Нельзя не признать существенною непослѣдовательностію въ теоріи Роте, что, при своемъ понятіи о боговдохновенности, онъ могъ говорить еще о какомъ нибудь дѣйствительномъ памятникѣ сверхъестественнаго откровенія, чрезъ который сохранились по крайней мѣрѣ достовѣрныя свидѣтельства о фактахъ этого откровенія на всѣ послѣдующія времена. Если отдѣльныя части боговдохновенныхъ книгъ Св. Писанія не свободны отъ погрѣшностей, то какимъ образомъ чрезъ сравнительное сличеніе этихъ частей можно получить несомнѣнно вѣрное воспроизведеніе истины, особенно въ томъ напр. случаѣ, когда о какомъ нибудь фактѣ

находится только одно извѣстіе во всемъ Св. Писаніи? На какомъ основаніи, спрашивается, мы можемъ приписывать непогрѣшимость въ пониманіи когда-то бывшихъ фактовъ откровенія лицамъ, живущимъ по истеченіи многихъ тысячелѣтій отъ тѣхъ временъ, когда происходили эти факты, если мы вслѣдъ за Роте откажемъ въ непогрѣшимо—вѣрномъ пониманіи этихъ фактовъ ихъ непосредственнымъ очевидцамъ, призваннымъ отъ Бога для сообщенія этихъ фактовъ всѣмъ послѣдующимъ вѣкамъ? Роте указываетъ на то, что прогрессомъ христіанскаго знанія позднѣйшія поколѣнія достигли высшей ступени познанія, чѣмъ на какой стояли пророки и апостолы. Но для правильнаго воспроизведенія фактовъ откровенія, какъ они даны были въ ихъ объективномъ историческомъ явленіи, безъ всякаго сомнѣнія имѣеть большее значеніе непосредственное наблюденіе, чѣмъ скользкій путь догадокъ и умозаключеній—этотъ единственный путь, которымъ позднѣйшія поколѣнія добираются до того, что лежитъ внѣ ихъ непосредственнаго наблюденія. Необходимо допустить одно изъ двухъ: или непосредственные органы божественнаго откровенія были способны къ безошибочному воспріятію его, или нѣтъ; если нѣтъ, то еще гораздо меньше позднѣйшіе толкователи могутъ приписать себѣ непогрѣшимое толкованіе, т. е. они не могутъ присвоить себѣ права рѣшенія ни того, какая часть откровенія свободна отъ погрѣшимости, ни того, какая не свободна отъ ней. Они не могутъ претендовать на это какъ по объективной, такъ и по субъективной причинѣ. Тамъ, гдѣ пониманіе связано съ заблужденіемъ, нельзя съ несомнѣнною достовѣрностію отдѣлать содержаніе истины отъ заблужденія. Позднѣйшіе такъ же мало какъ и древнѣйшіе, при предполагаемой неспособности человѣческой природы, могутъ приписать себѣ знаніе того, что заблужденіе и что незаблужденіе. На какомъ основаніи, спрашивается далѣе, боговдохновенное содержаніе письменнаго памятника откровенія—Св. Писанія мы можемъ ограничивать только одною чисто фактической стороною? До какой сухой чисто канцелярской дѣятельности простыхъ докладчиковъ должна снизойти вся апостольская учительная дѣятельность, если изъ Св. Писанія исключить, какъ не боговдохновенные а чисто человѣческіе, всѣ тѣ элементы, которые сколько нибудь основываются на рефлексіи или относятся къ области сужденій! Къ какому

ничтожному объему тогда сведется весь новозавѣтный памятникъ откровенія, въ которомъ наибольшую составную часть образуютъ однакоже апостольскія посланія, которыя содержатъ въ себѣ не столько фактическія описанія, сколько опредѣленія и раскрытія христіанскаго ученія. Изъ сказаннаго видно, что вся теорія Роте объ откровеніи, при всей ея оригинальности и кажущейся супранатуралистической основѣ, въ сущности составляетъ не что иное, какъ вновь вырытый каналъ, черезъ который рационализмъ имѣетъ въ виду до возможной степени иссушить и опорожнить богооткровенное содержаніе Св. Писанія.

### О возможности сверхъестественнаго откровенія.

Въ настоящее время широко распространено предубѣжденіе противъ возможности сверхъестественнаго откровенія. Для многихъ вопросъ о сверхъестественномъ происхожденіи какого бы то ни было ученія есть вопросъ окончательно рѣшонный въ отрицательномъ смыслѣ и не заслуживающій больше серьезнаго обсужденія. Значительное число современныхъ изслѣдователей природы, а такъ же исторіи, примыкаютъ къ тому мнѣнію, что нельзя вѣрить въ полученіе къмъ либо сверхъестественнаго откровенія безъ оскорбленія ученой совѣсти. Даже большая часть современныхъ *либеральныхъ* западныхъ „либераль-богослововъ“ склоняются по этому вопросу болѣе или менѣе къ отрицательному рѣшенію <sup>1)</sup> и, если вѣрить одному изъ нихъ, достигли того, что „Библия для образованныхъ людей настоящаго времени на Западѣ перестала быть чудесною книгою (Wunderbuch), т. е. такою, которая носитъ на себѣ печать непогрѣшимости и занимаетъ совершенно отдѣльное мѣсто во всемірной литературѣ“ <sup>2)</sup>. Въ виду всѣхъ этихъ отрицаній сверхъестественнаго откровенія необходимо прежде всего установить точное понятіе о сверхъестественномъ вообще, такъ какъ вопросъ о возможности сверхъестественнаго открово-

<sup>1)</sup> См. сводъ мнѣній ихъ объ откровеніи въ сочиненіи *Kibel*-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.

<sup>2)</sup> *Schenkell*—„Brennende Fragen in der Kirche der Gegenwart“. 1871. Стр. 19.

венія есть только частный вопросъ по отношенію къ болѣе общему вопросу о возможности вообще сверхъестественнаго или чудеснаго. Нужно устранить тѣ неточности въ опредѣленіи понятія о сверхъестественномъ, которыя не рѣдко допускаются какъ противниками, такъ и защитниками сверхъестественнаго откровенія.

Сверхъестественное нельзя смѣшивать съ сверхчувственнымъ или сверхъ-опытнымъ, т. е. съ тѣмъ, что лежитъ только внѣ чувственнаго опыта и по природѣ своей недоступно чувственному наблюденію. Не все сверхъестественное сверхчувственно и не все сверхчувственное сверхъестественно. Сверхъестественное можетъ быть совершено въ сферѣ чувственнаго опыта; таковы всѣ чудеса, относящіяся къ видимой природѣ. Съ другой стороны сверхчувственное можетъ имѣть мѣсто въ области чисто естественнаго порядка; таковы всѣ явленія нашей внутренней духовной жизни:—наше мышленіе, наши желанія и чувствованія. Сверхъестественное и чудесное (mirum) нельзя далѣе отождествлять съ чрезвычайнымъ или необычнымъ (miraculum). Необычное можетъ являться въ естественномъ порядкѣ вещей и не имѣть сверхъестественнаго значенія, какъ напр. необычныя явленія природы, поразительные феномены въ психической области, замѣчательныя аномаліи въ органической жизни и проч. Съ другой стороны многое въ кругу сверхъестественныхъ явленій не поражаетъ необычайностію и потому не всегда даже обращаетъ на себя наше вниманіе, какъ нѣчто сверхъординарное. Таковы особенно дѣйствія божественной благодати. Какъ диво не одно и то же, что чудо,—такъ сверхъестественное не то же, что необыкновенное. Къ сверхъестественнымъ дѣйствіямъ нельзя относить только тѣ, которыя непосредственно происходятъ отъ Бога; сверхъестественныя дѣйствія могутъ быть совершаемы чрезъ посредство ограниченныхъ существъ; таковы чудеса, совершенныя чрезъ посланниковъ Божіихъ.

Все сверхъестественное имѣетъ религіозную цѣль и религіозно-нравственное значеніе, какъ свой коренной и необходимый признакъ. Всѣ тѣ опредѣленія сверхъестественнаго, въ которыхъ оставляется безъ надлежащаго вниманія этотъ его существенный признакъ, не обнимаютъ и не выражаютъ истинной его сущности. Понятіе сверхъестественнаго не обнимается

понятіемъ естественно-невозможнаго. Когда сверхъестественное опредѣляется какъ нѣчто такое, что не могло быть произведено чрезъ дѣйствіе естественныхъ силъ природы, положенныхъ въ ней Творцомъ при самомъ сотвореніи міра, но могло быть совершено только чрезъ непосредственное или прямое дѣйствіе божественнаго всемогущества, тогда все вниманіе обращается на космическое или физическое значеніе сверхъестественнаго, т. е. на его отношеніе къ законамъ природы, но просматривается самое главное, такъ сказать специфическое его значеніе, — религиозное. Въ основѣ такого односторонняго пониманія сверхъестественнаго лежитъ существенно неправильное предположеніе, что все, чего мы не можемъ понять какъ естественно возможнаго, и на самомъ дѣлѣ естественно невозможно, что такимъ образомъ наше знаніе о томъ, что естественно возможно и что не возможно, абсолютно непогрѣшимо. При такомъ взглядѣ на сверхъестественное никогда не можетъ быть установленъ вполне твердый и надежный критерій для отличія его отъ естественнаго. Если тому, кто держится такого взгляда, будетъ доказано, что извѣстное явленіе, которое онъ принималъ за непосредственное произведеніе божественнаго всемогущества, могло быть произведено чрезъ посредство естественныхъ силъ природы, онъ тотчасъ перемѣнитъ свое мнѣніе объ этомъ явленіи, перестанетъ смотрѣть на него, какъ на сверхъестественное. Извѣстно, что вмѣстѣ съ прогрессомъ человѣческихъ знаній весьма многое изъ того, что прежде считалось естественно невозможнымъ, оказывается на самомъ дѣлѣ возможнымъ. Если бы сверхъестественное состояло только въ кажущемся для насъ превышеніи естественной возможности, тогда сумма его должна была бы постепенно уменьшаться, сообразно съ открытіемъ естественныхъ возможностей къ его объясненію и наконецъ, можетъ быть, ничего не осталось бы на его долю. Такъ какъ мы не можемъ претендовать, строго говоря, на то, что наше знаніе естественно-возможнаго совершенно, то мы не можемъ быть вполне убѣждены, что что нибудь изъ того, что мы теперь признаемъ невозможнымъ, со временемъ можетъ быть объяснено какъ возможное по естественнымъ законамъ. А при этомъ и наша вѣра въ сверхъестественное не могла бы имѣть никакой твердости и устойчивости, и подрывалась бы въ самомъ ея корнѣ. Она въ такомъ случаѣ должна была бы занять мѣсто въ ряду

платкиъ гипотезъ. Къ этому присоединяется еще одно обстоятельство. Такъ какъ вопросъ о томъ, что можетъ и что не можетъ быть произведено съ помощію законовъ природы, есть вопросъ естественно-научный, а не богословскій, то и рѣшеніе вопроса, что слѣдуетъ признавать сверхъестественнымъ, пришлось бы отнести къ задачамъ естествоиспытателей: химиковъ, физиковъ, физиологовъ и проч., а не богослововъ, если подъ сверхъестественнымъ понимать только естественно-невозможное. При такомъ опредѣленіи сверхъестественнаго мы оказались бы вынужденными руководиться въ отношеніи одного изъ самыхъ существенныхъ пунктовъ богословія рѣшеніемъ другихъ наукъ, именно естественныхъ. Уже одно это показываетъ неправильность такого опредѣленія сверхъестественнаго. Какъ явленіе, относящееся къ области религіозной, оно должно разсматриваться съ религіозной точки зрѣнія; только религія и церковь могутъ имѣть компетентный судъ о немъ. То, что спеціально характеризуетъ истинно сверхъестественное, въ отличіе отъ всѣхъ формально сродныхъ съ нимъ явленій (таинственныхъ, поразительныхъ, необъяснимыхъ, необычайныхъ и т. дал.), есть ближайшее и непосредственное отношеніе его къ дѣлу основанія, распространенія и утвержденія царства Божія на землѣ. Это собственно и составляетъ то, что сообщаетъ сверхъестественному глубокое значеніе. Безъ сомнѣнія, все сверхъестественное выше законовъ естества, но не въ этомъ физическомъ, такъ сказать, превышеніи естественныхъ силъ заключается фундаментальный пунктъ въ понятіи сверхъестественнаго, а въ томъ, что оно имѣетъ свою цѣлю возстановленіе царства Божія, что оно есть явленіе не царства природы, а царства благодати, другими словами—явленіе небснаго въ земномъ, вѣчнаго во временномъ, безусловнаго въ условномъ.— Нѣчто превышающее дѣйствіе естественныхъ силъ природы, по допущенію Божію, можетъ быть совершено и демонскою силою, какъ допускаетъ это само Св. Писаніе и допускали отцы церкви, но только то имѣетъ право на имя истинно сверхъестественнаго, что споспѣшествуетъ преслѣванію царства Божія. Всѣ истинные чудотворцы совершали чудеса, какъ органы царства Божія.

Намъ остается сдѣлать еще нѣсколько замѣчаній противъ смѣшенія сверхъестественнаго съ противоестественнымъ. Сверхъ-

естественное опредѣляется въ смыслѣ противоестественнаго большею частію въ тенденціозно-скептическихъ теоріяхъ, преднамѣренно затрудняющихъ всякое доказываніе возможности сверхъестественнаго. Въ этихъ опредѣленіяхъ сверхъестественное опредѣляется какъ нѣчто противное законамъ природы или уничтожающее законы естества. Такое опредѣленіе сверхъестественнаго мы находимъ напр. въ трактатѣ Юма о чудесахъ, находящемся въ X-й главѣ его „Исслѣдованія о человѣческомъ разумѣ“. Чудеса Юмъ опредѣляетъ, какъ нарушенія законовъ природы чрезъ особенное дѣйствіе Бога. Подобное же опредѣленіе сверхъестественнаго находимъ у Штрауса въ его „догматикѣ“ (Glaubenslehre, стр. 230). „Если сверхъестественное, говоритъ онъ, совершается не по законамъ природы, то значитъ вопреки этимъ законамъ, а если такъ, то значитъ чудомъ уничтожаются законы природы“. Всѣ подобныя опредѣленія сверхъестественнаго, какъ противорѣчія или уничтоженія законовъ природы, грѣшатъ двумя ошибками: во первыхъ тѣмъ ошибочнымъ предположеніемъ, будто бы намъ извѣстны безусловно всѣ законы природы, во вторыхъ будто бы заподлинно и несомнѣнно извѣстно, что сверхъестественнымъ необходимо уничтожаются законы природы, другими словами—будто мы знаемъ самый процессъ совершенія чуда или то, какимъ образомъ оно происходитъ и какъ относится къ естественнымъ силамъ и законамъ природы. Самоувѣренное убѣжденіе въ томъ, что намъ извѣстны всѣ законы природы, часто вело къ отрицанію возможныхъ и несомнѣнно осуществившихся въ послѣдствіи фактовъ. Для тѣхъ, которые были убѣждены, что въ природѣ нѣтъ газа легчайшаго атмосфернаго воздуха, казалось невозможнымъ поднятіе шара на воздухъ. Такое явленіе казалось нарушеніемъ закона тяжести. За 100 лѣтъ назадъ передача чрезъ посредство телеграфа свѣдѣній за 3000 миль и болѣе въ каихъ нибудь 5—6 секундъ также казалась невозможностію. Извѣстно, что Наполеонъ 1-й отвергалъ какъ невозможность пароходы. Изъ области естествознанія можно было бы привести множество примѣровъ доказывающихъ, какъ многое, при извѣстномъ состояніи научныхъ свѣдѣній о законахъ природы, въ извѣстное данное время почиталось невозможнымъ, нарушающимъ тотъ или другой законъ природы, а послѣ оказывалось дѣйствительностію, — и какъ тотъ законъ, который



считался всеобщимъ, оказывался не всеобщимъ. Эти и подобные факты убѣждаютъ насъ въ томъ, что наши свѣдѣнія о законахъ природы не всеобъемлющи и что поэтому говорить о чудесахъ, какъ о завѣдомыхъ нарушеніяхъ всѣхъ законовъ природы, мы не имѣемъ достаточнаго основанія.

Средневѣковые схоластики не допускали уничтоженія законовъ природы и различали въ сверхъестественномъ два момента: 1) *Suspensio, sive talis Dei operatio, qua naturae leges ad ordinem et conseratiivnem totius universi spectantes revera suspenduntur*<sup>1)</sup>, и 2) *Restitutio, sive operatio, qua leges naturae restituuntur*<sup>2)</sup>. Взглядъ этотъ<sup>3)</sup> иногда нѣсколько варіировался тѣмъ, что въ чудесахъ видѣли временное приостановленіе дѣйствія только нѣкоторыхъ законовъ природы, а не всѣхъ, которые назначены для сохраненія общаго порядка въ природѣ. При современномъ естественнонаучномъ воззрѣніи на законы природы, ихъ взаимную связь и зависимость другъ отъ друга, различіе между обоими означенными взглядами на сверхъестественное не можетъ быть признано однакоже существеннымъ. По ученію современнаго естествознанія между законами природы существуетъ такая тѣсная связь, что еслибы и на одно мгновеніе приостановлено было въ природѣ дѣйствіе одного какого нибудь закона, наприм.— движенія или тяготѣнія, то это сопровождалось бы нарушеніемъ общаго порядка въ природѣ. Когда для объясненія возможности временнаго приостановленія дѣйствія одного какого нибудь закона, безъ нарушенія обычной дѣятельности другихъ законовъ, указываютъ на разныя механическія издѣлія,—машины, въ которыхъ можно остановить во всякое время дѣйствіе того или другого механическаго снаряда безъ нарушенія другихъ дѣйствующихъ снарядовъ, то при этомъ упускается изъ виду существенное различіе между механизмомъ и природою, гдѣ связь и соотношеніе между частными и отдѣльными силами и дѣйствующими законами далеко не такъ внѣшни, какъ въ механическомъ

<sup>1)</sup> «Приостанавливаніе на время дѣйствія естественнаго закона, или такое дѣйствіе Божіе, которымъ приостанавливаются законы природы, назначенные для порядка и сохраненія цѣлой вселенной».

<sup>2)</sup> «Возстановленіе, или (такое) дѣйствіе, которымъ возстановляются законы природы».

<sup>3)</sup> Обычный способъ аргументаціи его: «Отъ воли механика зависить остановить на время дѣйствіе машины и потомъ снова привести ее въ дѣйствіе».

издѣли. Но понятіемъ сверхъестественнаго дѣйствія необходимо предполагается только превышеніе дѣйствія естественныхъ силъ, но не предполагается необходимо нарушеніе или даже временное приостановленіе дѣйствій послѣднихъ. Дѣйствіе высшей силы въ природѣ можетъ не сопровождаться нарушеніемъ дѣятельности естественныхъ силъ природы. При дѣйствіи высшей естественной силы можетъ оставаться неприкосновеннымъ дѣйствіе естественныхъ силъ безъ всякаго даже временнаго приостановленія или перерыва ихъ обычнаго дѣйствія. Нижеслѣдующіе примѣры могутъ наглядно пояснить эту возможность. Въ природѣ низшіе законы вообще подчиняются высшимъ,—механическіе напр. химическимъ, химическіе фізіологическимъ, фізіологическіе психическимъ. Когда низшій законъ уступаетъ мѣсто высшему, никто не утверждаетъ, чтобы при этомъ происходило уничтоженіе какого нибудь закона, совершалось что нибудь противное законамъ природы. Когда наприм. человѣкъ поднимаетъ свою руку, законъ тяжести относительно руки отнюдь не уничтожается, не нарушается, не приостанавливается; онъ дѣйствуетъ въ такой же мѣрѣ; какъ и всегда, только дѣйствіе его превышаетъ дѣйствіемъ высшей причины—дѣйствіемъ человѣческой воли. Другой примѣръ. По закону притяженія—тѣла извѣстнаго вѣса падаютъ на землю, если будутъ оставлены въ водѣ или въ воздухѣ безъ поддержки или опоры; однакоже камень или ядро могутъ быть брошены рукою человѣка съ такою силою, которая на извѣстное время можетъ противодѣйствовать ихъ паденію. Въ данномъ случаѣ законъ притяженія отнюдь не перестаетъ дѣйствовать; онъ дѣйствуетъ на брошенное тѣло и притомъ съ полною силою. Въ этомъ случаѣ сила притяженія ни уничтожается, ни прекращается, ни парализуется, ни приостанавливается относительно брошеннаго тѣла, а только подчиняется другой высшей силѣ—силѣ руки, бросившей камень или ядро, вслѣдствіе чего обыкновенное слѣдствіе закона притяженія на извѣстное время отстраняется и паденіе на время препятствуется. Подобнымъ образомъ, когда рассказывается, что огонь напримѣръ въ извѣстномъ данномъ случаѣ не производилъ своего обычнаго слѣдствія—сжиганія, или—что буря мгновенно измѣнилась въ тихую погоду: въ обоихъ случаяхъ мы не имѣемъ никакого основанія предполагать нарушеніе или ниспроверженіе какихъ нибудь законовъ природы, а должны признать только при

этомъ дѣйствіе высшей силы, которою предотвращены обыкновенные результаты, происходящіе отъ дѣйствія огня или бури. Можно указать на множество другихъ явленій, аналогическихъ съ чудесами въ томъ отношеніи, что при этихъ явленіяхъ дѣятельность однихъ низшихъ силъ подчиняется дѣятельности другихъ высшихъ силъ, хотя первыя отнюдь не уничтожаются. Итакъ чтоже разумѣется подъ сверхъестественнымъ и какое мы должны дать положительное опредѣленіе?—Подъ именемъ сверхъестественнаго въ широкомъ смыслѣ разумѣется царство благодати въ отличіе отъ царства природы; въ болѣе тѣсномъ смыслѣ подъ именемъ сверхъестественнаго разумѣется такое явленіе, причина котораго лежитъ внѣ естественныхъ силъ природы и человѣческаго духа. Итакъ въ понятіе сверхъестественнаго входятъ слѣдующіе необходимые признаки: вышеестественная причина извѣстнаго дѣйствія и необъяснимость того дѣйствія ни изъ какихъ естественныхъ причинъ и условий; существеннымъ признакомъ въ понятіи о истинно сверхъестественномъ служить также его религіозно-нравственный моментъ, т. е. достиженіе посредствомъ сверхъестественнаго какихъ нибудь высшихъ религіозно—нравственныхъ цѣлей, недостижимыхъ естественными способами и средствами. Этотъ послѣдній признакъ проводитъ существенную черту различія между такъ называемою тавматургією, между магическими фокусами и новѣйшими спиритическими экспериментами съ одной стороны, и истинно сверхъестественнымъ съ другой. Явленіе, не имѣющее ни какой высшей религіознонравственной цѣли, не соединенное съ глубочайшимъ религіознонравственнымъ интересомъ для человѣчества, какъ бы ни было оно загадочно, поразительно, необычайно,—не подходитъ подъ категорію сверхъестественнаго. Рѣшая, съ точки зрѣнія такого понятія о сверхъестественномъ, вопросъ о возможности сверхъестественнаго откровенія, трудно указать какую нибудь причину его невозможности,—какъ со стороны Бога, которымъ оно открывается, такъ и со стороны человѣка, которымъ принимается. Если въ природѣ видимой все совершается съ силу законовъ, положенныхъ и сохраняемыхъ Творцомъ, то нѣтъ причины, почему великій Творецъ міровой вселенной не могъ бы распространить своего могущественнаго вліянія, для насъ необъяснимыми средствами, и на высшія сферы умственной и нравственной

жизни человѣка. Сказать, что *всемогущество* Божіе не можетъ оказывать вліянія и воздѣйствія на умственный міръ человѣка, есть противорѣчіе въ словахъ. Сказать, что безконечный Умъ не въ силахъ воздѣйствовать на конечный умъ такимъ способомъ, который превышаетъ человѣческое пониманіе, значитъ утверждать положеніе, заключающее въ себѣ такое же противорѣчіе, какъ и предъидущее. Сказать наконецъ, что премудрости и благодати Божіей не свойственно открывать ограниченнымъ разумнымъ существамъ высшія истины, не достигаемыя для ихъ естественныхъ способностей, но въ то же время существенно благотворныя и необходимыя для ихъ умственного развитія и еще болѣе для ихъ преспѣванія въ религиозно-нравственной жизни, значитъ не утверждать, а отрицать въ Богѣ и благодать и премудрость. Но, говорятъ, Богъ неизмѣняемъ, между тѣмъ чрезъ вмѣшательство въ исторію человечества съ цѣлію какъ бы улучшенія и поправленія дѣла Богъ является измѣняемымъ въ своихъ рѣшеніяхъ <sup>1)</sup>. Такъ какъ, далѣе говорятъ, сверхъестественнымъ дѣйствіемъ предполагается временное вмѣшательство и вмѣстѣ съ тѣмъ переходъ отъ дѣйствія къ покою, то Богъ подчиняется чрезъ это условіямъ временности. Наконецъ сверхъестественное откровеніе, которое сообщается только извѣстной части людей, несоединимо съ божественною благодію и справедливостію, которыя должны простираться на всѣхъ людей. Эти возраженія дѣлаются одинаково какъ пантеистами, такъ и деистами <sup>2)</sup>. Но въ устахъ деистовъ, допускающихъ твореніе міра Богомъ, эти возраженія не имѣютъ никакого разумнаго основанія. Утверждать, что метафизическое представленіе о неизмѣняемости существа Божія исключаетъ понятіе о чудесахъ, не имѣетъ права тотъ, кто находитъ, что твореніе міра примиримо и согласимо съ неизмѣняемостію существа Божія. Чудесами по христіанскому возрѣнію предполагается не поправленіе установленнаго Богомъ порядка природы, но скорѣе возстановленіе первозданнаго строя и состоянія творенія, во многихъ случаяхъ нарушаемаго человѣкомъ чрезъ превратныя дѣйствія, вслѣдствіе предоставленной ему относительной самостоятельности. Въ чудесахъ, напротивъ, и высказывается

<sup>1)</sup> *Wegscheider*, — „Inst“. § 12. *Bôhr* — „Briefe“. S. 61 и дал.

<sup>2)</sup> *Штраусъ* — „*Claubenslehre*“ стр. 59, 274, сн. 268.

неизмѣняемость божественныхъ рѣшеній и неизмѣняемость положенныхъ Имъ законовъ. Все, что имѣется въ виду исправить чрезъ чудеса, касается области человѣческой свободы, гдѣ могутъ быть уклоненія отъ назначенія въ силу самаго существа свободы.

Главную трудность послѣ рѣшенія вопроса о возможности откровенія находятъ въ томъ, какъ мы можемъ убѣдиться, что извѣстное ученіе, выдаваемое за откровеніе, дѣйствительно есть откровеніе. Этотъ вопросъ не можетъ быть разрѣшенъ безъ спеціальнаго очерка главныхъ и существенныхъ признаковъ откровенія, въ которому и переходимъ.

### О признакахъ истиннаго Откровенія.

Подъ признаками откровенія разумѣются характеристическія особенности, которыми истинное откровеніе отличается отъ всѣхъ ложныхъ откровеній. Признаки эти раздѣляются а) на внутренніе и б) внѣшніе; первые изъ нихъ подраздѣляются аа) на отрицательные и бб) положительные; послѣдніе аа) на естественные и бб) сверхъестественные.

1) *Внутренніе* признаки откровенія называются такъ потому, что они заимствуются изъ внутренняго содержанія самаго откровенія—изъ такихъ свойствъ его ученія, которыя указываютъ на его божественное достоинство. Подраздѣленіе этихъ признаковъ на *отрицательные* и *положительные* имѣетъ для себя основаніе въ требованіи полноты и всесторонности изслѣдованія даннаго предмета, хотя отрицательные признаки, какъ всѣ вообще отрицательныя доказательства, сами по себѣ не имѣютъ рѣшительнаго значенія для удостовѣренія въ искомой истинѣ. Они указываютъ не на тѣ или другіе положительныя свойства, которыя должны быть присущи истинному откровенію, а только на тѣ, какихъ не можетъ и не должно быть въ истинномъ откровеніи, по самой его идеѣ. По требованію этихъ признаковъ въ истинномъ откровеніи не можетъ быть ничего, что было бы недостойно его назначенія и не соотвѣтствовало бы его цѣли—служить удовлетворенію высшихъ религіозно-нравственныхъ потребностей человѣческаго духа. Таковы, на примѣръ, противорѣчія основнымъ правиламъ доброй нравственности,

внутреннія логическія противорѣчія между различными положеніями, содержащимися въ какомъ нибудь ученіи, и т. под. Значеніе подобныхъ признаковъ весьма важно, но только въ извѣстномъ отношеніи. Именно они имѣютъ полное и рѣшительное значеніе для разоблаченія ложныхъ откровеній въ отличіе отъ истиннаго. Коль скоро въ извѣстномъ ученіи, выдаваемомъ за откровенное, содержатся явныя противорѣчія самому себѣ и элементарнымъ нравственнымъ требованіямъ, то не можетъ быть никакого сомнѣнія, что такое ученіе не есть истинное откровеніе. Если въ немъ содержатся наприм. правила, внушающія чувства мстительности, вражды, ненависти, — правила, узаконяющія эгоизмъ, не отличающія добра отъ зла и т. под., то тѣмъ самымъ оно даетъ совершенно достаточное основаніе для отнесенія его къ категоріи ложныхъ откровеній, потому что такія правила несогласимы съ основными свойствами Виновника истиннаго откровенія, съ благостію и премудростію Божіею. Но съ другой стороны одно отсутствіе въ извѣстномъ ученіи такихъ капитальныхъ недостатковъ, какъ вышеозначенные, еще не можетъ служить достаточнымъ ручательствомъ за его божественное происхожденіе, въ виду того, что подобные недостатки могутъ быть устраняемы изъ области ученій и съ помощію однѣхъ естественныхъ человѣческихъ способностей. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что такъ называемые *отрицательные* внутренніе признаки откровенія, давая достаточныя основанія для отрицанія притязаній ложныхъ откровеній на значеніе истиннаго откровенія, не дають еще такихъ же основаній для признанія откровенія истиннымъ.

*Положительные* внутренніе признаки откровенія имѣютъ въ этомъ отношеніи болѣе рѣшительное значеніе. Они указываютъ на тѣ положительныя свойства откровеннаго ученія, которыя обнаруживаютъ несравнимое превосходство его предъ всѣми естественными произведеніями человѣческаго ума. Сюда относятся: безусловная истина, чистота и святость откровеннаго ученія, полное удовлетвореніе чрезъ него религіозно-нравственныхъ нуждъ человѣчества и безпримѣрно благотворное вліяніе его на всю вообще духовную жизнь человѣчества. На эти признаки истиннаго откровенія находятъ указанія въ твореніяхъ самыхъ древнихъ христіанскихъ писателей. Тертуліанъ указываетъ на необычныя нравственно благотворныя дѣйствія христіанскаго ученія, какъ на доказатель-

ство его божественности<sup>1)</sup>). Климентъ Александрійскій указываетъ на истинное просвѣщеніе, распространенное чрезъ христіанство во всемъ мірѣ, какъ на признакъ его божественнаго происхожденія<sup>2)</sup>). Особенно подробное раскрытіе внутреннихъ признаковъ божественности христіанства, заимствованныхъ изъ его внутренняго существа, изъ его духа, силы и жизни, находится въ твореніяхъ блаж. Августина<sup>3)</sup>). Въ средѣ отличительныхъ внутреннихъ признаковъ истиннаго откровенія особенно важное значеніе для удостовѣренія въ его истинности имѣетъ сообщеніе чрезъ него какихъ нибудь существенно новыхъ религіозныхъ истинъ, обусловившихъ высшее религіозно-нравственное развитіе человѣчества и дотога неизвѣстныхъ людямъ. Открытіе новыхъ истинъ и установленіе новыхъ началъ для религіозно-нравственнаго развитія человѣчества необходимо предполагается самымъ понятіемъ откровенія. Ученіе не сообщающее ничего новаго, повторяющее только старое, уже прежде извѣстное изъ началъ естественнаго разума, не можетъ быть признано за истинное откровеніе. Истинное откровеніе должно возвѣщать истины, до которыхъ человѣчество не могло, дойти путемъ естественнаго познанія и обновлять въ сознаніи человѣчества истины, забытыя имъ или искаженныя человѣческимъ суемудріемъ. Оно должно вносить новый духъ, новый высшій порядокъ въ религіозно-нравственныя отношенія людей и существенно способствовать духовному возрожденію и обновленію человѣческаго рода. На возрожденіе къ новой жизни, какъ на признакъ истиннаго откровенія, указываетъ св. апостоль Павелъ, говоря: „кто во Христѣ, тотъ новая тварь; древнее прошло, теперь все новое“ (2 Кор. V, 17). Самъ Божественный Установитель Новаго Завета указываетъ на возвѣщенную имъ новую всеобъемлющую религіозно-нравственную истину: „Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга“. Но одной новизны недостаточно для того, чтобы она могла быть принята за признакъ сверхъестественнаго откровенія. Богооткровенной истинѣ необходимо должно быть присуще непреходящее—вѣчное значеніе. Истина откровенія никогда не можетъ устарѣть подобно человѣческимъ новымъ ученіямъ и нововведеніямъ. Она должна

<sup>1)</sup> „Апология“, 21

<sup>2)</sup> „Увѣщаніе язычникамъ“ гл. 2—11.

<sup>3)</sup> „De civitate Dei“, „De ver. Relig.“ и др.

обладать двумя свойствами въ ихъ нераздѣльности: быть вѣчно новою и никогда не устарѣвать. Составляя неизсякаемый источникъ для постоянного духовнаго обновленія человѣка, для обогащенія и расширенія сферы высшаго человѣческаго познанія, она въ то же время вѣчно пребываетъ неизмѣнною въ своей основѣ и никогда не можетъ утратить своего глубокаго жизненнаго значенія, не смотря на самыя разнообразныя перемѣны въ жизни человѣчества, на его развитіе и усовершенствованіе во всевозможныхъ отношеніяхъ. Всѣ истины откровенія сами въ себѣ суть вѣчныя истины, только разновременно открываемыя людямъ, соотвѣтственно ихъ религіознымъ нуждамъ и потребностямъ. Въ этомъ лишь послѣднемъ смыслѣ онѣ являются, какъ новыя истины. На вѣчное и непреходящее значеніе откровенныхъ истинъ находятся также указанія въ Св. Писаніи. „Истина Господня пребываетъ во вѣкъ“. „Небо и земля прейдутъ, но слова Мои не прейдутъ“ (Матѣ. XXIV, 35). „Мы проповѣдуемъ мудрость, — но мудрость не вѣка сего и не властей вѣка сего *преходящихъ*“ (1 Коринѣ. II, 6).

Къ числу необходимыхъ внутреннихъ признаковъ истиннобожественнаго откровенія относится наконецъ сообщеніе чрезъ него тайнъ, отъ вѣка сокровенныхъ и недоступныхъ для открытія посредствомъ какихъ бы то ни было естественныхъ способовъ человѣческаго изслѣдованія и изысканія. Этотъ признакъ долженъ быть названъ самымъ очевиднымъ и рѣшительнымъ въ кругу внутреннихъ признаковъ истиннаго откровенія. Ниодинъ изъ другихъ признаковъ, взятый въ отдѣльности, не можетъ съ такою наглядностью удостовѣрить въ истинной дѣйствительности откровенія, какъ открытіе чрезъ него упомянутыхъ тайнъ. Онѣ не могли быть плодомъ человѣческой мысли, потому что человѣкъ не могъ открыть и сообщить другимъ то, чего онъ не въ состояніи самъ постигнуть. А таковы тайны сокровенной премудрости Божіей (1 Коринѣ. II, 11, 16). Естественная религіозная система, обязанная своимъ происхожденіемъ людямъ, не можетъ сообщать никакихъ тайнъ въ строгомъ омыслѣ этого слова. Какъ произведеніе естественнаго человѣческаго разума, всякая естественная религія предлагаетъ только истины, достижимыя путемъ естественнаго богопознанія, и не сообщаетъ ничего безусловно недостижимаго для человѣческаго разума. Этимъ самымъ она и обнаруживаетъ свое естественное происхожденіе.



Въ противоположность этому сверхъестественное откровеніе должно озарять и просвѣтлять область нашего естественнаго богопознанія чрезъ сообщеніе высшихъ и глубочайшихъ тайнъ истиннаго боговѣдѣнія. Когда Самъ Богъ открываетъ о Себѣ, о своей внутренней жизни, о своихъ предвѣчныхъ планахъ относительно судебъ міра и человѣка: то предъ умомъ человѣческимъ необходимо долженъ открываться цѣлый рядъ истинъ, которыя превышаютъ всякій человѣческій разумъ. Иначе, что это было бы за сверхъестественное откровеніе, еслибъ оно предлагало лишь то, до познанія чего можетъ дойти и естественный человѣческій разумъ? Истина божественнаго откровенія свидѣтельствуется главнымъ образомъ тѣмъ, что оно возвѣщаетъ намъ „тайную сокровенную премудрость Божію“, которой по словамъ апостола Павла „никто изъ властей вѣка сего не позналъ“, открываетъ „глубины Божіи“, въ которыя никто не можетъ проникнуть и которыя никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія (2 Кор. II, 8—11). Поэтому отцы церкви указывали съ особенною настойчивостію противникамъ христіанства на великія тайны христіанской вѣры (на тайну св. Троицы, воплощенія, будущаго воскресенія мертвыхъ), какъ на внутреннія доказательства божественности христіанскаго ученія и старались показать глубокое значеніе этихъ тайнъ. Св. Аѳанасій Александрійскій въ „Словѣ о воплощеніи“ доказываетъ истинность и божественность христіанства изъ таинства воплощенія Слова, какъ изъ главнаго средоточія и важнѣйшаго отличія и преимущества христіанскаго откровенія предъ всѣми человѣческими ученіями. Подобное значеніе усвоили тайнѣ св. Троицы Оригенъ <sup>1)</sup> св. Григорій Нисскій <sup>2)</sup> и блаженный Августинъ <sup>3)</sup> Христіанское ученіе о воскресеніи не было обойдено ни однимъ изъ древнихъ христіанскихъ апологетовъ въ числѣ доказательствъ величія и важности христіанства. Но особенно подробно въ апологетическомъ направленіи это ученіе раскрывается въ твореніяхъ: Аѳинагора „О воскресеніи мертвыхъ“ и Тертуліана „О воскресеніи плоти“.

Лютерацкіе богословы временъ Реформаціи и позднѣйшіе (Гергардъ, Квенштедтъ и др.) старались возвести на степень самаго главнаго, а иногда даже единственнаго, признака

<sup>1)</sup> „Противъ Цельса“ V, 4; VIII, 14, <sup>2)</sup> „De Deo“ <sup>3)</sup> „De Trinitate“, особенно IX и X гл.

(unicum argumentum) для нашего удостовѣренія въ дѣйствительности божественнаго откровенія такъ называемое „внутреннее свидѣтельство Св. Духа“ (testimonium Spiritus Sancti), непосредственно убѣждающее каждаго въ сверхъестественномъ характерѣ истиннаго откровенія. Но эта теорія не имѣетъ для себя достаточнаго основанія въ тѣхъ мѣстахъ Св. Писанія, которыя обыкновенно приводятся въ оправданіе ея. Говоря о свидѣтельствѣ Духа (1 Іоан. V, 6) и о непосредственномъ дѣйствіи слова Божія въ вѣрующихъ (1 Тессал. II, 3), Св. Писаніе однакоже не говоритъ, что это есть единственный и для каждаго одинаково доступный способъ удостовѣренія въ истинности божественнаго откровенія. Сверхъестественное благодатное озареніе чрезъ Св. Духа сообщается не каждому, а лишь избраннымъ органамъ; поэтому оно не можетъ имѣть значенія общаго и для всѣхъ доступнаго признака откровенія. Сами апостолы не приводили его поэтому въ качествѣ единственнаго доказательства истинности своего ученія. „Мы слышали“, говоритъ св. апостоль Петръ о божественномъ величіи Христа (2-е посл. I, 17—20), „гласъ спешій съ неба (сей есть Сынъ Мой возлюбленный), будучи съ Нимъ на горѣ. И при томъ мы имѣемъ вѣрнѣйшее пророческое слово; и вы хорошо дѣлаете, что обращаетесь къ нему, какъ къ свѣтильнику“. Протестантское ученіе относительно значенія внутренняго свидѣтельства Духа Святаго въ дѣлѣ удостовѣренія въ истинности откровенія послѣдовательно привело къ крайности, въ которую впади квакеры, иллюминаты и другіе мистики новаго времени. Если чрезъ внутреннее, непосредственно осязательное для каждаго, свидѣтельство Св. Духа познается божественность внѣшняго откровенія, тогда уже не внѣшнее, а внутреннее откровеніе получаетъ главное значеніе, какъ критерій всякой сверхъестественной истины. А это прямо ведетъ къ ученію иллюминатовъ о „внутреннемъ свѣтѣ“, предъ которымъ отступаетъ на задній планъ внѣшнее откровеніе. По этому ученію внутренній свѣтъ, озаряющій каждаго, есть единственный и самый достовѣрный свидѣтель божественной истины. Но, спрашивается, кто свидѣтельствуетъ о божественности самаго этого свидѣтеля? Если только онъ самъ, то слѣдовательно нѣтъ, потому что самосвидѣтельство не есть въ подлинномъ смыслѣ свидѣтельство; если же—внутреннее чувство человѣка, то оно легко можетъ

обманывать, вводить насъ въ самообольщеніе. Такъ не всегда можно безусловно довѣрять даже такимъ чувствамъ, какъ чувство или ощущеніе собственнаго здоровья, иногда, какъ показываетъ опытъ, обманывающее людей: тѣмъ болѣе нельзя оказывать безусловнаго довѣрія субъективному чувству въ томъ случаѣ, гдѣ требуется объективный критерій, который давалъ бы надежное основаніе для отличенія дѣйствительнаго отъ кажущагося.

Большинство новѣйшихъ протестантскихъ богослововъ не держится строго старо-лютеранской теоріи о значеніи внутренняго свидѣтельства Св. Духа въ дѣлѣ познанія истиннаго откровенія. Нѣкоторые изъ нихъ прямо доказываютъ ея несостоятельность <sup>1)</sup>. Другіе замѣняютъ ее теоріями о непосредственномъ внутреннемъ опытѣ, или особомъ духовномъ чувствѣ, инстинктивно руководящемъ человѣка въ познаніи богооткровенной истины (Твестень, Толкокъ и др.). Но подобныя теоріи еще болѣе шатки: онѣ неизбѣжно приводятъ или къ одностороннему субъективизму, или къ раціоналистическому произволу.

Вообще въ ученіи о признакахъ истиннаго откровенія у протестантскихъ богослововъ замѣчается одностороннее предпочтеніе внутреннихъ признаковъ внѣшнимъ. „Послѣднее доказательство истины, говоритъ Лютардъ, есть самодоказательство“ <sup>2)</sup>. Католическіе богословы напротивъ оказываютъ преимущественное предпочтеніе внѣшнимъ признакамъ. „Доказательство изъ внѣшнихъ признаковъ, говоритъ Геттингеръ, болѣе просто, общезначуще и вполне рѣшительно; доказательство изъ внутреннихъ признаковъ менѣе просто, менѣе объективно и не вполне рѣшительно“ <sup>3)</sup>. Но ни одни внѣшніе, ни одни внутренніе признаки, а внѣшніе въ соединеніи съ внутренними и внутренніе въ согласіи съ внѣшними могутъ обеспечивать для насъ достовѣрное познаніе какъ въ естественной, такъ и въ сверхъестественной области. Только въ общей своей совокупности, при взаимномъ восполненіи, подтвержденіи и подкрѣпленіи, а не въ отдѣльности, разрозненности и разобщенности, признаки откровенія могутъ

<sup>1)</sup> Voigt „Fundamental Theologie“ стр. 266.

<sup>2)</sup> „Dogmatik“ стр. 220.

<sup>3)</sup> „Fundamental Theologie“ 1 Th. стр. 195, 196.

имѣть надежное руководящее значеніе при удостовѣреніи въ истинности сверхъестественнаго откровенія.

II. *Внѣшніе* признаки откровенія существенно отличаются отъ внутреннихъ тѣмъ, что они лежатъ внѣ самаго откровенія и заимствуются изъ такихъ обстоятельствъ, которыя хотя находятся въ извѣстномъ отношеніи къ откровенію, но имѣютъ только внѣшнюю связь съ нимъ. Сюда относятся главнымъ образомъ сверхъестественные факты, которыми сопровождается и свидѣлствуется истинное божественное откровеніе. Что касается такъ называемыхъ естественныхъ внѣшнихъ признаковъ откровенія, заимствуемыхъ отъ характера лицъ, выдающихъ себя за провозвѣстниковъ откровенія, и отъ способа распространенія ихъ ученія, то эти признаки по своему значенію соотвѣтствуютъ отрицательнымъ внутреннимъ признакамъ. Какъ *естественные*, они уже потому самому не могутъ служить рѣшительными и несомнѣнными признаками *сверхъестественнаго* откровенія. Ихъ главное назначеніе состоитъ въ томъ, чтобы предохранять насъ отъ принятія какого нибудь мнимаго откровенія за истинное, и только съ этой отрицательной стороны они имѣютъ вполне рѣшительное значеніе. Если въ характерѣ лицъ, выдающихъ себя за органы откровенія, усматриваются очевидныя несоотвѣтствія съ свойствами истинныхъ посланниковъ Божіихъ, — замѣчаются, напримѣръ, явные признаки своекорыстія въ дѣлѣ распространенія ихъ ученія или лукавства, не пренебрегающаго для достиженія своихъ чисто личныхъ корыстныхъ цѣлей никакими средствами, не исключая и намѣреннаго обмана: то однихъ этихъ признаковъ достаточно для обнаруженія мнимо сверхъестественнаго происхожденія ученія такихъ лицъ. „Отъ плодовъ ихъ познаете ихъ“. Тоже самое нужно сказать о тѣхъ случаяхъ, когда въ умственномъ направленіи лицъ, выдающихъ свое ученіе за откровеніе, замѣчаются такіе существенные недостатки, какъ наприм. излишнее легковѣріе, склонность къ самообольщенію, чрезмѣрное преобладаніе фантазіи надъ прочими духовными силами, особенно же — очевидные признаки болѣзненнаго состоянія ума, обманъ чувствъ, принятіе ложныхъ видѣній за дѣйствительныя и т. под. Разоблаченію мнимо-откровенныхъ ученій много также можетъ способствовать изслѣдованіе относительно способовъ ихъ распро-

страненія, если, по достовѣрно дознаннымъ даннымъ, въ числѣ этихъ способовъ окажутся: виѣшнее принужденіе посредствомъ огня и меча, или подкупъ, или льстивое приспособленіе къ человѣческимъ страстямъ и порокамъ и т. под. По всѣмъ означеннымъ признакамъ легко узнать наприм. въ Магометѣ лжепророка, а въ его ученія—ложное откровеніе. Но съ безошибочностію узнать истинное откровеніе нельзя изъ однихъ личныхъ свойствъ и качествъ его проповѣдниковъ, а также и изъ способа распространенія ихъ ученія. Возвышенныя и безукоризненныя качества ума и сердца проповѣдника извѣстнаго ученія безспорно гораздо больше могутъ располагать насъ къ довѣрію и къ признанію въ его лицѣ истиннаго посланника Божія, чѣмъ качества противоположнаго характера. Но и самыя наилучшія личныя свойства проповѣдника не заключаютъ еще въ себѣ вполне достаточнаго ручательства за сверхъестественное происхожденіе его ученія, если, кромѣ его личной увѣренности въ такомъ именно происхожденіи своего ученія, мы не имѣемъ другихъ основаній для удостовѣренія въ богооткровенномъ достоинствѣ его ученія. Умъ человѣческой самъ по себѣ, на всѣхъ ступеняхъ его развитія, не исключая самой высшей, не изыять отъ возможности ошибаться даже при самомъ честномъ и добросовѣстномъ стремленіи къ истинѣ и при самой искренней любви къ ней. Поэтому на одномъ довѣріи и уваженіи къ умственнымъ и нравственнымъ качествамъ проповѣдника нельзя остановиться, какъ на вполне твердомъ и прочномъ основаніи, при опредѣленіи истиннаго откровенія. Тоже слѣдуетъ сказать и относительно способовъ распространенія извѣстнаго ученія. Если они не выходятъ изъ ряда естественныхъ способовъ, то, хотя бы они принадлежали къ числу наилучшихъ, наиболѣе гуманныхъ, наиболѣе соответствующихъ духу кротости, истинной свободы и вѣротерпимости,—они при всемъ томъ не могутъ вести насъ дальше признанія одной возможности, что ученіе, распространенное такими способами, можетъ быть имѣть божественное происхожденіе. Сверхъестественное откровеніе необходимо должно имѣть сверхъестественныя признаки своего истинно-сверхъестественнаго происхожденія. Въ отличіе отъ всѣхъ другихъ признаковъ, эти послѣдніе признаки могутъ быть названы „специфическими“ признаками *сверхъестественнаго* откровенія.

Сверхъестественный характеръ откровенія въ строгомъ смыслѣ не можетъ быть доказанъ при отсутствіи сверхъестественныхъ признаковъ. Поэтому, если имѣть въ виду сравнительную силу убѣдительности разнообразныхъ признаковъ откровенія <sup>1)</sup>, нельзя не признать наиболѣе рѣшительнаго значенія за сверхъестественными знаменіями откровенія. Самъ Иисусъ Христосъ указывалъ на свои чудеса, какъ на самыя поразительныя и наглядныя признаки божественности Его личности и Его ученія. „Если не вѣрите Мнѣ, то вѣрите дѣламъ Моимъ“ (Іоан. V, 15).

### О чудесахъ и пророчествахъ, какъ признакахъ истиннаго Откровенія.

Къ сверхъестественнымъ признакамъ откровенія принадлежать *чудеса*, какъ видимыя явленія божественнаго всемогущества въ свидѣтельство истины откровенія, и *пророчества*, какъ

---

<sup>1)</sup> *Фихте* въ своемъ сочиненіи «Versuch einer Kritik aller Offenbarung» (2 Auflag 1793) довольно подробно говоритъ „о признакахъ (Kriterien) божественности откровенія по его формѣ“, при чемъ между прочимъ утверждаетъ, что «всякое откровеніе, которое возвышается, утверждается и распространяется не чрезъ нравственныя средства, навѣрно не отъ Бога» (стр. 159). Затѣмъ слѣдуетъ у него разсужденіе о признакахъ божественности откровенія въ виду его возможнаго содержанія, гдѣ онъ наприимѣръ говоритъ, что «ученія, почерпнутыя изъ однихъ сверхъестественныхъ источниковъ, не могутъ противодѣйствовать ни разширенію нашего теоретическаго познанія о сверхъчувственномъ, ни ближайшему опредѣленію нашихъ нравственныхъ обязанностей» (стр. 165). Изъ разсужденія *Фихте* заслуживаютъ вниманія также слѣдующія его положенія: „такъ какъ сверхъчувственное для того, чтобы сдѣлаться намъ понятнымъ, должно войти въ категорію нашего мышленія, то при этомъ оно должно потерять свой характеръ“ (стр. 162). Практическій разумъ, точно такъ какъ онъ говоритъ къ намъ, говоритъ ко всѣмъ разумнымъ существамъ и къ самому Богу; онъ не можетъ такимъ образомъ дать ни другаго принципа правильности, ни такихъ предисаній для особыхъ случаевъ, которыя основывались бы на другомъ принципѣ (стр. 172): откровеніе можетъ дать вамъ нравственный законъ (173), но только одно то откровеніе можетъ быть отъ Бога, которое даетъ принципъ морали согласный съ принципомъ практическаго разума и предлагаетъ такія нравственныя правила, которыя могутъ быть выведены изъ практическаго разума (стр. 177). Далѣе слѣдуетъ разсужденіе «о признакахъ откровенія въ виду возможнаго изложенія его содержанія» (стр. 186). Здѣсь между прочимъ *Фихте* говоритъ, что „только такое откровеніе можетъ имѣть божественное происхожденіе, которое антропоморфическимъ представленіямъ о Богѣ придастъ не объективное, а только субъективное значеніе“ (стр. 195).

ясныя доказательства божественнаго всевѣдѣнія, слѣды котораго обнаруживаются въ ученіи откровенія о тайнахъ будущаго, недѣвѣдомаго для естественнаго человѣческаго познанія.

## I

Важное значеніе чуда для убѣжденія въ истинѣ и достовѣрности Божественнаго откровенія явствуетъ: а) изъ самаго понятія чуда, какъ дѣйствія, могущаго произойти только отъ одного Бога; б) изъ понятія о божественной премудрости, съ которой несомнѣнимо употребленіе чудесной силы для подтвержденія заблужденія; наконецъ в) изъ общечеловѣческаго сознанія, которое въ чудѣ признаетъ сверхъестественное знаменіе во свидѣтельство истины.

Въ чудѣ, какъ самомъ очевидномъ и доступномъ доказательствѣ, Иисусъ Христосъ прежде всего искалъ свидѣтельства божественности Своего посланничества (Матѹ. XI. 4, 5; XII, 28; Іоан. V. 36; X, 25, 38; XI, 42 и т. д.); въ немъ также искали опоры для себя и для своей проповѣди и св. апостолы (2 Кор. XII, 11, 12; 1 Кор. IX, 1; Галат. I, 15—17; III, 1—5; Дѣян. XI, 17 и др.). Апостоль Павелъ говоритъ: „Ибо не осмѣлюсь сказать что нибудь такое, чего не совершилъ Христосъ чрезъ меня, въ покореніи язычниковъ вѣрѣ словомъ и дѣломъ, силою знаменій и чудесъ, силою Духа Божія, такъ что благовѣствованіе Христово распространено мною отъ Іерусалима и окрестности до Иллирика“ (Рим. XV, 18). „Ибо у меня ни въ чемъ нѣтъ недостатка противъ высшихъ апостоловъ, хотя я и ничто. Признаки апостольства оказались предъ вами всякимъ терпѣніемъ, знаменіями, чудесами и силами“ (2 Кор XII, 12.). Что же такое чудо?

Для точнѣйшаго опредѣленія чуда приведемъ главнѣйшія наименованія, которыми оно обозначается въ Св. Писаніи. Чудеса называются въ Св. Писаніи иногда *силами* „δυναμεις“ для означенія несомнѣннаго обнаруженія въ нихъ высшихъ божественныхъ силъ, божественнаго могущества (Псал. 144, 4): „Родъ роду будетъ восхвалять дѣла (δυναμεις) Твои и возвѣщать о могуществѣ Твоемъ“ (Ср. Матѹ. XIV, 2. Марк. V, 30: „Иисусъ разумѣ въ себѣ *силу* изшедшую отъ Него“—при исцѣленіи кровоточивой жены); иногда—*дивными дѣлами* „Τέρατα

*θαυμάσια*,“ какъ явленія поразительныя, чрезвычайныя, невольно возбуждающія наше удивленіе и изумленіе (Псал. 138, 14: „Дивна дѣла Твоя Господи“, ср. Псал. 117, 23: „Это отъ Господа, и есть *дивно* въ очахъ нашихъ“);—иногда наконецъ—*σημεῖα*“, какъ факты многовыразительныя, полныя значенія для уразумѣнія сверхъестественной божественной силы и помощи, являемой въ нихъ. Этотъ тройкій способъ наименованія чуда, употребляемый въ разныхъ мѣстахъ Св. Писанія для означенія разныхъ сторонъ чуда, совмѣщается въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Св. Писанія (напр. Дѣян. II, 22; 2 Кор. XIV, 2 и Евр. II, 3, 4: „Какъ мы избѣжимъ [наказанія], вознерадѣвъ о толикомъ спасеніи, которое, бывъ сначала проповѣдано Господомъ, въ насъ утвердилось слышавшими отъ Него, при засвидѣтельствovanіи отъ Бога знаменіями, и чудесами, и различными силами“). Изъ этихъ различныхъ названій чуда видно, что оно можетъ быть разсматриваемо съ трехъ сторонъ: со стороны онтологической, психологической и телеологической. Какъ явленіе *онтологическое*, оно есть видимое обнаруженіе сверхъестественной силы божественнаго всемогущества въ фактахъ, доступныхъ для наблюденія; какъ явленіе, производящее на насъ извѣстное *психическое* впечатлѣніе, оно есть явленіе поразительное, приводящее насъ въ изумленіе своею чрезвычайностію и необычайностію; наконецъ какъ явленіе *телеологическое*, имѣющее извѣстную цѣль, оно принадлежитъ къ нравственно-телеологическимъ феноменамъ, имѣющимъ нравственную цѣль—служить для людей знаменіемъ божественнаго могущества и утверждать ихъ вѣру въ Бога. Всѣ эти три признака составляютъ существенныя и необходимыя признаки всякаго истиннаго чуда. Къ специфическимъ признакамъ чуда, понимаемаго въ тѣсномъ смыслѣ, въ отличіе отъ сверхъестественнаго вообще, относятся видимость или, говоря общее, доступность для внѣшнихъ чувствъ и поразительность. Оба эти признака не составляютъ необходимыхъ признаковъ въ понятіи сверхъестественнаго вообще. Сверхъестественныя явленія, т. е. явленія производимыя вышеестественною причиною, всѣ выходятъ изъ ряда естественныхъ явленій, но не всѣ необходимо предполагаютъ собою видимость и внѣшнюю поразительность. Таковы сверхъестественныя благодатныя дѣйствія, сообщаемыя чрезъ таинства, наприм. пресуществленіе въ таинствѣ евхаристіи. Между тѣмъ чудо, по-



нимаемое въ специфическомъ смыслѣ, какъ очевидный знакъ сверхъестественнаго божественнаго всемогущества и какъ наглядный признакъ божественнаго происхожденія подтверждаемой имъ истины богооткровеннаго ученія, необходимо, по самому своему понятію и назначенію, должно соединять въ себѣ свойства очевиднаго и поразительнаго внѣшняго факта, и только при обоихъ этихъ признакахъ можетъ имѣть доказательное значеніе въ пользу подтверждаемой имъ истины. Въ виду всего вышесказаннаго точное опредѣленіе чуда будетъ слѣдующее: чудо есть внѣшнее поразительное явленіе, имѣющее истинную причину свою внѣ естественныхъ силъ и законовъ природы— въ сверхъестественномъ дѣйствіи божественнаго всемогущества, и по своей цѣли, въ отношеніи къ людямъ, способствующее достиженію ихъ религіозно-нравственныхъ интересовъ. Иногда, но не въ строго точномъ смыслѣ, чудомъ называется всякое вообще поразительное явленіе, причина котораго намъ неизвѣстна и потому возбуждаетъ въ насъ удивленіе. Таковы напр. нѣкоторыя поразительныя явленія природы. Но такія явленія не суть чудеса въ собственномъ смыслѣ, потому что они производятся естественными, только для насъ неизвѣстными, причинами. Къ этой же категоріи должны быть отнесены и поразительныя явленія изъ области спиритическихъ феноменовъ, если конечно вѣрить въ ихъ реальность. Даже при томъ предположеніи, что спиритическія явленія (столоверченіе разнаго рода, постукиванія, поднятіе тяжелыхъ тѣлъ на воздухъ безъ видимой причины и т. под.) производятся духами, подобныя явленія все же нельзя еще считать въ строгомъ смыслѣ чудесными. Дѣйствія спиритическихъ духовъ, до извѣстной степени матеріализованныхъ—какъ учить спиритизмъ, можно во многихъ отношеніяхъ подвести даже подъ дѣйствія физическихъ силъ. Но если и допустить, что эти дѣйствія принадлежатъ какимъ-то особымъ существамъ сверхъестественнаго міра, и тогда чудесность этихъ дѣйствій еще нужно доказать. Сверхъчувственное, какъ разъяснено было нами выше, не есть еще сверхъестественное. Духи сами по себѣ, какъ существа сотворенныя, ограниченныя и конечныя, принадлежатъ хотя къ высечувственному—не физическому, однакоже къ естественному, а не сверхъестественному порядку бытія, и сами по себѣ своею собственною силою и властію не могутъ производить ничего

истинно сверхъестественнаго. Таковъ взглядъ Св. Писанія на духовъ. Относительно вѣднѣности злыхъ духовъ Св. Писаніе учитъ, что собственною силою они могутъ совершать лишь ложныя знаменія и чудеса, соединенныя со всякимъ неправеднымъ обольщеніемъ (2 Тесеал. III, 9, 10). И добрые духи представляются въ Св. Писаніи, подобно тому какъ посланники Божіи изъ людей, только исполнителями воли Божіей, которые отъ Бога получали сверхъестественную силу въ тѣхъ случаяхъ, когда чрезъ ихъ посредство совершались какія либо чудеса: „творятъ ангелы своя слуги“. Собственнымъ могуществомъ можетъ совершать чудеса только одинъ всемогущій Богъ (Псал. 135, 4: „хвалите Господа, Который *одинъ* творитъ чудеса великія“). Всякое истинное чудо источною и первоначальную причину свою имѣетъ въ Богѣ, хотя не всякое чудо совершается непосредственно самимъ Богомъ.

Къ вопросу о возможности чуда нѣтъ надобности возвращаться послѣ сказаннаго раньше о возможности сверхъестественнаго вообще и вѣднѣности о возможности сверхъестественнаго откровенія, такъ какъ чудо составляетъ лишь одинъ изъ частныхъ видовъ сверхъестественнаго. Въ виду того, что скептицизмъ отвергаетъ не только возможность чуда, но и возможность констатировать чудесный фактъ посредствомъ несомнѣнно достоверныхъ свидѣтельствъ и возможность отличить истинное чудо отъ мнимаго, требуется показать достоверность свидѣтельскихъ показаній о чудесахъ и познаваемость чуда для отличенія его отъ ложныхъ чудесъ или фокусовъ. Вопросъ о достоверности чудесъ въ сущности сводится къ вопросу о достоверности свидѣтельствъ касательно дѣйствительности ихъ. Съ скептической стороны вопросъ этотъ съ наибольшою тщательностію подвергнуть критическому изслѣдованію Юмомъ—въ его трактатѣ о чудесахъ. Изслѣдуя этотъ предметъ съ философской точки зрѣнія, Юмъ старался выставить общее основаніе, которое опредѣляло бы отношеніе между свидѣтельствами о чудесахъ и ихъ доказательнымъ значеніемъ и въ одно и тоже время подрывало бы вѣроятность какъ чудесъ, такъ и свидѣтельствъ о ихъ подлинности. Его аргументація состоитъ въ слѣдующемъ. „Доказательства достоверности чудесъ опираются на свидѣтельства, — не на непосредственное наблюденіе нашихъ собственныхъ чувствъ, а на показанія свидѣтелей, заимствуе-

мы притомъ не изъ первыхъ рукъ, а изъ книгъ и преданій. Основаніемъ для довѣрія къ свидѣтельству служить для насъ опытъ, убѣждающій насъ въ томъ, что при извѣстныхъ условіяхъ свидѣтельство по большей части заслуживаетъ довѣрія. Опытъ же учитъ, что даже при самыхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ свидѣтельство часто бываетъ намѣренно или ненамѣренно ложно. Если поэтому фактъ, относительно котораго сообщаетъ свидѣтельство, такого рода, что его совершеніе больше противорѣчило бы опыту, нежели появленіе ложнаго свидѣтельства, то мы не можемъ вѣрить въ дѣйствительность этого факта. Это правило соблюдаютъ всѣ осмотрительные люди во всѣхъ обстоятельствахъ жизни. Тѣ, которые не дѣлаютъ этого, страдаютъ легковѣріемъ. Но, продолжаетъ Юмъ, чудеса противорѣчатъ всеобщему и единогласному опыту, потому что еслибы они не противорѣчили опыту, то они не были бы чудесами. Основаніемъ, почему извѣстное явленіе разсматривается какъ чудо, служить именно то обстоятельство, что это явленіе нарушаетъ обычный порядокъ природы, т. е.—въ другихъ случаяхъ неизмѣнное и ненарушимое однообразіе въ послѣдовательномъ рядѣ естественныхъ явленій. Существуетъ такимъ образомъ самое сильное основаніе не вѣрить въ чудеса и въ свидѣтельскія показанія относительно ихъ реальности, — такое сильное, какое только можетъ дать намъ въ руки опытъ для того, чтобы не вѣрить чему нибудь. Опытъ удостовѣряетъ насъ, что обманъ или заблужденіе свидѣтелей, даже при ихъ доброй славѣ,—довольно обычное явленіе и заключается въ предѣлахъ полной возможности. Съ другой стороны опытъ самымъ рѣшительнымъ образомъ говоритъ противъ дѣйствительности чудесъ и вынуждаетъ насъ отдать предпочтеніе тому предположенію, что всякое свидѣтельство о какомъ бы то ни было чудѣ есть плодъ или недоразумѣнія или намѣренной лжи“. Не излишне замѣтить, что способъ разсужденія Юма о чудесахъ и о достоинствѣ свидѣтельствъ въ пользу ихъ достовѣрности былъ еще прежде употребленъ Локкомъ, который подобно Юму въ своемъ трактатѣ „о разумѣ и вѣрѣ“ утверждалъ, что „люди не должны вѣрить ни въ какое положеніе, свидѣтельствующее о чудѣ, какъ въ нѣчто противорѣчающее опыту, что скорѣе всѣ свидѣтельства въ пользу чудесъ ложны, чѣмъ что когда либо могли измѣниться законы природы“. Но эта аргументація англійскихъ философовъ имѣетъ оче-

видныя слабыя стороны. Тотъ самый опытъ, на который ссылаются Юмъ и Локъ <sup>1)</sup> въ доказательство невѣроятности свидѣтельствъ о чудесахъ, показываетъ, что на него нельзя ссылаться, какъ на рѣшительное доказательство; именно *опытъ* показываетъ, что факты, которые прежде не подтверждались никакимъ опытомъ, часто подтверждались послѣдующимъ опытомъ, какъ несомнѣнно дѣйствительные факты. По принципамъ Юма никакой новый фактъ, противорѣчащій нашему опыту, которымъ мы руководствовались до открытiя этого факта, не могъ бы быть удостовѣренъ, какъ дѣйствительный фактъ, такъ какъ свидѣтельства касательно его достовѣрности нужно было бы отвергнуть, какъ имѣющiя противъ себя предшествующiй опытъ. Тѣми основанiями, которыя выставляетъ Юмъ противъ вѣроятности свидѣтельствъ касательно чудесъ, съ полнымъ правомъ можно воспользоваться для отверженiя свидѣтельствъ о какомъ бы то ни было новомъ открытiи, новомъ фактѣ, который противорѣчитъ прежнему опыту. Ни открытiямъ Коперника, ни открытiямъ Галилея никогда не суждено было бы приобрѣсти всеобщее довѣрiе, и за исключенiемъ тѣхъ лицъ, которые собственнымъ опытомъ провѣрили ихъ открытiя, ниоднѣмъ чело-  
 вѣкъ не могъ бы вѣрить ихъ показанiямъ и ихъ свидѣтельствамъ въ виду противорѣчiя ихъ прежнему всеобщему чело-  
 вѣческому опыту. Другими словами, тѣмъ путемъ, какимъ Юмъ идетъ къ отверженiю достовѣрности свидѣтельствъ о чуде-  
 сахъ, подрывается довѣрiе ко всякому вообще свидѣтельству, коль скоро оно не согласуется или расходится даже съ част-  
 нымъ опытомъ того или другаго лица и тѣмъ болѣе съ об-  
 щимъ опытомъ, господствующимъ въ извѣстную эпоху. Но справедливо ли еще и то положенiе въ аргументаци Юма, что противъ дѣйствительности чудесъ стоитъ единогласный и всеобщiй опытъ людей? Факты рѣшительно опровергаютъ и это положенiе въ Юмовой аргументаци. Во всѣ перiоды исто-  
 рiи напротивъ наибольшая по крайней мѣрѣ часть чело-  
 вѣчества признавала множество чудесъ. Какого нибудь все-  
 общаго, единогласнаго опыта, которому Юмъ придаетъ такое  
 важное и рѣшительное значенiе при отверженiи имъ доказатель-

<sup>1)</sup> *King's Life of Locke* т. I, стр. 230—231; см. также главу „О разумѣ и вѣрѣ“ въ „*Essay on the Human Understanding*“.

ности свидѣтельствъ о чудесахъ, вовсе не существуетъ. Что напр. можетъ быть чудеснѣе, какъ поднятіе человѣческаго тѣла навоздухъ безъ всякой видимой причины, и однакоже о немъ мы находимъ многочисленный рядъ свидѣтельствъ едвали не изъ всѣхъ вѣковъ. Подобныя свидѣтельства находятся въ жизнеописаніяхъ многихъ святыхъ, какъ западныхъ такъ и восточныхъ. Мы указываемъ на эти свидѣтельства не въ качествѣ доказательствъ, что подтверждаемые ими явленія дѣйствительно происходили, но для того, чтобы показать, какъ неосновательна аргументація Юма, который ссылается на никогда не существовавшее „единогласное всеобщее свидѣтельство“ противъ чудесъ, когда существуетъ напр. безчисленный рядъ свидѣтельствъ за нихъ. Сумма прямыхъ свидѣтельствъ, основанныхъ на непосредственномъ опытѣ, въ пользу чудесъ во всѣ вѣка была очень велика. Еще до самаго новѣйшаго времени вѣра въ чудеса была почти всеобщаю и можно думать, что даже изъ лицъ, которыя въ новѣйшее время отвергаютъ возможность чудесъ, только не многія (если вообще есть такія) вполне убѣждены въ этой невозможности, какъ въ математической аксіомѣ. Доказательствомъ можетъ служить тотъ всеобщій интересъ, который возбуждаетъ въ настоящее время спиритизмъ,—то любопытство, съ которымъ современное общество и литература слѣдятъ за рѣшеніемъ споровъ между защитниками и противниками ученія о сверхъестественномъ. Гдѣ же тотъ единогласный опытъ, на который ссылается Юмъ въ доказательство недействительности чудесъ?

Опыты объясненія чудесъ естественными способами <sup>1)</sup>, практиковавшіеся у прежнихъ рационалистовъ—школы Паулюса и др., часто бывали очень грубы и шли въ рѣшительный разрѣзъ

---

<sup>1)</sup> Различные способы естественнаго объясненія чудесъ у рационалистовъ (Де-Восте, Паулюсъ и др.) привели ихъ къ раздѣленію чудесъ на слѣдующіе 5 разрядовъ: 1, чудеса, которыя представляютъ дѣйствительное отклоненіе отъ законовъ природы (напр. Воскресеніе І. Христа); 2, естественныя явленія только по ошибкѣ передавателя, выдаваемые за чудеса (возмущеніе ангеломъ воды, происходившее якобы вслѣдствіе натуральнаго броженія); 3, не исторія, а дидактическое сказаніе (несчастія Іова, приписываемыя сатанѣ); 4, естественныя явленія и дѣйствія, передаваемыя за таковыя и писателемъ, но перетолковываемыя въ смыслъ чудесъ (исправленіе негоднаго источника чрезъ положеніе въ него дерева); 5, поэтическое описаніе естественнаго явленія (паденіе Иерихонскихъ стѣнъ предъ оружіемъ израиля по вѣрѣ въ побѣдоносную силу Бога—Защитника).

съ повѣствованіями о чудесахъ. Для того напр., чтобы объяснить естественнымъ образомъ долготѣіе патриарховъ прежніе раціоналисты просто сводили годы ихъ жизни на мѣсяцы, или— для того, чтобы объяснить чудесное исцѣленіе евангельскаго расслабленнаго, просто рѣшали, что онъ вовсе не былъ ослабленнымъ, а только притворялся такимъ изъ нежеланія работать и т. под. Въ настоящее время практикуются въ средѣ раціоналистовъ болѣе утонченныя способы естественнаго объясненія чудесъ, при чомъ больше чѣмъ въ прежнее время падется фактическая сторона въ повѣствованіяхъ о нихъ. За всѣмъ тѣмъ и при этихъ способахъ допускаются такія натяжки, что всякій безпристрастный и здравомыслящій человѣкъ охотнѣе откажется отъ всякаго объясненія чудесъ, чѣмъ согласится съ такими произвольными объясненіями ихъ <sup>1)</sup>. Въ то время какъ одни изъ современныхъ раціоналистовъ, опираясь на совершеніе нѣкоторыхъ чудотвореній чрезъ прикосновеніе, думаютъ, что Іисусу Христу дарована была дивная магнетическая сила, дававшая ему способность магнетически дѣйствовать на личности, расположенныя къ принятію магнетическаго вліянія; другіе объясняютъ исцѣленіе отъ прикосновенія тѣмъ, что отъ одеждъ Спасителя струилось электричество; третьи прибѣгаютъ преимущественно къ „четвертому измѣренію“, открытіе котораго принадлежитъ Целльнеру, и думаютъ въ немъ найти ключъ къ объясненію евангельскихъ чудесъ. Вотъ какъ напр. пытается объяснить одинъ нѣмецкій теологъ съ помощію гипотезы о четвертомъ измѣреніи пространства чудесное насыщеніе пятью хлѣбами пяти тысячъ человѣкъ. „Если, говоритъ онъ, на спиритическихъ сеансахъ не рѣдко бываетъ, что присутствующимъ на этихъ сеансахъ духи влагаютъ въ руки книги и другіе матеріальные предметы, неизвѣстно откуда взяшіеся, но, какъ съ вѣроятностью предполагаютъ, переданные изъ высшихъ сферъ при посредствѣ „высшаго измѣренія“ пространства, то почему же не предположить, что нѣчто подобное могло имѣть мѣсто и при чудесномъ появленіи хлѣбовъ въ количествѣ, достаточномъ для насыщенія въ одномъ пяти, а въ другомъ случаѣ семи тысячъ человѣкъ. Тайственные хлѣбы народъ, вкушавшій ихъ,

---

<sup>1)</sup> См. *Kreihel*—а „Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder“ 2 Bd. 1880 г.

справедливо считалъ за хлѣбъ, *сшедшій съ небесъ* (Іоан. VI, 34),—онъ только не зналъ способа, какъ совершилось это чудесное низшествіе, т. е. не зналъ *четвертаго* измѣренія“. Первое, что бросается въ глаза при подобныхъ объясненіяхъ чудесъ, касается вопроса, на какихъ основаніяхъ они покоются и достаточно-ли прочны и тверды эти основанія? Такія вещи, какъ „четвертое измѣреніе“ пространства, сношенія духовъ и т. под., принадлежать къ вопросамъ, относительно которыхъ компетентные люди совсѣмъ не такъ единомысленны, чтобы можно было пользоваться подобными гипотезами для обоснованія на нихъ чего нибудь болѣе или менѣе прочнаго. Читая повѣствованія о чудесныхъ фактахъ, лица, свыкшіяся съ однимъ естественнымъ ходомъ вещей, хотѣли бы найти въ этихъ повѣствованіяхъ указанія, которыя помогли бы имъ понять самый способъ, самый такъ сказать процессъ совершенія чуда. Но этотъ-то способъ, если онъ иногда и упоминается въ повѣствованіи о томъ или другомъ чудѣ, какъ напр. въ евангельскомъ повѣствованіи объ исцѣленіи Спасителемъ слѣпаго посредствомъ брѣнія, то самаго акта совершенія чуда все таки нисколько не объясняетъ. Нужно имѣть въ виду, что св. писатели, описывая чудеса, главнымъ образомъ старались изобразить величіе и силу чудотворца, а не удовлетворить любопытству читателей, доискивающихся подробностей дѣла. Поэтому они даютъ очень мало данныхъ для рѣшенія такихъ вопросовъ, какъ напр. вопросъ объ отношеніи сверхъестественной силы къ естественнымъ въ чудесномъ актѣ, который больше всего интересуетъ ученую любознательность. Все, что можно сказать по этому вопросу на основаніи библейскихъ повѣствованій о чудесахъ, можетъ быть выражено лишь въ самыхъ общихъ словахъ. Мы никогда не можемъ найти и указать предѣла, гдѣ кончается дѣйствіе сверхъестественной силы и гдѣ начинается дѣйствіе естественныхъ силъ—при совершеніи того или другаго чуда. Обыкновенно совершеніе чуда или чудотвореніе возводится своимъ источникомъ къ Божеству, какъ единственному дѣятелю,—всецѣло приписывается сверхъестественной причинѣ. И дѣйствительно, если имѣть въ виду такія чудеса, какъ наприм. воскрешеніе мертваго или заочное исцѣленіе больнаго, находящагося вдали отъ чудотворца и даже не знающаго о послѣднемъ, мы должны признать, что эти и подобные факты для насъ необъяснимы ничѣмъ инымъ, какъ дѣй-

ствіемъ одной сверхъестественной силы. Тутъ не можетъ быть рѣчи о посредствѣ какой нибудь по крайней мѣрѣ изъ извѣстныхъ намъ естественныхъ силъ, совмѣстно съ которою дѣйствовала сила сверхъестественная. Но можно указать нѣкоторые по крайней мѣрѣ изъ евангельскихъ чудесъ, при которыхъ долю участія имѣли повидимому естественныя причины и даже въ нѣкоторой степени обусловливали благотворное дѣйствіе сверхъестественной силы. Сюда относятся чудесныя исцѣленія отъ нѣкотораго рода болѣзней. Объ одномъ родѣ страданій самъ Спаситель сказалъ, что одолѣніе ихъ необходимо требуетъ самодѣятельнаго усилія болящихъ, идущаго на встрѣчу чудотворной силѣ,—требуетъ молитвы и поста болящаго: „сей родъ ничѣмъ же можетъ изыти тоюмо молитвою и постомъ“. Слова эти сказаны Спасителемъ по поводу оказавшагося безсилія учениковъ Его противъ этого рода болѣзни. Въ другихъ случаяхъ въ Св. Писаніи выставляется на видъ сила вѣры, какъ условіе необычайнаго господства духа надъ природою, причо́мъ дается понять, что это господство можетъ обнаруживаться и продолжаться до тѣхъ поръ, пока человекъ находится въ духѣ сильной, пламенной, восторженной вѣры и всецѣлой богопреданности. Особенно это видно изъ евангельскаго повѣствованія о хожденіи ап. Петра по водамъ, которому Христосъ долженъ былъ протянуть руку помощи, какъ скоро ослабѣла его, въ началѣ сильная и пламенная, вѣра. Иногда и въ описаніи чудесъ, происходившихъ во внѣшней природѣ, у библейскихъ писателей выставляется на видъ совмѣстное дѣйствіе естественныхъ силъ и сверхъестественной. Таково напр. описаніе чудеснаго перехода израильтянъ чрезъ Чермное море въ книгѣ Исходъ. Сначала, говорится здѣсь, явился сильный вѣтеръ, который могъ раздѣлить море и осушить вмѣстѣ съ отливомъ его дно. Явленіе это само по себѣ могло произойти естественнымъ способомъ, по естественнымъ законамъ прилива и отлива морей и рѣкъ. Но по необыкновенному совпаденію его съ тѣмъ именно моментомъ, когда израильтянамъ, предназначенному къ осуществленію высшихъ плановъ Провидѣнія, угрожала опасность возвращенія въ египетское рабство или даже поголовнаго истребленія, оно вынуждаетъ признать въ немъ особенное промыслительное дѣйствіе Божіе. Чудесно въ этомъ событіи не столько физическое явленіе морскаго отлива и



прилива, сколько поразительное совпаденіе этого явленія съ избавленіемъ израильскаго народа, каковое совпаденіе не можетъ быть объяснено одной игрой слѣпаго случая, который вообще ничего не объясняетъ, когда отыскивается причина того или другаго явленія. Другой примѣръ подобнаго необычайнаго совпаденія обстоятельствъ представляетъ совпаденіе землетрясенія и распространенія мрака въ моментъ смерти Спасителя. Землетрясеніе и мракъ—явленія совершенно естественныя по роду своему и не представляютъ ничего сверхъестественнаго. Помраченіе солнца и тьма на землѣ—весьма обычные спутники землетрясеній. Гумбольдтъ въ своемъ „Космосѣ“ рассказываетъ, что онъ неоднократно наблюдалъ, какъ при сильныхъ землетрясеніяхъ въ атмосферѣ происходятъ измѣненія и густые туманы дѣлають мрачнымъ видъ неба. <sup>1)</sup> Землетрясеніе, бывшее въ часъ смерти Спасителя, можетъ быть сопровождалось подобнымъ же явленіемъ въ атмосферѣ. Но появленіе его въ моментъ именно смерти Спасителя составляетъ знаменіе, которое опять безъ допущенія особеннаго промыслительнаго дѣйствія объяснить трудно <sup>2)</sup>:



---

<sup>1)</sup> „Космосъ“, 1, 14.

<sup>2)</sup> Главное *отличіе чуда отъ фокуса* состоитъ: а) въ томъ, что относительно истиннаго чуда нѣтъ никакой возможности указать, какимъ образомъ оно совершено, тогда какъ никакой фокусъ не исключаетъ возможности объясненія способа его совершенія. Если относительно извѣстнаго дѣйствія или явленія показано, какъ оно совершено, т. е. какими естественными или искусственными способами и средствами, такое дѣйствіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ уже претендовать на чудесность; б) въ томъ, что чудо неразрывно соединено съ истиннымъ ученіемъ, въ доказательство котораго оно совершается, тогда какъ ложное знаменіе можетъ быть орудіемъ лжи. Въ Св. Писаніи находится прямое предостереженіе отъ увлеченія ложными чудесами безъ провѣрки того ученія, въ доказательство котораго они совершаются. „Ели явится предъ тобою пророкъ и соговоритъ предъ тобою знаменіе и чудо, но скажетъ: пойдѣмъ послужимъ богамъ инымъ, то не слушай пророка того и не ходи вслѣдъ его“ (Втор. XV гл.); в) въ томъ, что истинное чудо всегда имѣетъ нравственно-благотворную цѣль, между тѣмъ фокусъ не имѣетъ этой цѣли. Истиннымъ чудомъ подается высшая помощь члѣовѣку въ дѣлѣ возвышенія его къ своему первоуниверсальному назначенію. Тотъ же самый Дѣятель, которому міръ обязанъ началомъ своего бытія и жизни, дѣйствуетъ въ чудѣ съ цѣлію возвысить челоуѣка изъ того состоянія, въ которое онъ сталъ къ природѣ вслѣдствіе паденія.

## II

Въ числѣ признаковъ сверхъестественнаго откровенія съ древнихъ временъ вмѣстѣ съ чудесами поставлялись *пророчества*. Такой взглядъ на пророчества высказывался не только въ іудейскомъ и христіанскомъ, но и въ древне-языческомъ мірѣ, хотя въ послѣднемъ не было истиннаго понятія о пророчествѣ. Изъ спеціальнаго сочиненія Цицерона „о пророчествѣ“ <sup>1)</sup> между прочимъ видно, что послѣдователи стоической философіи смотрѣли на пророчества, какъ на необходимыя откровенія боговъ и какъ на ясныя доказательства бытія боговъ. „Невозможно“ (разсуждаетъ въ упомянутомъ сочиненіи Цицерона защитникъ стоическихъ воззрѣній), „чтобы существовали боги и въ то же время не указывали никакими предзнаменованіями на будущее. Но боги существуютъ; слѣдовательно они предуказываютъ будущее. Если же они предуказываютъ будущее посредствомъ какихъ-нибудь знаменъ, то они открываютъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ и способы къ познанію этихъ знаменъ; потому что иначе эти знаменья остались бы тщетными для насъ. Если же боги открываютъ намъ способы познанія будущаго, то невозможно, чтобы не было никакихъ пророчествъ; слѣдовательно есть пророчества“ <sup>2)</sup>. Въ другомъ сочиненіи Цицерона „О природѣ боговъ“ <sup>3)</sup> другой стоикъ Луцилій (Lucilius) въ существованіи пророчествъ видитъ наглядное доказательство бытія боговъ: „если есть истолкователи воли боговъ, то необходимо признать, что есть и боги“ <sup>4)</sup>. О важности пророчествъ, какъ признаковъ истиннаго откровенія, особенно много мѣстъ находится у пророка Исаіи; такъ напримѣръ, обличая язычество, пророкъ прямо доказываетъ его несостоятельность изъ отсутствія въ немъ истинныхъ пророчествъ. „Приведите (говоритъ онъ, обращаясь къ язычникамъ) ваши доказательства . . . Пусть ваши боги представляютъ и скажутъ намъ, что произойдетъ, пусть возвѣстятъ что либо прежде, нежели оно произошло, и мы внимнемъ уму своимъ и узнаемъ,

<sup>1)</sup> «De divinatione». Lib. XXXVIII, c. 83

<sup>2)</sup> „Non igitur sunt dii nec significant futura. Sunt autem dii: significant; ergo“ и проч.

<sup>3)</sup> „De natura deorum“; Lib 2, c. 12.

<sup>4)</sup> „Deorum interpretes sunt: deos igitur esse fateamur“. У преосв. Макарія подобный же цитатъ приведенъ изъ Явльиха (Введ. стр. 117).

какъ оно кончилось, или пусть предвозвѣстятъ намъ о будущемъ. Скажите, что произойдетъ въ будущемъ и мы будемъ знать, что вы боги... Но вы ничто и дѣло ваше ничтожно“ (Ис. XII, 21—24). „Гдѣ твои мудрецы? пусть они скажутъ тебѣ, пусть узнаютъ, что Господь Саваоѣ опредѣлилъ о Египтѣ“ (XIX, 12).

Въ другихъ мѣстахъ пророкъ Исаія указываетъ на предвѣдѣніе отдаленнаго будущаго, какъ на свойство одного истиннаго Бога. Пророкъ представляетъ Бога говорящимъ такъ: „Вспомните прежде бывшее отъ начала вѣка, ибо я Богъ и нѣтъ инаго Бога и нѣтъ подобнаго Мнѣ. Я возвѣщаю отъ начала, что будетъ въ концѣ, и отъ древнихъ временъ то, что еще не сдѣлалось“ (Ис. XLVI, 9, 10). „Я Господь, это—Мое имя и не дамъ славы Моей иному и хвалы Моей истуканамъ. Вотъ предсказанное прежде сбылось и новое Я возвѣщу прежде, нежели оно произойдетъ, Я возвѣщу вамъ“ (XLI, 8, 9). Въ Новомъ Завѣтѣ мы находимъ такой же взглядъ на значеніе пророчества. Самъ Иисусъ Христосъ указывалъ на свои предсказанія будущаго, какъ на признакъ, по которому ученики Его могли убѣдиться въ Его божественномъ достоинствѣ. Такъ напр. свое предсказаніе о преданіи Его однимъ изъ учениковъ Христосъ сопровождалъ слѣдующими словами: „теперь сказываю вамъ прежде нежели сбылось то, дабы, когда сбудется, вы повѣрили, что это Я“ (Іоан. XIII, 19). Равнымъ образомъ, говоря о своемъ отшествіи къ Отцу и будущемъ своемъ пришествіи, І. Христосъ присовокупилъ: „вотъ я сказалъ вамъ о томъ, прежде нежели сбылось, дабы вы повѣрили, когда сбудется“ (Іоан. XIV, 29). Какое важное вообще значеніе І. Христосъ приписывалъ пророчествамъ и ихъ исполненію, это видно также изъ неоднократныхъ указаній Его на ветхозавѣтныя пророчества, какъ на доказательства истины Его ученія и божественнаго Его достоинства: „и наченъ отъ Моисея и отъ всѣхъ пророкъ скажете има отъ всѣхъ писаній, яже о Немъ (Лук. XXIV, 27). По примѣру Христа и апостолы въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ о Мессіи и въ исполненіи этихъ пророчествъ на лицѣ Иисуса Христа видѣли самое сильное доказательство той же истины.

Не трудно понять, почему пророчествамъ всегда усвоилось такое важное значеніе въ числѣ другихъ признаковъ сверхъ-

естественнаго откровенія. Когда пророчество берется и разсматривается, какъ сверхъестественный признакъ откровенія, то подъ нимъ разумѣется не вообще вдохновенное слово, исходящее изъ устъ пророковъ, но частіе—чудесное предсказаніе чрезъ нихъ будущаго. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ пророчество, по точному значенію его, есть опредѣленное предвѣдѣніе и предсказаніе будущихъ совершенно случайныхъ событій, которыя ни сами въ себѣ, ни въ своихъ сокровенныхъ причинахъ, не могли быть предусмотрѣны изъ настоящаго и съ несомнѣнною достовѣрностію предсказаны никакимъ ограниченнымъ существомъ, а только по откровенію всевѣдущаго Существа могли быть сообщены кому либо изъ людей. Въ данномъ опредѣленіи пророчества указаны всѣ главнѣйшія черты, по которымъ оно есть явленіе въ строгомъ смыслѣ сверхъестественное. Мы опредѣляемъ пророчество а) какъ *предвѣдѣніе* въ отличіе отъ *предчувствій*, которыя случайно исполняются; мы называемъ б) далѣе пророчествомъ предсказаніе такихъ событій, которыя не могли быть узнаны изъ настоящаго, т. е. предсказаніе такого будущаго, которое имѣетъ свою причину не въ физической необходимости, а—въ свободѣ Божественной или человѣческой; предсказаніе будущаго, которое необходимо происходитъ изъ извѣстной причины и потенциально существуетъ уже вмѣстѣ съ своею причиною въ настоящемъ, не относится къ пророчествамъ. Мы усвоимъ наконецъ в) значеніе пророчества только *опредѣленному* предсказанію будущаго въ противоположность темнымъ, особенно же двусмысленнымъ и неопредѣленнымъ, намекамъ на него. Относительная неясность можетъ быть присуща въ извѣстной степени и истинному пророчеству; это имѣетъ свою причину въ томъ, что въ пророческомъ видѣніи пророку открывается иногда не цѣлостный образъ будущаго, но только отдѣльныя части цѣлаго. Поэтому и говоритъ ап. Павелъ: „отчасти пророчествуемъ“ (1 Кор. XIII, 9). Кромѣ того будущее, которое пророкъ созерцаетъ въ своемъ видѣніи, какъ настоящее, онъ изображаетъ для своихъ современниковъ подъ видомъ образовъ, заимствованныхъ изъ настоящаго и прошедшаго. Отсюда большая часть пророчествъ имѣютъ приврошенный, символическій, таинственный характеръ. Однако же при относительной неясности въ частныхъ и второстепенныхъ вопросахъ никакое истинное пророчество не можетъ быть неопредѣ-

леннымъ и двусмысленнымъ въ главномъ и существенномъ своемъ содержаніи.

Можетъ ли пророчество служить рѣшительнымъ признакомъ сверхъестественнаго откровенія?—Этотъ вопросъ тѣсно связанъ съ вопросомъ, что вообще человѣкъ можетъ знать относительно будущаго и какіе вообще есть естественные способы предвѣдѣнія будущаго доступные для человѣка? Если и не раздѣлять того мнѣнія, что будущаго совсѣмъ не дано знать человѣку, что человѣкъ можетъ знать лишь настоящее и отчасти прошедшее,—относительно же будущаго даже самаго ближайшаго къ настоящему ничего не можетъ знать: то во всякомъ случаѣ нельзя не признать, что человѣкъ ничего не можетъ знать относительно случайнаго будущаго, —такого будущаго, которое не зависитъ отъ естественныхъ причинъ и не имѣетъ никакихъ предвѣстниковъ въ настоящемъ. Предвѣдѣніе такого будущаго превышаетъ мѣру человѣческой познавательной силы, выходитъ изъ круга естественнаго человѣческаго вѣдѣнія и заключаетъ въ себѣ ясный признакъ сверхъестественнаго происхожденія. Если напр. предсказанныя пророчествомъ событія въ исторіи человечества были предсказаны за цѣлыя сотни и даже тысячелѣтія, прежде чѣмъ они исполнились, и если они совершились дѣйствительно такъ, какъ были предсказаны: то болѣе яснаго и сильнаго доказательства сверхъестественнаго происхожденія такихъ предсказаній нельзя и требовать. Доказательство это по силѣ убѣдительности самъ Спаситель сравниваетъ съ воскресеніемъ мертваго: „если не вѣрятъ Моисею и пророкамъ, то не повѣрили бы и въ томъ случаѣ, еслибъ кто нибудь воскресъ изъ мертвыхъ“. Если воскресеніе мертваго должно всякаго не предубѣжденнаго привести къ убѣжденію во всемогуществѣ Божіемъ, которое только одно можетъ вызвать мертваго изъ могилы, то предсказаніе неизвѣстнаго будущаго не менѣе способно убѣдить непредубѣжденный умъ во всевѣдѣніи Божіемъ, которое одно только можетъ предвидѣть то, что лежитъ сокрытымъ въ мравѣ послѣдующихъ вѣковъ. Для человѣка отдаленное будущее столь же непроницаемо, какъ и земля для мертвыхъ. Предвидѣть и предсказать наприм. за нѣсколько тысячелѣтій то, что такая-то держава возникнетъ, такой-то народъ будетъ поработенъ, а такой-то останется побѣдителемъ,—что люди по истеченіи тысячелѣтій-то-то и то-то будутъ дѣлать, и притомъ въ такое-то

опредѣленное время, въ такомъ-то опредѣленномъ мѣстѣ, при такихъ-то условіяхъ,—не можетъ ниодинъ смертный <sup>1)</sup>).

Объяснить подобныя пророчества посредствомъ естественныхъ человѣческихъ способовъ познанія будущаго нѣтъ никакой возможности. Есть только два способа, посредствомъ которыхъ человѣкъ можетъ нѣчто знать о будущемъ: это во 1-хъ такъ называемое *предчувствіе* и во 2-хъ *предвѣдніе*, основанное на расчетахъ и соображеніяхъ ума. Отличительная особенность предчувствія состоитъ во 1-хъ въ томъ, что оно всегда болѣе или менѣе темно и смутно, ему не достаетъ такимъ образомъ самой существенной черты, которая отличаетъ истинное пророчество,—не достаетъ ясности и опредѣленности предвѣднія будущаго. Далѣе предчувствіе въ строгомъ смыслѣ не можетъ быть и названо прозрѣніемъ въ область неизвѣстнаго будущаго. Всѣ предчувствія, по крайней мѣрѣ относящіяся къ физическимъ явленіямъ, къ переменамъ въ атмосферѣ и т. под., имѣютъ для себя основаніе въ настоящемъ. Этого рода предчувствія конечно не имѣютъ ничего общаго съ пророчествомъ. Они, какъ училъ уже Платонъ, обуславливаются главнымъ образомъ физиологическими причинами. Какъ ни мало изслѣдована эта едвали не самая темная область въ кругу психическихъ отправленияхъ, однакоже всѣми психологами признается за неоспоримый—тотъ фактъ, что предчувствіе не есть нѣчто не существующее въ сферѣ психической жизни,—что оно при извѣстныхъ условіяхъ обнаруживается и въ своемъ обнаруженіи подчинено опредѣленнымъ, хотя мало еще изслѣдованнымъ, законамъ. Платонъ сдѣлалъ наблюденіе, что предчувствіе въ своемъ обнаруженіи обуславливается главнымъ образомъ физиологическими сторонами человѣческой природы и находится въ зависимости отъ темперамента извѣстнаго лица и отъ другихъ свойствъ организаціи. Разсуждая въ одномъ мѣстѣ своего діалога „Тимей“ (п. 71) о предчувствіи, онъ сообразно съ своимъ

<sup>1)</sup> Изъ библейскихъ пророчествъ въ числу подобныхъ предсказаній относятся пророчества о Мессіи (Быт. III), объ истребленіи первобытнаго міра потопомъ (Быт. VI), о переселеніи потомства Авраамова въ Египеть, о четырехсотлѣтнемъ рабствѣ евреевъ въ Египтѣ—и освобожденіи отъ него съ большимъ богатствомъ (Быт. XIV), о царской власти колѣна Иудина, предвозвѣщенной больше чѣмъ за 500 лѣтъ до ея осуществленія; пророчества Исаи, Іереміи, Даниила,—Іоанна Богослова о судьбахъ церкви Малоазійскихъ и наконецъ предсказаніе І. Христа о разрушеніи Іерусалима.

воззрѣніемъ на отправленія психической дѣятельности, именно сообразно съ трехчастнымъ дѣленіемъ духовной природы чело-вѣка, относить предчувствіе къ самой низшей сторонѣ душевной жизни, непосредственно граничащей съ чувственною стороною. Новѣйшій фізіологъ Карусъ предчувствіе объясняетъ главнымъ образомъ тоже особенною фізіологическою чутестью и органическою воспріемлемостію или нервозностію индивиду-мовъ, при чомъ указываетъ на нѣкоторыя болѣзни, въ кото-рыхъ особенно развивается у людей способность предчувствія, напр. на водобоязнь. Если есть предчувствія высшаго порядка, относящіяся къ духовной области,—предчувствія угрожающей опасности, несчастія, близости смерти своей собственной или близкаго лица, то и для нихъ необходимо предположить какую нибудь объективно-реальную основу, существующую въ настоя-щемъ, будетъ ли то не ясно сознанное ощущеніе какихъ нибудь внутреннихъ фізико-психическихъ процессовъ, ускользящихъ отъ разсудочнаго анализа, или отвлѣ данное предувѣ-домленіе, выходящее изъ круга доступныхъ наукъ опытовъ и наблюденій. Но мѣра, объемъ и границы подобныхъ предчув-ствій во всякомъ случаѣ весьма ограничены. На вопросъ, что можетъ и что не можетъ входить въ область предчувствія, до какихъ предѣловъ можетъ простираться предчувствіе въ его естественномъ обнаруженіи, можно отвѣтить въ немногихъ сло-вахъ слѣдующее: предчувствіе всегда характеризуется болѣе или менѣе смутнымъ представленіемъ ближайшаго будущаго, непосредственно совпадающаго съ настоящимъ и необходимо имѣющаго основаніе для себя въ настоящемъ. Въ этомъ отно-шеніи какъ нельзя болѣе справедливо общечеловѣческое убѣ-жденіе въ томъ, что челоуку не дано знать будущаго. Мы не знаемъ такихъ предчувствій, которыя относились бы къ явле-ніямъ или событіямъ, лежащимъ за предѣлами настоящаго на разстояніи нѣсколькихъ лѣтъ, тѣмъ болѣе нѣсколькихъ вѣ-ковъ. Поэтому тамъ, гдѣ дѣло касается предвѣдѣнія такого от-даленнаго будущаго, которое не можетъ быть предусмотрѣно съ помощію никакихъ естественныхъ соображеній самаго про-ницательнаго и широкаго ума, не можетъ быть и рѣчи объ од-номъ простомъ предчувствіи.

Если мы обратимъ вниманіе теперь на способность есте-ственного *предвѣдѣнія* челоукомъ будущаго, то увидимъ,

что и это предвѣдѣніе не можетъ быть въ строгомъ смыслѣ названо предсказаніемъ неизвѣстнаго будущаго. Оно имѣетъ нѣчто общее съ предчувствіемъ, хотя относится къ другой духовной области—къ интеллектуальной. Различіе между предчувствіемъ и предвѣдѣніемъ состоитъ только въ степени, а не въ существѣ. То и другое возможно только, когда напередъ чувствуются или сознаются извѣстныя причины, *имѣющія* произвести извѣстное дѣйствіе. Что касается предвѣдѣнія будущаго событія, то оно возможно только въ томъ случаѣ, когда напередъ съ совершенною ясностію и отчетливостію представляются уму тѣ результаты, которые имѣютъ произойти отъ сочетанія извѣстныхъ причинъ и условій. Въ этомъ состоитъ его отличіе отъ того, что обыкновенно называется предчувствіемъ. Если напр. причины и условія, производящія то или другое атмосферное явленіе—хотя положимъ дождь, даютъ себя чувствовать въ организмѣ человѣка или животнаго раньше, нежели пойдетъ дождь (какъ то: стуженіе паровъ, влажность воздуха и т. под.), то это предвѣдѣніе дождя мы не назовемъ пророчествомъ его, потому что всѣ данныя для этого предсказанія готовы,—существуютъ на лицо *de facto* и ощущаются предчувствующимъ субъектомъ. Нѣтъ нужды распространяться много о томъ, что область такого предвѣдѣнія для естественнаго ума человѣческаго очень ограничена, гораздо ограниченнѣе, нежели какъ обыкновенно думаютъ объ этомъ. Она почти исключительно ограничивается кругомъ физическихъ явленій, производимыхъ силами природы, дѣйствующими по законамъ необходимости. Поэтому естественныя предсказанія возможны единственно только въ естественныхъ наукахъ: Астрономіи, Метеорологіи, Физикѣ и т. д. Что же касается такихъ явленій, которыя не подчиняются законамъ физической необходимости,—каковы явленія свободной человѣческой воли,—то такія явленія не могутъ быть предусмотрѣны и предсказаны съ несомнѣнною вѣрностію. Кто хорошо знаетъ извѣстнаго человѣка, тотъ можетъ съ вѣрностію предугадывать, какъ онъ поступитъ въ извѣстномъ опредѣленномъ случаѣ, при тѣхъ или другихъ условіяхъ и обстоятельствахъ, но можетъ однакоже и ошибаться въ своемъ мнѣніи. Ходъ, который приметъ исторія человѣчества въ будущемъ или исторія отдѣльнаго народа, не можетъ быть предусмотрѣнъ никакимъ ограниченнымъ



умомъ. Это можетъ знать только Умъ всевѣдущій или тотъ, кому этотъ Умъ откроетъ свое вѣдѣніе. Люди богатые опытомъ, отличающіеся необыкновенно глубокимъ пониманіемъ состоянія своего времени и проникательностію,—и тѣ подвержены ошибкамъ въ сужденіяхъ о будущихъ неизвѣстныхъ событіяхъ. Такимъ образомъ мы имѣемъ вполне вѣрный и надежный признакъ для отличія истиннаго пророчества, какъ сверхъестественнаго явленія, отъ естественныхъ человѣческихъ предчувствій и естественныхъ предсказаній. Если пророчества содержатъ въ себѣ предсказанія о такого рода явленіяхъ, событіяхъ и фактахъ, которые по самому существу своему не могли быть ни предчувствованы, ни предвидѣны и предусмотрѣны,—о событіяхъ *1, очень отдаленныхъ*, о событіяхъ *во 2-хъ случайныхъ*, которыя могли случиться, могли и не случиться, другими словами о событіяхъ не подчиненныхъ законамъ необходимости, но зависящихъ отъ свободной воли, въ *3-хъ* наконецъ даже о событіяхъ сверхъестественныхъ, никогда не совершающихся по законамъ природы (каковы наприм. предсказаніе Моисеемъ 12 казней египетскихъ, пророчество Исаи о рожденіи Христа отъ Дѣвы, пророчество Спасителя о своемъ воскресеніи): то здѣсь можетъ быть рѣчь только объ исторической достовѣрности такихъ пророчествъ, о достовѣрности свидѣтельствъ о нихъ, о подлинности и историческомъ характерѣ тѣхъ источниковъ, въ которыхъ содержатся такіа пророчества или въ которыхъ говорится о нихъ, но не можетъ быть никакого вопроса объ ихъ сверхъестественномъ характерѣ.

Какими признаками истинное пророчество отличается отъ мнимаго? Истинное пророчество отличается отъ мнимаго 1) по способу его исполненія, 2) по самому его предмету и дѣлю, и 3) по способу его провозглашенія. Самымъ важнымъ признакомъ того, что извѣстное пророчество есть истинное, конечно служить его исполненіе. Пророчество, не оправданное событіемъ, не исполнившееся на дѣлѣ согласно его предсказанію, носитъ на себѣ ясный признакъ ложнаго пророчества. На неисполненіе пророчества, какъ на признакъ его неистинности, находится прямое указаніе въ Св. Писаніи: „Если пророкъ скажетъ именемъ Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорилъ сіе пророчество, но говорилъ сіе пророкъ по дерзости своей“ (Второз. XVIII, 21, 22). „Про-

рокъ тогда только признаваемъ былъ за пророка, котораго послалъ Богъ, когда сбывалось слово того пророка“ (Иереміи XXVII, 9). Но одно исполненіе какого нибудь предсказанія само по себѣ еще не можетъ служить твердымъ ручательствомъ за несомнѣнно-пророческое значеніе и достоинство предсказанія. При этомъ одинаково важное значеніе имѣетъ какъ то, какое предсказаніе исполнилось, такъ и то, какъ оно исполнилось, т. е. другими словами, какъ предметъ предсказанія такъ и способъ его исполненія. Если предсказаніе имѣло своимъ предметомъ какое нибудь естественное явленіе, имѣющее произойти въ будущемъ вслѣдствіе необходимыхъ причинъ, каковы напр. астрономическія предсказанія: то такое предсказаніе не будетъ заключать въ себѣ ничего сверхъестественнаго. Если далѣе способъ исполненія какого нибудь предсказанія не устраняетъ возможности предположенія, что оно случайно исполнилось, то и такое предсказаніе нельзя отождествлять съ пророчествомъ. Случайное исполненіе какого нибудь предсказанія отличается отсутствіемъ несомнѣнныхъ доказательствъ, что извѣстное событіе было напередъ ясно предвидѣно и предсказано. Если извѣстное событіе представляетъ лишь болѣе или менѣе незначительное сходство и согласіе съ предсказаніемъ его, то такое предсказаніе еще нельзя считать за пророчество. При исполненіи истиннаго пророчества должно высказываться полное согласіе предсказаннаго событія съ пророчествомъ—согласіе не только въ главныхъ и существенныхъ, но и частныхъ чертахъ. Для отличія случайнаго исполненія предсказанія отъ неслучайнаго особенно важно знать, представляетъ ли то или другое исполнившееся предсказаніе единичное явленіе или оно стоитъ въ тѣсной связи съ цѣлымъ рядомъ предсказаній, непрерывно продолжавшихся въ теченіи многихъ вѣковъ. Таковы библейскія пророчества о Мессіи. Объяснять исполненіе такихъ многочисленныхъ предсказаній въ пользу одной и той же истины одною случайностью нельзя, не впадая въ крайній скептицизмъ, лишенный всякой разумности. Главное, что по предмету отличаетъ истинное пророчество отъ мнимаго, заключается въ томъ, что истинное пророчество всегда относится къ случайному будущему, могущему случиться и не случиться, и въ настоящемъ не имѣющему для себя никакихъ зародышей или зачатковъ. Этимъ признакомъ истинное пророчество существенно отличается отъ всѣхъ по-

видимости сродныхъ съ нимъ явленій: такъ называемыхъ пророческихъ сновъ, сомнабулизма, магнетизма, месмеризма, гипнотизма, медиумизма и проч.

Можемъ ли мы удостовѣриться въ томъ, что какія нибудь пророчества дѣйствительно были изрѣчены и дѣйствительно исполнены? Этотъ вопросъ касается достовѣрности пророчествъ. Руссо въ своемъ „Эмилѣ“ выставляетъ три условія, при которыхъ по его мнѣнiю пророчество могло бы быть признано за достовѣрный фактъ: а) если бы мы сами были непосредственными свидѣтелями изрѣченія или провозглашенія какого нибудь пророчества; б) если бы мы сами были свидѣтелями или очевидцами его исполненія, и в) еслибы мы имѣли вполнѣ надежное и достовѣрное ручательство, что исполненіе предсказанія не могло быть предвидѣно предсказателемъ съ помощію естественныхъ соображеній, а также не могло быть и дѣломъ простой случайности. Послѣднее изъ означенныхъ требованій совершенно законно, но первыя два требуютъ очевидно слишкомъ многого. Нашъ собственный опытъ во многихъ случаяхъ замѣняютъ для насъ достовѣрныя свидѣтельства другихъ. Нашимъ собственнымъ личнымъ опытомъ мы не можемъ провѣрить дѣйствительности ниодного факта, который совершился раньше появленія нашего на свѣтъ. Всѣ историческіе факты мы принимаемъ на основаніи достовѣрныхъ свидѣтельствъ о нихъ современниковъ и очевидцевъ. Отрицаніе достовѣрности всѣхъ этихъ свидѣтельствъ—на томъ основаніи, что они не могутъ быть провѣрены собственнымъ нашимъ опытомъ, привело бы насъ къ полному скептицизму въ отношеніи ко всему историческому прошлому и разрушило бы всю историческую науку въ самой ея основѣ. Пророчества большею частію относятся къ прошлымъ историческимъ фактамъ; слѣдовательно для насъ по самому существу дѣла невозможенъ способъ личнаго удостовѣренія въ дѣйствительности провозглашенія и исполненія ихъ, но возможенъ другой способъ, которымъ пользуется историческая критика при опредѣленіи достовѣрности историческихъ свидѣтельствъ вообще,—способъ удостовѣренія чрезъ вполнѣ достовѣрныхъ свидѣтелей. Изъ числа свидѣтельствъ относительно пророчествъ конечно наиболѣе важное значеніе имѣютъ тѣ, которыя принадлежатъ лицамъ, бывшимъ непосредственными свидѣтелями какъ провозглашенія, такъ и исполненія какого либо пророчества;

таковы на примѣръ свидѣтельства апостоловъ о предсказаніяхъ Иисуса Христа, исполнившихся при жизни апостоловъ и вообще въ апостольскій вѣкъ (воскресеніе Иисуса Христа, разрушеніе Іерусалима и др.).

### **Богооткровенная религія—въ ея раздѣленіи на ветхозавѣтную и новозавѣтную.**

Изъ всѣхъ религій въ мірѣ одна только христіанская религія обладаетъ и истинными пророчествами и истинными чудесами, а равно имѣетъ и другіе, внѣшніе и внутренніе, признаки своего богооткровеннаго достоинства. Она есть единая истинная, единая откровенная религія и раздѣляется на ветхозавѣтную и новозавѣтную, которыя однако составляютъ одно цѣлое, представляя собою развитіе одного божественнаго плана о спасеніи человѣческаго рода; различіе между ними не въ существѣ, но въ степени полноты и совершенства. Такъ какъ божественное откровеніе является въ исторіи и находится въ связи съ различными моментами историческаго развитія человѣческаго рода, то оно не могло быть сообщено сразу во всей его полнотѣ и законченности. Ветхозавѣтное откровеніе образуетъ приготовительную эпоху въ исторіи божественнаго домостроительства; оно относится къ новозавѣтному откровенію, какъ приготовленіе къ совершенію, обѣтованіе къ исполненію, прообразъ къ образу, тѣнь къ тѣлу. Ближайшимъ образомъ сообразно ходу развитія израильскаго народа, но также не независимо и отъ общей исторіи всего древняго человѣчества, ветхозавѣтное откровеніе съ постепенностію выполняло свое приготовительное назначеніе; въ немъ болѣе и болѣе проясняются, полнѣе и полнѣе раскрываются откровенныя истины вѣры, по мѣрѣ приближенія его къ цѣли своего назначенія—приготовить человѣчество къ принятію высшаго христіанскаго откровенія. Въ начальный патриархальный періодъ жизни израильскаго народа, хотя существовало уже повидимому значительное культурное развитіе у нѣкоторыхъ изъ древнихъ народовъ (наприм. египтянъ), однакоже это развитіе было по преимуществу внѣшнее. Въ этотъ періодъ ни израильскій народъ, ни все вообще древнее человѣчество не были еще приготовлены

для воспринятія высшихъ истинъ откровенія. Поэтому истины эти въ означенный періодъ сообщаются чрезъ ветхозавѣтное откровеніе въ ограниченной относительно мѣрѣ. Въ дальнѣйшій, такъ называемый подзаконный, періодъ, соотвѣтственно постепенному умственному и нравственному росту еврейскаго народа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и постепенному прогрессу цивилизаціи въ остальномъ мірѣ, ветхозавѣтное откровеніе постепенно обогащается болѣе полнымъ раскрытіемъ своего предшествоващаго содержанія. Но это раскрытіе не влекло за собою какого нибудь существеннаго видоизмѣненія истинъ, сообщенныхъ въ прежній періодъ. Онѣ получили чрезъ послѣдующихъ вдохновенныхъ пророковъ только болѣе ясное, болѣе полное, болѣе опредѣленное и болѣе духовное выраженіе, оставаясь неизмѣнными въ существѣ своемъ, какъ вѣчныя истины. Ихъ постепенное развитіе шло изъ одного корня и изъ одного источника, вслѣдствіе чего все ветхозавѣтное откровеніе представляетъ собою нѣчто органическое цѣлое, проникнутое однимъ духомъ.

---

# Глава I

## ВЕТХОЗАВѢТНАЯ РЕЛИГІЯ <sup>1)</sup>.

### Ученіе о Богѣ.

Въ основѣ ученія ветхозавѣтной религіи лежитъ чистый монотеизмъ, безъ всякой примѣси какъ политеизма, такъ и пантеизма, въ который въ большей или меньшей степени впадали древнія философскія теоріи о божествѣ. Богъ въ Св. Писаніи ветхаго завѣта изображается, какъ единое (Втор. XXXII, 39; IV, 39), самобытное и личное существо (Исх. III, 14, 15). Среди всѣхъ философскихъ ученій древности о божествѣ невозможно приискать формулу, которая въ меньшемъ количествѣ словъ заключала бы болѣе возвышенную идею о Богѣ, какъ то божественное сомоопредѣленіе, какое дано Моисею въ откровеніи: „Я есмь Сущій; скажи сынамъ израилевымъ: Сущій послалъ меня къ вамъ“. Здѣсь ясно выражено, что вѣчный и присносущій Богъ есть въ тоже время Богъ живой, промыслительно пекущійся о благѣ человѣческаго рода, посылающій избранныхъ своихъ на дѣло служенія высшей истинѣ, добру и правдѣ. Черезъ это божественное самоопредѣленіе устранено все, что препятствовало языческой древности возвыситься до истиннаго монотеизма и что вообще можетъ вести къ его искаженію. Тутъ мы встрѣчаемся не съ отвлеченнымъ философскимъ ученіемъ объ одномъ общемъ началѣ; это ученіе, бывшее въ религиозныхъ и философскихъ системахъ древности, не достигало примиренія идеи безконечнаго существа—Бога съ идеею его личнаго бытія и вслѣдствіе этого разрѣшалось или въ пантеизмъ, или въ сухой деизмъ. Библейскій монотеизмъ не имѣетъ ничего обща-

<sup>1)</sup> 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.

го и съ тѣмъ одностороннимъ монотеизмомъ, въ которомъ божество отдѣляется непроходимую бездною отъ міра и чловѣка и поставляется въ чисто внѣшнее механическое отношеніе къ тому и другому (магометанскій монотеизмъ). Библейскій монотеизмъ носитъ глубоко-жизненный и высоко-нравственный характеръ. Единный Богъ, безконечно возвышенный надъ міромъ, всемогущій Творецъ міра, по библейскому ученію, есть всеблагій промыслитель, правосудный судія и издвоздатель. Ему приписываются не одни метафизическія свойства: вѣчнаго бытія, безконечной силы, безконечной премудрости, всевѣдѣнія, вездѣприсутствія и проч., но и всѣ наивысшія нравственныя совершенства, которыя Ветхій Завѣтъ соединяетъ въ понятіи о святости Божіей (Исх. XIX, 6; Лев. XI, 44, Ис. VI, 13). Черезъ это устранялось не только то представленіе о Богѣ, что Онъ въ какомъ бы то ни было отношеніи могъ быть виновникомъ зла, но и то, что въ Немъ возможны какія нибудь нравственныя несовершенства. До истиннаго понятія о святости Божіей не возвышалась ниодна изъ древнихъ языческихъ религій; можно сказать, ниодно изъ божественныхъ свойствъ не стояло въ такой тѣни въ языческихъ представленіяхъ о божествѣ, какъ свойство божественной святости. Даже въ религіи персовъ, отличавшейся болѣе нравственнымъ характеромъ по сравненію съ другими, Ормуздъ, хотя и признавался „святымъ“, но не въ безусловномъ смыслѣ. Онъ представлялся связаннымъ до извѣстной степени въ проявленіи своей святости черезъ враждебное злое начало, черезъ что подрывалось довѣріе къ его безусловному совершенству и благоговѣнію предъ нимъ. Только въ ветхозавѣтной религіи отдѣлено понятіе о святости Божіей отъ всякой чужеродной примѣси и выставлено это божественное свойство во всей его чистотѣ.

Откуда же такая чистота, глубина и возвышенность ученія ветхозавѣтной религіи о Богѣ?—Еслибъ это ученіе покоилось на общихъ основаніяхъ съ другими древними ученіями о Божествѣ и представляло бы только сравнительное превосходство предъ ними въ тѣхъ или другихъ частныхъ чертахъ, тогда не было бы достаточнаго основанія къ выдѣленію ветхозавѣтнаго ученія изъ ряда естественныхъ продуктовъ религіознаго сознанія древняго міра. Относительное преимущество однихъ религіозныхъ представленій предъ другими замѣчается и въ средѣ языческихъ

религій древности, и въ кругу философскихъ ученій о Божествѣ; но въ общихъ основахъ, въ коренныхъ принципахъ между ними не обнаруживается существеннаго радикальнаго различія. Всѣ онѣ стоятъ на почвѣ натурализма или пантеизма, не отрѣшаясь отъ нея безусловно даже въ лицѣ самыхъ лучшихъ своихъ представителей, наприм. Сократа и Платона. Не то мы находимъ въ ученіи ветхозавѣтной религіи о Богѣ. Оно возвышается въ древнемъ мірѣ среди его языческихъ доктринъ, подобно одинокой крутой скалѣ, съ своимъ возвышеннымъ монотеизмомъ и представляетъ существенное несравнимое превосходство предъ ними. Свободное отъ всякихъ мифологическихъ фантазій, оно какъ чудо является въ самомъ началѣ исторіи и чудесно сохраняется, постепенно просвѣтляясь и озаряясь новымъ свѣтомъ чрезъ вдохновенныхъ учителей вѣры. Уже одна его исключительность, безпримѣрная оригинальная самобытность и существенное превосходство предъ всѣми древними воззрѣніями вынуждаютъ признать, что оно обязано своимъ происхожденіемъ и сохраненіемъ въ ветхозавѣтной религіи не однимъ естественнымъ силамъ человѣческаго духа, но и особому высшему содѣйствію божественнаго Промысла. Особенно же къ этому признанію вынуждаетъ то обстоятельство, что носителемъ ветхозавѣтной религіи является маленькое племя, незамѣтное среди другихъ могущественныхъ и цивилизованныхъ древнихъ народовъ, со всѣхъ сторонъ окруженное язычествомъ и само въ сильной степени обнаруживавшее склонность къ нему, какъ показываетъ вся его исторія отъ Синаи до Вавилонскаго плѣна.

Необычайная возвышенность ученія ветхоз. религіи о Богѣ, рѣзко выдѣляющая эту религію изъ круга всѣхъ другихъ религій древняго міра, съ давнихъ поръ служила камнемъ преткновенія для рационалистической критики, не хотѣвшей признать сверхъестественнаго элемента въ этой религіи. Рационалисты прошлаго вѣка и многіе изъ новѣйшихъ думали объяснить происхожденіе монотеизма въ ветхозавѣтной религіи посредствомъ гипотезы о его позднѣйшемъ появленіи въ этой религіи, и объясняли его происхожденіе частію постепеннымъ умственнымъ развитіемъ еврейскаго народа и особенно высокимъ умственнымъ развитіемъ выдающихся представителей и вождей этого народа, частію путемъ заимствованія изъ другихъ



религій монотеистическихъ элементовъ. Высказывались гипотезы, которыя отвергали не только изначальное существованіе чистаго монотеизма въ религіи евреевъ въ патриархальный періодъ ихъ жизни, но и послѣ Моисея, до временъ вавилонскаго плѣна и даже далѣе—до временъ Ездры и Нееміи. Эти гипотезы составляютъ плодъ крайней отрицательной критики источниковъ ветхозавѣтной религіи. Критика эта довела до послѣдней крайности своей скептицизмъ относительно подлинности библейскихъ книгъ и достовѣрности ихъ свидѣтельствъ. Въ настоящее время эти гипотезы, какъ чрезчуръ крайнія и страдающія историческою безосновностію, не раздѣляются болѣе безпристрастными изслѣдователями, даже изъ круга раціоналистовъ. Но общая мысль, лежащая въ основѣ этихъ гипотезъ, т. е. что чистый монотеизмъ есть болѣе или менѣе позднѣйшее, и во всякомъ случаѣ не изначальное, явленіе въ религіи древнихъ евреевъ, и доселѣ остается господствующимъ мнѣніемъ въ средѣ раціоналистовъ. Прежде разбора главнѣйшихъ основаній, приводимыхъ въ пользу этого мнѣнія, остановимся сначала на вопросѣ: помогаетъ ли оно существенно дѣлу объясненія происхожденія чистаго монотеизма въ ветхозавѣтной религіи? На этотъ вопросъ нельзя дать утвердительнаго отвѣта. Изначальное ли или позднѣйшее явленіе представляетъ монотеизмъ въ ветхозавѣтной религіи, во всякомъ случаѣ онъ представляетъ явленіе исключительное и непримѣрное во всей исторіи древняго міра, въ которомъ ниодна изъ исторически-извѣстныхъ религій не имѣла формы чистаго монотеизма ни въ болѣе раннія, ни въ позднѣйшія времена своего существованія. Если монотеизмъ явился въ ветхозавѣтной религіи, какъ плодъ постепеннаго умственнаго развитія всего еврейскаго народа и особенно его вождей: то почему же подобнаго результата не произошло у другихъ древнихъ народовъ изъ ихъ многовѣковаго умственнаго развитія; отъ чего великіе философы Греціи не создали религіи чистаго монотеизма; почему навонецъ ниодна изъ древнихъ религій не только не освобождалась отъ многобожія по мѣрѣ развитія своего народа, а напротивъ тѣмъ больше и больше запутывалась въ сѣти политеизма, чѣмъ больше отдалялась отъ первобытнаго періода; почему одна только религія евреевъ была исключеніемъ изъ этой общей участи всѣхъ другихъ религій? Вотъ эта-то исключительность и составляетъ

главную загадку этой религии. Предположение о позднем появлении в ней чистаго монотеизма не только ничего не объясняет для насъ, но еще больше затрудняетъ рѣшеніе вопроса, чѣмъ предположеніе объ изначальномъ существованіи въ ней чистаго монотеизма; потому что въ болѣе поздніе періоды своей исторической жизни еврейскій народъ больше и чаще, чѣмъ въ первоначальное время своей исторіи, приходилъ въ соприкосновеніе съ различными народами языческаго міра, гдѣ повсюду господствовало многобожіе, которымъ прежде такъ легко увлекались евреи. Обращаясь къ тѣмъ основаніямъ, которыя приводятся въ доказательство мнѣнія о позднѣйшемъ происхожденіи монотеизма въ ветхозавѣтной религии, мы не находимъ въ числѣ этихъ основаній ни одного, которое имѣло бы дѣйствительную силу доказательства. Поводомъ къ предположенію о первоначальномъ существованіи многобожія въ ветхозавѣтной религии и объ отсутствіи въ ней чистаго монотеизма послужили нѣкоторыя отдѣльныя мѣста изъ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта, или—точнѣе говоря—произвольныя толкованія этихъ мѣстъ со стороны раціоналистовъ. Такъ на примѣръ въ Ветхомъ Завѣтѣ есть мѣста, гдѣ Богъ израильскаго народа называется „Богомъ боговъ и владыкою владыкъ“ и такимъ образомъ представляется какъ бы главою только другихъ боговъ, самымъ высшимъ надъ ними, но не единственнымъ (Втор. X, 17; Ис. LXXXV, 8; ХСVI. 9). Но въ такомъ смыслѣ нельзя толковать подобныхъ мѣстъ, въ виду многочисленныхъ и настоятельныхъ внушеній Ветхаго Завѣта, что Іегова есть Богъ единый, кромѣ котораго нѣтъ Бога (Втор. XXXII, 39 <sup>1)</sup>; Ис. XLIV, ст. 6; Втор. IV, 39 <sup>2)</sup>). Что языческіе боги не считаются въ Библии (Втор. IV, 39) за дѣйствительныхъ, хотя бы то низшихъ боговъ, это видно изъ тѣхъ эпитетовъ, какіе прилагаются въ Ветхомъ Завѣтѣ къ богамъ язычества. Они называются *eielim* — ничто, *tohri* — пустота, *segerer* — ложь, *призракъ*, *metim* — мертвые и т. под. <sup>3)</sup>). Въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ иногда называется именемъ, употребляемымъ во множественномъ числѣ—Элогимъ. Но вывести отсюда то заключеніе, какое выводитъ раціонализмъ, а

<sup>1)</sup> „Видите нынѣ (видите), что это Я, Я,—и нѣтъ Бога, кромѣ Меня.

<sup>2)</sup> Итакъ знай нынѣ и положи на сердце твое, что Господь (Богъ твой) есть Богъ на небѣ вверху и на землѣ внизу, и нѣтъ еще (кромѣ Его).

<sup>3)</sup> См. Догм. богосл. Филарета т. 1. стр. 110).

именно, что это слово будто бы осталось въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, какъ окаменѣлый остатокъ древняго многобожія евреевъ, не позволяеть точное филологическое значеніе этого слова. По объясненію лучшихъ гебраистовъ (напр. Флетчера, Фрид. Деллича и другихъ) слово это есть идиотизмъ еврейскаго языка, преимущественно употреблявшійся для означенія божества вообще и ближайшимъ образомъ для выраженія неисчерпаемой полноты и множественности свойствъ божества.

Въ новѣйшее время рационалистическою критикою прилагаются преимущественно четыре способа къ естественному объясненію происхожденія монотеизма въ ветхозавѣтной религіи. Разумѣемъ гипотезы, приписывающія главное вліяніе на образованіе своеобразнаго склада религіозныхъ воззрѣній еврейскаго народа: а) общимъ природнымъ особенностямъ симитическаго племени, къ которому принадлежать евреи (Ренавъ) <sup>1)</sup>, б) частнымъ или индивидуальнымъ особенностямъ ихъ умственнаго и нравственнаго характера, в) особымъ условіямъ ихъ исторической судьбы и жизни—ихъ долговременному пребыванію въ пустынь, кочевому или номадическому образу жизни (Штраусъ), <sup>2)</sup> г) наконецъ вліянію отдѣльныхъ выдающихся лицъ изъ ихъ среды (вождей и пророковъ) <sup>3)</sup>. Но ниодна изъ этихъ гипотезъ не выдерживаетъ критики. Первая изъ нихъ, думающая найти ключъ къ рѣшенію вопроса о происхожденіи библейскаго монотеизма въ особенностяхъ симитической расы (въ ея склонности къ концентраціи и проч.) не оправдывается исторією народовъ симитическаго племени, которая показываетъ, что за исключеніемъ израильскаго народа всѣ прочіе народы этого племени не сохранили чистоты первоначальной религіи, но впали въ политеизмъ. Вѣроятности этой гипотезы нисколько не усиливаетъ находящееся въ связи съ нею предположеніе, что отличительныя черты симитической расы въ еврейскомъ народѣ, подъ вліяніемъ особыхъ естественныхъ причинъ и условій, получили наиболѣе благопріятный складъ для выработки моно-

<sup>1)</sup> «Etudes d'histoire religieuse» p. 85. „Considerations sur le caractère général du peuple sémitique“, въ „Jurnal Asiatique“ 1859. „Histoire générale des langues semitiques“. 1858 p. 3 и дал.

<sup>2)</sup> Straus—„Der alte und neue Glaube“ 6 Aufl s. 106. Сравни. Noack—„Mythologie und Offenbarung“ 1845. I s. 289 и дал.

<sup>3)</sup> Diestel—„Der Monotheismus des ältesten Heidenthums vorzüglich bei den Semiten“ въ „Jahrb. für d. Theologie“ 1860. s. 669 и дал.

теистическаго міровоззрѣнія, потому что и это предположеніе не имѣетъ для себя достаточнаго основанія. Оно подрывается несомнѣннымъ историческимъ фактомъ постоянной склонности евреевъ къ идолопоклонству, особенно въ то время, когда они только получили свой законъ. Долгое время они держались монотеизма больше по принужденію, чѣмъ по доброй волѣ. Вообще, когда евреи слѣдовали только собственнымъ своимъ естественнымъ склонностямъ, приписываемому имъ „естественному религиозному генію“, они обожали то золотата тельца, то Ваала, то Молоха и изъ 12 ихъ колѣнъ въ одно время открыто перешло на сторону язычества цѣлыхъ 10 колѣнъ.

Гипотеза, изводящая монотеизмъ ветхозавѣтной религіи изъ первоначальнаго кочеваго образа жизни евреевъ такъ же несостоятельна, какъ и гипотеза, ищущая основанія для библейскаго монотеизма въ симитической крови еврейскаго народа. Когда утверждается, что кочевой духъ „первоначальной еврейской орды“ породилъ въ ней горделивое превознесеніе своего племеннаго Бога на степень единственнаго божества, предъ которымъ ничто боги всѣхъ другихъ народовъ, и что этотъ племенной Богъ кочующей еврейской орды постепенно одухотворился въ сознаніи еврейскаго народа: тогда становится непонятнымъ, почему въ такомъ случаѣ монотеизмъ не составляетъ принадлежности всѣхъ кочевыхъ племенъ или номадовъ вообще, и почему ниодно кочевое племя съ теченіемъ времени не одухотворило точно такъ же своего племеннаго бога, какъ это сдѣлалъ еврейскій народъ. Образованію осѣдлости и основанію государственнаго устройства въ жизни всѣхъ народовъ предшествовало болѣе или менѣе кочевое состояніе. Каждому изъ отдѣльныхъ племенъ, кочевыхъ ли то или осѣдлыхъ, присуще было сознаніе своего собственнаго превосходства, а также и превосходства своего племеннаго божества предъ богами другихъ племенъ. Такимъ образомъ у всѣхъ вообще и особенно у кочевыхъ племенъ, по идеѣ разсматриваемой гипотезы, долженъ бы развиваться такой же монотеизмъ, какой мы находимъ въ ветхозавѣтной религіи. Но изъ достовѣрныхъ свѣдѣній о жизни номадовъ извѣстно, что напримѣръ древніе арабы были идолопоклонники такъ же, какъ и кочевые монголы. Вообще ни изъ племенной, ни изъ національной гордости народовъ нигдѣ и никогда не возникалъ истинный монотеизмъ. У самыхъ

гордыхъ своею національністю народовъ древняго міра, которые отличались въ то же время сознаниємъ своего племеннаго превосходства предъ другими народами, наприм. у грековъ, господствовали въ самыхъ широкихъ размѣрахъ политеизмъ. Иногда особое вліяніе на развитіе монотеизма въ религіи евреевъ приписывается продолжительному 40-лѣтнему странствованію евреевъ по пустынѣ, послѣ исхода ихъ изъ Египта. „Видъ безбрежной голой степи, говорятъ, невольно возбуждаетъ въ душѣ чувство безграничнаго, безконечнаго, а однообразіе голой ея поверхности какъ нельзя болѣе способствуетъ сосредоточенію религіозной мысли на одномъ предметѣ богопочтенія. Это, говорятъ, и сообщило религіозному міросозерпанію евреевъ монотеистическій характеръ“. Но независимо отъ того произвола, съ какимъ эта гипотеза относитъ происхожденіе монотеизма въ ветхозавѣтной религіи только къ времени странствованія евреевъ по пустынѣ, она не выдерживаетъ критики и съ чисто психологической точки зрѣнія. Однообразный унылый видъ безжизненной пустыни если и могъ способствовать образованію понятія объ одномъ богѣ, то во всякомъ случаѣ не могъ способствовать образованію представленія о живомъ, личномъ Богѣ, о неисчерпаемой полнотѣ его жизни и неистощимомъ обиліи Его творческой благодати и премудрости. Пустыня можетъ служить училищемъ благочестія для духа уже просвѣщеннаго свѣтомъ религіозной истины, который въ глубинѣ уединеннаго богомыслія мало обращаетъ вниманія на окружающую внѣшность. Но она слишкомъ мертва и безжизненна для того, чтобы могла впервые возбудить и возжечь тотъ живой и пламенный монотеизмъ, съ какимъ является предъ нами ветхозавѣтная религія,—монотеизмъ, проникнутый самою горячею ревностію о славѣ Бога живаго.

### Ученіе о твореніи.

Библейское ученіе о твореніи, находящееся въ зависимости отъ возвышеннаго библейскаго ученія о Творцѣ міра, представляетъ также замѣчательныя черты превосходства предъ ученіями всѣхъ другихъ древнихъ религій. Мы не находимъ въ библейскомъ ученіи о твореніи ни одного изъ тѣхъ недостатковъ.

которые въ большей или меньшей степени присущи всѣмъ древнимъ космогоніямъ. Въ средѣ послѣднихъ не было ни одной, въ которой высказывался бы правильный взглядъ на дѣло мірозданія вообще и вчастности на происхождение и назначеніе человѣка. Космогоніи болѣе натуралистическаго характера впадали въ матеріализмъ, и на человѣка смотрѣли не болѣе какъ только на „цвѣтъ природы „(религія Китая). Космогоніи идеалистическаго характера, какъ наприм. индійскія, превращали видимую природу въ призракъ, отрицали всякую ея реальность, или смотрѣли на матерію какъ на зло, презирали всякую индивидуальность, стремились къ подавленію и уничтоженію человѣческой личности. Въ другую крайность впадали религіи ложнаго гуманизма, возвышавшія человѣка на не подобающій ему пьедесталь,—религіи классическаго міра. Въ ихъ взглядахъ на дѣло міросозданія преобладалъ антропоморфизмъ, приписывавшій міротвореніе и міроуправленіе богамъ, которые отличались отъ людей только по степени совершенства. Въ библейскомъ ученіи о твореніи не имѣетъ мѣста ниодна изъ этихъ и подобныхъ крайностей. Міръ разсматривается съ библейской точки зрѣнія какъ твореніе единаго всемогущаго Бога, какъ произведеніе свободной воли премудраго и всеблага Творца. Человѣкъ опредѣляется какъ разумно-свободное твореніе, какъ образъ Божій, хотя неизмѣримо низшій своего безконечнаго Первообраза, но отражающій въ своей духовной природѣ Его божественныя свойства и способный къ ихъ развитію въ себѣ до степени нравственнаго богоподобія и безсмертныи по своему назначенію. Таково въ общихъ чертахъ библейское ученіе о твореніи... Оно раскрывается главнымъ образомъ въ ветхозавѣтной религіи, раскрывается полнѣе и законченнѣе, чѣмъ ученіе о Богѣ. Св. Писаніе Ветхаго Завѣта начинается описаніемъ не существа Божія, но дѣлъ Его творенія, и въ дальнѣйшемъ своемъ раскрытіи оно преимущественно сосредоточивается на изображеніи творческой и промыслительной дѣятельности Бога, имѣя въ виду возвысити религіозное сознаніе древняго человѣка до истиннаго понятія о Богѣ—главнымъ образомъ чрезъ изображеніе дѣлъ Его творенія. Полное откровеніе относительно существа Божія и внутренней божественной жизни не входило въ задачу ветхозавѣтнаго откровенія, потому что

древнее человѣчество не было еще подготовлено къ воспринятію такого откровенія. Оно сообщено чрезъ высшее—новозавѣтное откровеніе. Но все, что относится до ученія о твореніи, не только въ существенныхъ и основныхъ чертахъ, но и въ большинствѣ подробностей, сообщено чрезъ ветхозавѣтное откровеніе. Въ этомъ пунктѣ оно мало воспоминается и чрезъ христіанское откровеніе, кромѣ того, что въ послѣднемъ яснѣе говорится объ участіи въ дѣлѣ творенія всѣхъ лицъ св. Троицы. Хотя и въ Ветхомъ Завѣтѣ упоминается о соучастіи духа Божія и Слова Божія въ дѣлѣ творенія („Духъ Божій пошашеса вверху воды“; „Словомъ Господнимъ небеса утвердишася“), но упоминается объ этомъ, какъ выражаются древніе отцы церкви, прикровенно, чтобъ не подать повода еврейскому народу думать, что есть много боговъ. Поэтому въ Ветхомъ Завѣтѣ не говорится наприм. прямо и опредѣлительно, что именно то Слово принимало участіе въ твореніи міра, которое должно было воплотиться для искушленія человѣческаго рода. Между тѣмъ какъ въ Новомъ Завѣтѣ уже прямо и неприкровенно говорится о воплотившемся Словѣ: „вся Тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть“ (Іоанн. I. 13); „Имъ создано все, что на небесахъ и что на земли, видимое и невидимое, престола ли, господства ли, начальства ли, власти ли, все Имъ и для Него создано“ (Колосс. I, 16. 17). Во всемъ же остальномъ новозавѣтное ученіе касательно творенія большею частію лишь воспроизводитъ ветхозавѣтное откровеніе. Въ немъ, какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ, твореніе приписывается „Богу живому, который сотворилъ небо и землю, и море, и все что въ нихъ“.... „далъ всему жизнь и дыханіе и все,...“ отъ одной крови произвелъ весь родъ человѣческой“ и проч. (Дѣян. XIV, 15; XVII, 24, 28). Отсюда уже само собою опредѣляется высокое значеніе ветхозавѣтнаго ученія о твореніи; оно заключаетъ въ себѣ вѣчныя и не переходящія истины Божественнаго откровенія, составляетъ общее достояніе ветхозавѣтной и новозавѣтной религіи и во всемъ существенномъ имѣетъ такое же непреложное значеніе для вѣрующаго христіанина, какое оно имѣло для древняго израиля.

Необходимость откровеннаго ученія о твореніи въ ряду другихъ истинъ божественнаго откровенія опредѣляется самымъ существомъ того предмета, котораго оно спеціально касается.

Вопросъ о происхожденіи міра искони занималъ собою человѣческій умъ и не только какъ предметъ философской любознательности, но какъ такой вопросъ, правильное рѣшеніе котораго существенно необходимо для правильного опредѣленія человѣкомъ своего положенія въ мірѣ и своего нравственнаго назначенія. Но по самому существу своему вопросъ этотъ выходитъ изъ круга вопросовъ, доступныхъ для несомнѣнно вѣрнаго рѣшенія путемъ однихъ естественныхъ способовъ человѣческаго познанія. Относительно первоначальнаго происхожденія міра не только въ области чисто умозрительныхъ построеній, но и наукъ, опирающихся въ своихъ изслѣдованіяхъ на фактическія данныя, заимствуемыя изъ внѣшняго опыта, — наукъ естественныхъ, могутъ быть высказаны лишь болѣе или менѣе вѣроятныя гипотезы и предположенія, но отнюдь не аксіомы или вполне достовѣрныя истины, не допускающія никакого сомнѣнія. Это потому, что самый актъ творенія міра лежитъ внѣ предѣловъ непосредственнаго человѣческаго опыта и наблюденія. Очевидцемъ или наблюдателемъ дѣла творенія не могъ быть никто изъ людей. Человѣкъ не могъ явиться на землѣ раньше появленія самой земли и приспособленія ея для обитанія на ней. Человѣческія умозаключенія отъ нынѣ дѣйствующихъ силъ и законовъ природы къ ихъ дѣйствию во время первоначальнаго происхожденія міра, хотя и могутъ имѣть значеніе вѣроятности, но не исключаютъ возможности сомнѣнія въ томъ, такъ ли на самомъ дѣлѣ все происходило въ актѣ творенія міра, какъ требуется этими умозаключеніями. Человѣческія преданія о происхожденіи міра, какъ бы ни были они древни, также не могутъ претендовать на безусловную достовѣрность, коль скоро они обязаны своимъ происхожденіемъ только однимъ людямъ, однимъ собственнымъ ихъ соображеніямъ, догадкамъ и предположеніямъ. Въ такомъ случаѣ они должны представлять или созданія воображенія младенствующаго ума или плодъ болѣе зрѣлыхъ философскихъ соображеній, но также не заключающихъ въ себѣ надлежащаго ручательства за ихъ несомнѣнную истину. Только самъ Богъ, высочайшій Виновицъ творенія, могъ сообщить людямъ безусловно истинныя и достовѣрныя свѣдѣнія о дѣлахъ своего творенія. Поэтому только тѣ преданія о происхожденіи міра могутъ внушать къ себѣ полное наше довѣріе, которыя свой первоначальный источникъ имѣютъ въ бо-



жественномъ откровеніи и не подверглись никакимъ произвольнымъ искаженіямъ и дополненіямъ со стороны человѣческой фантазіи. Такое именно значеніе имѣеть библейское повѣствованіе о твореніи.

Библейское ученіе о твореніи, какъ ученіе составляющее краеугольный камень всего ветхозавѣтнаго и христіанскаго воззрѣнія на Божество, міръ и человѣка, имѣеть преимущественную важность по его *принципальной* сторонѣ. Въ немъ слѣдуетъ различать *фактическую* и *догматическую* стороны. Къ фактической сторонѣ библейскаго ученія о твореніи относится все то, что сообщается въ немъ о фактахъ мірозданія—о ихъ послѣдовательномъ порядкѣ, вообще о постепенномъ ходѣ проявленія божественной творческой дѣятельности; *принципальную* (догматическую) сторону этого ученія составляютъ руководящія идеи, лежащія въ его основѣ, именно: идея чистаго творенія изъ ничего, и понятія о временности міра, о сотвореніи человѣка непосредственною силою всемогущества Божія, и о его первобытномъ совершенствѣ. Постараемся уяснить значеніе этихъ идей.

Идея о сотвореніи міра изъ ничего творческою силою Божественнаго всемогущества имѣеть главнымъ образомъ то значеніе въ общемъ содержаніи библейскаго ученія о мірозданіи, что чрезъ эту идею понятіе о твореніи является здѣсь въ чистомъ его видѣ, безъ всякой примѣси пантеизма, натурализма и дуализма. Эта идея въ самомъ корнѣ исключаетъ какъ то представленіе, что міръ есть истеченіе изъ божественной сущности, такъ и то, что Творецъ міра нуждался въ какомъ нибудь предварительно существовавшемъ матеріалѣ для сотворенія міра (въ домірномъ хаосѣ или въ вѣчной матеріи), такъ наконецъ и то, что Онъ нуждался въ содѣйствіи посредствующаго какого нибудь существа, или посторонней Ему силы, для приведенія въ осуществленіе своего творческаго плана. При всѣхъ этихъ и подобныхъ представленіяхъ не удерживается понятіе чистаго творенія. Идеѣ *творенія*, понимаемой въ строгомъ смыслѣ, соответствуетъ только *произведеніе изъ ничего*. Если бы міръ былъ истеченіемъ изъ божественной сущности, тогда не осуществилась бы никакимъ образомъ идея творенія; равнымъ образомъ какъ и въ томъ случаѣ, если бы до творенія міра существовала какая либо готовая матерія или сила, при

посредствѣ которыхъ онъ былъ созданъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ получается идея *мірообразованія*, а не чистая идея творенія. Другое не менѣе важное значеніе идеи сотворенія міра изъ ничего состоитъ въ томъ, что только эта идея представляеть намъ существо Божіе въ его истинномъ видѣ,—какъ существо безконечное и безусловное. Только въ твореніи изъ ничего высказывается отличительное свойство божественной природы. Автъ творенія изъ ничего исключительно свойственъ только Богу, какъ существу абсолютному. Только абсолютная или безконечная причина въ состояніи перешагнуть бездну, лежащую между бытіемъ и небытіемъ,—вызвать бытіе изъ бездны небытія. Всѣ теоріи, которыя не допускаютъ идеи творенія изъ ничего, не возвышаются и до истиннаго понятія о безконечности божественнаго Существа. Въ нихъ автъ сотворенія міра приравнивается къ образованію чего нибудь изъ готоваго матеріала и чрезъ то смѣшивается съ автами свойственными ограниченнымъ существамъ, а идея безконечнаго Существа отходитъ на задній планъ.

Возможность творенія изъ ничего заключается во всемогуществѣ Божіемъ, для котораго нѣтъ ничего невозможнаго. Напрасно этой возможности матеріализмъ и пантеизмъ противопоставляютъ извѣстную аксіому: „изъ ничего ничего не бываетъ“. Ученіе о сотвореніи Богомъ міра изъ ничего не говоритъ намъ, что вселенная возникла сама собою изъ ничего, а утверждаетъ, что Божественное всемогущество произвело ее изъ небытія въ бытіе, и слѣдовательно указываетъ причину и силу, которая была въ состояніи сдѣлать это. Противорѣчіе аксіомъ: изъ ничего ничего не бываетъ—заключается не въ ученіи о твореніи изъ ничего, а напротивъ въ матеріалистическомъ представленіи о самосуществованіи вселенной. Утверждая самосуществованіе міра матеріализмъ тѣмъ самымъ прямо отрицаетъ, что міръ произошелъ отъ какой нибудь причины.

Ученіе о сотвореніи міра изъ ничего, проходящее чрезъ всѣ писанія Ветхаго Завѣта, съ особенною силою выражается въ одной изъ позднѣйшихъ ветхозавѣтныхъ книгъ, именно въ 2-ой книгѣ Маккавеевъ (VII, 28), гдѣ мать Маккавеевъ взываетъ къ своему умирающему за вѣру отцевъ сыну: „молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю и вся яже въ нихъ, видящъ

уразумѣши, яко отъ несущихъ сотвори сія Богъ“. Выраженіе εἰς οὐκ ὄντων ἐκποίησεν, т. е. изъ не существующаго, ясно указываетъ на сотвореніе міра изъ ничего,—ex nihilo, какъ переводится это мѣсто въ латинской Вульгатѣ. Въ Новомъ Завѣтѣ точно также повторяется это воззрѣніе на твореніе, какъ центральное воззрѣніе, на которомъ зиждется Ветхій и Новый Завѣтъ. Ап. Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ (IV, 17) говоритъ: „Богъ нарицаетъ не суцая, яко суцая“ (τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα). Сюда же относятся тѣ мѣста Св. Писанія, въ которыхъ Богъ изображается абсолютнымъ Творцомъ всего безусловно: „Имъ создано все“ (Кол. I, 16; Ефес. III, 9; Евр. III, 4); „вся Тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть еже бысть“ (Іоан. I, 3). Знатоки еврейскаго языка находятъ указаніе на твореніе міра изъ ничего и въ самыхъ первыхъ словахъ библейскаго повѣствованія о твореніи: „въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю“ (Быт. I, 1), гдѣ, для означенія понятія творенія, употребленъ въ еврейскомъ подлинникѣ еврейскій глаголь *bara*h. Этотъ глаголь по преимуществу имѣетъ значеніе творенія изъ ничего<sup>1)</sup>. Хотя это значеніе глагола *bara*h и не вездѣ въ Св. Писаніи выдерживается и иногда имъ означаетъ твореніе изъ готовой матеріи, но что въ указанномъ мѣстѣ (Быт. I, 1) этотъ глаголь означаетъ именно твореніе изъ ничего, на это указываетъ опредѣленіе: *bereschit* (въ началѣ), когда т. е. не было ничего изъ міроваго бытія, а также и то, что хаосъ указывается въ Библии, какъ продуктъ творческой дѣятельности<sup>2)</sup>.—Переходимъ къ *идеѣ временности* міра. Этою идеею не отрицается, что уму Божественному отъ вѣчности былъ присущъ идеальный образъ міра, но отрицается только то, что реальный міръ су-

<sup>1)</sup> Въ „Правосл. Догмат. Богословіи“ преосвящ. Макарія т. II стр. 12 дѣлается ссылка на одного еврейскаго ученаго раввина объясняющаго въ вышеозначенномъ смыслѣ глаголь *bara*h въ *Comment. in Genes.* Ср. „Апологетику“ Геттингера, часть II. Спб. 1872 г. стр. 107, примѣч.

<sup>2)</sup> Истина сотворенія міра изъ ничего единогласно признавалась и отцами и учителями церкви за несомнѣнную истину Божественнаго Откровенія. „Пророки, говоритъ св. Теофилъ Антиохійскій, согласно научили насъ, что Богъ все сотворилъ изъ ничего. Ибо ничто не совѣчно Богу... Матерія, изъ которой Богъ сотворилъ и устроилъ міръ, получила начало и создана отъ Бога“ (2-я книга къ *Автолику*, гл. X по переводу П. А. Преображенскаго). „Могущество Бога обнаруживается въ томъ, что онъ творитъ вещи изъ ничего и такъ какъ Ему угодно. Ибо „невозможное у человѣковъ возможно у Бога“ (*Ibid.* гл. XIII). У святаго Іоанна Дамаскина читаемъ:

ществуетъ отъ вѣчности; точно такъ же, какъ и ученіемъ о твореніи изъ ничего не отрицается, что Богъ сотворилъ міръ изъ присущей ему силы абсолютнаго всемогущества, а отрицается лишь то, что міръ сотворенъ Богомъ изъ чего нибудь матеріальнаго, отдѣльнаго отъ Него. Мысль о томъ, что міръ есть отъ вѣчности предположенный объектъ созерцанія божества и что твореніе было предметнымъ реализованіемъ во времени вѣчной божественной идеи, высказывалась не рѣдко уже у древнихъ отцовъ церкви. Такъ напримѣръ Григорій Богословъ говоритъ: „Мысль Божія отъ вѣка созерцала вождельнную свѣтлость своей доброты... и разсматривала также въ великихъ своихъ умопредставленіяхъ Имъ же составленный образъ міра. Для Бога міръ былъ всегда настоящимъ“. Неявленный во вѣ духовный образъ міра, не вступившій еще въ сферу временнаго, видимаго и условнаго бытія, имѣетъ въ виду и ап. Павелъ, когда говоритъ: „вѣрою разумѣваемъ совершиться вѣкомъ глаголомъ Божиимъ, во еже отъ неявляемыхъ (μη φαινόμενον) видимымъ имъ быти (Евр. XI, 3). Вопросъ о томъ, какъ совершился переходъ идеальнаго образа міра, отъ вѣчности присущаго Божественному уму, въ реальную форму бытія, другими словами, какъ матеріализировался этотъ идеальный образъ, откуда при этомъ взялась матерія, въ которую онъ облеченъ, разрѣшается вѣрою во всемогущество Творца, которое въ томъ и состоитъ въ отличіе отъ всякаго ограниченнаго даже найвысшаго могущества, что имѣетъ силу изъ ничего создавать нѣчто, изъ несущаго сущее. Матерія сотворена Богомъ. Какъ сотворена—мы этого не знаемъ, но *вѣрою*, какъ говоритъ апостоль Павелъ въ только что приведенныхъ словахъ, *разумѣваемъ*. „Но ученіе о сотвореніи міра во времени, возражаютъ отрицающіе это ученіе, противорѣчатъ неизмѣнимости божественнаго Существа“. При правильномъ пониманіи идеи безконечнаго Существа не можетъ имѣть мѣста это недоразумѣніе. Въ чловѣкѣ, какъ ограниченномъ существѣ, каждое его дѣйствіе существуетъ отдѣльно отъ способности, которая, переходя въ

---

Αὐτός ὁ Θεός ἡμῶν ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν—ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σὺμπαντα τὰ μὲν οὐκ ἐκ προῦποκειμένης ὕλης (не изъ подлежащей матеріи), τὰ δὲ ἐκ τούτων τῶν οὐκ αὐτοῦ γεγονόντων“ („Точное изложение Прав. вѣры“ II. 5).

дѣйствіе, производитъ въ немъ измѣненіе. Въ Богѣ, какъ существѣ безконечномъ, нельзя отдѣлять способности къ дѣйствію отъ самаго дѣйствія.

Употребленіе Его всемогущей силы нельзя представлять на подобіе употребленія ограниченныхъ силъ и способностей человека, т. е. какъ переходъ отъ возможности въ дѣйствію, отъ потенціи въ акту: въ Богѣ все это составляетъ единый нераздѣльный актъ чистѣйшей дѣятельности. Онъ допускаетъ только измѣненіе вещей въ актахъ Своей воли, оставаясь Самъ вѣчно неизмѣняемымъ и всегда однимъ и тѣмъ же. Поэтому и твореніе міра во времени можетъ быть мыслимо какъ измѣненіе внѣ Бога, происшедшее безъ всякаго измѣненія Его внутренняго существа. Что касается вопросовъ, почему Богъ раньше не сотворилъ міра, какъ въ тотъ моментъ, когда міръ получилъ бытіе, или—что дѣлалъ Богъ до сотворенія міра: то эти и подобные вопросы неумѣстны потому уже, что они вносятъ категорію времени въ вышевременную жизнь Божію, къ которой они не могутъ имѣть никакого приложенія.

Значеніе идеи о временности міра и ея превосходство предъ противоположнымъ ученіемъ о вѣчности міра состоятъ въ слѣдующемъ. Если принять, что матерія существуетъ отъ вѣчности, а не сотворена Богомъ во времени, то мы признаемъ рядомъ съ Высочайшимъ Существомъ совѣчное Ему и слѣдовательно ограничивающее Его начало, т. е. впадаемъ въ дуализмъ. „Если Богъ не одинъ вѣченъ“, скажемъ словами Тертуліана, и все прочее не отъ Него произошло, въ такомъ случаѣ Онъ и не Богъ. Два вѣчныя и совмѣстныя начала не могутъ быть допущены по представленіямъ здраваго разума“<sup>1)</sup>. Если съ другой стороны согласиться съ пантеистическимъ воззрѣніемъ, что міръ есть вѣчное обнаруженіе Божества, тогда мы должны будемъ или перенести на Божество всѣ тѣ несовершенства, какія замѣчаются въ мірѣ, или приписать міру божественныя совершенства; но первое не согласно съ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ безконечномъ и всесовершенномъ, послѣднее противорѣчитъ опыту. „Вселенная сотворена, говоритъ блаженный Августинъ, а не родилъ ее Богъ изъ Самого Себя, чтобы быть ей тѣмъ же, чѣмъ Самъ Онъ есть. Онъ создалъ ее изъ

<sup>1)</sup> Тертуліанъ—Adv. Hermog. cap. IV—7; Онъ же Adv. Marcion. I, 15.

ничего, чтобы не была равною ни Тому, кѣмъ создана, ни Сыну Его, чрезъ котораго создана“ <sup>1)</sup>). Противъ ученія о временности міра единогласно возстаютъ пантеисты и матеріалисты, потому что какъ пантеизмъ такъ и матеріализмъ нуждаются въ вѣчности міра. Пантеизмъ не можетъ обойтись безъ вѣчнаго міра, такъ какъ онъ не признаетъ домірнаго Божества и не допускаетъ возможности вѣвміровой самостоятельной внутренней Его жизни. Матеріализмъ не менѣе нуждается въ вѣчности міра для обоснованія своей гипотезы о матеріи, какъ единственномъ началѣ всего существующаго. Общія ихъ возраженія противъ ученія о временности міра опираются „на невозможности для человѣческой мысли представить начальный предѣлъ времени вообще,—поставить т. е. какой нибудь опредѣленный моментъ, который былъ бы первымъ пунктомъ времени“ <sup>2)</sup>, (Отсюда извѣстная антиномія Канта, по тезису которой міръ имѣетъ начало, а по антитезису онъ не имѣетъ начала, а есть безконечное протяженіе времени). „Нельзя, говорятъ, дойти до опредѣленной точки по линіи безконечнаго протяженія времени, потому что нельзя ниоткуда начать этой линіи“. Противъ этого слѣдуетъ замѣтить, что если мысленно, хотя и не въ формѣ нагляднаго представленія, для времени не допускать никакого начала, то для насъ пропадаетъ всякая точка отправленія, отъ которой мы могли бы придти къ какому нибудь историческому моменту времени. Матеріализмъ противъ ученія о временности міра и въ защиту его вѣчности преимущественно ссылается на выводы естествознанія о неунитожимости матеріи. Но матеріализмъ безъ достаточныхъ основаній обращаетъ эти выводы въ пользу своей гипотезы о вѣчности міра. Естественныя науки, основываясь на фактахъ опыта, утверждаютъ, что въ сферѣ опыта невозможно ни произвести вновь, ни уничтожить самоналѣйшаго количества матеріи никакими способами. Теперь является вопросъ: изъ того, что вещество въ предѣлахъ опыта не появляется вновь и не исчезаетъ, возможно ли заключать къ вѣчности матеріи? Подобное заключеніе будетъ въ нѣкоторой степени равносильно слѣдующему: ребенокъ, забавляясь различными игрушками, увидѣлъ, что однѣ онъ могъ изломать, а другія не могъ. Отсюда

<sup>1)</sup> Блаж. Августинъ — In Genes. contra Manich. lib. 1. cap. 2.

<sup>2)</sup> Шлейермахеръ „Glaubenslehre“ § 41.

онъ дѣлаетъ такое заключеніе (допустимъ въ ребенкѣ способность къ философствованію): первыя игрушки ломаются, слѣдовательно онѣ кѣмъ либо сдѣланы; но послѣднія я никакъ не могъ разломать, слѣдовательно онѣ вѣчны. Заключеніе о вѣчности матеріи отъ ея неуничтожимости въ сферѣ опыта едва-ли основательнѣе этого положенія; человекъ, не зная сущности вещества, не имѣя возможности уничтожить различныхъ его проявленій, утверждаетъ, что *вещество* вѣчно, потому что онъ не можетъ его уничтожить. При этомъ забывается та простая истина, что человекъ, какъ существо конечное, ни творить ни уничтожать ничего не можетъ. Изъ выводовъ естественныхъ наукъ о происхожденіи настоящаго міроваго порядка напротивъ гораздо съ большею необходимостію вытекаетъ заключеніе о временности, а не о вѣчности матеріи. Естественныя науки признаютъ, что существующій міровой порядокъ получилъ свое начало, что наша планета была нѣкогда несомѣстима съ животною жизнью. А если такъ, то совершенно непонятно, какимъ же образомъ возможно міровое образованіе во времени, еслибъ матерія существовала вѣчно? Что же было съ матеріею до времени образованія міра? Что было съ тѣмъ неизмѣннымъ элементомъ, который матеріализмъ признаетъ вѣчно существующимъ? Неужели онъ отъ вѣчности могъ быть неподвижнымъ до того момента, когда началъ образовываться универсъ?<sup>1)</sup> Указать на время обра-

---

<sup>1)</sup> Естествоиспытатели новѣйшаго времени стараются въ нѣкоторой степени уяснить возможность временнаго образованія міра при неуничтожимости матеріи. Подобную попытку мы видимъ среди англійскихъ ученыхъ. Проф. физики въ Единбургскомъ Университетѣ Тэтъ и проф. въ коллегіи Оуэна въ Манчестерѣ Бальфюръ Стюартъ (въ сочиненіи «Unseen Univers») стараются на основаніи тщательнаго разсмотрѣнія и изученія міровой жизни, имѣя въ основѣ принципъ „непрерывности“, показать, что настоящій видимый міръ получилъ свое начало отъ невидимаго; посредствующимъ звѣномъ между видимымъ и невидимымъ мірами служитъ эфиръ, который по своимъ свойствамъ относится какъ къ міру невидимому, такъ и къ міру видимому и имѣетъ нѣкоторыя свойства матеріи, напр.—задерживать лучи солнца, принимать ихъ въ себя и. т. д. Примѣняя принципъ „непрерывности“ къ міру видимому и невидимому, указанные ученые, отъ чрезмѣрной ревности все уяснить, приходятъ въ высшей степени къ смѣлымъ и фантастическимъ догадкамъ и предположеніямъ. Такъ они стараются уяснить принципомъ „непрерывности“ происхожденіе и постепенное развитіе видимаго міра, который получилъ начало отъ невидимаго, и къ невидимому примѣняютъ тотъ же принципъ, который будто-бы осуществляютъ и міръ ангельскій и даже лица Божества, и все это подтверждается мѣстами Св. Писанія: Отецъ есть верхов-

званія самой матеріи естественныя науки не могутъ; онѣ предполагають разныя гипотезы, которыя въ существѣ дѣла оказываются весьма недостаточными для уясненія этого вопроса. Очевидно, что умозаключеніе отъ неуничтожимости матеріи къ ея вѣчности дѣлаетъ логическій скачекъ. Изъ того факта, что нима́лѣйшая частица матеріи не уничтожается въ постоянномъ круговоротѣ природы, строго говоря, не слѣдуетъ даже того, что она безконечна по продолженію своего бытія, т. е. что уничтоженіе ея вообще не мыслимо, невозможно. Отсюда слѣдуетъ только то, что намъ въ природѣ ничего не извѣстно такого, что въ состояніи было бы уничтожить или вновь создать самона́лѣйшую частичку матеріи или силу. Но еслибы матерія и сила и на самомъ дѣлѣ были на вѣки неразрушимы и неуничтожимы, то изъ этого можно было бы заключать о бытіи ихъ отъ вѣчности только въ томъ случаѣ, если противъ такого заключенія не было бы никакихъ оснований. Но такія основанія несомнѣнно существуютъ. Извѣстное положеніе, обыкновенно выставляемое большинствомъ матеріалистовъ: „что отъ вѣчности существуетъ, то должно и остаться на вѣки“, логически вѣрно; но оно должно быть дополнено не менѣе вѣрнымъ логическимъ положеніемъ: „что отъ вѣчности существуетъ, то должно вѣчно и оставаться такимъ, какимъ оно отъ вѣчности существуетъ“, т. е. должно быть вѣчно неизмѣняемымъ и притомъ не только по существу, но и по состоянію. Строго послѣдовательные матеріалисты признають вѣрность этого положенія и поэтому находятъ себя вынужденными утверждать, что съ строго матеріалистической точки зрѣнія не можетъ быть никакой рѣчи ни о какомъ развитіи матеріи и силы, ни о какой слѣдовательно космогоніи или постепенномъ образованіи міра, потому что послѣднимъ необходимо предполагается первоначальное состояніе матеріи, отличное отъ слѣдующихъ, предполагаются измѣненія, а мы не можемъ составить себѣ никакого представленія о томъ, что было прежде всякихъ измѣненій,—прежде чѣмъ началось развитіе матеріи. Поэтому упомянутыя болѣе логически—послѣдовательные матеріалисты признають, что не только міръ, въ смыслѣ матеріи и силы, но и міръ какъ благоустроенный космосъ, каждое от-

---

вое начало всего, чрезъ Сына всеобразуется, Духъ Св., носившійся надъ бездною, разливаетъ жизнь и сіи три едино суть и. т. д. „The Unseen Univers, or physical speculations on a future state“ p. 170—180 (1875).



дѣльное міровое тѣло, даже всѣ органическіе виды существуютъ отъ вѣчности. Одинъ изъ новѣйшихъ представителей матеріализма Кольбе († 1855 г.) напр. думаетъ, что есть многія еще не изслѣдованныя страны, въ которыхъ можетъ быть теперь еще живутъ виды животныхъ, которые считаются за вымершіе, и съ другой стороны есть многія еще не изслѣдованныя горы, въ которыхъ можетъ быть находятся окаменѣлости тѣхъ изъ живущихъ видовъ, о которыхъ (окаменѣlostяхъ) доселѣ еще ничего неизвѣстно. Никакое измѣненіе въ мірѣ вообще и въ органическихъ его существахъ въ частности для Кольбе не мыслимо; онъ считаетъ только состояніе вѣчной неизмѣняемости міра единственно возможнымъ. И въ этомъ онъ совершенно правъ. Съ матеріалистической точки зрѣнія, признающей вѣчною только матерію и силу, а не міръ съ его опредѣленнымъ, однажды на всегда отъ вѣчности даннымъ устройствомъ, невозможно дать сколько нибудь удовлетворительное объясненіе по вопросу о томъ, съ какого момента началось образованіе міра изъ вѣчной матеріи и силы и что было до этого момента, въ какомъ состояніи находились до него сила и матерія? Если матерія неотдѣлима отъ силы и сила не отдѣлима отъ матеріи, то нельзя представить такого момента, когда матерія была бы абсолютно недѣятельна, когда сила внутренно присущая ей вовсе не проявлялась бы. Признаніе такимъ образомъ вѣчности матеріи необходимо ведетъ къ признанію вѣчности міра въ цѣломъ его объемѣ и въ томъ его видѣ, въ какомъ онъ теперь существуетъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ къ признанію вѣчной его неизмѣняемости. Но такое воззрѣніе не согласимо съ фактами. Мы находимъ на землѣ постоянное измѣненіе въ растительномъ и животномъ царствахъ и не находимъ абсолютной неизмѣнности. Дарвинова школа признаетъ даже измѣняемость видовъ въ органическомъ мірѣ. Мнѣніе, что въ какихъ нибудь еще неизслѣдованныхъ странахъ продолжаютъ жить виды животныхъ, которые считаются вымершими (допотопные мамонты, носороги и проч.), ничѣмъ по крайней мѣрѣ до селѣ не оправдано; это признаютъ всѣ естествоиспытатели, которые стоятъ въ своихъ изслѣдованіяхъ на почвѣ фактовъ. Поэтому о неизмѣняемости міра не можетъ быть никакой рѣчи, и предположеніе его неизмѣняемости со стороны нѣкоторыхъ матеріалистовъ только показываетъ, къ какимъ произвольнымъ предположеніямъ вы-

нуждает болѣе послѣдовательныхъ матеріалистовъ признаніе вѣчности матеріи. Логика вынуждаетъ ихъ признать: что вѣчно, то должно быть вѣчно неизмѣняемо, должно находиться неизмѣнно въ одномъ и томъ же состояніи; и вслѣдствіе этого они рѣшаются, вопреки фактамъ очевидной измѣняемости матеріальныхъ существъ, утверждать ихъ вѣчную неизмѣняемость. А между тѣмъ этотъ фактъ всякое непредвзятое мышленіе долженъ вести къ признанію невѣчности матеріи, такъ какъ съ вѣчностью неразрывно соединено свойство неизмѣняемости. Такъ какъ мы видимъ, что матерія, если и не измѣняется по существу, однакоже можетъ принимать самыя разнообразныя количества силы движенія (колебанія), чрезъ что получаютъ самыя различныя формы ея: то отсюда должны заключить, что она безусловно неизмѣняема, слѣдовательно не вѣчна. Если бы матерія одарена была напр. только одною силою притяженія, которая была бы внутренно присуща каждой матеріальной частицѣ всегда въ неизмѣнномъ количествѣ, тогда мы могли бы заключать отсюда о ея вѣчности. Точно также, еслибы каждая частичка матеріи имѣла бы только извѣстную степень колебаній и эти колебанія такъ неизмѣнно были бы присущи ей, что они ни чрезъ что не могли бы быть уменьшены или увеличены,—тогда можно было бы сказать, что матерія и сила вѣчны. Но такъ какъ сила колебанія (сотрясенія, дрожанія) при каждой матеріальной частицѣ можетъ дѣйствовать въ самомъ разнообразномъ количествѣ, такъ какъ это количество подвержено постояннымъ измѣненіямъ, то оно не могло быть отъ вѣчности соединено съ матеріею. Если бы сила колебанія отъ вѣчности связана была съ матеріею, то она не могла бы быть переносима съ однѣхъ частицъ ея на другія, но каждая частица матеріи должна бы удерживать на всѣ вѣка отъ вѣчности присущую ей силу или движеніе. Но если матерія не отъ вѣчности имѣла движеніе, то, если бы она на самомъ дѣлѣ отъ вѣчности существовала, она должна бы быть совершенно неспособна ни къ какому движенію, потому что отъ вѣчности она существовала въ покоющемся состояніи, въ томъ же состояніи и должна бы оставаться навсегда. „Въ вѣчной матеріи, говорятъ, отъ вѣчности происходило и движеніе“. Но вѣчное движеніе—невозможность, о которой нельзя составить даже никакого представленія. Въ самомъ существѣ всякаго движенія заключается,

что оно по крайней мѣрѣ получило начало, если и не необходимо предполагается конецъ его. Матеріализмъ утверждаетъ, что матерія отъ вѣчности наполняла міровое пространство и отъ вѣчности обладала всѣми присущими ей силами и что такимъ образомъ изъ нея постепенно, по однимъ физическимъ и химическимъ законамъ, образовался благоустроенный міръ—*космосъ*,—тотъ міръ, который мы теперь видимъ со всѣмъ его настоящимъ устройствомъ. Но эта гипотеза признается несостоятельною даже тѣми изъ естествоиспытателей, которые оставляютъ неприкосновенною ея мысль о вѣчности матеріи и о вѣчномъ соприсутствіи въ ней извѣстныхъ силъ. Такъ напр. Пфаффъ въ своей „Исторіи міра“ весьма обстоятельно доказываетъ, что матерія, предоставленная своимъ собственнымъ силамъ, не въ состояніи никогда была бы произвести ничего подобнаго тому, что мы называемъ міровымъ порядкомъ, но постоянно должна была бы оставаться въ одинаковомъ, первоначально данномъ ей, состояніи. Предположимъ вмѣстѣ съ большинствомъ новѣйшихъ естествоиспытателей, что первоначальное состояніе матеріи было газообразное. При этомъ предположеніи неизбѣжно является вопросъ: какъ, какимъ путемъ отъ вѣчности существующая матерія сама собою могла выдти изъ газообразнаго состоянія; однѣ физическія и химическія силы матеріи никогда не могли превратить газообразной, равномерно распределенной въ міровомъ пространствѣ, массы въ отдѣльныя міровыя тѣла, сколько бы миллиардовъ вѣковъ ни назначалось для этого процесса. Относительно свойствъ газовъ естествознаніе учитъ, что они всѣ безъ изыятія стремятся къ безконечному протяженію и *совершенно равномерно* наполняютъ открытое для нихъ пространство. Физическіе опыты надъ газами показываютъ, что предоставленные сами себѣ они никогда не могутъ перейти въ твердыя тѣла. Точно также и первоначальная газообразная масса матеріи, предоставленная самой себѣ, была неспособна превратиться въ отдѣльныя твердыя міровыя тѣла. Извѣстны четыре возможныхъ способа, посредствомъ которыхъ газообразныя тѣла вообще могутъ превращаться въ твердыя тѣла: 1) чрезъ сильное давленіе отвиѣ, 2) чрезъ химическое сродство, 3) чрезъ охлажденіе или пониженіе температуры и 4) чрезъ общую силу притяженія, или таеъ называемый законъ тяжести. Но что первый изъ означенныхъ воз-

можныхъ способовъ—давленіе отвнѣ—не мыслимъ въ разсматриваемомъ нами случаѣ, это понятно само собою; точно также и о третьемъ способѣ, т. е. объ охлажденіи, въ данномъ случаѣ рѣчи не можетъ быть, потому что охлажденію можетъ подвергнуться только масса, находящаяся въ соприкосновеніи съ низшимъ ея по температурѣ пространствомъ, которому она можетъ передать свою теплоту. При равномернo же распределенной во всемъ міровомъ пространствѣ газообразной матеріи охлажденіе ея было невозможно, потому что подлѣ нея не существовало никакого пустаго пространства, которому она могла бы передать часть своей теплоты. Еще меньше при той высокой степени разрѣжонности, разобщенности (dissociation), на какой находилась первоначальная газообразная масса, можетъ быть рѣчь о химическомъ притяженіи. Остается только общая сила притяженія. Но изъ равномернo распределеннаго газа и эта сила не могла произвести никакихъ отдѣльныхъ міровыхъ тѣлъ, и при томъ—по двоякой причинѣ. Во первыхъ къ существеннымъ свойствамъ газа, какъ замѣчено выше, принадлежитъ свойство стремиться къ дальнѣйшему и дальнѣйшему протяженію; и потомъ въ газообразной массѣ, равномернo распределенной во всемъ міровомъ пространствѣ, каждый атомъ находился въ совершенно одинаковомъ условіи съ другими атомами, т. е. каждый одинаково сильно привлекался во всѣ стороны; поэтому ниодинъ не могъ двигаться и приближаться къ другому. Изъ всего этого видно, что чрезъ одни естественныя свойства и силы матерія никакимъ образомъ не могла быть выведена изъ первоначальнаго состоянія,—состоянія равномернo распределенной въ пространствѣ газообразной массы. Мы должны такимъ образомъ или совсѣмъ отказать отъ объясненія происхожденія міра и признать его, вопреки законамъ логики, безпричиннымъ или вѣчно самосуществующимъ, или, избѣгая этого, признать, что онъ сотворенъ во времени всемогущею силою Творца.

*Порядокъ міроздавія* въ томъ его видѣ, какъ онъ изображается въ 1-ой главѣ книги Бытія (независимо отъ нѣкоторыхъ частныхъ, въ общемъ цѣломъ не имѣющихъ существеннаго значенія), представляетъ замѣчательное согласіе съ болѣе достоверными выводами естествознанія по вопросу о мірообразованіи.

Въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи не упоминается о многихъ частныхъ моментахъ или фазисахъ, предполагаемыхъ въ постепенномъ развитіи вселенной гипотезами новѣйшаго естествознанія, такъ какъ повѣствованіе это вообще отличается краткостью и отнюдь не имѣетъ въ виду представить полную систему астрономіи и геологіи. Но все существенное, относящееся до порядка міротворенія вообще, и особенно до порядка сотворенія нашей планеты, на которой по преимуществу сосредоточено библейское повѣствованіе о твореніи,—изображается въ Библии съ точностію, не оставляющею мѣста почти ни для какихъ серьезныхъ возраженій съ естественно-научной точки зрѣнія. По библейскому описанію, сотворенію органическаго міра на нашей планетѣ предшествуетъ сотвореніе и образованіе неорганической природы; органическій міръ развивается постепенно; появленію въ немъ животнаго царства предшествуетъ царство растительное; въ самомъ животномъ царствѣ сначала являются низшіе болѣе простые организмы—водяныя животныя и пресмыкающіяся, затѣмъ—болѣе развитые и сложные—птицы и четвероногія; наконецъ создается человѣкъ, какъ вѣнецъ и завершеніе земнаго творенія. Такой же порядокъ творенія въ общемъ цѣломъ изображается и въ естественныхъ исторіяхъ мірозданія. Встрѣчающіяся въ нихъ разности по этому предмету, сравнительно съ библейскимъ ученіемъ, касаются не столько существа, сколько тѣхъ или иныхъ подробностей, которыя не имѣютъ религіознаго значенія и относятся къ области ученой любознательности. Такъ напр. естественныя исторіи мірозданія, составляемыя на основаніи естественно-научныхъ гипотезъ, вдаются въ подробныя описанія предполагаемаго ими дѣйствія разныхъ естественныхъ силъ природы при возникновеніи и образованіи разныхъ видовъ творенія (дѣйствій центробѣжной и центростремительной силъ, силы сцѣпленія, притяженія, отталкиванія и т. д.), занимаются подробнымъ анализомъ разнообразныхъ фазисовъ развитія матеріи, переходовъ ея изъ газообразнаго и жидкаго состоянія въ твердое и проч. Въ библейскомъ повѣствованіи не находится такихъ подробностей, какія мы находимъ въ спеціальныхъ астрономическихъ и геологическихъ трактатахъ, и съ богословской точки зрѣнія нѣтъ основанія отвергать или оспаривать эти подробности, если при этомъ міръ признается твореніемъ Божиимъ. Если ученая любозна-

ельность высказывает на известных естественно-научных основах предположения о таких явлениях в постепенном образовании мира, о которых не упоминается в Библии, но еще не значить, чтоб естествознание чрез то самое впадало в прямое противоречие съ Св. Писаніемъ, такъ какъ и само Св. Писаніе не отрицаетъ безусловно дѣйствія естественныхъ силъ природы въ процессѣ образования мира, хотя не дается въ подробное описаніе ихъ дѣйствія. Библия не говоритъ намъ, что все, что есть въ природѣ, сотворено непосредственнымъ творческимъ дѣйствіемъ Творца, безъ всякаго посредства созданныхъ Имъ вещественныхъ силъ природы. Въ библейскомъ повѣствованіи напр. о сотвореніи растительнаго и животнаго царствъ прямо указывается на то, что оба эти царства созданы при посредствѣ готовыхъ уже къ тому времени естественныхъ элементовъ природы. На это ясно указываютъ библейскія выраженія: „и сказалъ Богъ: да произраститъ земля зелень, траву... да произведетъ земля пресмыкающихся... произведетъ земля душу живу“ и проч. Выраженія эти ясно показываютъ, что сотвореніе животно-растительнаго царства не представляется въ Библии дѣломъ непосредственнаго божескаго творчества или твореніемъ всего изъ ничего. Библия признаетъ только воздѣйствіе творческой силы на готовые уже производительныя силы природы для того, чтобы онѣ могли произвести формы животно-растительной жизни, но не исключаетъ и не устраняетъ дѣйствія при этомъ и естественныхъ силъ. Даже въ дѣлѣ сотворенія человѣка актъ въ строгомъ смыслѣ божескаго творчества относится въ Библии только къ моменту одушевленія человѣка новымъ высшимъ началомъ, которое доставало предшествовавшимъ видамъ твореній—началомъ жизни и разумности: „вдунулъ въ лице его дыханіе жизни“. Сотвореніе же тѣлеснаго человѣческаго организма въ Библии представляется образованіемъ также изъ готоваго т. е. ранѣе существа элемента природы—земнаго праха: „вземъ персть земли“. Отсюда видно, что не только ученіе новѣйшаго естествознанія о постепенности мірообразования, но въ части даже и теорія о происхожденіи видовъ, если ея не отрицается бытіе Творца, не исключаются безусловно библейскимъ ученіемъ о твореніи и не находятся въ прямомъ противоречіи съ нимъ. Можно допустить безъ существен-

наго противорѣчія Библіи, что при сотвореніи высшихъ формъ органической жизни, по дѣйствию всемогущей силы Творца, совершался переходъ низшихъ органическихъ формъ въ высшія, болѣе совершенныя по своей организаціи. Теорія о перерожденіи видовъ сама по себѣ—безъ той идеи, которой все дѣло творенія сводится къ дѣйствию однѣхъ естественныхъ силъ природы,—не заключаетъ въ себѣ прямого посягательства на истину библейскаго ученія о твореніи. Правда установленіе постоянныхъ видовъ творенія въ растительномъ и животномъ царствахъ, по ученію Библіи, было цѣлью и конечнымъ результатомъ творенія. Объ этомъ ясно и опредѣленно говорится въ Св. Писаніи: „да произраститъ земля зелень по роду своему“; „да произраститъ земля душу живу—скотовъ и роду ихъ“. Но какимъ способомъ была достигнута всемогущимъ Творцомъ эта конечная цѣль творенія, какимъ способомъ было установлено первоначально множество существующихъ теперь видовъ растений и животныхъ—путемъ ли возсозданія высшихъ формъ изъ низшихъ или инымъ способомъ, на это не содержится прямыхъ указаній въ Св. Писаніи. Замѣчательно, что не только изображеніе общаго порядка творенія, но и многія частности библейскаго повѣствованія о твореніи представляютъ поразительное согласіе съ результатами естественно-научныхъ изысканій. По мѣрѣ успѣховъ естественныхъ наукъ многое, что прежде казалось и считалось въ библейскомъ повѣствованіи противорѣчащимъ результатамъ научныхъ изысканій, теперь оказывается согласнымъ съ болѣе точными и широкими научными изслѣдованіями. Для подтвержденія этого можно указать на нѣсколько фактовъ. Не дальше какъ 20—30 лѣтъ назадъ считалось въ естествознаніи сомнительнымъ, чтобы человѣкъ появился на свѣтъ въ одинъ періодъ съ вымершими допотопными животными, и болѣе рѣшительные изъ естествоиспытателей шведъ Кювье прямо отвергали существованіе человѣка до потопа на томъ основаніи, что въ то время ученые долго не находили вмѣстѣ съ остатками допотопныхъ животныхъ остатковъ человѣка. Между тѣмъ новѣйшими болѣе тщательными геологическими изслѣдованіями поставлено почти внѣ всякаго сомнѣнія существованіе человѣка въ допотопный періодъ, а такъ же и одновременное происхожденіе его съ допотопными животными, чрезъ что подтверждена истина библейскаго ученія, пре-

де казавшаяся сомнительною, Теперь уже почти не находится отрицателей допотопнаго человѣка въ кругу даже наиболѣе рьяныхъ противниковъ Библии. Другой примѣръ представляетъ достигнутое въ новѣйшее время согласіе между Библиею и наукою въ вопросѣ, касающемся происхожденія свѣта и свѣтилъ небесныхъ. Въ прежнее время, когда въ физикѣ господствовала гипотеза объ истеченіи свѣта изъ самосвѣтащихся тѣлъ, въ Моисеевомъ повѣствованіи о твореніи многіе находили ту мнимую несообразность, что въ немъ говорится о сотвореніи свѣта въ день первый, а солнца—въ день четвертый. Въ новѣйшее время явилось другое мнѣніе, почти общепринятое теперь учеными, что свѣтъ есть вовсе не истечение изъ солнца, а тончайшая (эфирная) жидкость, разлитая въ пространствѣ и вовсе не истекающая изъ солнца и изъ другихъ свѣтилъ небесныхъ. Черезъ это разрѣшилось само собою недоумѣніе, казавшееся прежде неразрѣшимымъ, относительно того, какимъ образомъ на землѣ могъ быть свѣтъ до появленія солнечнаго свѣта и могъ ли вообще свѣтъ быть созданъ прежде свѣтилъ небесныхъ. При современной почти общепринятой теоріи о свѣтѣ не представляется ничего несообразнаго съ наукою въ Моисеевомъ повѣствованіи о созданіи растений прежде солнца. Моисей говоритъ, что растения созданы прежде солнца, но не прежде свѣта, сотвореніе котораго у него относится еще къ первому дню творенія. Слѣдовательно у него не находится ничего несогласнаго съ тою истиною, что растения не могутъ существовать безъ свѣта. Ничего не оказывается несообразнаго съ наукою и въ томъ, что Моисей упоминаетъ о существованіи трехъ дней—съ поименованіемъ у нихъ утра и вечера—прежде сотворенія солнца. Для того, чтобы до появленія солнца могъ быть день, т. е. могло быть свѣтло, требовалось только, чтобы эфирная свѣтоносная жидкость, тогда уже существовавшая, приведена была въ колебательное движеніе. Намъ неизвѣстно конечно, чѣмъ именно она приводилась въ такое движеніе — непосредственною ли силою Творца или посредствующими какими нибудь причинами, но мы не имѣемъ никакихъ основаній утверждать, что она ничѣмъ не могла приводиться въ движеніе до появленія солнца и, слѣдовательно, не можемъ отрицать, что до появленія солнца могъ быть на землѣ распространень свѣтъ,—могъ быть день. Что



же касается до смѣны дня ночью, то эта смѣна обусловливается, какъ извѣстно, обращеніемъ земли вокругъ своей оси, которое должно было начаться съ самаго начала сотворенія земли. Приведемъ еще одинъ примѣръ. До новѣйшаго времени многіе естествоиспытатели направленія враждебнаго библейскому ученію рѣшительно отрицали возможность происхожденія различныхъ человѣческихъ расъ изъ одной первоначальной четы. Они утверждали, что различіе человѣческихъ расъ на столько велико, что онѣ не могли всѣ произойти отъ одного человѣческаго вида. Теперь, когда не только виды одного рода, но и всѣ вообще виды организмовъ дарвинисты находятъ возможнымъ производить отъ одной первоначальной органической формы, возможность происхожденія всего человѣческаго рода отъ одной первоначальной четы уже никому почти не кажется физическою невозможностію. По этимъ примѣрамъ можно судить, какъ преждевременны бываютъ увѣренія, что въ томъ или другомъ пунктѣ естествознаніемъ рѣшительно опровергнуто ученіе Библии и не оставлено никакой надежды на восстановленіе согласія между Библіею и наукою. Мы видимъ, что даже мнѣнія по нѣкоторымъ вопросамъ самыхъ авторитетныхъ ученыхъ естествоиспытателей недавняго прошлаго, какъ напр. Кювье, Гумбольдта, Гершеля, Араго и др., теперь считаются ошибочными, устарѣвшими. Авторитетъ такихъ ученыхъ часто былъ причиною, что въ продолженіи цѣлыхъ десятилѣтій удерживались ихъ мнѣнія, которыя по болѣе точнымъ изслѣдованіямъ оказывались ошибочными. Недавно умершій знаменитый естествоиспытатель, русскій академикъ, бывшій профессоръ дерптскаго университета К. Э. Бэръ, проложившій новые пути въ области зоологическихъ и антропологическихъ изслѣдованій (въ своемъ сочиненіи „*Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften* „Petersburg, 1876 г., во второмъ томѣ на стр. 465-й) говоритъ, что „намъ ничего не завѣщено отъ древняго времени, болѣе возвышеннаго, чѣмъ библейское ученіе о твореніи“. Извѣстныя новѣйшія нападки на библейское повѣствованіе о твореніи Бэръ называетъ „комическими анахронизмами, съ которыми давно уже справилась новѣйшая естественная наука“. Другой, не менѣе извѣстный американскій ученый, естествоиспытатель Даусонъ (Dawson) выражается въ томъ же смыслѣ, но еще рѣшительнѣе. Онъ говоритъ, что „когда бы кѣмъ бы ни была сдѣлана попытка

изобразить исторію мірозданія, попытка эта не можетъ представить чего нибудь болѣе высокаго и достойнаго, чѣмъ библейское повѣствованіе о твореніи“. Таеъ говорятъ о библейскомъ ученіи знаменитые естествоиспытатели, которые по самой своей спеціальности смотрѣли на него главнымъ образомъ съ точки зрѣнія естественно-научныхъ интересовъ. Слѣдовательно въ фактической своей части оно не таеъ несогласимо съ наукою, какъ это кажется нѣкоторымъ.

Изъ частныхъ пунктовъ библейскаго ученія о твореніи міра одинъ изъ наиболѣе спорныхъ пунктовъ касается того, что слѣдуетъ разумѣть подь *днями творенія*? По этому вопросу многіе изъ новѣйшихъ западныхъ богослововъ держатся того мнѣнія, что библейскіе дни творенія могутъ бытъ понимаемы въ смыслѣ неопредѣленныхъ періодовъ времени и стараются согласить эти періоды съ тѣми громадными періодами, какіе предполагаются нѣкоторыми геологическими и астрономическими гипотезами, въ исторіи постепеннаго образованія міра. Въ пользу такого взгляда на дни творенія приводятся нѣкоторыя основанія изъ самой Библии, изъ которыхъ главнѣйшія суть слѣдующія: 1) по библейскому повѣствованію о твореніи, солнце и луна, назначенныя для отдѣленія дня отъ ночи, сотворены только въ четвертый день. Слѣдовательно, если не всѣ, то по крайней мѣрѣ первые три дня творенія, упоминаемые въ библейскомъ повѣствованіи, нельзя понимать въ смыслѣ нашихъ сутокъ, состоящихъ изъ дня и ночи и заключающихъ въ себѣ 24 часа времени. А это даетъ основаніе думать, что и всѣ вообще дни творенія и самое слово „день“ въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи употребляется не въ строго-буквальномъ смыслѣ и не для означенія суточнаго промежутка времени. 2) Еврейское слово „*jom*“ (день) въ Библии не рѣдко употребляется прямо для означенія неопредѣленнаго промежутка времени; и въ такомъ именно смыслѣ употребляется не далѣе, какъ во 2-й главѣ книги Бытія въ 4 ст., гдѣ всѣ дни творенія, упоминаемые въ первой главѣ книги Бытія, подводятся подь общее понятіе времени, при чомъ время обозначается словомъ день (*jom*): „Сія книга бытія небесе и земли... въ онъ же *день* сотвори Богъ небо и землю“. 3) Дни творенія не суть дни дѣлъ человѣческихъ, а божественныхъ; день же Божій или „день Господень“ въ Св. Писаніи такъ-же отличается отъ кратковременныхъ человѣче-

скихъ дней, какъ время отъ вѣчности. Такъ напр. въ 89-мъ псалмѣ который гѣмъ замѣчательнѣе, что составленіе его приписывается автору библейскаго повѣствованія о твореніи—Моисею) въ 5-мъ стихѣ говорится, что „предъ очами Бога тысяча лѣтъ какъ день вчерашній“. 4) Седьмой день, въ который Богъ почилъ отъ дѣлъ творенія, называется у бытописателя также днемъ, но очевидно этого дня уже ни въ какомъ случаѣ нельзя понимать въ смыслѣ обыкновеннаго дня или сутокъ. Здѣсь словомъ „день“ очевидно означается вообще время, отдѣляющее періодъ творенія отъ того момента, съ котораго кончено дѣло творенія и началась промыслительная божественная дѣятельность о мірѣ. 5) Въ Новомъ Завѣтѣ, именно въ посланіи св. апостола Павла къ евреямъ (I гл. 2 ст.), употребляется слово *αἰῶνες*—*вѣки* для означенія періода творенія: „Имъ же и вѣки сотвори“. Возможность пониманія дней творенія не въ строго-буквальномъ смыслѣ оправдывается иногда и другими соображеніями. Такъ напр. нѣкоторые изъ западныхъ новѣйшихъ богослововъ (Рейшъ) держатся того мнѣнія, что главная суть библейскаго сказанія о шестидневномъ твореніи заключается не въ дняхъ, а въ ихъ числѣ. По этому толкованію главная цѣль библейскаго сказанія о шестидневномъ твореніи состоитъ въ томъ, чтобы узаконить чрезъ это сказаніе для людей—ближайшимъ образомъ конечно для израильскаго народа—шесть дней дѣланія въ теченіи недѣли и представить седьмой день—день покоя и преимущественнаго служенія Богу, какъ божественное учрежденіе, самимъ Богомъ освященное, имѣющее для себя первобразъ въ божественномъ твореніи. Такимъ образомъ главный центръ тяжести въ библейскомъ повѣствованіи о шестидневномъ твореніи это толкованіе сосредоточиваетъ не на понятіи о дняхъ, а собственно на понятіи о числѣ дней. Будемъ ли мы понимать подъ седмичнымъ числомъ здѣсь число дней или часовъ, минутъ, секундъ, или цѣлыхъ тысячелѣтій—это считается совершенно не существеннымъ и безразличнымъ. Главное и существенное въ библейскомъ воззрѣніи на твореніе заключается въ томъ, что оно признаетъ шесть моментовъ въ исторіи міротворенія, а седьмой моментъ считаетъ окончательнымъ, завершительнымъ. Это должно составлять предметъ нашей вѣры, ясное и определенное ученіе Божественнаго откровенія. Вопросъ же объ объемѣ, о продолжительности дней творенія есть открытый

вопросъ для человѣческихъ умозрѣній и экзегетическихъ ученыхъ соображеній, не имѣющей существеннаго значенія для нашей вѣры. По существу такой взглядъ на значеніе библейскихъ дней творенія не заключаетъ въ себѣ существеннаго противорѣчія основнымъ истинамъ вѣры, потому что вопросъ о продолжительности дней творенія, о томъ вообще, какъ понимать ихъ, ни въ символѣ нашей вѣры ни въ соборныхъ вѣроопредѣленіяхъ не рѣшенъ въ догматическомъ смыслѣ и слѣдовательно допускаетъ свободу частныхъ богословскихъ мнѣній касательно его. За всѣмъ тѣмъ съ безпристрастно-объективной точки зрѣнія нельзя признать вышеприведенныя основанія, въ пользу толкованія дней творенія въ смыслѣ геологическихъ періодовъ, достаточными. Защитники этого толкованія обыкновенно не останавливаются на пониманіи дней творенія въ смыслѣ секундъ или минутъ, хотя съ ихъ точки зрѣнія возможно и позволительно и такое толкованіе (такъ какъ подъ днемъ они разумѣютъ вообще неопредѣленный промежутокъ времени), а толкуютъ эти дни въ смыслѣ именно *громадныхъ періодовъ* времени, соответствующихъ тѣмъ, которые предполагаются геологическими и астрономическими гипотезами новѣйшаго времени въ исторіи мірозданія. Это ясно показываетъ, что собственно не библейскія основанія служатъ для нихъ руководствомъ въ данномъ случаѣ, а основанія внѣшнія, заимствуемая изъ современныхъ естественно-научныхъ гипотезъ, которыя однакоже, какъ бы ни были онѣ компетентны въ своей спеціальной области естествознанія, во всякомъ случаѣ не могутъ быть признаны компетентными въ области богословія на столько, чтобы съ ихъ мнѣніями должно было сообразоваться толкованіе Библии. Если мы на время, оставимъ въ сторонѣ эти гипотезы и рассмотримъ, на сколько состоятельно съ чисто библейской точки зрѣнія толкованіе дней творенія въ смыслѣ *громадныхъ періодовъ* времени, то всѣ вышеприведенныя соображенія въ пользу такого толкованія, — а они самыя главныя, — не выдержатъ критики. Во первыхъ нельзя признать правильнымъ того умозаключенія, что если подъ первыми тремя днями творенія нельзя понимать нашихъ обыкновенныхъ дней, то и подъ всѣми остальными днями творенія слѣдуетъ понимать не обыкновенные дни. Правильное умозаключеніе обязываетъ скорѣе къ противоположному выводу. Если подъ тремя послѣдними днями творенія въ библейскомъ повѣ-

ствованіи разумѣются обыкновенные дни, а не періоды, то и первые дни, не только называемые однимъ и тѣмъ же словомъ, но и характеризующиеся одними и тѣми же признаками, какъ и послѣдніе дни, слѣдуетъ понимать въ томъ же смыслѣ, какъ первые. Первые три дня являются въ библейскомъ повѣствованіи съ тѣми же отличительными признаками, какъ и три послѣдніе: имъ одинаково съ послѣдними усвоается *утро и вечеръ* („и бысть вечеръ и бысть утро день первый, второй“ и проч.),— слѣдовательно по времени продолжительности всѣ дни творенія представляются въ Библии одинаковыми. А если такъ, то очевидно, что подъ всѣми днями творенія подразумѣваются въ библейскомъ повѣствованіи равные промежутки времени. То обстоятельство, что солнце, по библейскому сказанію, въ качествѣ постоянного регулятора дня (ст. 16) является для земли только въ четвертый день творенія, не даетъ никакого основанія для мнѣнія, что до появленія солнечнаго свѣта въ земной атмосферѣ не могло быть дней и ночей. Установленіе дня и ночи относится въ Библии уже къ 1-му дню творенія, когда Богъ сотворилъ свѣтъ и отдѣлилъ тьму отъ свѣта (I, 5). Такимъ образомъ, по библейскому воззрѣнію, смѣна дня и ночи, свѣта и тьмы, была возможна до появленія солнечнаго свѣта въ предѣлахъ земной атмосферы, что не находится ни въ какомъ противорѣчій и съ новѣйшею естественно-научною гипотезою о свѣтѣ. То соображеніе въ пользу толкованія дней творенія въ смыслѣ громадныхъ періодовъ, что слово день въ Библии иногда употребляется прямо для означенія неопредѣленной продолжительности, также не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для такого именно толкованія библейскихъ дней творенія. То несомнѣнно, что слово *день* не только въ библейскомъ языкѣ, но и въ другихъ, между прочимъ и въ нашемъ русскомъ языкѣ, употребляется иногда для означенія неопредѣленной продолжительности времени, когда напр. говорится: „береги деньги на черный день“, т. е. на время нужды, на время затруднительныхъ обстоятельствъ въ жизни и т. под. Что и въ Св. Писаніи слово *день* (*jom*) употребляется по мѣстамъ для означенія вообще неопредѣленного продолженія времени— это не подлежитъ сомнѣнію. Но что оно употребляется въ такомъ именно смыслѣ въ первой главѣ книги Бытія, при описаніи исторіи творенія, это не только сомнительно, но и бо-

лѣе чѣмъ невѣроятно. Указываютъ на употребленіе слова *день* для означенія неопредѣленнаго времени во 2-й главѣ книги Бытія. Но тамъ употребленіе этого слова въ означенномъ смыслѣ является совершенно естественнымъ и умѣстнымъ,— такъ какъ тамъ идетъ рѣчь о твореніи вообще, такъ сказать резюмируется все дѣло творенія. Въ первой же главѣ книги Бытія, гдѣ перечисляются отдѣльные дни творенія, выставляется на видъ опредѣленное ихъ число, указывается ихъ порядокъ, послѣдовательность, принадлежащая каждому особенность и проч.,—употребленіе слова *день* въ неопредѣленномъ смыслѣ представляется весьма сомнительнымъ. Когда въ пользу пониманія библейскихъ дней творенія въ смыслѣ неопредѣленныхъ періодовъ времени приводится то соображеніе, что подъ днями творенія разумѣются дни не человѣческіе, а Божіи, словомъ же „день Господень“ въ Библии означаетъ безконечное, вообще неопредѣленное продолженіе времени: то при этомъ опускается изъ вниманія одно весьма существенное обстоятельство, которое обнаруживаетъ всю шаткость этого соображенія. „День Иеговы“ или „день Господень“ въ Св. Писаніи безъ сомнѣнія употребляется для означенія безконечно болѣе продолжительнаго времени; но въ Св. Писаніи нигдѣ не говорится о послѣдовательномъ рядѣ опредѣленнаго числа „Господнихъ дней“ и кромѣ того „день Господень“ никогда и нигдѣ не подраздѣляется въ Св. Писаніи на утро и вечеръ; слѣдовательно не этотъ день имѣется въ виду въ повѣствованіи о твореніи. По мнѣнію нѣкоторыхъ западныхъ богослововъ (напр. Рейша, стр. 130 и дал.), неопредѣленные періоды времени могли быть подраздѣлены у Бытописателя на день и ночь, утро и вечеръ, подобно тому какъ это сдѣлано въ евангельской притчѣ о дѣлателяхъ въ виноградникѣ, гдѣ все время земной жизни людей означено словомъ *день* и гдѣ этотъ день является съ подраздѣленіемъ на опредѣленные часы. Но защитники этого мнѣнія забываютъ существенное различіе между притчею и повѣствованіемъ о дѣйствительномъ историческомъ фактѣ. Притомъ же, въ самой притчѣ слово *день* употребляется въ смыслѣ дѣйствительнаго дня; толкованіе же его въ смыслѣ времени, обнимающаго всю человѣческую жизнь, есть уже примѣненіе притчи, выводъ изъ нея нравственнаго приложенія. Изрѣченіе, находящееся въ 89-мъ псалмѣ: „для Бога тысяча лѣтъ, какъ день

вчерапній и какъ стража въ ноци“, равно какъ и другія подобныя изрѣченія, находящіяся въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія (наприм. во 2 посл. Петр. III, 8: „для Бога день единъ яко тысяча лѣтъ и тысяча лѣтъ, яко единъ день“), выражаютъ ту общую мысль, что для вѣчнаго Бога не существуетъ человѣческая мѣра времени, что вѣчное бытіе Его не связано условіями времени. Словомъ всѣ подобныя изрѣченія Св. Писанія имѣютъ въ виду выразить свойство божественной вѣчности, и они только тогда могли бы дать твердое основаніе для пониманія дней творенія въ смыслѣ неопредѣленныхъ періодовъ, если бы и библейское повѣствованіе о твореніи имѣло въ виду ту же самую специальную цѣль, какъ эти изрѣченія, т. е. указать на свойство вѣчности Божіей. Но библейское повѣствованіе о твореніи имѣетъ въ виду выставить на видъ не это свойство въ Богѣ, а главнымъ образомъ Его всемогущество; примѣненіе упомянутыхъ изрѣченій къ толкованію дней творенія въ виду этого является произвольнымъ.

Библейскимъ повѣствованіемъ о твореніи, говорятъ, имѣется въ виду освятить, какъ божественное установленіе, шесть дней дѣланія и седьмой день покоя; совершенно справедливо. Но именно это обстоятельство скорѣе говоритъ противъ толкованія дней творенія въ смыслѣ неопредѣленныхъ періодовъ, чѣмъ въ его пользу. Именно потому, что библейское повѣствованіе о твореніи имѣетъ цѣлю показать, что узаконеніе для человѣка шестидневнаго труда и одного дня покоя въ теченіи недѣли есть божественное установленіе, имѣющее первообразъ въ самомъ твореніи Божіемъ, и нельзя понимать дней творенія, какъ чего-то неопредѣленнаго, такъ какъ при такомъ пониманіи шесть дней, назначенныхъ для труда человѣка, лишаются всякаго опредѣленнаго соотвѣтствія съ днями творенія и послѣдніе изъ образцовъ для первыхъ превращаются въ нѣчто отличное отъ нихъ и по существу и по объему. Изъ сравненія седьмаго дня съ прочими днями, упоминаемыми въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи, точно также ничего нельзя извлечь въ пользу пониманія дней творенія въ смыслѣ неопредѣленныхъ эпохъ. Седьмой день ясно отличается отъ прочихъ дней тѣмъ, что ему не приписывается ни утра, ни вечера (Быт. II, 2), и уже одно это обстоятельство не позволяетъ отождествлять этотъ день съ прочими днями и думать, что и всѣ прочіе дни, упоминаемые

въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи, можно понимать такъ же какъ седьмой, т. е. въ смыслѣ неопредѣленнаго продолженія времени.

Въ заключеніе нужно замѣтить, что толкованіе библейскихъ дней творенія въ смыслѣ не только неопредѣленныхъ вообще, но безконечно громадныхъ періодовъ времени противорѣчитъ всему вообще духу библейскаго воззрѣнія на твореніе. Воззрѣніе это тѣмъ между прочимъ существенно отличается отъ всѣхъ древнихъ языческихъ космогоній, что оно въ противоположность послѣднимъ дѣло мірозданія представляетъ не въ видѣ безконечно тягучаго міроваго процесса, подраздѣленнаго на громадныя періоды времени (какъ напр. въ индійскихъ, китайскихъ и другихъ древнихъ космогоніяхъ), а въ видѣ безконечно-могучаго проявленія творческой силы. Библейскими выраженіями: „Той рече и бысть, повелѣ и создашася“ (Псал. XXXII, 9) и т. под.—предполагается скорѣе быстрое приведеніе въ осуществленіе плановъ всемогущаго Творца вселенной, чѣмъ медленное ихъ достиженіе. Нѣкоторые выраженія, находящіяся въ самомъ библейскомъ повѣствованіи о твореніи, рѣшительно не мирятся съ предположеніемъ о громадныхъ періодахъ мірозданія. Такъ напр. о сотвореніи свѣта говорится: „рече Богъ, да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ“. Въ это изрѣченіе невозможно вложить безъ полнѣйшаго его искаженія такой напр. смыслъ: „рече Богъ, да будетъ свѣтъ“ и протекли цѣлыя вѣка, цѣлыя тысячи, десятки тысячъ лѣтъ, пока наконецъ явился свѣтъ. Тогда вмѣсто творенія міра чрезъ дѣйствіе творческой силы выходило бы образованіе его чрезъ дѣйствіе естественныхъ силъ. Что это была бы за творческая дѣятельность, которая для сотворенія каждаго вида растенія или животнаго нуждалась бы въ цѣлыхъ сотняхъ и тысячелѣтіяхъ? Такое представленіе о твореніи противно всему духу Библии, которая говоритъ намъ о твореніи, какъ о величайшемъ чудѣ творческаго божественнаго всемогущества, и хотя не отрицаетъ, какъ было раньше замѣчено, дѣйствія естественныхъ силъ природы въ постепенномъ развитіи дѣла творенія, однакоже поставляетъ ихъ въ безусловную зависимость отъ всемогущей воли Творца. Признавая неестественность толкованія дней творенія въ смыслѣ громадныхъ періодовъ, нѣкоторые изъ западныхъ богослововъ замѣняютъ это толкованіе такъ называемымъ идеальнымъ способомъ объясненія



библейскихъ дней творенія. По этому объясненію въ библейскомъ повѣствованіи о шестидневномъ твореніи изображается не хронологическій порядокъ дѣйствительныхъ дней, а шесть главныхъ идей творческаго плана, осуществленныхъ въ мірозданіи <sup>1)</sup>). Но текстъ библейскаго повѣствованія о твореніи не даетъ основанія и для этого толкованія. Въ немъ сообщаются не идеи, а факты творенія, не идеальное или аллегорическое, а реальное изображеніе дѣлъ творенія. Въ немъ мы находимъ совершенно ясно выраженный хронологическій порядокъ дней творенія, принимать которые не за дѣйствительные дни, а за идеи, мы не имѣемъ никакого основанія.

Общее заключеніе по вопросу о дняхъ творенія должно быть выражено нами такъ: хотя мы не имѣемъ достаточныхъ основаній утверждать, что библейскіе дни творенія вполнѣ соотвѣтствовали нашимъ суткамъ и обнимали именно 24 часа времени, не болѣе и не менѣе <sup>2)</sup>), но съ другой стороны мы не имѣемъ никакихъ основаній принимать ихъ не за краткіе болѣе или менѣе промежутки времени, а за многовѣковыя эпохи, равно какъ и за однѣ только идеи творенія. Оба послѣднія толкованія дней творенія и особенно то, которымъ эти дни приравниваются къ громаднымъ періодамъ, вызваны въ новѣйшей иностранной богословской литературѣ, какъ уже было раньше замѣчено, новѣйшими гипотезами, ближайшимъ образомъ—по вопросу о древности міра. Чтобы видѣть, на сколько эти гипотезы прочны и тверды, нужно подвергнуть вопросъ о древности міра ближайшему разсмотрѣнію, чѣмъ мы въ своемъ мѣстѣ и займемся.

<sup>1)</sup> *Zollmann*, — „Bibel und Natur“ 3 Aufl. 1872, стр. 77.

<sup>2)</sup> Основанія для пониманія дней творенія не въ смыслѣ обыкновенныхъ сутокъ заключаются въ томъ, что эти дни въ библейскомъ повѣствованіи не отдѣляются повидимому другъ отъ друга черезъ ночи, по крайней мѣрѣ не отдѣляются вполнѣ ясно и опредѣленно. Выраженія „п бысть утро и бысть вечеръ“ указываютъ повидимому на дни отличные отъ полныхъ сутокъ, состоящихъ кромѣ того изъ дня и ночи. Вообще же при разсужденіи о шестидневномъ твореніи міра не слѣдуетъ опускать изъ виду самаго главнаго, именно что Библія говоритъ намъ не объ образованіи міра по однимъ чисто естественнымъ, нынѣ дѣйствующимъ силамъ и законамъ природы и по тому способу, какъ они теперь дѣйствуютъ, а о твореніи всемогущею силою Творца. Всемогуществу же Божію мы не можемъ указывать какихъ либо періодовъ времени, которые необходимыми кажутся для совершенія тѣхъ или другихъ міровыхъ процессовъ посредствомъ дѣйствія однихъ естественныхъ силъ природы.

## О происхожденіи человѣка.

Основныя истины библейскаго ученія о человѣкѣ сводятся къ тому, что а) человѣкъ по происхожденію своему есть твореніе Божіе, б)—по природѣ своей, именно по духовной сторонѣ ея, есть твореніе, существенно отличное отъ всѣхъ прочихъ земныхъ тварей и несравненно высшее ихъ, и представляетъ образъ и подобіе Божіе, г) по тѣлесной своей природѣ онъ также есть превосходнѣйшее твореніе Божіе, вѣнецъ и завершеніе всего земнаго творенія, д) какъ по тѣлесной, такъ и по духовной своей природѣ, человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца въ совершеннѣйшемъ видѣ, не только какъ совершеннѣйшій тѣлесный организмъ, но и какъ чистѣйшая разумная нравственная личность. По назначенію своему человѣкъ безсмертенъ, но вслѣдствіе грѣхопаденія подвергся проклятію и смерти, жало которой могло быть сокрушено только чрезъ искупленіе. Вотъ основныя истины Божественнаго откровенія о человѣкѣ, лежащія въ основѣ всего. Ими опредѣляются главнѣйшія и существенныя черты, которыми отличается христіанское антропологическое міровоззрѣніе отъ натуралистическихъ антропологій. Превосходство этого воззрѣнія передъ послѣдними заключается 1) въ томъ, что оно не оставляетъ человѣка въ абсолютномъ невѣдѣніи относительно его первоначальнаго происхожденія, имѣя своимъ источникомъ не тѣ или другія гаданія и предположенія, а положительное ученіе Божественнаго откровенія, и 2) въ томъ, что оно заключаетъ въ себѣ несравненно болѣе удовлетворительный способъ объясненія какъ происхожденія человѣка, такъ и происхожденія зла въ мірѣ, чѣмъ противоположныя ему матеріалистическія и натуралистическія гипотезы.

Всѣ эти гипотезы уже потому одному, что онѣ не болѣе, какъ только гипотезы, не могутъ претендовать на абсолютную достовѣрность и слѣдовательно по всѣмъ даннымъ вопросамъ не могутъ удовлетворить того, кто не желалъ бы ограничиться одною болѣе или менѣе сомнительною вѣроятностію по столь важнымъ и такъ близко касающимся человѣка вопросамъ. Но независимо отъ этого всѣ ученія о человѣкѣ, которыя выходятъ изъ воззрѣній, противоположныхъ основнымъ истинамъ библейскаго ученія о человѣкѣ, заключаютъ въ себѣ много такого, что прямо говоритъ противъ ихъ даже вѣроятности. Та-

ково 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, мняется и все мирозерцание человека. Съ давних уже поръ в натурь-философii высказывались различныя гипотезы о естественном происхождении человека. Не только нѣкоторые изъ натурь-философовъ конца прошлаго и начала настоящаго вѣка (Окенъ и др.) производили въ своей фантазii человека отъ лягушекъ и т. под. животныхъ, уже древнiе философы высказывали подобныя предположенiя. Мы не имѣемъ цѣлью излагать и разбирать всѣ теорiи о происхождении человека, предложенныя въ разныя времена и различными учеными. Ближайшая цѣль наша—ограничиться критическимъ разборомъ того учения, которое, благодаря своей научной маскѣ, успѣло въ послѣднее время приобрести значительное число приверженцевъ,—именно учения Дарвина. Учение это, избѣгая нѣкоторыхъ фантастическихъ крайностей предшествующихъ гипотезъ подобнаго рода, не свободно отъ самыхъ главныхъ и существенныхъ недостатковъ, общихъ всѣмъ этимъ гипотезамъ. Дарвинизмъ отрицаетъ необходимость особаго творческаго акта въ дѣлѣ сотворенiя человека и объясняетъ происхождение его путемъ постепеннаго естественнаго перерождения низшихъ формъ животной жизни въ высшiя, ближайшимъ образомъ—обезьяновидныхъ формъ въ человѣческую. Самый главный недостатокъ этой теорiи состоитъ въ томъ, что для нея нѣтъ твердой фактической точки опоры, что гипотеза эта лишена поддержки въ необходимыхъ фактахъ опыта и въ исторически извѣстныхъ данныхъ. Сами дарвинисты, по крайней мѣрѣ болѣе безпристрастные изъ нихъ, сознаютъ, что „различiе между высшею обезьяною и низшимъ дикаремъ огромное“, что „связующее звѣно между человекомъ, и обезьяною и до сихъ поръ не открыто“, что „нѣтъ ни одной обезьяны, которую можно было бы даже сравнить съ человекомъ, и нѣтъ ни одного племени дикарей, которыхъ можно бы считать стоящими на одномъ уровнѣ съ обезьянами“, что „этотъ пробѣлъ въ орга-

нической цѣпи не можетъ быть замѣщенъ никакими угасшими или живущими видами“. А безъ этого вся исторія происхожденія человѣка, изображаемая Дарвиномъ, какъ ни остроумна, все таки оказывается совершенно вымышленною отъ начала до конца. Благодаря всесторонней критикѣ, убѣжденія Дарвина въ послѣднее время его жизни подверглись нѣкоторымъ измѣненіямъ; мнѣнія, принятыя имъ предъ смертію, отличны отъ взглядовъ, высказывавшихся у него прежде. По собственному его признанію онъ „прежде былъ поспѣшенъ въ выводахъ и сильно преувеличилъ и далъ слишкомъ большое значеніе дѣйствию естественнаго подбора“. Это Дарвинъ считаетъ однимъ изъ величайшихъ недосмотровъ, открытыхъ критикою въ его сочиненіи „О происхожденіи видовъ“.

Предполагаемые дарвиновскою теоріею родоначальники человѣческаго рода изъ животнаго царства существуютъ исключительно въ сочиненіяхъ дарвинистовъ и нигдѣ въ природѣ не найдены. Признать какую нибудь изъ теперь существующихъ породъ обезьянъ непосредственнымъ предкомъ людей не рѣшаются сами дарвинисты (*Дарвинъ* „Происх. чел.“ стр. 150), въ виду громаднаго различія между человѣкомъ и обезьяною. Достаточно напр. обратить вниманіе на различіе между объемомъ мозга у обезьянъ и человѣка. По изслѣдованіямъ Фогта средняя величина объема мозга самыхъ большихъ и наиболѣе развитыхъ и смысленыхъ обезьянъ, именно изъ породы гориллъ—и при томъ только у самцевъ,—едва достигаетъ 500 кубическихъ сантиметровъ; еще меньше объемъ мозга у шимпанзе и орангутанга; у этихъ породъ обезьянъ и притомъ также лишь у самцевъ объемъ мозга не превышаетъ 417—448 кубическихъ сантиметровъ; между тѣмъ какъ средняя величина мозга у самой низшей человѣческой расы, надѣленной самымъ малымъ мозгомъ по сравненію съ другими человѣческими расами,—именно у австралійскихъ негровъ, равняется 1628-ми кубическимъ сантиметрамъ. Такимъ образомъ объемъ мозга наиболѣе смысленныхъ обезьянъ едва достигаетъ только одной трети и даже одной четверти объема мозга самой низшей человѣческой расы. Объемъ мозга уже новорожденнаго дитяти вдвое больше мозга большой взрослой гориллы. Въ виду одного этого факта непосредственный переродъ или перерожденіе какой нибудь изъ существующихъ теперь породъ обезьянъ въ человѣка является

рѣшительно невѣроятнымъ, такъ какъ въ природѣ не замѣчается подобныхъ рѣзкихъ переходовъ или, точнѣе говоря, скачковъ отъ низшихъ формъ къ высшимъ. Если взять во вниманіе различіе между объемомъ мозга у различныхъ расъ людей, то это различіе не поразитъ насъ своею громадностью. По изслѣдованіямъ американскаго фізіолога Дависа (Davis) средній объемъ мозга европейцевъ равняется 1835-ти кубическимъ сантиметрамъ; средній объемъ мозга австралійцевъ 1628 кубическимъ сантиметрамъ. Разница здѣсь простирается такимъ образомъ только на 207 кубическихъ сантиметровъ, тогда какъ разница между объемомъ мозга гориллы и австралійца (1628—500) на 1128 кубическихъ сантиметровъ. Отсюда видно, какъ несправедливо высказываемое иногда мнѣніе, будто „бездна различія между самою низшею расою людей и обезьяною“ не больше, какъ между самыми высшими и самыми низшими расами людей. Допуская, что различіе даже въ чисто-фізическомъ строеніи между человѣкомъ и обезьяною очень велико, дарвинисты тѣмъ не менѣе утверждаютъ, что человѣкъ произошелъ отъ низшихъ формъ, не смотря на то, что соединительныхъ звѣньевъ между ними не открыто (*Дарвинъ* „Происх. челов.“ стр. 139). „Едва ли можно сомнѣваться, говоритъ Дарвинъ, что человѣкъ произошелъ отъ обезьянъ стараго свѣта (стр. 148) и что наши древніе родоначальники, по всей справедливости, должны быть отнесены съ генеалогической точки зрѣнія къ отдѣлу узконосыхъ обезьянъ“. Для оправданія этой гипотезы необходимо требуется однакоже доказать два положенія, безъ доказательства которыхъ она не можетъ имѣть никакой вѣроятности,—во первыхъ, что дѣйствительно существовали когда-то обезьяны гораздо ближе, чѣмъ теперешнія обезьяны, приближавшіяся по своему строенію къ человѣку, и во вторыхъ, что дѣйствительно первые люди были существенно отличны отъ теперешнихъ людей и чрезвычайно близко подходили къ обезьяновиднымъ животнымъ. Но ни то ни другое положеніе не доказаны. Послѣдователямъ Дарвина до настоящаго времени, при всѣхъ ихъ поискахъ, не удалось открыть въ органической природѣ звѣньевъ, посредствующихъ переходъ отъ животныхъ къ человѣку. Самые древніе изъ найденныхъ доселѣ слѣдовъ человѣка въ геологическихъ пластахъ земли, говоритъ нѣмецкій геологъ Шфафферъ, показываютъ его организацію на той же сте-

пени развитія, на какой она и теперь находится. Изъ многочисленной массы найденныхъ доселѣ человѣческихъ череповъ не было найдено такихъ, которые бы указывали на особую расу, стоявшую на переходѣ отъ обезьяны къ человѣку. Иногда правда указывали на отдѣльные черепа, какъ занимающіе среднее мѣсто между черепомъ обезьяны и человѣка. Такъ въ свое время надѣлало много шума открытіе черепа въ Неандертальской долинѣ и потому названнаго „неандертальскимъ черепомъ“, — открытіе черепа при мѣстечкѣ Бюксѣ (Вих) въ Богеміи, при Енгизѣ и т. под. Но нѣмецкій ученый Вирховъ доказалъ, что Неандертальскій черепъ, равно какъ и черепъ найденный въ Богеміи указываютъ не на какую нибудь угасшую расу людей, а представляютъ патологическія уродства обыкновеннаго человѣческаго черепа; что напротивъ того енгизскій черепъ представляетъ вполне образованный греческій черепъ, это доказалъ Клейнъ. Указывали иногда также на такъ называемыхъ макроцефаловъ (малоголовыхъ) людей, какъ на остатки угасшей цѣлой человѣческой расы, стоявшей на переходѣ къ болѣе усовершенствованнымъ расамъ; но подобная аргументація равносильна той, какъ если бы кто сталъ доказывать, что въ былыя времена существовала цѣлая раса карликовъ, — на томъ основаніи, что и теперь есть карлики. Въ томъ и другомъ случаѣ мы встречаемся съ аномаліями, которыя не составляютъ никакого доказательства для рассматриваемой гипотезы. Слѣдуетъ замѣтить, что и сами дарвинисты (по крайней мѣрѣ тѣ изъ нихъ, которые не отрицаютъ фактовъ, хотя бы эти факты и не благопріятствовали ихъ теоріи) находятъ себя вынужденными согласиться, что требуемая ихъ теоріею соединительная звѣнья, связующія человѣка съ обезьяною, не были найдены, что въ органической цѣпи между человѣкомъ и его ближайшими родичами существуетъ значительный пробѣлъ, который не можетъ быть пополненъ ни однимъ изъ вымершихъ или живущихъ видовъ (*Дарвинъ*, „Происх. челов.“ стр. 151). Этимъ высказывается въ сущности то, что при настоящемъ состояніи естественно-научныхъ свѣдѣній, ни изъ какихъ формъ животной жизни происхожденіе человѣка не можетъ быть удовлетворительно объяснено и вообще не можетъ быть объяснено дѣйствіемъ однѣхъ физическихъ силъ природы независимо отъ дѣйствія творческой Божественной силы. Берлинскій знаменитый

естествоиспытатель (творецъ целлюлярной патологіи) Вирховъ въ своей рѣчи, сказанной въ 1878 году на мюнхенскомъ съѣздѣ естествоиспытателей, высказалъ убѣжденіе, что до сихъ поръ нѣтъ ни одного серьезнаго довода въ пользу происхожденія человѣка отъ обезьяны и что послѣднія антропологическія изслѣдованія даже прямо говорятъ противъ этой гипотезы. Въ этой же своей рѣчи Вирховъ заявилъ, что теорія Дарвина о происхожденіи видовъ есть недоказанная гипотеза. Карль фонъ-Бэръ высказывалъ такое же мнѣніе объ этой теоріи. Наиболѣе ярый дарвинистъ въ Германіи Геккель, который прежде съ такою увѣренностью трактовалъ о родствѣ человѣка съ обезьяною и даже до мельчайшей подробности описалъ строеніе ихъ общаго предка, въ своей новой брошюрѣ, написанной въ отвѣтъ на мюнхенскую рѣчь Вирхова<sup>1)</sup>, признаетъ, что это родство не болѣе какъ гипотеза, которая подобно всѣмъ другимъ гипотезамъ трансформистовъ имѣетъ только относительную вѣроятность. Послѣ необыкновенной увѣренности, съ какою Геккель въ своей „Антропологіи“ выдавалъ за непреложныя истины продукты своего воображенія, подобное признаніе весьма знаменательно.

Гипотеза о происхожденіи человѣка отъ обезьяны обосновывается на другой болѣе общей гипотезѣ о перерожденіи видовъ вообще. Эта послѣдняя гипотеза сама по себѣ не даетъ никакихъ основаній для отрицанія Творца міра. Если и допустимъ, согласно ея ученію, что вся органическая жизнь, появившаяся на землѣ, развилась по органическимъ законамъ изъ одной первичной формы, то все же эта гипотеза не устраняетъ вопроса: откуда взялась первичная органическая форма? Гипотеза эта рисуесть намъ картину постоянно возрастающаго преобладанія въ природѣ духа надъ матеріею,—картину строго рассчитанной, непрерывной и безконечно-цѣлесообразной дѣятельности міровыхъ силъ. Но это постоянное возрастаніе органической природы и постоянное приспособленіе органической природы къ новымъ условіямъ для произведенія высшихъ и высшихъ формъ жизни,—отъ растений до человѣка включительно,—не служитъ ли самымъ сильнымъ доказательствомъ

---

<sup>1)</sup> Французскій переводъ брошюры Геккеля изданъ однимъ изъ его французскихъ поклонниковъ Жюлемъ Сури подъ заглавіемъ: „Les preuves du transformisme“. Paris. 1879 г.

творческаго плана, напередъ предположеннаго для цѣлесообразнаго развитія организмовъ? Химія не въ состояннн создать ни животнаго, ни человѣческаго зародыша, который въ сѣмени играетъ такую удивительную роль; но своими безуспѣшными попытками достигнуть этого результата химія доказываетъ однакоже одно, что тутъ требуется великій умъ, безъ котораго невозможно обойтись. Чѣмъ въ самомъ дѣлѣ химикъ состязается съ природою, когда думаетъ создать зародышъ органическаго тѣла?—разумѣется—умомъ. Можно-ли же допустить, что тамъ, гдѣ опытъ произведенія живыхъ существъ и въ томъ числѣ человѣка оказался въ высшей степени удачнымъ, дѣло обошлось безъ ума, безъ разумной силы, напередъ знавшей, что нужно было сдѣлать, чтобъ опытъ этотъ удался? Если гдѣ, то здѣсь именно мы должны признать дѣйствіе творческаго генія, свойство котораго состоитъ въ томъ, чтобы на основаннн самаго небольшого числа началъ дѣлать тысячи самыхъ сложныхъ примѣненій, самыхъ великихъ изобрѣтеній. Такимъ образомъ и при допущеннн гипотезы о перерожденнн видовъ атеизмъ ничего не выигрываетъ,—и при ней нельзя обойтись безъ признаннн Божественнаго разума, обнимающаго весь міръ, дѣлающаго безконечныя комбинаціи приложеннн силъ природы для произведеннн разнообразныхъ существъ и достигающаго наконецъ такого удивительнаго результата, какъ произведеннн разумнаго существа—человѣка изъ неразумной животной жизни. Но весь вопросъ въ томъ, могла ли органическая жизнь сама собою произойти изъ элементовъ неорганической природы? Всѣ опыты, которые дѣлались въ теченнн больше столѣтнн, хотя они производились съ достаточною тщательностнн, самымъ яснымъ и рѣшительнымъ образомъ показали, что никогда не только изъ неорганическихъ, но также и изъ органическихъ веществъ ниодно живое существо не можетъ произойти само собою. Гипотеза о такъ называемомъ „произвольномъ самозарожденнн“ организмовъ („Generatio aequivoca“), въ прежнее время принимаемая нѣкоторыми натуралистами, затѣмъ особенно послѣ опытовъ физика Пастера и новѣйшихъ опытовъ Тиндаля (см. переводъ его статьи въ „Правосл. Обзор.“ за Сентябрь 1879 г.), доказавшихъ ея полнѣйшую несостоятельность, потеряла всякій кредитъ въ глазахъ серьезныхъ естествоиспытателей. Теперь даже тѣ изъ нихъ, которые могли бы имѣть наибольшнн интересъ защищать ее для оправданнн своихъ воз-



рѣшнѣй на происхожденіе органическаго царства, отказываются однако же брать ее подъ свою защиту, въ виду доказанной несостоятельности ея. Такъ на примѣръ Дарвинъ говоритъ по поводу ея слѣдующее. „Что покажетъ будущее—еще неизвѣстно; на настоящей же своей точкѣ наука не благопріятствуетъ мнѣнію, что живыя существа въ настоящее время происходятъ самопроизвольно“ (spontanee). Это значитъ, что силы, заключающіяся въ матеріи, недостаточны для того, чтобъ произвести изъ нея живыя существа; потому что нельзя объяснить, почему бы однѣ и тѣ же силы въ одной и той же матеріи не всегда имѣли однѣ и тѣ же дѣйствія,—прежде будто-бы производили, а въ настоящее время не могутъ производить живыхъ существъ,—не могутъ даже при всесторонней искусственной комбинаціи со стороны самыхъ опытныхъ естествоиспытателей. Здѣсь нужно замѣтить и о добываніи органическихъ веществъ изъ неорганическихъ органическою химіею, что всѣ доселѣшнія попытки произвести живые организмы дѣлались такимъ образомъ, что если бы даже они удались (чего однакоже не было), то и тогда ничего не могли-бы доказать. Для этого во всѣхъ безъ исключенія случаяхъ употреблялась органическая матерія, т. е. происшедшая отъ живаго существа. Доказательство въ собственномъ смыслѣ самопроизвольнаго зарожденія живыхъ существъ лишь въ томъ случаѣ могло-бы имѣть силу, еслибы опыты произведены были изъ матеріи, заключающейся въ неорганической природѣ, какъ-то: углекислоты, воды, сѣры, атмосфернаго воздуха и т. д. И такъ, стоя на почвѣ фактовъ и современно-научныхъ естественныхъ результатовъ, происхожденіе живыхъ существъ нельзя объяснить безъ признанія въ этомъ дѣлѣ участія силы, лежащей внѣ матеріи,—другими словами безъ признанія творческаго акта. Для добросовѣстнаго современнаго натуралиста возможенъ выборъ только между двумя рѣшеніями по этому вопросу: или остаться при томъ убѣжденіи, что фактъ происхожденія живыхъ существъ при настоящемъ состояніи научныхъ свѣдѣній о природѣ необъяснимъ и надѣяться, что въ будущемъ онъ можетъ быть получить какое нибудь объясненіе,—или же признать его объяснимымъ, но не иначе, какъ только дѣйствіемъ творческой силы. Чтобъ избѣгнуть этой дилеммы, нѣкоторые изъ новѣйшихъ натуралистовъ доходили даже до странныхъ гипотезъ относительно происхож-

денія живыхъ существъ. Такова напримѣръ гипотеза англійскаго физика Томсона (Thomson), будтобы первые зародыши живыхъ существъ спали на землю съ другихъ планетъ. Замѣчательно, что эта странная гипотеза нашла себѣ сочувственный пріемъ со стороны такого знаменитаго современнаго ученаго, какъ Гельмгольцъ, „Мнѣ кажется, говорить онъ, справедливо поставить вопросъ, когда не увѣнчиваются никакимъ успѣхомъ всѣ наши труды и усилія изъ безжизненныхъ элементовъ произвести живые организмы:—происходила ли вообще жизнь, не также ли она стара какъ сама матерія и не переносились ли ея зародыши съ одного міроваго тѣла на другое, развиваясь тамъ, гдѣ они находили благопріятную почву?“. Но что органическія живыя существа не могутъ считаться изначальною принадлежностію матеріи, что состояніе температуры первоначальной огнежидкой матеріи не дозволяло жить въ ней или на ней живымъ существамъ, что слѣдовательно органическая жизнь не такъ стара, какъ сама матерія,—это признано наукою достовѣрнымъ. Къ этому слѣдуетъ присоединить, что тотъ же самый процессъ развитія, каковой прошла наша планета (т. е. начиная съ газообразнаго состоянія и т. д.), проходили и прочія планеты, слѣдовательно и на нихъ органическія существа могли появиться лишь съ теченіемъ времени—послѣ достаточной степени ихъ охлажденія. Вопросъ такимъ образомъ нисколько не разрѣшается чрезъ эту гипотезу, которая оставляетъ во всей силѣ недоумѣніе: какъ же на другихъ тѣлахъ образовались живыя существа? Остается значить предположить, что на нихъ раньше, чѣмъ на землѣ, явились органическія существа вслѣдствіе болѣе ранняго ихъ охлажденія сравнительно съ землею,—и что въ извѣстный періодъ времени чрезъ посредство міроваго пространства нѣкоторые зародыши этихъ существъ спали на землю и нашли на ней благопріятную почву для своего развитія вслѣдствіе достаточнаго въ тому времени охлажденія и нашей планеты. Но факты рѣшительно не благопріятствуютъ этому предположенію. Единственное, что есть на землѣ не земнаго происхожденія,—это такъ называемые аэролиты. Они такимъ образомъ могутъ быть мыслимы единственными посредниками, чрезъ которые занесены съ другихъ тѣлъ органическіе зародыши на нашу землю. При этомъ возможно двоякое предположеніе: или что эти зародыши произошли

на самыхъ этихъ метеоритахъ, или что они, летая въ міровомъ пространствѣ, какъ нибудь попали на метеориты и захвачены были ими. Но если происхождение органическихъ существъ изъ силъ присущихъ матеріи необъяснимо на большой землѣ, снабженной полнотою физическихъ и химическихъ силъ, то тѣмъ болѣе необъяснимо на маленькихъ аэролитахъ и метеоритахъ. Притомъ же положительно извѣстно, что ниодного органическаго зародыша, даже никакого слѣда органической жизни не найдено ни на одномъ аэролитѣ при наблюдени ихъ естествоиспытателями. Невѣроятно также и то, чтобъ эти зародыши летали въ міровомъ пространствѣ, пока не захвачены были аэролитомъ и не перенесены имъ на землю. Въ такомъ случаѣ ихъ происхождение остается въ полнѣйшей неизвѣстности. Такъ какъ ниодно изъ небесныхъ тѣлъ не отпускаетъ отъ себя даже ниодной пылинки въ міровое пространство, то не остается ничего другаго, какъ признать, что зародыши органической жизни и произошли въ самомъ міровомъ пространствѣ. Но такого предположенія еще никто не имѣлъ мужества высказывать, и оно не нуждается въ опроверженіи. Температура міроваго пространства такъ низка, что въ этомъ холодѣ нѣжные органическіе зародыши не могли явиться и неизбѣжно должны были бы погибнуть, даже еслибы они находились въ немъ лишь нѣсколько минутъ. На основаніи всего этого нельзя не признать утопіею гипотезу о передачѣ живыхъ зародышей нашей планеты съ другихъ планетъ.

Обращаясь къ особенностямъ, *отличающимъ чело­вѣка отъ животнаго*, замѣтимъ прежде всего, что здѣсь нельзя останавливаться на однѣхъ физическихъ особенностяхъ, которыми чело­вѣкъ, хотя и въ громадной степени, но все таки не существенно, отличается отъ животнаго. Главнымъ отличіемъ чело­вѣка отъ животнаго служитъ его духовная нравственная природа. Здѣсь прежде всего обращаетъ на себя вниманіе даръ слова— членораздѣльной разумной рѣчи, который, чтобъ ни говорили о „словесности безсловесныхъ животных“, все таки составляетъ исключительную принадлежность одного разумнаго чело­вѣческаго существа. Многія изъ высшихъ породъ животныхъ (въ томъ числѣ и обезьяны) по мнѣнію Дарвина издавна имѣли своего рода языкъ:—издавали крики предостереженія во время опа-

ности, въ разныхъ звукахъ выражали различные аффекты, которые чрезъ посредство этихъ звуковъ понимались отъ подобныхъ имъ существъ. Однако же мы не видимъ ни у одной породы изъ теперешнихъ обезьянъ, чтобы эта способность въ какомъ нибудь отношеніи развилась у нихъ дальше способности къ реву и крику, — и еще не удалось никому выучить говорить ни одной обезьяны. По изслѣдованію анатомовъ это зависитъ вовсе не отъ недостатка физическаго органа у обезьянъ для членораздѣльной рѣчи. Лингвисты съ давнихъ поръ установили различіе между крикомъ, выражающимъ только извѣстное ощущеніе, — и словомъ, служащимъ выраженіемъ мысли. Какъ ощущеніе само собою никогда не можетъ перейти въ мысль или понятіе безъ мыслящаго субъекта, который перерабатываетъ ощущеніе: такъ крикъ, выражающій ощущеніе, не можетъ превратиться въ слово, если субъектъ ощущающій способенъ только ощущать — не болѣе. Максъ Мюллеръ утверждаетъ, что „языкъ начинается тамъ, гдѣ оканчиваются междумѣтія (Interiectionen); потому что очевидно существуетъ большое различіе между напр. словомъ „смѣяться“ и восклицаніемъ: „ха! ха! ха!“ или между словомъ „страдать“ и „ахъ“ или „охъ“. Въ анатомическихъ условіяхъ не лежитъ никакихъ препятствій, по которымъ животные не говорятъ. Животное могло бы научиться говорить — только подъ тѣмъ условіемъ, если бы оно превратилось въ мыслящее разумное существо; но еслибы этотъ переворотъ совершился, тогда мы имѣли бы предъ собою уже не животныхъ, а разумныхъ существъ“. Однако же многого не достааетъ, если не сказать всего, что могло бы уполномочить насъ не только серьезно думать, но даже мечтать о подобномъ прогрессѣ въ животномъ мірѣ. Фантастическая гипотеза Дарвина слишкомъ въ этомъ случаѣ ненадежная опора. Послушаемъ, что говорить объ этомъ предметѣ тотъ же Максъ Мюллеръ: „Человѣкъ говоритъ — и мы не знаемъ, когда онъ не говорилъ, между тѣмъ ниодно животное еще ниоднажды не произнесло ни одного слова. Языкъ есть нашъ рубиконъ, и ниодно животное не дерзнетъ переступить его. Вотъ нашъ фактическій отвѣтъ, который мы можемъ дать людямъ разсуждающимъ о развитіи животныхъ, которые вѣрятъ, что они по крайней мѣрѣ первичные зародыши всѣхъ человѣческихъ способностей открыли въ обезьянахъ, что человѣкъ только облагороженное живот-

ное, побѣдитель восторжествовавшій въ борьбѣ за существованіе. Языкъ есть нѣчто болѣе наглядное и очевидное, нежели складки мозга или особенное строеніе черепа. Онъ не допускаетъ никакихъ ухищреній и софистическихъ тонкостей и ниодинъ процессъ „естественнаго подбора“ не въ состояніи вычитать полныхъ значенія словъ изъ пѣнія птицы, или изъ крика какого нибудь попугая“. Обыкновенно смѣшивается основаніе съ слѣдствіемъ—причина съ дѣйствіемъ, когда способность мыслить представляется результатомъ пріобрѣтенія или образованія. И глухонѣмой мыслить, хотя онъ не слышитъ никакого слова и не владѣетъ способностью говорить: наоборотъ, только уже мыслящій человѣкъ, имѣющій въ себѣ внутреннее содержаніе, которое онъ не можетъ болѣе выразить чрезъ крикъ или тѣлодвиженіе,—имѣетъ нужду въ словѣ. Животное не потому не говоритъ, чтобы оно не могло говорить, а потому,—что ему нечего сказать. Слово служитъ выраженіемъ мысли—и не прежде является, какъ когда сформируется извѣстная мысль. Въ этомъ существенное отличіе слова отъ членораздѣльнаго звука. Попугай можетъ быть пріученъ къ произношенію членораздѣльныхъ звуковъ, что показываетъ, что онъ физически имѣетъ эту способность. Отъ чего же онъ не говоритъ въ естественномъ своемъ состояніи,—отъ чего попугаи не говорятъ между собою въ лѣсахъ, не выражаютъ посредствомъ словъ своихъ ощущеній другъ другу? Отъ того, что у нихъ нѣтъ мыслей, которыя служатъ существеннымъ предварительнымъ условіемъ дара слова. Ниодинъ попугай не родилъ ниодной идеи, и потому ниодному попугаю доселѣ нечего сказать. Молчаніе и безсловесность есть законъ въ животномъ мірѣ, уничтоженіе котораго равносильно было бы уничтоженію закона тяжести или другаго какого нибудь изъ дѣйствующихъ законовъ природы. Мысль развивается въ форму представленія и облекается въ понятіе—въ свою внутреннюю схему, прежде нежели она такъ сказать воплощается въ словѣ. Обращаясь отъ языка къ интеллектуальнымъ и нравственнымъ свойствамъ человѣка, мы находимъ, что и этими способностями человѣкъ владѣетъ безраздѣльно съ животными. Мнѣніе, что интеллектуальныя способности человѣка какъ и элементы его нравственнаго чувства отличаются только по степени—а не по роду—отъ подобныхъ же качествъ, будто бы замѣчаемыхъ въ животныхъ,—ни на чомъ не основывается, хотя это мнѣніе

горячо поддерживается школою материалистовъ и Дарвиномъ. Если у животныхъ предполагается разумъ, то странно, почему у нихъ не замѣчается способности къ развитію,—ни интеллектуальному, ни моральному,—почему у нихъ такъ же, какъ у людей, не образовалось своего рода культуры, науки, наконецъ религіи?—Въ чомъ состоитъ разумъ и какіе его законы? Когда разумъ опредѣляется какъ способность образовывать общія или родовыя понятія, тогда этой способности никакъ нельзя предположить въ животныхъ, а слѣдовательно нельзя приписывать имъ и способности мышленія, потому что сужденія и умозаключенія невозможны безъ предварительнаго образованія родовыхъ понятій.

### О степени древности міра и человѣка.

#### I

Вопросъ о томъ, сколько времени существуетъ міръ,—больше научный, чѣмъ религіозный вопросъ. Самъ по себѣ онъ не заключаетъ въ себѣ ничего, что непосредственно соприкасалось бы съ религіозными интересами. Когда признается твореніе міра во времени, а не предполагается существованіе его отъ вѣчности, то съ религіозной точки зрѣнія является уже довольно безразличнымъ—вопросъ, когда именно міръ получилъ свое начало, за сколько вѣковъ, за сколько тысячелѣтій отъ настоящаго времени? Нельзя сказать, чтобы чрезъ такое или другое рѣшеніе этого вопроса въ научной области подтверждалась или подрывалась даже библейская хронологія. Хотя и принято считать извѣстный срокъ времени отъ сотворенія міра, опредѣляемый въ 5—6—7 тысячъ лѣтъ, но это лѣтосчисленіе ведется съ конца, а не съ начала творенія,—собственно съ явленія человѣка. Что же касается самаго творенія міра, то оно не опредѣляется съ точностію въ Св. Писаніи. Библейское, выраженіе: „въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю“, не указываетъ съ опредѣленностію, когда же именно началось дѣло творенія неба, т. е. сколько протекло времени отъ этого начала до сотворенія человѣка,—не открываетъ намъ самаго момента, съ котораго міръ началъ свое существованіе по волѣ Творца. Все, что послѣ словъ: „въ началѣ сотворилъ Богъ небо

и землю“,—говорится въ 1-й главѣ книги Бытія о шестидневномъ твореніи, относится не къ первоначальному сотворенію неба и земли, которыя предполагаются уже созданными *въ началъ*, по крайней мѣрѣ въ ихъ основныхъ элементахъ, а скорѣе къ дальнѣйшему ихъ образованію. Библия не говоритъ опредѣленно о томъ, сколько именно протекло времени между началомъ творенія вообще и первымъ днемъ мірозданія, когда Богъ сказалъ: „да будетъ свѣтъ“ и проч. Въ ней говорится о томъ, что послѣ начального творенія, до появленія свѣта, земля была безвидна и пуста, представляла видъ бездны, покрытой водою, но не говорится, сколько именно времени продолжалось ея неблагоустроенное состояніе. Въ виду этого многіе новѣйшіе богословы допускаютъ, что всѣ тѣ громадныя періоды, которые геологія предполагаетъ въ процессѣ образованія земли, а также и астрономія—въ ходѣ образованія свѣтилъ небесныхъ, могли имѣть мѣсто въ неопредѣленный промежутокъ времени между началомъ мірозданія и первымъ днемъ творенія, къ которому относится въ Библии явленіе свѣта. Экзегеты еще спорятъ о томъ, говорится ли напр. въ 3-мъ стихѣ библейскаго повѣствованія, гдѣ идетъ рѣчь о явленіи свѣта, о первоначальномъ его сотвореніи въ этотъ день, или только о первичномъ явленіи его въ этотъ день на нашей планетѣ, послѣ покрывавшей ее тьмы. Что же касается библейскаго сказанія о сотвореніи свѣтилъ небесныхъ, которыя въ Библии относятся повидимому къ четвертому дню творенія, то по мнѣнію многихъ толкователей Св. Писанія, здѣсь говорится не о первоначальномъ созданіи свѣтилъ небесныхъ, а именно о первичномъ только явленіи ихъ для нашей планеты, такъ какъ въ этомъ разсказѣ не употребляется самое слово *сотворилъ*—по евр. *бара*, которое значить въ строгомъ смыслѣ творить. Дѣло въ данномъ случаѣ представляется такъ. До четвертаго дня творенія хотя и существовали свѣтила небесныя, созданныя еще въ пачалѣ при сотвореніи неба, но они невидимы были съ земли вслѣдствіе плотныхъ испареній и тьмы, распространенной въ земной атмосферѣ. Съ 4-го же дня испаренія въ земной атмосферѣ на столько уменьшились, что солнце и луна показались и для земли, т. е. стали видимы и съ земли. Это толкованіе довольно распространено между западными эзегетами; изъ нашихъ же отечественныхъ богослововъ особенно подробно

аргументировано въ статьѣ бывшаго профессора сначала физики, а потомъ латинскаго языка въ нашей академіи, Н. И. Глоріантова, помѣщенной въ «Хр. Чтен.» въ 61-мъ году <sup>1)</sup>). При этомъ легко приводится въ соглашеніе съ Библіею астрономическія вычисленія, основанныя на законахъ распространенія свѣта, которыми требуется весьма продолжительный срокъ времени для того, чтобы отъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ звѣздъ, видимыхъ въ настоящее время съ земли, свѣтъ могъ достигнуть до нашей планеты. При разъясненіи библейскаго взгляда на вопросъ о древности міра нужно сначала рѣшить: представляеть ли библейское повѣствованіе о шестидневномъ твореніи *космогонію* или только *геогонію*, т. е. изображеніе творенія всей вселенной или только одной нашей планеты—земли? Несомнѣнно, что библейское повѣствованіе касается творенія не одной земли, но и неба, солнца, луны и звѣздъ; но также несомнѣнно и то, что оно не описываетъ подробно творенія всей міровой вселенной и главнымъ образомъ останавливается на описаніи сотворенія земли, т. е. на геогоніи. Откровеніе сообщаетъ о твореніи столько, сколько это нужно для жителя земли, не имѣя въ виду учить насъ астрономіи. Поэтому въ Библии въ самыхъ общихъ выраженіяхъ говорится о началѣ міра вообще.

Здѣсь мы считаемъ нужнымъ уклониться нѣсколько въ сторону, чтобы изложить и разобрать одну экзегетико-богословскую гипотезу, вызванную на Западѣ усиліями согласить требованіе, со стороны естественныхъ наукъ, для міра слишкомъ большой древности и библейское повѣствованіе о сотвореніи неба и земли. Гипотеза эта называется „*возстановительною*“ <sup>2)</sup> (реституціонистскою). Ею не допускается, что первоначальное состояніе міра, по его сотвореніи, было хаотическое, но предполагается, что въ самомъ „началѣ“ (Быт. I, 1) Богъ сотворилъ небо и землю въ совершенно благоустроенномъ, законченномъ и упорядоченномъ видѣ, что уже потомъ, спустя долгое время, чрезъ какую—то катастрофу земля была опустошена, вслѣдствіе чего произошло то хаотическое состояніе ея, о которомъ говорится во 2-мъ стихѣ I-й гл. книги Бытія: „земля же была безвидна и пуста“, и что шестидневное твореніе, описываемое въ дальнѣйшихъ стихахъ упомянутой главы, было въ сущности возстановленіемъ (*restitutio*) нарушеннаго первоначальнаго

<sup>1)</sup> Том. I, стр. 69 и 155; II, стр. 205.

<sup>2)</sup> Болѣе извѣстные защитники этой гипотезы *Baumgarten*, *Keerl* и др.



устройства міра <sup>1)</sup>. Главное экзегетическое основаніе, приводимое въ пользу этой гипотезы ея сторонниками, сводится къ своеобразному толкованію ими двухъ первыхъ стиховъ первой главы книги Бытія и ближайшей связи и отношенія стиховъ другъ къ другу. Такъ какъ второй стихъ связанъ съ 1-мъ союзомъ *и* (въ русскомъ переводѣ частицею *же*), то во второмъ стихѣ защитники означенной гипотезы видятъ не описаніе того состоянія земли, въ какомъ она находилась непосредственно послѣ ея сотворенія, а рассказъ объ особомъ періодѣ въ исторіи мірозданія, и даютъ вслѣдствіе этого обоимъ упомянутымъ стихамъ такой смыслъ: Въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю, т. е. всю вселенную, въ благоустроенномъ видѣ, потомъ земля сдѣлалась безвидною и пустою. Вотъ что между прочимъ говоритъ *Курци*, одинъ изъ ученыхъ, склоняющихся хотя и нерѣшительно къ разсматриваемой гипотезѣ: „Союзъ *и*, которымъ первый стихъ связанъ со вторымъ, показываетъ, что этотъ и всѣ слѣдующіе стихи первой главы книги Бытія составляютъ продолженіе рассказа, начатаго въ 1-мъ стихѣ, и ставятъ внѣ всякаго сомнѣнія, что сотвореніе неба и земли, упоминаемое въ этомъ стихѣ, нужно понимать, какъ предшествовавшее шестидневному творенію... Рѣчь о *началѣ*, которому ничто не предшествовало, никогда не можетъ начинаться союзомъ *и*; поэтому во второмъ стихѣ никакъ нельзя предполагать описанія самаго начальнаго момента творенія и самаго первоначальнаго состоянія, въ какомъ земля вышла изъ рукъ Творца... Первый стихъ слѣдуетъ понимать не какъ надпись, но какъ введеніе къ исторіи шестидневнаго творенія, — не какъ только сжатое и общее означеніе того, что совершилось въ теченіи шестидневнаго творенія и о чомъ подробнѣе рассказывается въ слѣдующихъ стихахъ, но какъ указаніе на особый фактъ, предшествовавшій по времени шестидневному творенію“ <sup>2)</sup>. Кромѣ библейско-экзегетическихъ основаній, на которыхъ реституціонисты думаютъ обосновать свою гипотезу о твореніи, ими приводятся иногда въ пользу этой гипотезы еще слѣдующія болѣе общія богословско-философскія соображенія:

„Немыслимо, говорятъ, чтобы первымъ твореніемъ Божиимъ были безпорядокъ, хаосъ и тьма. Могла ли, говорятъ, земля видѣти въ неупорядоченномъ хаотическомъ видѣ, окруженная тьмою и мглою, изъ рукъ всемогущаго Творца, о которомъ Св. Писаніе свидѣтель-

<sup>1)</sup> У нѣкоторыхъ защитниковъ разсматриваемой гипотезы катастрофа эта ставится въ причинную зависимость отъ возмущенія въ духовномъ мірѣ, имѣвшаго слѣдствіемъ паденіе злыхъ духовъ.

<sup>2)</sup> „Bibel und Astronomie“ 4 Aufl. стр. 85, 86 *Keerl*—„Der Mensch das Ebenbild Sottes“ Bd. 1, стр. 167.

ствуется, что Онъ есть „Отець свѣтовъ“, отъ котораго исходятъ только совершенные дары, который вѣчно Самъ живетъ во свѣтѣ неприступномъ, у котораго нѣтъ никакого смѣшенія свѣта и тьмы, самое одѣяніе котораго есть чистый свѣтъ?“ Указываютъ еще на то, что выраженіемъ *tohu-vabohu* (безвидна и пуста) означается не недостатокъ или отсутствіе чего нибудь, а беспорядокъ, или разрушеніе и опустошеніе чего нибудь прежде благоустроеннаго. Въ подтвержденіе этого приводятъ нѣкоторыя параллельныя мѣста изъ Священ. Писанія В. Завѣта, гдѣ находятся въ сочетаніи между собою слова *tohu* и *bohu* (какъ напр. у Исаи XXXIV, 10—11: „Будеть земля Едома отъ рода въ родъ оставаться опустѣлою, и протянуть по ней вервь раззоренія“; и Иереміи IV, 23: „Смотри на землю, и вотъ она раззорена и опустошена“). Въ обоихъ этихъ мѣстахъ рѣчь идетъ объ опустошеніи, которому предшествовало благоустроенное состояніе. У Исаи (45 гл. 12 ст.) прямо говорится, что Богъ сотворилъ землю не пустою, но что онъ образовалъ ее для жительства (*Vaimgarten*, „Commentar“ стр. 9). Ссылаются наконецъ на то, что слова „тьма“ и „бездна“ имѣютъ на языкѣ Св. Писанія значеніе поврежденія и зла. Тьма во многихъ мѣстахъ Св. Писанія представляется символомъ зла и бѣдствія, что указываетъ на то, что она разсматривается здѣсь не какъ только безразличное несовершенство, но какъ положительная противоположность свѣту. Бездна представляется пучиною гибели, которая уничтожаетъ всякую жизнь (*Vaimg.*, тамъ же). Эти и подобныя основанія, приводимыя въ пользу разсматриваемой гипотезы, кажутся нѣкоторымъ изъ западныхъ богослововъ на столько серьезными, что они если и не придаютъ имъ полного доказательнаго значенія, то считаютъ однакоже ихъ достаточными для приданія вѣроятности той гипотезѣ, въ пользу которой они приводятся, и поэтому не рѣшаются ничего возражать противъ самой этой гипотезы. Такъ именно относится къ ней извѣстный авторъ „Ветхозавѣтнаго Богословія“ *Oehler*. Онъ говоритъ: „Гипотезы этой нельзя опровергнуть, хотя слова *tohu* и *bohu*, на извѣстное объясненіе которыхъ она опирается, не имѣютъ опредѣленнаго, т. е. вездѣ одного и того же, значенія. Слова эти вполнѣ умѣстны и въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о неразвившейся еще хаотической матеріи“<sup>1)</sup>. Въ подобномъ же смыслѣ высказывается извѣстный старокатолическій богословъ *Reish*. „Хотя, говоритъ онъ, въ библейскомъ повѣствованіи о шестидневномъ твореніи хаотическое состояніе земли представляется предшествующимъ ея благоустройству,—но чтобъ это состояніе вообще было перво-

<sup>1)</sup> „Alttest. Theologie“ Bd. I, стр. 79.

начальнымъ состояніемъ всего міра, это не слѣдуетъ изъ словъ Библии съ необходимостію. Вопросъ этотъ вообще нельзя рѣшить на основаніи экзегезиса“<sup>1)</sup>). Такого же мнѣнія держится и Курцъ. Онъ высказываетъ, какъ результатъ своего экзегетическаго изслѣдованія, то убѣжденіе, что гипотеза объ опустошеніи земли, имѣвшемъ будто бы мѣсто въ промежутокъ времени между первоначальнымъ твореніемъ и новымъ твореніемъ въ теченіи шести дней, хотя и не можетъ быть вполне доказана первыми двумя стихами первой главы книги Бытія, но также не можетъ быть и опровергнута<sup>2)</sup>). Мы должны сказать съ своей стороны, что гипотеза эта имѣетъ значеніе не больше, какъ попытка согласить библейское ученіе о древности міра съ новѣйшими естественно-научными гипотезами объ этомъ предметѣ и этой апологетической примирительной цѣли главнымъ образомъ обязана своимъ происхожденіемъ въ новѣйшее время. Гипотеза, предполагая разрушительную катастрофу до начала шестидневнаго творенія, описываемаго въ Библии, дѣлаетъ изъ этого предположенія слѣдующій выводъ. Такъ какъ неизвѣстно, сколько времени существовало первоначальное твореніе, какъ совершилось послѣдовавшее за тѣмъ разрушеніе этого творенія, мгновенно или постепенно, сколько наконецъ времени продолжались разрушительныя слѣды его на землѣ и въ какой періодъ времени совершилось возстановленіе первоначальнаго порядка на землѣ: то геологическія гипотезы о древности міра и библейское воззрѣніе на этотъ вопросъ не стоятъ во взаимномъ противорѣчій другъ къ другу. Понятно, что эту гипотезою отстраняется то возраженіе геологовъ и астрономовъ, что Библия назначаетъ короткій срокъ для образованія міра и слишкомъ ограничиваетъ древность существованія его. Сколько бы милліоновъ вѣковъ геологи и астрономы ни предполагали необходимыми съ ихъ точки зрѣнія для образованія міра,—всѣ эти милліоны легко могутъ помѣститься частію въ неизвѣстномъ для насъ періодѣ, обнимающемъ время первоначальнаго сотворенія неба земли и срокъ существованія ихъ, частію въ періодѣ разрушенія первоначальнаго творенія, также неизвѣстномъ для насъ со стороны его продолжительности, наконецъ въ 6-ти періодахъ возстановленія разрушеннаго міра, которые обыкновенно сторонники разсматриваемой гипотезы приравниваютъ къ геологическимъ эпохамъ. Но вопросъ другой, на сколько дѣйствительно состоятельна реституціонистская гипотеза съ библейско-экзегетической точки зрѣнія. А это въ данномъ случаѣ самый главный вопросъ. Не вдаваясь въ подробную оцѣнку ея съ этой точки зрѣнія, какъ подлежащую дру-

<sup>1)</sup> „Bibel und Natur“ 4 Aufl. стр. 82.

<sup>2)</sup> „Bibel und Astronomie“ стр. 91 и дал.

гимъ богословскимъ наукамъ,—разберемъ главныя основанія, въ которыхъ гипотеза эта думаетъ найти для себя опору. При оцѣнкѣ этой гипотезы съ экзегетической точки зрѣнія нужно оставить въ сторонѣ естественно-научную область, потому что толкованіе Св. Писанія не должно подчиняться вліянію естественно-научныхъ теорій. Величайшая ошибка, которую могла бы сдѣлать библейская экзегетика, состоитъ въ подчиненіи себя той или другой естественно-научной теоріи при толкованіи Св. Писанія, потому что естественно-научныя теоріи переменчивы, а библейскія истины вѣчны. Экзегетикѣ не слѣдуетъ связывать участь библейскихъ истинъ съ тѣмъ, что можетъ погибнуть и быть признано ошибкою человѣческаго ума. Если не дѣло Библии давать намъ уроки фізіологіи, химіи, геологіи, ботаники, то съ другой стороны не дѣло естественныхъ наукъ учить экзегетовъ правильно толковать и понимать Св. Писаніе. Что слѣдуетъ разумѣть подъ извѣстнымъ словомъ, какъ понимать то или другое мѣсто въ Св. Писаніи,—это чисто экзегетическій вопросъ, который нужно рѣшать на основаніи единственно экзегетическихъ данныхъ, независимо отъ того, какъ думаютъ по тому вопросу естественно-научныя теоріи, совершенно некомпетентныя въ области экзегетики.

Если мы рассмотримъ безпристрастно съ этой именно экзегетической точки зрѣнія выше приведенную „возстановительную“ гипотезу, то основанія ея окажутся очень шаткими. Для этой гипотезы, какъ гипотезы новой, которая не была высказываема древними толкователями Библии—отцами церкви, должны существовать очень твердыя основанія, чтобъ она могла претендовать на вѣроятность. Но такихъ то основаній и не оказывается на сторонѣ гипотезы. Сторонниками ея прежде всего несправедливо утверждается, что второй стихъ первой главы книги Бытія представляетъ описаніе особаго періода въ исторіи міроздавія. Это вовсе не слѣдуетъ изъ того, что второй стихъ связанъ съ первымъ союзомъ *и*. Союзомъ *и* въ еврейскомъ языкѣ соединяется другъ съ другомъ большая часть стиховъ, будутъ ли они повѣствовательнаго, описательнаго или какого нибудь другаго рода. Если въ первомъ стихѣ содержится начало разсказа о твореніи, то изъ союза *и*, которымъ начинается второй стихъ, еще отнюдь не слѣдуетъ, что здѣсь выставляется на видъ особенный моментъ въ исторіи міроздавія; разсказъ объ одномъ и томъ же можетъ быть замедленъ чрезъ болѣе подробное описаніе того, о чомъ раньше сказано лишь общо и сжато. Вопросъ, должны ли мы видѣть во второмъ стихѣ Библии не что иное, какъ именно подробное описаніе того самаго, о чомъ сказано кратко и сжато въ предъидушемъ стихѣ, или же новый дальнѣйшій шагъ въ повѣсткова-

ни, рѣшается формою глагола, употребленнаго во второмъ стихѣ. Если бы здѣсь шла рѣчь объ особомъ моментѣ въ исторіи міро-здания, отличномъ отъ того, о которомъ упомянуто въ первомъ стихѣ,—о разрушеніи первоначальнаго творенія; тогда было бы сказано: „земля же *сдѣлалась* или *стала* безвидною и пустою, а не „земля же была“ и т. д. Мы такимъ образомъ не имѣемъ основанія видѣть во второмъ стихѣ описаніе какого-то особаго разрушительнаго фазиса въ исторіи міроздания, но должны признать въ этомъ стихѣ простое описаніе земли въ томъ ея видѣ, какою она была непосредственно по сотвореніи ея и какою оставалась до начала шестидневнаго ея образованія. Если взаимное отношеніе первыхъ двухъ стиховъ первой главы книги Бытія понимать такъ, какъ понимаютъ послѣдователи реституціонистской гипотезы, тогда гипотеза, что послѣ первоначальнаго сотворенія неба и земли послѣдовало опустошеніе земли, что такимъ образомъ хаотическое состояніе не предшествовало первоначальному благоустройству міра, а послѣдовало за нимъ,—получаетъ нѣкоторую вѣроятность. Но такъ какъ это толкованіе не выдерживаетъ критики, то и вся гипотеза, построенная главнымъ образомъ на немъ, лишается своего главнаго основанія. Что касается значенія словъ „t o h u - v a - b o h u“ (безвидна и пуста), то ихъ употребленіе въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія Ветхаго завѣта (Ис. XXXIV, 10, 11 и Иерем. IV, 23) въ смыслѣ опустошенія и раззоренія не даетъ еще никакого права утверждать, что слова эти имѣютъ это значеніе и всегда, когда бы и гдѣ бы ни употреблялись. Въ означенныхъ выше мѣстахъ у Исаи и Иереми самымъ существомъ дѣла обуславливается такое значеніе находящихся тамъ словъ t o h u - v a - b o h u; тамъ прямо идетъ рѣчь о разрушеніи или опустошеніи и это разрушеніе прямо противопоставляется прежде бывшему благоустроенному состоянію. Во 2-мъ же стихѣ 1-й главы книги Бытія слова эти употребляются чисто въ положительномъ смыслѣ, для означенія первоначальнаго состоянія земли, которому не предшествовало никакое иное состояніе. Тоже нужно сказать о словахъ: „тьма“ и „бездна“. Ни откуда не видно, что тьма физическая есть зло или несовершенство; эти слова во 2-мъ стихѣ книги Бытія имѣютъ буквальное, а не иносказательное значеніе, въ какомъ они употребляются иногда у пророковъ. Наконецъ ничего не доказываетъ въ пользу разсматриваемой гипотезы и то, что у пророка Исаи (XLV, 18) сказано: „Богъ не сотворилъ землю необитаемою и пустою“; потому что это изрѣченіе относится къ благоустроенной землѣ и вовсе не касается даже вопроса, было ли это благоустройство первоначально или явилось современнымъ. Мнѣніе, что на землѣ образовался хаосъ вслѣдствіе какой-то осо-

бой катастрофы, через которую разрушились первоначальный порядок и благоустройство земли и за которою послѣдовали новыя творенія, не имѣетъ такимъ образомъ твердыхъ экзегетическихъ основаній. Это признаютъ и лучшіе изъ новѣйшихъ гебраистовъ: Дильманъ и Делитчъ. Отсюда уже само собою слѣдуетъ, что и съ богословско-апологетической точки зрѣнія гипотеза эта не можетъ быть признана удачною. Мало этого, она не можетъ быть признана даже умѣстною. Прямой буквальный смыслъ втораго стиха первой главы книги Бытія не оставляетъ мѣста ни для какого другаго пониманія—кроме того, что первоначальное состояніе земли непосредственно послѣ ея сотворенія было хаотическое. Подъ небомъ и землю, упоминаемыми въ первомъ стихѣ, одни экзегеты разумѣютъ перво-созданную матерію (*prima materia*), изъ которой образованъ Творцемъ весь видимый міръ; другіе думаютъ, что этими словами означается вся вселенная и что первый стихъ относится къ послѣдующимъ, какъ общее къ частному.

Разобранная сейчасъ и другія попытки къ соглашенію библейскаго ученія о мірѣ съ новѣйшими гипотезами по вопросу о хронологической древности міра показываютъ, что соглашеніе въ этомъ пунктѣ между Библіею и естествознаніемъ возможно не только въ томъ случаѣ, когда послѣднимъ предполагается не слишкомъ большой срокъ существованія міра, но и въ томъ, когда этотъ срокъ опредѣляется цѣлыми милліонами и билліонами лѣтъ. Изъ указанныхъ выше способовъ объясненія первой главы книги Бытія можно видѣть, что соглашеніе это достижимо даже и независимо отъ толкованія библейскихъ дней творенія въ смыслъ многовѣковыхъ эпохъ. Справедливость однакоже требуетъ признать, что всѣ подобныя соглашенія по данному вопросу, кромѣ тѣхъ или иныхъ присущихъ имъ частныхъ недостатковъ въ экзегетическомъ и въ другихъ отношеніяхъ, имѣютъ одинъ общій всѣмъ имъ недостатокъ, именно тотъ, что всѣ они грѣшатъ послѣдностію въ дѣлѣ соглашенія и являются преждевременными. Ими предполагается, что вопросъ о хронологической древности міра, въ томъ или другомъ смыслѣ, уже окончательно рѣшонъ въ области естествознанія на основаніи такихъ твердыхъ данныхъ, которыя не допускаютъ никакихъ противорѣчій и которыя только остается принять. Между тѣмъ вопросъ этотъ принадлежитъ къ числу такихъ, въ рѣшеніи котораго не обнаруживаютъ достаточнаго согласія между собою и самыя естественно-научныя гипотезы. Нельзя

конечно отрицать, что въ кругу новѣйшихъ естествоиспытателей является не мало защитниковъ гипотезы о громадной вообще древности міра, хотя гипотеза эта раздѣляется далеко не всѣми естествоиспытателями. Нѣкоторые, и при томъ пользующіеся заслуженною извѣстностію въ ученомъ мірѣ, естествоиспытатели не раздѣляютъ того мнѣнія, что вообще древность міра неизмѣримо велика. Что же касается частнѣйшихъ опредѣленій древности міра, встрѣчающихся въ нѣкоторыхъ геологическихъ и астрономическихъ популярныхъ сочиненіяхъ, то они представляютъ поразительное разногласіе, и болѣе осторожныя и точныя въ своихъ изслѣдованіяхъ естествоиспытатели обыкновенно воздерживаются отъ подобныхъ опредѣленій, какъ не имѣющихъ для себя твердыхъ основаній. Гипотетическія предположенія по этому вопросу, какъ въ геологіи такъ и въ астрономіи, строятся преимущественно на основаніи тѣхъ или иныхъ теорій и только въ рѣдкихъ случаяхъ—на извѣстныхъ фактическихъ данныхъ.

Уже прежняя геологическая школа—школа Кювье и Агассица—изъ толщины окаменѣлостей древнихъ слоевъ земли выводила заключеніе, что ихъ образованіе требовало громадныхъ періодовъ времени и что поэтому земля имѣетъ гораздо большую древность сравнительно съ исторически—извѣстнымъ періодомъ ея существованія. Новая геологическая школа Лайеля и Дарвина идетъ еще дальше. Чтобы объяснить многократныя (предполагаемыя ею) измѣненія земной поверхности и преобразованія земныхъ организмовъ, она признаетъ еще несравненно большіе геологическіе періоды, противъ которыхъ періоды прежней геологической школы являются уже дѣтскими игрушками. Лайеле-Дарвиновская школа признаетъ, что образованіе земныхъ слоевъ совершалось съ величайшею медлительною постепенностію. Но къ принятію этой гипотезы ее вынуждаютъ, какъ утверждаютъ естествоиспытатели не раздѣляющіе ея основныя воззрѣній, не столько факты, сколько интересы ея теорій, для оправданія которыхъ громадные періоды являются настоятельною необходимостію. Безъ нихъ школа эта никакъ не можетъ обойтись при доказываніи своихъ теорій о перерожденіи видовъ, въ частности о происхожденіи человѣка отъ обезьяны, такъ какъ въ исторически извѣстное время подобнаго перерожденія нигдѣ и никогда не происходило. Что же касается тѣхъ естество-

испытателей, которые не заинтересованы въ защитѣ этихъ теорій, то нѣкоторые изъ нихъ даже прямо возстаютъ противъ баснословно-громадной геологической хронологіи этой школы. Они продолжаютъ считать болѣе вѣроятною ту гипотезу, что земные слои обязаны своимъ образованіемъ не безконечному числу лѣтъ, а одной или нѣсколькимъ геологическимъ катастрофамъ, и думаютъ, что окаменѣлости, находящіяся въ этихъ слояхъ, представляютъ остатки организмовъ, населявшихъ землю не миллионы лѣтъ тому назадъ, а только нѣсколько тысячелѣтій <sup>1)</sup>.

Относительно геологической хронологіи вообще нужно замѣтить слѣдующее. Геологія даетъ только относительныя, но не абсолютно точныя опредѣленія времени существованія разныхъ горныхъ породъ. Она, т. е., опредѣляетъ только сравнительную древность разныхъ геологическихъ формаций, и лишь въ рѣдкихъ случаяхъ даетъ приблизительныя вычисленія—сколько именно лѣтъ требовалось для образованія того или другаго слоя земли. Ею признается за несомнѣнное, что напр. каменно-угольная формация древнѣе такъ называемой третичной, а эта—древнѣе такъ называемой вторичной фармаціи и т. под.; но какъ именно велика древность каждой изъ нихъ, это считается въ кругу болѣе осторожныхъ геологовъ болѣе или менѣе проблематическимъ вопросомъ. Такимъ образомъ вполне точной хронологіи, выраженной въ цифровыхъ данныхъ, въ области геологіи за немногими исключениями почти не существуетъ. Большею частію ея хронологія ограничивается общимъ опредѣленіемъ сравнительной древности разныхъ горныхъ породъ. Одинъ изъ извѣстныхъ геологовъ <sup>2)</sup> остроумно сравниваетъ геологическую хронологію съ самымъ общимъ обзоромъ времени жизни знаменитыхъ лицъ во всемирной исторіи, при чомъ констатируется то только, что напр. Александръ Македонскій древнѣе Юлія Цезаря, Юлій Цезарь древнѣе Карла Великаго, Карлъ Великій древнѣе Наполеона 1-го и т. п., но не указывается точно, какіе именно промежутки времени отдѣляютъ этихъ людей другъ отъ друга и отъ настоящаго времени. Правда у нѣко-

---

<sup>1)</sup> *Glaubrecht*, «Bibel und Naturwissenschaft». 1878, стр. 263.

<sup>2)</sup> *B. Cotta*—„Geologische Fragen“ р. 228. „Geologie der Gegenwart“ р. 232. Ср. *Pfaff*—„Schöpfungsgeschichte“ 1877, стр. 654—663.



торыхъ геологовъ мы находимъ попытки выступить изъ такой общности и хотя приблизительно высчитать и опредѣлить, какъ много столѣтій или тысячелѣтій нужно было для образованія тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ пластовъ земли и какъ много прошло времени съ начала до конца ихъ образованія. Но подобныя вычисленія не дали вполнѣ твердыхъ результатовъ и болѣе осмотрительные авторы почти всегда сопровождаютъ ихъ оговорками, что они основаны только на приблизительномъ расчетѣ и не могутъ претендовать на безусловную вѣрность. Болѣе извѣстные способы геологическаго опредѣленія древности различныхъ формацій основываются: а) на измѣреніи степени нарастанія земляныхъ пластовъ отъ наносовъ песку, илу и т. д. въ извѣстномъ опредѣленномъ мѣстѣ и въ извѣстный опредѣленный промежутокъ времени; б) на измѣреніи поднятія и пониженія материковъ; в) на углубленіи рѣкъ и озеръ; г) на образованіи такъ называемыхъ сталактитовъ, известковыхъ *натековъ* и разныхъ окаменѣлостей. Относительно перваго изъ этихъ способовъ вычисленія сами геологи сознаются, что онъ въ большинствѣ случаевъ весьма ненадеженъ. Для того, чтобы съ точностію вычислить, какъ много времени требовалось для образованія того или другаго слоя земли, нужно знать не только толщину его, а также и то, на сколько именно онъ нарасталъ въ теченіи каждаго по крайней мѣрѣ столѣтія съ начала своего образованія. Если бы хотя это было достовѣрно извѣстно, тогда можно было бы опредѣлить его древность чрезъ простое ариѣметическое вычисленіе. Если слой напр. въ 30 или 40 футовъ толщины нарасталъ въ каждое столѣтіе на 1 или на 2 фута—не болѣе и не менѣе, тогда уже не представлялось бы никакихъ трудностей опредѣлить его древность и показать, сколько именно требовалось лѣтъ для полнаго его образованія. Но главная трудность здѣсь въ томъ и состоитъ, что геологія не обладаетъ достаточными средствами для провѣрки количества нарастанія земляныхъ пластовъ въ теченіи даже нѣсколькихъ столѣтій. Наука эта еще настолько молода, что опытыя наблюденія ея едва простираются за нѣсколько десятковъ лѣтъ и во всякомъ случаѣ не превышаютъ одного столѣтія. Постоянной же, какой нибудь одной и той же, нормы въ постепенномъ нарастаніи земляныхъ пластовъ, которая имѣла бы одинаковое значеніе для всѣхъ мѣстъ и для всѣхъ временъ, геологія

сама не допускаетъ. Она призываетъ, что въ разныхъ мѣстахъ и въ разныя времена, подъ вліяніемъ различныхъ условій, земляныя пласты осложнялись и выростали въ объемѣ не съ одинаковою скоростію и не съ одинаковою медлительностію. Послѣ этого понятно, что требуется для того, чтобы цифровыя вычисленія древности разныхъ пластовъ земли могли внушать къ себѣ довѣріе. Отъ того, кто сталъ бы выдавать эти цифры за математически вѣрныя, мы вправѣ были бы требовать точнаго знанія не только общихъ, но и всѣхъ частныхъ условій, при которыхъ увеличивался и нарасталъ тотъ или другой слой земли въ каждый годъ, въ каждое десятилѣтіе, столѣтіе, со дня своего появленія. Но такимъ знаніемъ не располагаетъ не только ниодинъ геологъ, но и вообще геологія какъ наука.. Вотъ почему этотъ способъ геологическаго вычисленія древности земли признается ненадежнымъ.

Тоже слѣдуетъ сказать относительно опредѣленія древности земли по мѣрѣ поднятія и пониженія материковъ и углубленія рѣкъ и озеръ. Чтобы вычислить, сколько нужно было времени для того, чтобы установился на землѣ нынѣшній уровень материковъ и существующія вообще въ настоящее время отношенія воды и суши, опять требуется знать не только то, какія измѣненія въ этихъ отношеніяхъ послѣдовали въ тотъ или другой болѣе или менѣе незначительный промежутокъ времени—доступный для наблюденія, но также и то, какъ велики были эти измѣненія въ каждое предшествующее этому промежутку столѣтіе, тысячелѣтіе и проч. А это также не входитъ въ кругъ точныхъ свѣдѣній геологіи.

Многіе геологи новѣйшаго времени, которые тѣмъ или другимъ изъ означенныхъ способовъ пытались вычислить древность земли впадали въ ту ошибку, что они принимали за основаніе для своихъ вычисленій или *maximum*, т. е. самый продолжительный срокъ времени, какой вообще былъ констатированъ гдѣ нибудь и когда нибудь при наблюденіи, или *среднюю величину*, выведенную изъ немногихъ наблюденій. Но эта средняя величина оказывалась при болѣе тщательной ея повѣркѣ вовсе не среднею, въ виду того, что одно и тоже геологическое измѣненіе въ одномъ мѣстѣ и въ одно время можетъ совершаться долго, въ другомъ же мѣстѣ и въ другое время очень быстро. Придавать же исключительное или даже только преимущественное значеніе только тѣмъ измѣненіямъ, которыя происходили

въ долгій періодъ времени, и игнорировать противоположныя явленія, какъ это и бываетъ при большей части геологическихъ вычисленій, значить впадать въ ненаучную односторонность, такъ какъ многія значительныя геологическія измѣненія происходили въ относительно краткой сроку времени.

Что массы известковыхъ образованій (сталактитовъ), находямыя въ нѣкоторыхъ пещерахъ первобытной эпохи, не даютъ также никакого надежнаго масштаба для безошибочнаго опредѣленія количества времени, какое нужно было для ихъ образованія,—это признаетъ даже Карлъ Фогтъ, который не считается въ числѣ естествоиспытателей, особенно воздержныхъ на разнаго рода смѣлыя гипотезы. Онъ говоритъ, что образованіе известковыхъ натековъ необыкновенно перемѣнчиво—часто даже въ одной и той же пещерѣ, не говоря уже о томъ, что относительная медленность и быстрота этихъ образованій весьма много зависятъ отъ прилива воды, рыхлости почвы и т. д. <sup>1)</sup>. Что эти образованія не требовали непрерывно десятковъ и сотней тысячъ лѣтъ, это Шафгаузенъ <sup>2)</sup> доказываетъ тѣмъ, что въ одномъ туннелѣ, проложенномъ чрезъ известковый слой не болѣе какъ въ три четверти года образовались сталактиты въ 4 дюйма длины и  $\frac{1}{4}$  дюйма толщины.

О томъ, какъ ненадежны геологическія вычисленія древности земли, основанныя на опредѣленіи древности разныхъ окаменѣлостей находящихся въ землѣ, можно судить по слѣдующему случаю, который сообщается въ сочиненіи Рейша „Bibel und Natur“ со словъ извѣстнаго ученаго натуралиста Г. Шуберта <sup>3)</sup>. Въ Австріи, при императорѣ Францѣ 1-мъ, найденъ былъ совершенно окаменѣлый стволъ дерева толщиною 6—8 дюймовъ. Императоръ пожелалъ узнать, какъ долго стволъ такой толщины долженъ былъ пролежать въ землѣ, чтобъ подвергнуться полному окаменѣнію. Тогдашнимъ вѣнскимъ ученымъ пришло на память историческое извѣстіе о томъ, что римскій императоръ Траянъ приказалъ нѣкогда построить мостъ на Дунай (не вдалекѣ отъ нынѣшняго Бѣлграда), что этотъ мостъ былъ начатъ, но не достроенъ, и что отъ него сохранились нѣкоторыя сваи, которыя еще доселѣ лежатъ въ илистой почвѣ

<sup>1)</sup> „Vorlesungen“ 11, 8.

<sup>2)</sup> „Archif fur Antropol.“ V, 119; VIII, 270.

<sup>3)</sup> „Die Urwelt und die Fixstérne“. Стр. 279.

Дуная. Одна изъ такихъ свай была вынута изъ Дуная и доставлена въ Вѣну для изслѣдованія. Изслѣдователи нашли, что въ срединѣ она нисколько не измѣнилась и только снаружки по краямъ окаменѣла всего на полдюйма толщины. Принимая во вниманіе, что эта свая находилась около 1700 лѣтъ въ почвѣ Дуная и такъ мало окаменѣла, геологи заключили отсюда, что для полнаго окаменѣнія дерева толщиной отъ 6—8 футовъ необходимо по меньшей мѣрѣ 200—300 тысячъ лѣтъ. Но вычисленіе это казалось заслуживающимъ довѣрія только до тѣхъ поръ, пока не было доказано, что процессъ окаменѣнія при нѣкоторыхъ условіяхъ происходитъ гораздо быстрѣе, чѣмъ только на полдюйма въ теченіе 1700 тѣтъ. Такъ въ Америкѣ находили такіа окаменѣлости, которыя по достовѣрно дознаннымъ даннымъ подверглись полному окаменѣнію въ теченіи лишь не многихъ столѣтій. Также въ другихъ мѣстахъ были найдены окаменѣлости таковой толщины, что для образованія ихъ геологи также могли бы потребовать нѣсколько тысячелѣтій, еслибъ при раздробленіи нѣкоторыхъ изъ нихъ внутри ихъ не оказались монеты, по чекану и году относящіяся не далѣе какъ къ XVI—XVII столѣтію нашей эры (Рейшъ).

Приведенныхъ замѣчаній достаточно для того, чтобы видѣть, какъ не надежны тѣ средства, которыя геологія имѣетъ для опредѣленія древности даже тѣхъ или другихъ частныхъ ея находокъ, а также отдѣльныхъ пластовъ земли. Что же сказать о такомъ вопросѣ, какъ вопросъ о древности всего міра? Тутъ ея вычисленія еще несравненно болѣе шатки. Поэтому мы находимъ поразительныя разногласія въ результатахъ вычисленія древности міра у разныхъ геологовъ, которые брались за это непосильное для геологіи дѣло, особенно при настоящихъ ея, болѣе или менѣе еще отрывочныхъ, свѣдѣніяхъ. Разногласія эти состоятъ не только въ показаніи не одинаковаго числа годовъ, но цѣлыхъ и притомъ многихъ тысячелѣтій. Такъ напр. у однихъ геологовъ древность того или другого геологическаго періода опредѣляется въ 100, у другихъ въ 200, у третьихъ въ 300 тысячъ лѣтъ и такъ далѣе до милліоновъ и билліоновъ лѣтъ. Тѣ, которые обладаютъ болѣе смѣлою фантазією, поражаютъ читателя громаднымъ количествомъ нулей, приставляемыхъ ими къ той или другой цифрѣ. А при болѣе тщательной повѣркѣ подобныхъ расчетовъ не рѣдко все въ нихъ сво-

дится *кз одному* лишь нулю. Приведемъ нѣкоторые примѣры геологическаго разногласія. По Бишофу для перехода земли изъ жидкаго состоянія въ твердое, т. е. для того чтобы температура земли понизилась съ 2000 до 200 градусовъ, требовалось больше 300 милліоновъ лѣтъ <sup>1)</sup>. По Фурье (Fourier) для охлажденія огнежидкаго состоянія земли до такой степени, чтобы на ней могли жить организмы, требовалось 49 милліоновъ лѣтъ. Но Глаубрехтъ, также естествоиспытатель, не можетъ понять, какимъ способомъ упомянутые натуралисты могли насчитать такіе громадныя періоды для охлажденія земли. По его мнѣнію въ такихъ періодахъ для охлажденія земли не было нужды даже въ томъ случаѣ, если бы она постоянно имѣла столько теплоты, сколько теперь получаетъ ея отъ солнца. При той же степени жара, какой въ ней предполагается въ жидкомъ ея состояніи, для охлажденія ея тѣмъ меньше требовались такіе громадныя періоды; такъ какъ чѣмъ выше была ея температура, тѣмъ скорѣе должно было выходить изъ нее лучистое испусканіе теплоты, обусловливающее охлажденіе <sup>2)</sup>. Но вотъ противорѣчія между вычислениями различныхъ естествоиспытателей по другимъ пунетамъ геологической хронологіи. По расчету, приводимому въ популярной астрономіи К. Фламмаріона, вѣкъ настоящаго состоянія природы (четверичный) продолжается всего сто тысячъ лѣтъ; предшественникъ его третичный вѣкъ, въ теченіе котораго только что начали появляться млекопитающія, существовалъ уже за 300 тысячъ лѣтъ до него; вторичный — за милліонъ 200 тысячъ лѣтъ до третичнаго; первичный — приблизительно за три милліона лѣтъ до вторичнаго, а первозданный — больше чѣмъ за пять милліоновъ лѣтъ до первичнаго; итого по этому вычисленію, насчитывается 10 милліоновъ лѣтъ существованія нашей планеты даже съ тѣхъ поръ, какъ она стала обитаема <sup>3)</sup>. Но—*audiat et altera pars*. Извѣстный нѣмецкій геологъ Пфаффъ говоритъ: „слѣдуетъ ли для каждаго отдѣльнаго періода въ исторіи земли принимать неизмѣримыя эпохи—это вопросъ, на который, хотя нѣкоторые съ несомнѣнностію отвѣчаютъ да, однакоже при болѣе точномъ изслѣдованіи, скорѣе (лучше) нужно отвѣтить отрицательно“... Да-

<sup>1)</sup> К. Фламмаріонъ—„Земля“ 1880 г. стр. 92.

<sup>2)</sup> „Bibel und Naturwissenschaft“ стр. 261.

<sup>3)</sup> „Земля“ стр. 93, 94.

же для всей исторіи развитія земли по мнѣнію этого геолога совсѣмъ не нужны такія безконечно большія числа, какія иногда назначаются для того или другаго отдѣльнаго періода въ ея развитіи <sup>1)</sup>). Подобнаго же мнѣнія держится вышеупомянутый нѣмецкій геологъ Глаубрехтъ. Онъ не находитъ никакихъ достаточныхъ основаній для той гипотезы, что со времени образованія земли и всей вообще солнечной системы протекло громадное множество вѣковъ. „Чѣмъ щедрѣе, говоритъ онъ, естествоиспытатель на слишкомъ большія числа, при опредѣленіи древности міра, тѣмъ больше онъ подпадаетъ подъ категорію извѣстнаго сорта людей, которые хотятъ дешевымъ способомъ составить себѣ имя <sup>2)</sup>). По его приблизительному разсчету все дѣло образованія всей нашей земли, даже по однимъ чисто естественнымъ законамъ, могло совершиться приблизительно въ 12,000 лѣтъ <sup>3)</sup>).

Сравнительно большею точностію отличаются нѣкоторыя астрономическія вычисленія касательно древности міра—не тѣ, которыя основаны на предположеніяхъ о количествѣ времени, требуемомъ для образованія разныхъ небесныхъ планетъ, а тѣ, которыя основаны на законахъ распространенія свѣта, при чемъ доказывается, что для достиженія до земли свѣта отъ нѣкоторыхъ отдаленныхъ звѣздъ требовалось громадное число лѣтъ. Однакоже и древность небесныхъ свѣтилъ, въ виду нѣкоторыхъ астрономическихъ же данныхъ, не можетъ быть преувеличиваема до степени безконечности, какъ это иногда дѣлается въ популярныхъ астрономическихъ книжкахъ. Астрономы утверждаютъ, что многія изъ небесныхъ свѣтилъ доселѣ еще находятся въ процессѣ образованія, что процессъ этотъ далеко еще не завершился. Нѣкоторыя изъ небесныхъ свѣтилъ еще теперъ находятся въ состояніи болѣе или менѣе близкомъ къ предполагаемому первоначальному состоянію міровой матеріи, т. е. къ состоянію газообразной массы. Сюда относятся наше солнце и такъ называемыя неподвижныя звѣзды, которыя находятся еще въ раскаленномъ огнежидкомъ состояніи. Состояніе это есть преходящее состояніе въ развитіи планетнаго міра, по ученію астрономіи и геологіи предшествующее постепенному охлажденію, уплотненію и отвердѣнію небесныхъ тѣлъ. Но такъ какъ доселѣ

<sup>1)</sup> „Schöpfungsgeschichte“ 665 и дал.

<sup>2)</sup> „Bibel und Naturwissenschaft“ стр. 263.

<sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 260.

еще переходъ отъ жидкаго состоянія къ твердому во многихъ небесныхъ тѣлахъ, въ томъ числѣ и въ нашемъ солнцѣ, далеко еще не совершился, то это даетъ основаніе думать, что и эти тѣла существуютъ не милліоны и не милліарды лѣтъ, а гораздо меньше, и во всякомъ случаѣ не безконечное число лѣтъ; иначе переходъ ихъ въ твердое состояніе давно уже долженъ бы совершиться. Нѣкоторые естествоиспытатели держатся того мнѣнія, что наше солнце сравнительно еще не такъ давно облеклось фотосферой и что древность его не слишкомъ много превышаетъ древность земли <sup>1)</sup>.

## III

Въ матеріалистическомъ ученіи о происхожденіи человѣка занимаютъ видное мѣсто предположенія о времени его происхожденія и о древности его существованія. Не имѣя для своего воззрѣнія на происхожденіе человѣка никакихъ достаточныхъ основаній ни въ данныхъ настоящаго опыта, ни въ исторически извѣстныхъ фактахъ прошлой жизни человѣчества, матеріализмъ думаетъ найти такія основанія въ гипотезѣ о баснословной древности человѣческаго рода. Въ интересахъ оправданія своей теоріи о происхожденіи человѣка, предполагающей постепенное преобразование обезьяны въ человѣка, матеріалисты отодвигаютъ начало человѣческаго рода на возможно отдаленное разстояніе отъ настоящаго и вообще отъ историческаго времени, предполагая кромѣ того еще громадную такъ называемую доисторическую эпоху въ жизни человѣчества, въ теченіи которой человѣкъ находился въ состояніи болѣе или менѣе близкомъ къ животности. Гипотезы о баснословной древности человѣческаго рода стали проникать въ новѣйшее естествознаніе особенно со времени выхода въ свѣтъ сочиненія англійскаго геолога Лайеля „О древности человѣка“ (въ 1863-мъ году), гдѣ въ противоположность ученію французской геологической школы Кювье, признававшей относительно недавнее появленіе человѣка на землѣ и сомнѣвавшейся даже въ существованіи его до всемірнаго потопа, древность человѣка возвышена по меньшей мѣрѣ до 100,000 лѣтъ. Съ тѣхъ поръ это число лѣтъ прогрессивно

<sup>1)</sup> *Glaubrecht*—Bibel und Natur. § 9.

увеличивалось сторонниками материалистических воззрѣній до 200 и 300 тысячъ лѣтъ и такъ далѣе въ безконечность. Материализмъ пользуется новѣйшими гипотезами о гигантской древности человѣка для отрицанія не только библейскаго ученія о происхожденіи человѣка и достовѣрности библейской хронологіи относительно времени его существованія на землѣ, но—и другихъ важныхъ религіозныхъ истинъ (напр. единства человѣческаго рода) и всего вообще библейскаго воззрѣнія на человѣка и его исторію. Изъ этихъ гипотезъ материалисты выводятъ умозаключенія: а) что библейскій Адамъ, древность котораго не превышаетъ 6—7 тысячъ лѣтъ, если не есть мнѣйшее лицо, то во всякомъ случаѣ можетъ быть признанъ развѣ только родоначальникомъ какого нибудь частнаго народа или племени, явившагося относительно въ позднѣйшее время а не всего человѣческаго рода; б) что многочисленные миллионы людей существовали цѣлыми сотнями тысячъ лѣтъ раньше библейской первозданной четы и нисколько не зависима отъ нея по своему происхожденію; в) что такимъ образомъ библейское ученіе какъ о паденіи въ Адамѣ всего человѣчества, такъ и о необходимости для всего человѣчества искушенія отъ первороднаго грѣха, не имѣетъ для себя историческаго основанія. Черезъ все это несущественный повидимому въ религіозномъ міросозерцаніи вопросъ о древности человѣка получаетъ важное значеніе съ религіозной точки зрѣнія. Поэтому необходимо поближе разсмотрѣть, есть ли какія нибудь твердыя основанія для рѣшенія этого вопроса въ смыслѣ новѣйшихъ материалистическихъ гипотезъ? Представимъ сначала нѣкоторыя общія соображенія противъ вѣроятности этихъ гипотезъ. Что родъ человѣчскій существуетъ не отъ вѣчности, это признаютъ или по крайней мѣрѣ должны признавать материалисты, потому что противное мнѣніе не согласно не только съ ученіемъ Библіи, но и съ болѣе или менѣе общепринятою въ кругу самихъ материалистовъ гипотезою объ образованіи міра. По этой гипотезѣ земля наша сначала находилась въ газообразномъ и затѣмъ въ огнежидкомъ раскаленномъ состояніи. Въ этомъ своемъ состояніи она, по вычисленіямъ нѣкоторыхъ новѣйшихъ натуралистовъ, должна была имѣть температуру отъ 2—3000 градусовъ жара, при чомъ невозможно было существованіе на ней не только человѣка, но и вообще никакого живаго организма—



животнаго и растительнаго. Появленіе животныхъ и растений на ней возможно стало только тогда, когда ея поверхность охладилась и когда это охлажденіе достигло по самой наименьшей мѣрѣ до 60—70 градусовъ. Появленіе же человѣка, какъ наиболѣе развитаго организма, необходимо требовало и многихъ другихъ подготовительныхъ условій въ образованіи земной поверхности. Поэтому не только Библия, но согласно съ нею и естествознаніе, признають человѣка, какую бы древность ему ни приписывать, во всякомъ случаѣ самымъ позднѣйшимъ по времени своего появленія на землѣ въ порядкѣ всѣхъ прочихъ живыхъ существъ. Уже нѣкоторые изъ древнихъ писателей высказывали дѣльные сужденія о невѣроятности какъ вѣчнаго существованія человѣка на землѣ, такъ и крайне давняго. „Если бы, говорить Лукрецій, люди существовали на землѣ съ незапамятныхъ временъ, то почему же не оказалось между ними ни одного поэта, который воспѣлъ бы событія несравненно древнѣйшія Тивской войны и раззоренія Трои? Почему многія искусства находятся еще въ младенчествѣ; одни далеко еще не доведены до совершенства, а другія только что изобрѣтены? Все это служитъ признакомъ относительно не большой древности человѣческаго рода“ <sup>1)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ какимъ образомъ здравый смыслъ можетъ допустить, чтобы наприм. Греція—такая прекрасная выгодная страна,—мѣстность, обладающая здоровымъ и умѣреннымъ климатомъ, лежащая въ центрѣ всего древняго міра, касающаяся одинаково и Европы и Азіи и Африки: какимъ образомъ эта страна могла быть не заселена испоконъ вѣковъ, если бы люди на самомъ дѣлѣ существовали многія сотни тысячъ лѣтъ на землѣ? Если предполагать, что эта прекрасная страна была заселена за сотни тысячъ лѣтъ, то является другой вопросъ: отчего ни поэты, ни философы, ни историки не могли отыскать въ Греціи ни одного памятника, который простирался бы далѣе, нежели за двѣ тысячи лѣтъ за предѣлы нашей эры? Соображеніе это получаетъ еще большую силу, если взять во вниманіе нѣкоторыя неоспоримыя особенности человѣческой природы, которыя искони присущи были людямъ на всѣхъ ступеняхъ ихъ развитія. Опытами всѣхъ вѣковъ дознано, что всѣ народы дорожатъ древностію своего отече-

<sup>1)</sup> „De natura rerum.“ Lib. IV, 387.

ства. Случалось, что цѣлые народы оспаривали другъ у друга древность своего племени и происхожденія. Какое же племя, какое государство, какой народъ на достаточныхъ историческихъ данныхъ могутъ отнести свое происхожденіе за сотни тысячъ лѣтъ до настоящаго времени? Матеріалисты иногда указываютъ на громадныя періоды, которые находятся въ лѣточисленіяхъ китайцевъ, индѣйцевъ, вавилонянъ и др. Но что эти лѣточисленія основаны не на твердыхъ историческихъ данныхъ, а на фантастическихъ преувеличеніяхъ восточнаго воображенія,—это признано всѣми серьезными изслѣдователями этого вопроса. Народъ, историческимъ памятникамъ котораго нѣкоторые ученые спеціалисты новѣйшаго времени приписываютъ наибольшую древность,—это Египтяне. Но если и признать, какъ полагаютъ нѣкоторые египтологи, что начало исторіи египтянъ относится приблизительно за 4000 лѣтъ до Р. Хр. (*Еберс*), то эта цифра во всякомъ случаѣ ближе подходитъ къ библейской хронологіи, чѣмъ въ сотнямъ тысячъ лѣтъ новѣйшей матеріалистической хронологіи. При этомъ нельзя не обратить вниманія еще на одну неоспоримую особенность человѣческой природы. Ничто такъ не занимаетъ воображенія людей, какъ сѣдая древность, ничто такъ не интересуется людей, какъ если кому нибудь удалось откопать что нибудь далеко отдѣленное отъ насъ по времени: записи древностей всякаго рода, картины древней кисти, записи древнихъ афоризмовъ, даже самыя мелкія древнія вещи возбуждаютъ къ себѣ огромный интересъ въ людяхъ. Итакъ, если бы люди существовали съ незапамятныхъ временъ, то конечно и ими должно было бы обладать подобное желаніе изслѣдывать древности. Но ничто не говоритъ намъ объ этомъ изъ предполагаемой стотысячлѣтней древности человѣка. Никто ничего не сообщаетъ намъ о дѣяніяхъ человѣчества за это длинное время. Все, что исторически извѣстно о народахъ, заключено въ довольно тѣсныя рамки и опредѣлено извѣстными ограниченными періодами. Несомнѣнно также и то, что людямъ свойственно желаніе—увѣковѣчить себя, оставить имя свое въ памяти потомства. Совершались величайшія дѣла изъ желанія героев увѣковѣчить себя; полны этими желаніями цѣлыя литературныя сокровищницы народовъ; свидѣтельствуютъ объ этихъ желаніяхъ громадныя зданія и все, что дѣлалось и дѣлается грандіознаго въ мірѣ.

А тѣ люди, что жили за сотни тысячъ лѣтъ до нашего времени,—развѣ они не могли бы имѣть хоть нѣкоторой доли этой самой потребности увѣковѣчить себя, какъ и смѣннвшія ихъ поколѣнія? Если имѣли, то отчего же они не оставили никакой памяти о своихъ дѣяніяхъ? Почему не осталось отъ нихъ не только ни книгъ, ни письменностей, никакихъ зданій, почему не осталось даже ни одного обломка, съ полною и несомнѣнною достовѣрностію свидѣтельствующаго о ихъ быломъ существованіи за сто тысячъ лѣтъ назадъ? Если бы наконецъ древность человѣка на самомъ дѣлѣ простиралась на такое громадное разстояніе времени, то почти несомнѣнно, что разнаго рода науки и искусства достигли бы значительной зрѣлости въ несравненно отдаленнѣйшую эпоху, чѣмъ съ какой начинается ихъ появленіе. Время, которое достовѣрно знаетъ исторія, наслѣдовало бы если и не всѣ возможныя знанія, науки и художества отъ своихъ стотысячелѣтнихъ предковъ, то все таки что нибудь должно же было наслѣдовать. Что же эта предполагаемая почти безграничная древность человѣческаго рода оставила въ наслѣдство позднѣйшему времени? Если судить по достовѣрнымъ даннымъ исторіи, то почти ничего. Всѣ человѣческія изобрѣтенія по этимъ даннымъ не восходятъ дальше какъ за три и шажимъ—за четыре тысячи лѣтъ до Христіанской эры <sup>1)</sup>). Кораблестроеніе напр. всѣ единогласно приписываютъ Финиціанамъ. Зачатки скульптуры, живописи, первыя основанія музыки, изобрѣтеніе буквъ и письменъ, земледѣльческихъ орудій, вѣсовъ и мѣры—все это въ историческихъ памятникахъ разныхъ народовъ связывается съ лицами и народами жившими въ періодъ времени, который знаетъ наша исторія. При постепенномъ прогрессѣ, какой замѣчается въ развитіи человѣческихъ знаній, при вѣчныхъ усиліяхъ человѣческаго духа къ открытіямъ и изобрѣтеніямъ невозможно, чтобъ люди въ теченіи цѣлыхъ сотенъ тысячелѣтій, предшествовавшихъ исторической эпохѣ, ни до чего не додумались, ничего не изобрѣли и все это время оставались на степени дикаго состоянія, близкаго въ состоянію скотовъ.

Судя потому, что человѣчество въ теченіи историческаго времени своего существованія, которое обнимаетъ всего 6000—

<sup>1)</sup> О времени болѣе замѣчательныхъ изобрѣтеній см. въ сочиненіи Лука «О естественной религіи». Кіевъ. 1875 стр. 43.

7000 лѣтъ, дошло до изобрѣтенія желѣзныхъ дорогъ, телеграфовъ, телефоновъ и проч., никакъ нельзя допустить, чтобы въ теченіи всего до-историческаго такъ называемаго періода, который растягивается новѣйшими гипотезами на многія сотни тысячъ лѣтъ,—человѣчество не могло перешагнуть такъ называемаго каменнаго вѣка, вѣка кремневыхъ орудій, и переступило въ историческій періодъ своего существованія во всеоружіи культурнаго невѣжества,—а въ этотъ періодъ вдругъ въ какихъ нибудь 6000—7000 лѣтъ сдѣлало такіе громадныя культурныя шаги. Нельзя конечно отвергать, что первые шаги духовнаго развитія человѣчества требовали относительно большаго времени, чѣмъ послѣдующіе. За всѣмъ тѣмъ такой гигантскій періодъ, какъ сто, двѣсти, триста тысячъ лѣтъ,—все таки представляется до неестественности длиннымъ, чтобы человѣчество въ теченіи его не сдѣлало значительнаго культурнаго прогресса.

Говорятъ: можно предположить, что земля въ продолженіи ряда вѣковъ терпѣла разныя значительныя измѣненія отъ огня и воды; естественно поэтому предположить, что при этихъ земныхъ катастрофахъ одновременно погибали всѣ люди, а съ ними исчезали и всѣ ихъ знанія, всѣ памятники незапамятной древности. Но такое предположеніе не имѣетъ для себя никакихъ основаній. Такихъ катастрофъ въ судьбѣ человѣчества не знаетъ исторія. Даже чрезъ всемірный потопъ, о которомъ говоритъ Библія, связь послѣ-потопныхъ людей съ погибшимъ міромъ не уничтожилась безусловно,—по крайней мѣрѣ память о прошедшемъ, какъ и о самомъ потопѣ, сохранилась у всѣхъ народовъ. Какимъ же образомъ могло случиться, что изъ безпредѣльной бездны лѣтъ, прожитыхъ человѣчествомъ до всемірнаго потопа, ничего не осталось въ памяти народовъ, не осталось въ ихъ преданіяхъ никакихъ сказаній ни о ихъ погибшихъ царствахъ и городахъ, ни объ открытіяхъ и знаменитыхъ дѣятеляхъ, ни о какихъ бы то ни было замѣчательныхъ событіяхъ или лицахъ? Все это ясно показываетъ, что предполагаемое существованіе ихъ за сотни тысячъ лѣтъ болѣе чѣмъ сомнительно.

Перейдемъ теперь отъ общихъ соображеній къ разсмотрѣнію нѣкоторыхъ частныхъ данныхъ, которыя приводятся въ доказательство баснословной древности человѣка защитниками этой гипотезы. Данные эти подраздѣляются на два главные

вида: а) на данныя геологіи и б) такъ называемой доисторической археологіи.

Касательно геологической хронологіи вообще нужно замѣтить слѣдующее. Въ большинствѣ случаевъ она оказывается весьма относительною и условною даже въ примѣненіи ея къ опредѣленію хронологической древности разныхъ горныхъ породъ; условность этой хронологіи тѣмъ болѣе возрастаетъ, чѣмъ больше она усиливается опредѣлить древность того, что заключается внутри земныхъ пластовъ. Намъ не стоитъ надобности вмѣшиваться въ спеціальныя споры геологовъ по вопросу о томъ, дѣйствительно ли имъ удалось въ послѣднее время найти человѣческія кости, орудія и проч. въ допотопныхъ пластахъ земли вмѣстѣ съ костями мамонтовъ, носороговъ и другихъ допотопныхъ животныхъ, и такимъ образомъ фактически доказать несомнѣнное существованіе допотопнаго человѣка. Мы не имѣемъ никакихъ поводовъ и основаній примыкать къ мнѣніямъ представителей старой геологической школы Кювье, изъ которыхъ доселѣ еще многіе оспариваютъ дѣйствительность геологическихъ остатковъ допотопнаго человѣка. Мы даже охотнѣе въ этомъ пунктѣ могли бы применить къ мнѣніямъ новыхъ геологовъ Ляйелевской школы—въ виду того, что ихъ данными можно было бы воспользоваться для доказательства истинности библейскаго ученія о предпотопномъ существованіи людей, вопреки отрицанію этого факта со стороны многихъ послѣдователей прежней геологической школы. Но такъ какъ ни та ни другая школа не представила вполне точныхъ результатовъ по тому вопросу, который насъ теперь спеціально занимаетъ, т. е. — о древности человѣка, то, не вдаваясь въ область ихъ спеціальности, приведемъ сужденія вполне компетентныхъ въ этой спеціальности ученыхъ объ упомянутыхъ результатахъ. „Всѣ числа, говоритъ геологъ Пфаффъ, которыя заимствуются изъ геологическихъ періодовъ времени для опредѣленія древности человѣческаго рода, въ высшей степени не достовѣрны; изъ нихъ заслуживающіе наибольшаго вѣроятія не констатируютъ большей древности существованія человѣка на землѣ, какъ отъ 5—7000 лѣтъ <sup>1)</sup>“. Покойный русскій академикъ Бэръ высказывалъ мнѣніе, что

---

<sup>1)</sup> „Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebite der Schöpfungsgeschichte“. 1868, S. 76; ср. „Schöpfungsgeschicht“ S. 713.

древность человѣка не могла быть много больше той, казая высчитывается по даннымъ библейской хронологіи <sup>1)</sup>. Извѣстный американскій современный естествоиспытатель Даусонъ говоритъ, что наиболѣе древніе изъ всѣхъ найденныхъ до послѣдняго времени слѣдовъ существованія человѣка не заходятъ за 6000 лѣтъ <sup>2)</sup>.

Въ числѣ новѣйшихъ открытій въ области доисторической археологіи и антропологии особенное вниманіе обратило на себя открытіе (въ 1854 г.) въ Швейцаріи и въ нѣкоторыхъ другихъ странахъ такъ называемыхъ свайныхъ человѣческихъ построекъ, т. е. зданій, строившихся нѣкогда на сваяхъ въ рѣкахъ и озерахъ. Открытіе это возбудило тѣмъ большее вниманіе къ себѣ любителей древности вообще и особенно любителей слишкомъ большой человѣческой древности, что даже въ Швейцаріи, гдѣ упомянутыя древнія постройки найдены въ наибольшемъ количествѣ (около 200) не сохранилось нетолько письменныхъ свидѣтельствъ, но даже и мѣстныхъ какихъ нибудь преданій о ихъ быломъ существованіи. Обстоятельство это сразу отодвинуло ихъ древность въ глазахъ нѣкоторыхъ на слишкомъ большую отдаленность. Однакоже скоро послѣдовало въ этомъ отношеніи разочарованіе въ кружкахъ приверженцевъ баснословной человѣческой древности. Историки нашли у Геродота (V, 16), который жилъ въ V в. до Р. Х., свидѣтельство о древнихъ аравійцахъ, что у нихъ еще въ его время были въ употребленіи свайныя жилища, которыя строились въ рѣкахъ и озерахъ и соединялись съ берегами рѣкъ и озеръ посредствомъ узкихъ мостовъ. А извѣстный англійскій археологъ Лейярдъ, знаменитый изслѣдователь развалинъ Ниневіи, нашель, что еще въ настоящее время у нѣкоторыхъ арабскихъ племенъ, живущихъ около Евфрата, практикуются подобнаго рода свайныя постройки. Такія же или подобныя постройки путешественники нашли у нѣкоторыхъ изъ нынѣшнихъ негровъ, у палуасовъ и у другихъ дивихъ народовъ. <sup>3)</sup> Но особенно замѣчательно, что по болѣе точнымъ историческимъ и археолог. изслѣдованіямъ оказалось, что и въ Европѣ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ эти постройки существовали

<sup>1)</sup> „Studien aus dem Gebite der Naturwissenschaften“ 1875. S. 412.

<sup>2)</sup> „Die Natur und Bibel“. 1877. S. 105.

<sup>3)</sup> *Pallmann* — „Die Pfalbauten“ S. 52, 70.

еще до XI и даже XII вв. нашей эры. Понятно, что чрезъ эти новыя открытія ослаблено было стремленіе къ чрезмѣрному преувеличенію древности свайныхъ построекъ. Сначала многимъ казалось, какъ будто бы эти постройки извлекали изъ бездны забвенія совершенно особый народъ, не имѣющій никакой связи съ исторически извѣстными народами и принадлежащій къ такому времени, которое лежитъ далеко за предѣлами египетскихъ пирамидъ и древнихъ ассирійскихъ памятниковъ, даже вообще далеко за предѣлами нашей исторіи. Теперь всѣми болѣе серьезными изслѣдователями признается, что эти постройки, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ, принадлежать къ сравнительно недавнему времени. <sup>1)</sup> Въ новѣйшее время древность свайныхъ построекъ все больше и больше сводится къ скромнымъ размѣрамъ и наиболѣе древнія изъ нихъ относятся болѣе осторожными изслѣдователями не далѣе какъ за 1000 лѣтъ до Р. Х., <sup>2)</sup> а большая часть не далѣе какъ ко II-му и III вв. нашей эры. Въ одномъ нѣмецкомъ изданіи: „Ausburgische Allgemeine Zeitung“ (1864, 30 дек. № 365.) появилось открытое заявленіе отъ имени нѣсколькихъ и въ томъ числѣ весьма извѣстныхъ нѣмецкихъ геологовъ, въ которомъ подписавшіеся подъ это заявленіе ученые отклоняютъ отъ себя всякую отвѣтственность за появляющіяся отъ времени до времени попытки со стороны диллетантовъ геологіи на послѣднія хронологическія вычисленія древности свайныхъ построекъ и древности человѣка вообще. Это заявленіе ясно показываетъ, что между геологіею какъ наукою и геологическими гипотезами о стотысячелѣтней древности человѣка нѣтъ ничего общаго, а также и то, что геологія, по крайней мѣрѣ при ея настоящемъ состояніи, не имѣетъ возможности дать никакихъ твердыхъ основаній для новаго лѣтосчисленія въ замѣнъ существующаго, основаннаго на библейской хронологіи.

По вопросу о томъ, сколько именно лѣтъ прошло отъ сотворенія человѣка до настоящаго времени, въ Св. Писаніи не находится точно и опредѣленно выраженаго ученія. Въ догматическихъ вѣроопредѣленіяхъ православной церкви вопросъ этотъ также не рѣшается въ точномъ и опредѣленномъ смыслѣ, не допускающемъ различія въ мнѣніяхъ.

<sup>1)</sup> *Рютимейеръ*—„Die Fauna“ стр. 239.

<sup>2)</sup> *Fraas* „Vor der Sundfluth“. s. 469.

Болѣе или менѣе общепринятое мнѣніе, что отъ Адама до Рождества Христова протекло приблизительно около 5500 лѣтъ, такимъ образомъ до настоящаго времени—около 7000 лѣтъ, не есть догматъ нашей вѣры. Мнѣніе это основывается на данныхъ библейской хронологіи и есть выводъ изъ сличенія и сопоставленія хронологическихъ указаній, находящихся въ разныхъ преимущественно ветхозавѣтныхъ книгахъ. Но хронологическія данныя находящіяся въ Библии, сообщаемыя по разнымъ поводамъ: при описаніи жизни патриарховъ, судей, царей, ихъ родословій, а также замѣчательныхъ историческихъ событій,—нигдѣ не обобщены въ самомъ Св. Писаніи. Поэтому, если и нельзя раздѣлять того мнѣнія, что хронологія вообще составляетъ совершенно побочный предметъ для Библии, какъ откровеннаго Слова Божія и что св. писатели во всемъ, что касается до хронологіи, были предоставлены однимъ собственнымъ ихъ соображеніямъ и руководствовались частію преданіями, частію древними записями, вообще одними естественными способами историческаго изслѣдованія, а потому могли допускать по мѣстамъ тѣ или другія хронологическія погрѣшности, если не раздѣлять также и того мнѣнія, что данныя библейской хронологіи при многократномъ списываніи св. книгъ разными не всегда одинаково искусными переписчиками могли быть по мѣстамъ намѣренно или ненамѣренно измѣнены или пропущены <sup>1)</sup>:— во всякомъ случаѣ нельзя не признать того, что сообщеніе хронологическихъ свѣдѣній само по себѣ, какъ дѣло не относящееся непосредственно къ существу вѣры и нравственности, не составляетъ спеціальной задачи Божественнаго откровенія. Что касается упомянутаго выше вывода изъ данныхъ библейской хронологіи относительно древности человѣка, то онъ только приблизительно, но безусловно точенъ. Такого вывода, по признанію нѣкоторыхъ изъ числа лучшихъ знатоковъ библейской хронологіи, нельзя возстановить по Библии, въ виду того, что разные тексты Библии (самаританскій, семидесяти и др.) представляютъ нѣкоторыя разности въ лѣтосчисленіяхъ. Отъ этого различныя ученые въ численіи библейской хронологіи не вполне согласны между собою. За всѣмъ тѣмъ хронологич. разности въ показаніяхъ различныхъ текстовъ Библии не такъ ве-

<sup>1)</sup> Reusch—„Bibl. Schöpfungsgeschichte“. 175, 176.



лики, чтобы какими нибудь изъ нихъ допускался въ общей сложности несравнимо большій періодъ существованія человѣческаго рода, чѣмъ въ 6000—7000 лѣтъ. Во всякомъ случаѣ библейская хронологія несогласима съ гипотезами новѣйшей геологической школы Ляйеле-дарвиновской о 100,000—лѣтней древности человѣчества.

### **Дополненія къ трактату о древности міра и человѣческаго рода: несовершенства геологической и археологической хронологій.**

Въ разныхъ мѣстахъ въ землѣ находятъ человѣческія кости, оружія и проч., покрытыя болѣе или менѣе толстыми слоями глины, торфа, водяными осадками, известковымъ налетомъ и т. под. Эти человѣческіе остатки, — говорятъ, — сначала лежали на поверхности и надъ ними постепенно образовались упомянутые слои. Если бы такимъ образомъ можно было вычислить, какъ много требовалось времени для образованія этихъ слоевъ, то можно было бы также опредѣлить, за сколько времени вышеупомянутыя человѣческія кости и орудія лежали еще на поверхности земли, а вмѣстѣ съ тѣмъ можно было бы приблизительно опредѣлить время, когда жили тѣ люди, отъ которыхъ остались эти остатки. Но чтобы вычислить, какъ много столѣтій требовалось для образованія упомянутыхъ слоевъ, мало знать только толщину слоевъ, нужно знать также, насколько именно они нарастали въ теченіе каждаго по крайней мѣрѣ столѣтія. Если бы это было достоверно дознано, тогда можно было бы чрезъ простое вычисленіе опредѣлить ихъ древность. Первое можетъ быть опредѣлено чрезъ измѣреніе; извѣстно напр., что человѣческія издѣлія находятся подъ торфяными слоями въ 30 футовъ толщины и на 40 футовъ глубины въ нильскихъ долинахъ. Но второй также необходимый элементъ вычисленія совершенно ненадеженъ, потому что нельзя найти нормы для роста торфа, — нормы, имѣющей значеніе для нихъ время и мѣсто, равно какъ — и нормы увеличенія водяныхъ осадковъ и проч. Слѣдовательно эти геологическія образованія не годятся для того, чтобы быть хронометромъ. Иногда человѣческіе остатки находили въ такихъ мѣстахъ, гдѣ въ то время, когда они туда попали, должна была быть вода моря, озера или рѣки, между тѣмъ теперь вода отступила оттуда и надъ нею возвышалась земля. Такъ, напр., въ Шотландіи и въ Швеціи найдены лодки, лежащія на 60 футовъ выше теперешней морской поверхности; въ долину Сома въ сѣверной

Франціи найдены кремневые орудія и человѣческія кости, лежащія отъ 20 до 100 футовъ ниже теперешняго русла рѣки. Уровень моря, озера или рѣки здѣсь такимъ образомъ значительно измѣнился. Можно было бы опредѣлить цифрами время, въ которое жили люди, отъ которыхъ остались упомянутыя вещи, если бы было можно вычислить, какъ много требовалось времени для происшедшаго послѣ того измѣненія уровня воды и вообще отношенія воды и суши. Но чтобы вычислить это время, нужно опять знать не только то, какъ значительно это измѣненіе, что было бы легко, но также и то, въ какой именно мѣрѣ подобныя измѣненія происходили въ каждое напр. столѣтіе. Последнее же опять неизвѣстно.

Подобныя примѣры сообщаетъ Molloy въ своей „Geology“ p. 84. „Въ руслѣ рѣки Dover въ Derbyshire, въ 1832-мъ году, найдены тысячи серебряныхъ монетъ, частью изъ XIII и XIV вѣковъ, лежавшія на 10 футовъ подъ поверхностію въ жесткихъ слояхъ земли. Въ началѣ текущаго столѣтія одинъ корабль потерпѣлъ крушеніе близъ Кап-Фрью въ Бразиліи; когда нѣсколько мѣсяцевъ спустя стали отыскивать доллары и другія драгоцѣнности, которыя имѣлись на кораблѣ, ихъ находили уже въ твердомъ кварцевомъ (кремнистомъ) песчаникѣ. Въ Монтпелльерскомъ Музеѣ показываютъ пушки, найденныя въ кристаллизованномъ известнякѣ близъ устья Роны въ Средиземномъ Морѣ“...

Потокъ лавы, вытекшій изъ Этны во время Фукидида, еще теперь лежитъ совершенно бесплоднымъ—почти безъ всякаго слѣда чернозема и растительности. Нужно было такимъ образомъ по меньшей мѣрѣ 2,000 л. для того, чтобы потокъ лавы покрылся плодородною почвою и растеніями. Если мы гдѣ нибудь находимъ десять такихъ потоковъ лавъ, которые всѣ покрыты на своей поверхности плодородною землею и лежатъ другъ на другѣ, то вулканъ, значить, дѣйствовалъ уже за 20,000 лѣтъ. Вычисленіе очень просто и однакоже ложно. Геркуланумъ занесенъ за 18 столѣтій и уже покрылся шестью такими перемежающимися слоями лавы и плодородною почвою, и нѣкоторыя мѣстности, покрытыя лавою изъ Везувія и Этны, уже теперь способны къ культурѣ.

Въ послѣднее десятилѣтіе близъ англійскаго города Wrofter вырыты развалины, которыя покрыты толстымъ слоемъ земли. По величинѣ этого слоя геологи можетъ быть опредѣлили бы древность развалинъ въ нѣсколько тысячелѣтій, если бы не нашли въ нихъ римскихъ монетъ изъ IV-го христіанскаго столѣтія и не узнали изъ историческихъ свидѣтельствъ, что тамъ въ римскій періодъ стоялъ городъ Uriconium. Кстати здѣсь вспомнимъ о томъ, что надъ развалинами аббатствъ въ той же Англіи, которыя были разрушены

только за 300 лѣтъ, уже послѣ этого краткаго промежутка времени земля возвысилась на весьма значительную высоту („Ausland“ 1864, 399).

Какъ мало образованія туффа и водяныхъ осадковъ пригодны для хронологическихъ вычисленій, показываютъ слѣдующіе факты, приводимые О. Фраасомъ („Die alten Höhlenbewohner“ Berlin, 1873 стр. 29). Въ древнемъ греческомъ городѣ Айдефосѣ (Aidephos), который во времена еще Суллы пользовался всемірною извѣстностію за свои купальни, вырыты изъ подъ толстаго слоя известковаго туффа просторныя древнія ванны изъ римскаго періода. Здѣсь такимъ образомъ вода случайно съ ея осадками въ теченіе 16—18 вѣковъ положила массу камней на поверхность, между тѣмъ какъ по близости лежащіе человѣческіе остатки изъ того же времени, если еще не изъ болѣе ранняго, едва покрыты дерномъ.

Также изъ свойства костей нельзя съ достовѣрностію заключать о ихъ древности. „Гдѣ въ пещерахъ съ костями недостаетъ известковыхъ натековъ (сталактитовъ), говоритъ Фогтъ („Vorlesungen“ II, 11), гдѣ такимъ образомъ лежала совершенно сухая глина, кости часто до такой степени истлѣвали, что они при соприкосновеніи разлагались въ прахъ; гдѣ напротивъ образовались сталактиты, кости сохранялись большею частію лучше. Прежде думали, что „ископаемыя“ кости можно отличить отъ новѣйшихъ чрезъ то, что первыя пристають къ языку, а послѣднія нѣтъ. Если кости прилипають къ языку, это объясняютъ тѣмъ, что они потеряли хрящеватое вещество,—но какъ скоро происходила эта утрата хрящеватаго начала, это зависѣло отъ разныхъ обстоятельствъ. Также и другіе признаки, которые чрезъ микроскопическія и химическія изслѣдованія находятъ у древнихъ костей, не даютъ никакого средства для опредѣленія ихъ древности; потому что если бы и удалось опредѣлить ходъ постепеннаго разложенія костей при извѣстныхъ условіяхъ и обстоятельствахъ, то отсюда можно было бы вывести общезначущее правило для опредѣленія древности только тогда, когда можно было бы предположить, что эти условія и обстоятельства всегда и вездѣ были одни и тѣже. Но этого нельзя предположить, потому что опытъ показываетъ совершенно противное.“ („Arch. für Anthropol.“ V, 114, VIII, 3).

Эти замѣчанія показываютъ, какъ мало надежны тѣ средства, которыя имѣетъ геологія для того, чтобы опредѣлить древность цѣлаго міра. Нельзя не признать за прогрессъ въ изслѣдованіи этого вопроса того обстоятельства, что уже теперь, по прошествіи нѣсколькихъ десятилѣтій, признается несостоятельность нѣкоторыхъ утвержденій, которыя при началѣ этихъ изслѣдованій высказы-

вались съ большою увѣренностію. Еще чрезъ нѣсколько десяти-лѣтій можетъ быть и всѣ попытки вычислить древность человѣческаго рода геологическимъ путемъ будутъ признаны не могущими вести къ какимъ нибудь твердымъ результатамъ. Разсмотримъ еще нѣкоторыя вычисленія, основанныя на геологическихъ данныхъ, которыя уже теперь серьезными учеными признаются несостоятельными, но диллетантами геологіи все еще выдаются за поразительные результаты научныхъ изслѣдованій.

Леонардъ Горнеръ приводитъ слѣдующее вычисленіе. Базисъ колоссальной статуи египетскаго царя Рамзеса II-го, построенной въ Мемфисѣ по Лепсіусу около 1360 года до Р.Хр., теперь покрытъ нильскими осадками вышиною въ 9 футовъ и 4 дюйма. При изслѣдованіи колодцевъ и буровыхъ скважинъ въ разныхъ мѣстахъ, на различной глубинѣ находили только остатки теперь еще существующихъ слѣдовъ животныхъ и не менѣе какъ на 39 футахъ глубины находили черепки глиняной посуды, еще ниже—кирпичи. Для образованія осадковъ въ 39 футовъ толщиною, покрывающихъ черепки, по вышеприведенному вычисленію, требовалось больше 12 тысячъ лѣтъ (Ebers, „Aegypten und die Bücher Mose's, I. Bd. Leipzig 1868 г. стр. 21). Но независимо отъ другихъ сомнѣній, противъ этого вычисленія можно возразить слѣдующее. Горнеръ предполагаетъ, что образованіе нильскихъ осадковъ надъ базисомъ статуи Рамзеса началось одновременно съ постройкою этой статуи за 1360 лѣтъ до Р. Хр. Но въ такомъ случаѣ Мемфисъ ежегодно при наводненіяхъ Нила долженъ бы находиться подъ водою, что однакоже не мыслимо. До тѣхъ поръ пока Мемфисъ былъ обитаемъ, онъ долженъ былъ быть защищенъ отъ наводненій своимъ положеніемъ или искусственными средствами. Нильскіе осадки начались тамъ только по опустошеніи города, такимъ образомъ съ 500 года по Р. Хр.; слѣдовательно „упомянутыя слои въ 9 футовъ 4 дюйма толщины образовались въ 1400 лѣтъ и образованіе осадковъ нарастало тамъ такимъ образомъ гораздо больше чѣмъ на  $3\frac{1}{2}$  дюйма въ столѣтіе.

Нельзя конечно утверждать, что вообще осадки Нила нарастали больше нежели  $3\frac{1}{2}$  дюйма въ столѣтіе. Что они въ послѣднія столѣтія нарастали не вездѣ гораздо болѣе означенной цифры, вѣжется достаточно подтверждено чрезъ другія наблюденія. Бурмейстеръ („Gesch. der Schopfung“ стр. 18) приводитъ изслѣдованія, по которымъ осадки эти нарастали въ 4— $4\frac{1}{2}$  дюйма; а Бишофъ говоритъ („Lehrb. der Geolog.“ 1 изд. II, 1596; 2 изд. 1, 523): „Русло Нила и почва Египта постепенно возвышались, но неравно-мѣрно, а смотря по различнымъ обстоятельствамъ, и постоянно мѣ-

нялись по степени приближенія къ морю. Увеличеніе этого перпендикулярнаго возвышенія гораздо меньше въ Нижнемъ, чѣмъ въ Верхнемъ Египтѣ, а въ Дельтѣ еще меньше, такъ что по приближительному вычисленію почва при Елефантинѣ или при первомъ нильскомъ водопадѣ могла возвыситься въ 1700 лѣтъ около 9 футовъ, у Фивъ около 7 футовъ, у Геліополиса и Каира около 5 футовъ 10 дюймовъ. У Розетты и близъ устья Нила увеличеніе толщины осадковъ гораздо меньше, чѣмъ въ узкихъ долинахъ центральнаго и верхняго Египта, которыхъ касалось болѣе широкое наводненіе. Тамъ возвышеніе почвы въ теченіе 1700 л. едва замѣтно“. Но вмѣстѣ съ этимъ Бурмейстеръ думаетъ опять, что возвышеніе почвы у Фивъ могло быть значительнѣе, чѣмъ на берегахъ лежащихъ выше, потому что здѣсь значительно расширяется Нильская долина, скорость теченія рѣки такимъ образомъ уменьшается и поэтому отлагается болѣе толстый слой ила. Изъ этихъ данныхъ видно, что нильскій иль очень не надежный хронометръ, потому что иль въ разныхъ мѣстахъ, смотря по разнымъ обстоятельствамъ, какъ говоритъ Бишофъ, не одинаково отлагается. Если такимъ образомъ было бы даже извѣстно, какъ много его отлагается *въ одномъ мѣстѣ* въ теченіе одного столѣтія, то отсюда еще не дѣлается извѣстнымъ, какъ велико его отложеніе въ другомъ мѣстѣ; если далѣе извѣстно какъ много его отлагается въ одномъ мѣстѣ въ *теченіи одного столѣтія*, то отсюда еще неизвѣстно, не было ли въ другое столѣтіе наростаніе больше или меньше, такъ какъ обстоятельства, отъ которыхъ по Бишофу зависитъ отложеніе, могутъ для одного и того же мѣста быть очень различны, и очень возможно, какъ говоритъ Бурмейстеръ, что „дѣйствіе Нила въ его различные періоды сильно измѣнялось“. Такимъ образомъ, если бы и очень многія отдѣльныя наблюденія были произведены со всевозможною тщательностію, никогда не удалось бы получить среднюю величину для всѣхъ пунктовъ и для всѣхъ вѣковъ и сдѣлать эту величину нѣкоторымъ надежнымъ хронометромъ. Но если бы даже была получена такая средняя величина, и тогда вычисленіе Горнера на основаніи черепковъ, найденныхъ подъ 39 футами глубины, было бы не надежно. Оно могло бы быть вѣрнымъ только въ такомъ случаѣ, если бы эти черепки сначала лежали на поверхности земли и потомъ надъ ними наслоились совершенно правильно ежегодныя осадки Нила. Но кто можетъ доказать, что такъ на самомъ дѣлѣ было и что черепки сначала не лежали на днѣ колодезя, земляной разсѣдины или прежняго русла рѣки? Самъ Лайэль (въ англ. оригиналѣ 39 стр.) приводитъ замѣчаніе изъ Геродота, что въ его время извѣстныя мѣста въ Египтѣ, отъ которыхъ въ теченіе сто-

лѣтій отведена была вода Нила, имѣли видъ какъ бы впадинъ, тогда какъ близъ лежація мѣста чрезъ постепенное скопленіе ежегодныхъ наносовъ возвысились. Если однажды вода проникла потомъ въ эти впадины, то тамъ въ нѣсколько лѣтъ могло отложиться больше осадковъ, чѣмъ въ окрестныхъ мѣстахъ въ теченіи столѣтій. Кто же можетъ доказать, что упомянутые черепки вмѣстѣ съ костями животныхъ не лежали сначала въ такихъ впадинахъ? Горшокъ, отъ котораго сохранились эти черепки, могъ разбиться во время Геродота и быть брошенъ въ одну изъ тѣхъ впадинъ, которыя ему показывали. Это могло случиться еще и въ гораздо болѣе позднее время. Во всякомъ случаѣ горшокъ этотъ не годится для вычисленія времени.

Въ 1865 году Оскаръ Фраасъ (Oscar Fraas) во время путешествія чрезъ Нильскую долину подвергъ критикѣ вычисленіе древности тамошнихъ осадковъ. Онъ совершенно справедливо говоритъ, что если бы это вычисленіе было правильно, оно было бы весьма важно. Хотя оно приводится каждымъ авторомъ, которому нравится вычислять древность человѣческаго рода вмѣсто столѣтій тысячелѣтіями, но относительно достоинства этого вычисленія онъ говоритъ слѣдующее: „нигдѣ больше, какъ именно въ Нильской долинѣ, въ теченіи тысячелѣтій не трудились руки человѣческія надъ воздѣлываніемъ почвы, не изрыли ее такимъ множествомъ каналовъ и колодезей, такъ что о естественныхъ отношеніяхъ тутъ не можетъ быть никакой рѣчи“.

У сѣверныхъ береговъ Даніи открыты особаго рода доисторическіе памятники. На многихъ прибрежныхъ пунктахъ сѣверной Даніи найдены кучи раковинъ, лежація на нѣсколько футовъ надъ теперешнею морскою поверхностію (Meeresspiegel) и имѣющія отъ 3—10 футовъ толщины, больше 1000 футовъ длины и отъ 150 до 200 футовъ ширины. Что это не натуральныя груды раковинъ, оставшіяся отъ того времени, когда морская поверхность была выше, за это говоритъ то обстоятельство, что онѣ перемѣшаны съ раздробленными костями животныхъ, съ грубыми кремневыми орудіями, съ черепками отъ грубой глиняной посуды, съ пепломъ и угольями. Изъ всего этого сѣверные ученые заключили, что остатки эти произошли отъ жившихъ здѣсь нѣкогда людей, которые бросали въ кучу раковины выѣденныхъ ими морскихъ улитокъ, обгрызенныя и раздробленныя кости животныхъ, изъ которыхъ (костей) они извлекали мозгъ. По этому ученые дали этимъ остаткамъ названіе „кухонныхъ обломковъ или остатковъ“<sup>1)</sup> (Kjökkenmöddinger). Человѣчес-

<sup>1)</sup> Фотъ—„Vorlesungen“ 11, 112. Бюхнеръ—„Die Stellung des Menschen“ стр. 53.

скихъ костей здѣсь не найдено. Раковины морскихъ улитокъ, равно также кости млекопитающихъ и птицъ, не отличаются отъ теперь живущихъ видовъ. Между орудіями изъ камня, костей и дерева попадаютъ орудія съ хорошею, даже по словамъ Фогта— съ „великолѣпною“, отдѣлкою, указывающею на значительную степень культуры. Все такимъ образомъ указываетъ на то, что эти остатки принадлежать относительно недавнему времени. Подобные остатки найдены впоследствии во Франціи, въ Сѣверной Америкѣ и Бразиліи („Arch. für Anthropol.“ II, 321; III, 153, 161).

Точно нельзя опредѣлить древности этихъ „кухонныхъ остатковъ“ и потому ученые не дѣлаютъ даже попытокъ на вычисленія опредѣленнаго количества лѣтъ, протекшихъ со времени накопленія этихъ остатковъ. Ляйель съ нѣкоторыми другими учеными (О. Шмидтъ въ „Oesterr. Wochenschr.“ 1863, II, 387) думаетъ, что вообще эти остатки „очень древни“ и заключаетъ объ этомъ изъ того, что устрицы и др. раковины, находящіяся въ кухонныхъ объѣдахъ, теперь не такъ многочисленны въ Ostsee и не такъ велики, какими были въ то время. Это по мнѣнію Ляйеля объясняется тѣмъ, что Ostsee теперь меньше солено, а это въ свою очередь объясняется тѣмъ, что связи его съ соленнымъ Атлантическимъ океаномъ съ теченіемъ времени сдѣлались слабѣе. Кухонныя остатки такимъ образомъ принадлежать къ тому времени, когда въ эти проливы натекло еще большое количество соленой воды, а это было давно. Но какъ давно, этого нельзя вычислить (стр. 538). Фогтъ съ своей стороны не придаетъ значенія этой аргументаціи Ляйеля. Уменьшеніе солености Ostsee, по его мнѣнію, не объясняетъ уменьшенія упомянутыхъ раковинъ. Римлянамъ удалось развести устрицъ въ совершенно прѣсныхъ озерахъ при Неаполѣ; ракушки (mytilida) и другіе виды улитокъ, раковины которыхъ находятся также въ кухонныхъ остаткахъ, превосходно распространялись въ Brackwasser, даже въ бассейнахъ воды, сдѣлавшейся совершенно прѣсною. Причины уменьшенія этихъ моллюсковъ нужно такимъ образомъ искать въ другомъ въ чемъ нибудь.

Нѣкоторую, хотя весьма шаткую, точку опоры для опредѣленія древности кухонныхъ остатковъ думаютъ найти въ томъ обстоятельстве, что между птицами, кости которыхъ находятся въ кухонныхъ остаткахъ, найдены остатки глухарей или тетеревовъ, которые теперь не водятся въ Даніи, потому будто бы, что тамъ теперь нѣтъ больше сосенъ, молодыми отростками которыхъ глухари главнымъ образомъ питаются въ весеннее время. Отсюда заключаютъ (Фогтъ), что кухонныя остатки должны принадлежать къ тому времени, когда въ Даніи были еще очень обычны сосны <sup>1)</sup>. Предоставляемъ

людямъ свѣдущимъ рѣшить вопросъ, можетъ ли глухарь жить безъ молодыхъ островковъ сосны. Рейшъ замѣчаетъ, что ему на его родинѣ въ юности приходилось встрѣчать гораздо меньше сосенъ и гораздо больше тетеревовъ, чѣмъ теперь, когда первыя очень размножились, а послѣдніе вслѣдствіе охоты очень сократились.



*Древность дельты Миссиссипи* нѣкоторые геологи опредѣляютъ въ 158,400 лѣтъ. Равнина, на которой построенъ Нью-Орлеанъ, возвышается только на 9 футовъ надъ уровнемъ моря. Далекъ подъ этимъ уровнемъ въ почвѣ находятся лежащія другъ надъ другомъ окаменѣлыя остатки кипарисовъ. Думаютъ, что тамъ смѣнялись другъ за другомъ большіе лѣса; каждый лѣсъ послѣ известнаго періода времени погружался, затѣмъ почва снова возвышалась и постепенно опять покрывалась лѣсомъ. Если это повторялось десять разъ, то для этой десятикратной смѣны непремѣнно требовалось 158,400 лѣтъ. На глубинѣ 16 футовъ найдено обожженное дерево и человѣческой скелетъ, который, если судить по черепу, принадлежитъ туземной американской расѣ, и при томъ черепъ найденъ подъ корнемъ кипариса, который принадлежитъ къ четвертому слою подъ поверхностью. Если для каждаго изъ этихъ окаменѣвшихъ слоевъ кипариса требовалось 14,400 лѣтъ, то скелету нужно дать 57,600 лѣтъ, что ведетъ къ тому заключенію, что Америка была населена уже указанное количество лѣтъ назадъ. Такъ рассказываетъ Фогтъ („Vorlesungen“ II, 108), слѣдуя американцу Bennett Dowler'у, и присоединяетъ увѣреніе, что основанія этого вычисленія такъ просты, что противъ его результата мало что можно возразить. Послѣ того какъ Ляйель и другіе выразили сомнѣніе въ справедливости этого вычисленія, нѣмецкій ученый д-ръ Шмидтъ, долгое время жившій въ Америкѣ, основательно разъяснилъ и доказалъ, что и фактическія показанія Довлера отчасти не вѣрны; но его вычисленія, основанныя на такой не твердой почвѣ, подтверждаются такими неосновательными и часто до очевидности произвольными предположеніями, что они изъ области твердыхъ научныхъ результатовъ должны быть отнесены въ область неосновательныхъ догадокъ и ненаучныхъ показаній („Archiv für Anthr.“ V, 165, 167). Впрочемъ древность всей дельты Миссиссипи въ отчетѣ, опубликованномъ въ 1861 г. въ Филадельфіи двумя аме-

---

<sup>1)</sup> Объ этомъ періодѣ даютъ понятіе торфяныя болота въ Даніи, внизу которыхъ лежитъ сосновый слой, на которомъ накопился дубовый слой. Сосны теперь нѣтъ въ Даніи, а дубы рѣдки.



рианскими инженерами, въ сильномъ противорѣчїи съ доселѣшними гипотезами сводится на время не свыше 5000 лѣтъ [„Report upon the physics and hydraulics of the Mississippi river“ Гумфрея (Humphreys) и Аббота (Abbot) въ извлеченїи сообщенъ въ лонскомъ „Revue catholique“ 1867 г. 411]. Также вычисленіе Агассица, по которому нѣкоторымъ человѣческимъ остаткамъ, найденнымъ въ Флоридѣ, должно быть 10,000 лѣтъ, Шмидтъ относитъ къ „ненаучнымъ показанїямъ“. Другія же находки онъ прямо характеризуетъ какъ humbug—шутки или утки („Archiv fur Anthrop.“. V, 166. 155).

Что вообще противъ американскихъ открытїй этого рода возбуждаются сомнѣнїя, это весьма естественно; эти сомнѣнїя оправдываются прежними примѣрами. Въ свое время надѣлать шуму „ископаемый человѣкъ изъ Гваделупы“—человѣческой скелетъ, который найденъ былъ въ 1804 году въ каменно-известковомъ третичномъ слоѣ у береговъ Гваделупы и считался очень древнимъ. При болѣе точномъ изслѣдованїи скоро оказалось, что упомянутый каменно-известковый слой относится къ новѣйшимъ образованїямъ, которыя образуются очень быстро у тамошнихъ береговъ, и что означенный скелетъ очень не старъ (Fraas „Vor der Sündfluth“ стр. 448). Потомъ у St. Louis найдено два оттиска голыи человѣческой ноги, оставленные въ глиняной почвѣ, которая съ теченїемъ времени отвердѣла какъ камень, сохранивъ на себѣ слѣды ноги. И здѣсь при точнѣйшемъ изслѣдованїи оказалось, что эти слѣды ноги никакъ не старше 300 лѣтъ, такъ какъ они отпечатлѣлись не въ мягкой глинѣ, но высѣчены были въ твердой скалѣ. Живущїе въ окрестности индіанскїя племена имѣютъ обыкновенїе вырѣзывать или высѣвать такїя отпечатки ноги для своихъ потомковъ на память о себѣ (*Бурмейстеръ* „Исторїя творенїя“. Шмидтъ „Relation“ p. 364.).



Открытїя, сдѣланныя въ Европѣ, изслѣдованы точнѣе, нежели въ другихъ мѣстахъ. Кромѣ того Фогтъ замѣчаетъ, что человѣческіе остатки близъ Миссиссипи и у Нила „значительно моложе“, чѣмъ открытыя въ Европѣ. Если бы так. обр. было доказано, что эти европейскїя находки не вынуждаютъ насъ отнести древность человѣческаго рода дальше 7000 лѣтъ, то мы не имѣли бы никакой нужды обращаться къ внѣ-европейскимъ находкамъ.

Въ разныхъ мѣстахъ у береговъ Шотландїи и Швеціи подъ земною поверхностью, но до 60 футовъ надъ морскимъ уровнемъ, находили орудїя и лодки. Эти мѣста вѣроятно въ прежнее время составляли морское дно; но или море въ теченїе времени отступило, или воз-

высился материкъ. Вопросъ въ томъ теперь, можно ли вычислить время, когда лодки лежали еще у берега, и опредѣлить тотъ періодъ, со времени котораго почва Шотландіи и Швеціи возвысилась на 60 футовъ надъ моремъ. Это было бы возможно въ томъ случаѣ, когда было бы извѣстно, какъ много поднималась почва примѣрно въ каждое столѣтіе. Относительно Шотландіи Лайель предполагаетъ, что почва со времени римскаго періода возвысилась можетъ быть приблизительно на 20 футовъ: это поднятіе привело бы насъ такимъ образомъ приблизительно къ 1700 годамъ; остальные 40 футовъ еще потребовали бы 3400 лѣтъ. Но основаніе этого вычисленія покоится только на „можетъ быть“. Гугъ Миллеръ (Hugh Miller) держится того мнѣнія, что со времени римскаго періода вообще нельзя доказать никакого возвышенія береговъ Шотландіи, такъ что здѣсь такимъ образомъ нельзя получить никакого хронометра („Sketchbook“ р. 21). И самъ Лайель замѣчаетъ, что всѣ подобныя вычисленія при теперешнемъ состояніи науки имѣютъ предположительный характеръ, такъ какъ мѣра поднятія можетъ быть не во всѣ столѣтія была одинакова, такъ какъ за періодами поднятія слѣдовали періоды приостановки и даже пониженія. Для поднятій въ Швеціи Лайель принимаетъ  $2\frac{1}{2}$  фут. въ столѣтіе за среднюю мѣру („Древность Чел.“ 285 стр. по оригиналу). „Поднятіе, говоритъ онъ, теперь на сѣверѣ Швеціи и Норвегіи сильнѣе нежели на югѣ. У Нордкапа (Nordkap) 6 футовъ, въ Шпицбергенѣ въ послѣдніе 400 лѣтъ еще больше. Но это исключенія. Средняя пропорція не больше  $2\frac{1}{2}$  футовъ“. Дарвинъ не выше опредѣляетъ эту пропорцію даже для Южной Америки, гдѣ представляется больше доказательствъ за внезапныя измѣненія уровня, нежели гдѣ нибудь. Но подобныя вычисленія средней величины совершенно произвольны. Въ разныхъ странахъ поднятія и пониженія материковъ очень различны. Поучительный примѣръ этого представляютъ три колонны храма Сераписа при Pozzuoli въ Италіи, о которыхъ Квеншшедтъ рассказываетъ слѣдующее („Eroschen“ стр. 827): „Въ колоннахъ на 6 футахъ высоты найдены цѣлыя кучки каменно-точцевъ (Bohrmuschel), которые отчасти еще теперь сохранились въ скважинахъ и которые живутъ только близъ поверхности моря; вода должна была такимъ образомъ стоять при постройкѣ храма по крайней мѣрѣ 18-ю футами выше, чѣмъ теперь. На западныхъ берегахъ Крита стоятъ Bohrmuschelstreifen на 27 футовъ надъ моремъ, между тѣмъ какъ въ 40 миляхъ отъ нихъ на Востока замѣчаются развалины греческихъ городовъ подъ водяною поверхностью.“. Близъ Basin-Bridge у англійскихъ береговъ находили въ 8 футахъ подъ теперешнею морскою поверхностію гѣса

и римскія насыпныя дороги (шоссейныя); близъ Moglaix во Франціи находили подъ моремъ лѣса, которые въ IX вѣкѣ и притомъ мгновенно погрузились здѣсь. У береговъ Ирландіи, близъ Donegal, въ послѣдніе сто лѣтъ произошло пониженіе приблизительно на 20 футовъ, такъ какъ деревья и даже старинныя доменные печи теперь стоятъ подъ водою. Въ разныхъ мѣстахъ у восточныхъ береговъ Гренландіи вода возвысилась надъ развалинами строеній, которыя построили тамъ первые датскіе поселенцы (Pfaff—„Grundriss“ стр. 146).

Кромѣ „вѣковыхъ“ поднятій и пониженій материковъ,—какъ принято называть тѣ изъ нихъ, которыя происходили медленно,—происходили также мгновенныя поднятія и пониженія въ значительныхъ размѣрахъ. Примѣры: въ Іюль 1819-го года въ восточной долинѣ Индостана образовалась въ прежде бывшей равнинѣ толстая большая насыпь (Damm) длиною въ 11 географическихъ миль; одновременно съ этимъ городъ Синдренъ (Sindren) и полоса земли, отстоящая на одну милю отъ дельты, такъ понизилась, что они теперь покрыты водою... 23-го января 1855 г. возвысилась полоса земли у югозападныхъ береговъ сѣверной части Новозеландіи на 1—9 футовъ, гавань порта Никольсонъ на 4—5 футовъ. Дѣйствія землетрясенія 1822-го года въ Южной Америкѣ простирались на пространство въ 1200 миль отъ сѣвера къ югу; всѣ берега въ Valparaiso возвысились по крайней мѣрѣ на 3 фута; вся страна, равняющаяся половинѣ Франціи, носитъ ясныя слѣды возвышенія. Подобныя явленія повторились 20-го Февраля 1835 года: большая часть страны возвысилась на 4—5 футовъ, но къ апрѣлю опять понизилась на 2—3 фута. У Valparaiso почва въ 20 лѣтъ возвысилась около 10 футовъ, при Сасао-Bucht въ 6 лѣтъ около 6 футовъ, при Панко (Panco) приблизительно въ 80 лѣтъ около 24 футовъ.

Островъ Сицилія въ новѣйшее время испытала значительное возвышеніе, такъ что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ старыя береговые пункты теперь находятся до 200 футовъ надъ прежнимъ уровнемъ. (Molloy „Geolog.“ стр. 282. Fuchs, „Die vulcanischen Erscheinungen der Erde“. Leipzig 1865 стр. 442 и дал. Pechel, „Neue Probleme der vergleichenden Erdkunde“. Leipzig 1870 стр. 89 и дал.). Въ сочиненіи Фухса, изъ котораго заимствованы эти данныя, говорится между проч. (стр. 455) о находкѣ, которая сдѣлана въ Швеціи въ 1819 г. при проложеніи канала между Маларскимъ и Восточнымъ озеромъ (Ostsee) и считается нѣкоторыми доказательствомъ періодическаго пониженія и поднятія Швеціи. Между двумя отвѣсными скалами (крутыми

утесами) въ слояхъ валуновъ и песку находили гвозди, якори, обшивки древнихъ лодокъ и на 64 футахъ глубины нашли хижину, сдѣланную изъ дерева. Предполагаютъ, что эта часть страны послѣ потроенія хижины постепенно погрузилась до 64 футовъ глубины ниже морской поверхности вмѣстѣ съ слоями и потомъ снова возвысилась <sup>1)</sup>. Но дѣло кажется можно объяснить проще: по древнимъ извѣстіямъ, въ II-мъ вѣкѣ по Р. Хр. здѣсь существовалъ каналъ, который нѣкоторое время былъ въ употребленіи и потомъ пришелъ въ упадокъ. Наносы въ 64 фута высоты, которые покрываютъ его, могли такимъ образомъ скопиться тамъ отъ вѣтра и воды. По мнѣнію другихъ упомянутая хижина снесена сюда обрушившеюся песчаною глыбою. Во всякомъ случаѣ она не старше 1000 лѣтъ. Линденшмидтъ (въ „Archiv für Anthrop“. 1, 53), говоритъ по поводу этой находки между прочимъ слѣдующее: „Уроки новѣйшей археологической геологіи иногда бываютъ такъ странны, что невольно наводятъ сомнѣніе: не имѣемъ ли мы дѣло съ шуткою или мистификаціею. Что сказать о той рыбацкѣй хижинѣ съ ея очагомъ и лежащимъ на немъ вѣнникомъ, которая найдена при Маларскомъ озерѣ, въ землѣ на 64 фута глубины, въ которую она такъ медленно и невинно опускалась въ теченіи 80,000 лѣтъ, погружаясь въ каждое столѣтіе на 10 дюймовъ,—что хижина, очагъ и вѣнникъ остались удивительно сохранившимися“.

Приведенные факты доказываютъ, что поднятія и пониженія материковъ представляютъ очень разнообразныя геологическія феномены, для которыхъ поэтому нельзя найти никакой средней мѣры,—никакой мѣры, приложимой ко всѣмъ странамъ и также ко всѣмъ временамъ; потому что какъ теперь поднятіе и пониженіе въ разныхъ странахъ, смотря по разнымъ обстоятельствамъ, происходятъ въ различныхъ прогрессіяхъ, то они могли также въ одной и той же странѣ въ разныя столѣтія болѣе или менѣе медленно совершаться. Если поэтому чрезъ наблюденія въ наше столѣтіе констатировано, что Швеція теперь возвышается приблизительно на 4 или 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> фута въ столѣтіе, то отсюда еще не слѣдуетъ, что это постоянное возвышеніе въ прежнія столѣтія не было значительнѣе и что, кромѣ этого постепеннаго возвышенія, не могли имѣть мѣста по временамъ и по мѣстамъ мгновенныя поднятія. Во всякомъ случаѣ этимъ путемъ нельзя получить никакого точнаго и вѣрнаго временизмѣрителя и всѣ вычисленія древности орудій и лодокъ, найденныхъ въ Шотландіи и Швеціи, основанныя на постепенномъ возвышеніи страны, не имѣютъ никакого дру-

<sup>1)</sup> Такъ думаетъ Леонардъ. „Geologie“ II, 111).

гаго значенія, кромѣ произвольныхъ догадокъ, потому что постепенность эта недостаточно извѣстна и никогда не можетъ быть вѣрно констатирована. Не безынтересно прежнее мнѣніе Ляйеля объ этомъ предметѣ. „Точныя наблюденія надъ возвышеніемъ береговъ Швеціи, говорилъ онъ, мы имѣемъ только отъ послѣднихъ полутора столѣтій; преданія мѣстныхъ жителей и заключенія, которыя заимствуются отъ древнихъ прибрежныхъ построекъ, даютъ намъ знать объ измѣненіяхъ только за пять или за шесть столѣтій; мы не можемъ поэтому сказать, была ли въ очень древніе періоды одинаковая прогрессія возвышенія. Такъ какъ въ настоящее время возвышеніе въ разныхъ мѣстахъ очень различно, то интенсивность его могла быть и въ разные періоды очень различна („Principles of geology“ II, 345. Ср. Leonard „Geologie“ II, 89).

Въ заключеніе приведемъ еще одинъ аналогическій случай, который ясно показываетъ, какъ мало способно дать средства измѣрять время измѣненіе отношенія между сушею и моремъ. Извѣстно, что берега Медока (Medoc) при Гасконскомъ морскомъ заливѣ все больше и больше поглощаются океаномъ. Древній Noviomagus, который въ 580 г. по Р. Хр. былъ поглощенъ моремъ, лежитъ теперь въ развалинахъ подъ водою. Скала Cordonan вмѣстѣ съ маякомъ прежде находилась въ соприкосновеніи съ берегомъ; теперь она находится на разстояніи отъ него приблизительно на три лье. Съ 1818-го года вычислено въ точныхъ цифрахъ скорость вторженія моря. Съ 1812-го до 1830-го года море заняло 180 метровъ почвы. Если по этому масштабу мы установимъ среднюю цифру вычисленія, то получимъ 15 метровъ для каждаго года и по этому расчисленію въ дальнѣйшія 12 лѣтъ, т. е. съ 1830-го по 1842 г., море опять должно было бы занять 180 метровъ. Но море отнюдь не держалось этой мѣры и вмѣсто 180-ти заняло въ эти 12 лѣтъ 350 метровъ; такимъ образомъ вмѣсто 15 метровъ въ годъ ежегодно занимало 29 метровъ, а съ 1842-го по 1845 г. даже 35 („Ausland 1862, 1032. Подобные примѣры въ „Геологій“ Molloу p. 47). Кто можетъ доказать, что при другихъ мѣстныхъ измѣненіяхъ не имѣлъ мѣста обратный случай и что такимъ образомъ въ прежнія столѣтія измѣненіе не могло быть гораздо значительнѣе, чѣмъ въ послѣднія? Тоже слѣдуетъ сказать о Ніагарскомъ водопадѣ, которымъ также обыкновенно пользуются какъ времеизмѣрителемъ. Наблюдали, что онъ въ каждый годъ отодвигается отъ 1-го до 2-хъ футовъ, и на основаніи этого заключили, что для образованія лоцины (Thalschlucht), которую онъ образовалъ, требовалось 35,000 лѣтъ. Но, по новѣйшимъ наблюденіямъ, въ послѣднее время онъ ежегодно отступаетъ больше, чѣмъ на  $3\frac{1}{2}$

фута. Такъ какъ онъ омываетъ и болѣе жесткіе и болѣе рыхлые слои, и кромѣ того никто не знаетъ, какія массы воды онъ выбрасывалъ за тысячу лѣтъ, то никакое расчисленіе дѣлается невозможнымъ (*Шааффаузенъ* въ „Archiv fur Anthr.“ VIII, 270).

Можетъ быть ниодно открытіе въ области такъ называемой исторической археологіи или первобытной исторіи не возбудило къ себѣ вниманія въ такой высокой степени и въ столь обширномъ кругу изслѣдователей и вообще людей образованныхъ, какъ открытіе такъ называемыхъ *свайныхъ построекъ*. Литература по этому предмету уже теперь почти необозрима, хотя упомянутое открытіе едва превышаетъ срокъ въ 25 лѣтъ. Чтобы видѣть, въ какой мѣрѣ это открытіе можетъ быть приложимо къ вычисленію древности человѣческаго рода, мы должны сначала изложить въ краткомъ очеркѣ его исторію, имѣя въ виду и здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, отдѣлить точныя наблюденія отъ произвольныхъ догадокъ, фактическую дѣйствительность отъ гипотезъ и предположеній.

Свайныя постройки начали открывать съ 1854 года въ Швейцаріи. Въ означенномъ году вода Цюрихскаго озера упала такъ низко, какъ не упала въ теченіе уже многихъ вѣковъ, — упала на футъ ниже даже 1674 года, въ который вода озера достигала самаго низкаго уровня. Прибрежные жители озера воспользовались этимъ обстоятельствомъ, чтобы осушить большія пространства для разнаго рода береговыхъ построекъ. Между прочимъ нѣкоторые владѣтели въ *Обермейленъ* (Obermeilen), стараясь отнять у озера часть суши, строили четверугольныя стѣны въ открытомъ руслѣ озера и потомъ окруженное стѣною пространство засыпали землею, которая выкапывалась въ двухъ различныхъ мѣстахъ озерной почвы. Рабочіе очистили при этомъ верхній слой желтовато-сѣраго ила около 1—2 футовъ толщины и нашли подъ нимъ большіе слои черной—иловатой земли отъ 2—3 футовъ толщины. Въ этихъ слояхъ найдены были разнаго рода каменные, костяныя и роговыя вещи, обломки оленьихъ роговъ, просверленныя кости животныхъ и т. под. (Подобныя вещи и въ прежніе годы извлекались изъ озерной почвы при рыбной ловлѣ и при очищеніи фарватера). Далѣе попадались горшечныя черенки, скорлупы отъ орѣховъ, полусгнившія трава и листья, наконецъ головки толстыхъ деревянныхъ свай, которыя въ большомъ множествѣ, на разстояніи 1—1½ футовъ другъ отъ друга стояли рядами въ почвѣ и сдѣлались такъ рыхлыми, что безъ труда пронизывались насквозь лопатами. На эту находку обратилъ вниманіе цюрихскихъ изслѣдователей древности мѣстный школьный

учитель. Эти изслѣдователи и между ними Фердинандъ Келлеръ произвели обстоятельныя и точныя изслѣдованія и признали, что здѣсь находятяся слѣды и остатки древнихъ человѣческихъ построекъ, которыя строились на сваяхъ, вбитыхъ въ озерную почву, и поэтому названы „свайными постройками“,—также „озерными жилищами“<sup>1)</sup>, Въ скоромъ времени найдены были слѣды такихъ же построекъ во многихъ другихъ швейцарскихъ озерахъ, въ Билерѣ (Bieler), въ Нейенбургѣ (Neuenburger), въ Женевскомъ озерѣ и т. дал. До настоящаго времени открыто больше 200 свайныхъ построекъ въ Швейцаріи, отъ которыхъ уцѣлѣли многія тысячи свай. Въ теченіи слѣдующихъ годовъ слѣды свайныхъ построекъ найдены также въ другихъ странахъ: въ южной Германіи, въ сѣверной Италіи, въ Мекленбургѣ, Помераніи и въ другихъ мѣстахъ (См. *Pallmann* „Die Pfahlbauten“, стр. 56). На нѣкоторое время онѣ буквально вошли въ моду. „Лихорадочный интересъ къ свайнымъ постройкамъ, писалъ одинъ нѣмецкій авторъ (Lindenschmidt), овладѣлъ не только антикваріями, но даже бюрократическими кружками и открытіе свайныхъ построекъ, какъ дѣло чести страны, было рекомендуемо и поощряемо официальными властями“ („*Archiv für Anthropologie*“ 1, 52). Нѣкоторые думали, что ихъ отечество будетъ стоять ниже другихъ странъ до тѣхъ поръ, пока въ немъ не будетъ найдено остатковъ отъ свайныхъ построекъ. Этимъ объясняется то, что одна изъ вѣнскихъ газетъ въ свое время съ триумфомъ оповѣщала: „теперь нѣтъ уже недостатка въ цѣломъ рядѣ свайныхъ построекъ и въ Австріи; при Ольмюцѣ открыты слѣды свайныхъ жилищъ и притомъ не въ озерѣ, но въ рѣкѣ, чему доселѣ еще не было ни одного примѣра“ (хотя, замѣтимъ мимоходомъ, въ этой рѣкѣ найдены только разнаго рода орудія, кости животныхъ, также два горизонтально лежащихъ бревна, но не найдено ни одной сваи). Это показываетъ, что упомянутый нѣмецкій ученый—Линденшмидтъ былъ не совсѣмъ не правъ, когда юмористически замѣтилъ, что „вслѣдствіе всеобщаго лихорадочнаго возбужденія къ свайнымъ постройкамъ у нѣкоторыхъ изслѣдователей наступала перемежающаяся слабость зрѣнія и сужденія“.

Научнымъ изслѣдованіемъ свайныхъ построекъ и возбужденными ими вопросами занимались—въ Швейцаріи: Фердинандъ Келлеръ, Рютимейеръ, Гееръ, Трайонъ, Морло, Дезоръ, потомъ—въ Германіи:

---

<sup>1)</sup> По французски эти строенія называются „*constructions, stations*“ или „*habitations lacustres*“, по англійски „*lake-dwellings*“, по италіански „*abitazioni lacustri*“ или „*palafitte*“ (поэтому и во французскомъ (у Дезора) „*palafittes*“), по нѣмецки „*Pfahlbauten*“ или „*Seewohnungen*“.

Гасслеръ, Линденшмидтъ, Гохштеттеръ, Францъ Мауреръ, Морицъ Вагнеръ, Палльманъ.

Открытие этихъ построекъ возбудило тѣмъ большее вниманіе, что даже въ Швейцаріи, гдѣ онѣ найдены особенно въ большомъ количествѣ (около 200), не сохранилось никакихъ мѣстныхъ преданій о ихъ существованіи, и у древнихъ писателей не встрѣчается никакого упоминанія объ этихъ постройкахъ, также какъ и въ извѣстіяхъ римлянъ о ихъ вторженіи въ Швейцарію въ послѣднее столѣтіе предъ Р. Хр. Что остатки свайныхъ строеній не были открыты раньше 1854 г. объясняется тѣмъ, что самыя зданія построенныя на сваяхъ совершенно уничтожились, но сваи частію заросли торфомъ—именно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ вода озеръ съ теченіемъ времени убыла, частію теперь лежатъ на нѣсколько, по мѣстамъ на 30 футовъ, подъ водою, покрытыя глиною, пескомъ, иломъ, известковымъ натекомъ (капельникомъ). Послѣ того, какъ открыты были свайныя постройки, скоро однако нашлись многочисленныя указанія на нихъ. Геродотъ (V, 16), жившій въ пятомъ вѣкѣ до Р. Хр., рассказываетъ, что приблизительно за 50 лѣтъ до его времени персидскимъ военачальникомъ Мегабазомъ не могло быть побѣждено одно племя во Фракіи потому, что оно жило посреди Празійскаго озера въ хижинахъ, которыя построены были на высокихъ сваяхъ и соединялись съ сушею только посредствомъ узкаго моста. Когда кто нибудь вступалъ въ бракъ, то онъ долженъ былъ принести три новыя сваи для увеличенія построекъ. Малыя дѣти, чтобы они не упали внизъ, крѣпко привязывались веревкою къ полу. Чрезъ опускаемыя двери спускались пустыя корзинки на веревкахъ и такимъ образомъ ловилась рыба изъ озера, чрезвычайно богатаго ею, для поддержанія жизни обитателей этихъ построекъ и, какъ уверяетъ Геродотъ, даже для кормленія лошадей и вьючныхъ животныхъ. Арабскій географъ Абульфедъ (Abulfeda), жившій въ XIV-мъ вѣкѣ по Р. Хр., рассказываетъ объ одномъ озерѣ въ Сиріи, на которомъ жили христіанскіе рыбаки въ хижинахъ, построенныхъ изъ дерева и утвержденныхъ на сваяхъ. Извѣстнѣйшій англійскій изслѣдователь развалинъ Ниневіи—Лейардъ—нашелъ свайныя постройки у одного арабскаго племени въ низменныхъ мѣстахъ (въ низовьяхъ Евфрата.) Такія же или подобныя постройки видѣли другіе путешественники въ настоящемъ столѣтіи у негровъ на Чаддайскомъ озерѣ въ средней Африкѣ, у папуасовъ въ Новой Гвинее, у племени Дажахъ на о—въ Борнео и въ другихъ мѣстахъ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> См. Палльманъ „Die Pfahlbauten“ стр. 52, 70; Virchow, „Hümngraber und Pfahlbauten“ Berlin. 1866, стр. 23. Hochstetter въ „Oesterr. Wochenschrift“ 1864 стр. 1608.



На основаніи этихъ указаній и мѣстныхъ швейцарскихъ изслѣдованій свайныхъ построекъ изслѣдователи пришли къ слѣдующимъ результатамъ. Въ древнее время, въ швейцарскихъ и другихъ озерахъ находились цѣлыя деревни, состоящія изъ хижинъ, построенныхъ на сваяхъ. Съ суши до этихъ хижинъ или пробирались чрезъ узкіе мосты или переплывали на лодкахъ. Хижины эти могли такимъ образомъ служить для ихъ жителей нѣкоторою защитою противъ враждебныхъ сосѣдей и дикихъ звѣрей. Ученые однако не согласны были между собою касательно того: были ли эти хижины единственными и постоянными жилищами ихъ строителей, или только временными убѣжищами при угрожающихъ опасностяхъ, или запасными магазинами для надежнаго сохраненія хлѣба и другихъ питательныхъ продуктовъ, также инструментовъ и т. под. (Ср. *Морницъ Вагнеръ* въ „Ausland“ 1867, 418; *Линденшмидтъ* въ „Archiv für Anthr.“ 11, 351). О свойствѣ построекъ, которые строились на сваяхъ, въ виду того, что отъ этихъ построекъ сохранились только однѣ сваи, естественно можно дѣлать только однѣ догадки. Думаютъ, что на прямо стоящихъ сваяхъ лежали балки и доски; стѣны хижинъ, построенныхъ на этихъ сваяхъ, составляли перпендикулярно (отвѣсно) стоящія кольца, переплетенные вербами (родъ плетня); этотъ плетень повидимому облепивался толстымъ слоемъ глины. Трещины пола затыкались камышемъ и надъ нимъ можетъ быть дѣлался каменный полъ изъ глины. Кровля покрывалась соломой, хворостомъ и древесною корою. Были ли эти хижины круглыя или четырехугольныя, какъ велики онѣ были и какъ вообще строились,—на эти и на другіе подобныя вопросы можно отвѣчать только догадками. Рисунки свайныхъ деревень, находящіяся въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ (у *Бэра* „До исторической человѣкъ“, у *Ляйеля*— „Древность человѣка“, у *Штауба* „Die Pfahlbauten“), въ такой же степени представляютъ соединеніе дѣйствительности съ вымысломъ, какъ и изображенія разныхъ видовъ (ландшафты) изъ каменноугольнаго періода и изъ другихъ первобытныхъ эпохъ, которыми украшаются популярныя сочиненія по геологіи. Въ одномъ изъ французскихъ новѣйшихъ сочиненій (*Le Non* „L'homme fossile“) помѣщено даже въ качествѣ заглавной виньетки живописное изображеніе пожара въ свайной деревнѣ, нарисованное яркими красками. Но единственное историческое основаніе для этого изображенія далъ тотъ фактъ, что въ нѣкоторыхъ швейцарскихъ озерахъ находили обожженные сваи и подлѣ нихъ разнаго рода обуглившіяся вещи, отсюда конечно можно заключить только о томъ, что упомянутыя сваи были разрушены чрезъ случайно происшедшій или вражеской рукою произведенный пожаръ. Объ исторіи жителей

европейских свайных построек, в виду отсутствія всяких извѣстій о нихъ, ничего нельзя сообщить достовернаго. Но о ихъ образѣ жизни, на основаніи нѣкоторыхъ предметовъ, найденныхъ вблизи ихъ строеній и тщательно изслѣдованныхъ знатоками древностей, ученые дѣлаютъ болѣе или менѣе основательныя заключенія. Строители свайныхъ построекъ жили не только охотою, но занимались, повидимому, земледѣліемъ и скотоводствомъ, засѣвали поля хлѣбомъ и имѣли своихъ домашнихъ животныхъ. Ученые по зернамъ и колосьямъ, сохранившимся въ обуглившемся состояніи, опредѣляли даже сорта пшеницы и ячменя, которые они воздѣлывали. Жито вѣроятно хранилось въ большихъ глиняныхъ сосудахъ, отъ которыхъ сохранились многочисленныя остатки. Круглыя на одной сторонѣ отшлифованныя камни, находимыя въ большомъ числѣ, вѣроятно, будучи положены попарно въ рядъ другъ подлѣ друга, служили для молотья или раздробленія можетъ быть сначала поджаренныхъ зеренъ. Подлѣ зеренъ хлѣба найдены также обуглившіяся яблоки и груши, косточки отъ терновыхъ ягодъ, скорлупы отъ орѣховъ и буковыхъ желудей, остатки малины, поляники или ежевики, что указываетъ на разведеніе плодовъ. Кромѣ этого строители пользовались рыбою и мясомъ дикихъ и домашнихъ животныхъ. Найдены остатки рогатаго скота, овецъ, козъ, также свиней, и кости собакъ. Изъ дикихъ животныхъ находятя кости медвѣдей, дикихъ быковъ (зубровъ), волка, диваго кабана, оленя, козули и т. д. (Pallman „Die Pfahlbauten“ стр. 95). Кости и рога животныхъ служили для выдѣлки разнаго рода орудій, также стрѣлъ, копьевъ; разнаго рода ткани, плетенья и шнуры дѣлались изъ льна, что указываетъ на знаніе ткацкаго искусства; найдены сосуды изъ дерева и глины, топоры, ножи, молотки и предметы украшенія изъ камня, бронзы и желѣза (см. изображенія въ сочиненіицѣ *Штауба* „Die Pfahlbauten“ и во многихъ другихъ книгахъ). Все указываетъ на находчивость, энергію и настойчивость свайныхъ строителей. Они умѣли безъ помощи металлическихъ орудій обдѣлывать камни и пользоваться ими для разныхъ употребленій. Къ камнямъ прикрѣпляли рукоятки изъ дерева и оленьяго рога; олений рогъ и кость употребляли для инструментовъ разнаго рода (ими обдѣлывали стрѣлы, иглы, багры) и для украшеній. Въ большихъ атласахъ древностей находятя теперь болѣе или менѣе точныя изображенія этихъ замѣчательныхъ вещей. Но и эта область древности сдѣлалась предметомъ спекуляцій и поддѣлокъ; какъ другія доисторическія древности, такъ и свайныя древности искусственно поддѣлывались и не всегда можно поручиться за то, что мастеръ какагонибудь орудія, выдаваемого за остатокъ изъ свайнаго періода, не

находится еще среди живыхъ людей. При поправкѣ желѣзной дороги при Ионцизѣ (Concise) нашли въ нейенбургскомъ озерѣ свайную постройку изъ каменнаго вѣка, въ которой лежало въ кучѣ чрезвычайное множество оленьихъ роговъ, разнообразно обдѣланныхъ. Когда рабочіе, сначала даже не обратившіе вниманія на эту находку, увидѣли, что изслѣдователи древностей налетѣли на нее, какъ ястреба на цыплятъ, они сначала надбавили значительно цѣну на рога и когда запасъ сталъ приходить къ концу, они начали пополнять его посредствомъ обдѣланныхъ ими самими оленьихъ роговъ. Тройонъ, хранитель музея въ Лозаннѣ, купилъ съ полнымъ довѣріемъ все собраніе этихъ издѣлій и они красовались въ музеѣ до тѣхъ поръ, пока обманъ не былъ обнаруженъ чрезъ болѣе зоркій взглядъ другихъ изслѣдователей (*Фотъ*—„Vorlesungen“, II, 43).

Объ исторіи жителей европейскихъ свайныхъ построекъ, какъ выше было замѣчено, за отсутствіемъ всякихъ историческихъ извѣстій объ нихъ ничего нельзя сообщить достовѣрнаго. Дѣлались однакоже попытки пополнить этотъ пробѣлъ разными догадками. *Шлейденъ* напр. въ своемъ сочиненіи „О древности человѣка“ (стр. 14) описываетъ исторію свайныхъ строителей такъ наглядно, какъ будто онъ лично присутствовалъ при томъ, какъ первые изобрѣтатели свайныхъ построекъ переселялись изъ Азій въ Швейцарію; какъ они, послѣ долговременнаго обитанія въ своихъ озерныхъ жилищахъ, были вытѣснены другимъ иберійскимъ племенемъ, вторгшимся съ Востока; какъ это племя сперва истребило часть существовавшихъ свайныхъ построекъ огнемъ, но потомъ само поселилось на озерахъ; какъ эти иберійцы уступили свое мѣсто кельтамъ; какъ кельты должны были впослѣдствіи уступить гельветійцамъ и т. д. Но все это отнюдь не есть исторія и едва ли даже можетъ быть названо историческимъ романомъ; скорѣе все это представляетъ лишь фантастическое построеніе, которое основано на гораздо меньше надежныхъ и болѣе слабыхъ основахъ, чѣмъ какими были свай озерныхъ жилищъ (*Фотъ*—„Vorlesung.“ II, 133, 153.)

Понятно, что первое извѣстіе объ открытіи свайныхъ построекъ произвело впечатлѣніе удивленія, подъ влияніемъ котораго склонны были преувеличивать ихъ значеніе. Казалось, какъ будто бы они извлекали изъ забвенія совершенно новый народъ, кромѣ народовъ извѣстныхъ изъ исторіи,—народъ совершенно особеннаго типа, не имѣющій никакой связи съ исторически-извѣстными народами и принадлежащій къ такому времени, которое лежитъ далеко за предѣлами египетскихъ пирамидъ и древнихъ ассирійскихъ построекъ, даже за предѣлами всякой документальной исторіи. Прогрессъ изслѣ-

дованія лишилъ эти открытія характера удивительности и необычайности, особенно съ тѣхъ поръ, когда найдены были жители свайныхъ построекъ, принадлежащіе къ другимъ мѣстамъ и временамъ, не исключая настоящаго. Оказалось, что жители швейцарскихъ свайныхъ построекъ, какъ теперь всѣми признано, принадлежатъ къ сравнительно недавнему періоду; они были окружены тѣми же самыми растеніями и животными, которыя и теперь существуютъ въ тѣхъ странахъ, или по крайней мѣрѣ существовали за нѣсколько вѣковъ. Не многіе человѣческіе черепы, найденные при свайныхъ постройкахъ, не уклоняются замѣтно отъ формы череповъ теперешнихъ жителей тѣхъ странъ (*Фотъ*— „Vorlesungen“ II, 145, 175. *Палльманнъ*,— „Die Pfahlbauten“ стр. 98, *Гисъ*—въ „Archiv für Anthr.“ 1, 61.). Обитатели свайныхъ построекъ такимъ образомъ просто принадлежатъ къ тѣмъ племенамъ, которыя извѣстны изъ другихъ источниковъ за древнѣйшихъ обитателей средней Европы, хотя и невозможно, по крайней мѣрѣ въ настоящее время, точно опредѣлить ихъ національности. Дѣлались естественно попытки подвести и свайныя постройки подъ схему каменнаго, бронзоваго и желѣзнаго періодовъ. Смотря по орудіямъ изъ камня, или бронзы, или желѣза, которыя находили въ отдѣльныхъ свайныхъ постройкахъ, пытались сдѣлать различіе между каменнымъ, бронзовымъ и желѣзнымъ періодами. Но эти періоды переходятъ одинъ въ другой, такъ что постройки каменные и бронзовыя находятся вмѣстѣ; по мѣстамъ попадаются только однѣ каменные или однѣ бронзовыя. При большей части свайныхъ построекъ не найдено никакого металла, при нѣкоторыхъ, особенно въ западной Швейцаріи, находили только бронзу, въ нѣкоторыхъ только желѣзо вмѣстѣ съ бронзою; доселѣ найдено желѣзо въ Штейнбергѣ только. Но по этимъ признакамъ здѣсь еще меньше, нежели гдѣнибудь, можно доказать преемственность означенныхъ трехъ періодовъ, будто бы слѣдовавшихъ другъ за другомъ; очень могло быть, что въ одной части Швейцаріи пользовались металлами уже въ то время, когда въ другой части еще пробавлялись каменными орудіями; и если при какойнибудь свайной постройкѣ не найдено никакого металла, то отсюда еще не слѣдуетъ съ необходимостію, что обитатели ея совсѣмъ даже не знали никакого металла. Одинъ изъ изслѣдователей свайныхъ построекъ говоритъ: „Я долженъ признаться, что склоняюсь къ мнѣнію тѣхъ, которые различіе каменныхъ и бронзовыхъ вещей относятъ не къ различнымъ періодамъ времени, а къ различнымъ состояніямъ ихъ жителей“ (*Гохтеттеръ*).

Какъ древни самыя древнія изъ свайныхъ построекъ?—Швейцарскій ученый *Рютимейеръ*,—профессоръ базельскаго университета,—самымъ тщательнымъ образомъ изслѣдовавшій свайныя по-

стройки, говорить объ этомъ слѣдующее <sup>1)</sup>: „Касательно вопроса, обыкновенно прежде всего предлагаемаго публикою, о срокѣ, отдѣляющемъ періодъ свайныхъ построекъ отъ настоящаго времени, я держусь того мнѣнія, что еще долго придется воздерживаться отъ приговора объ этомъ предметѣ и ограничиваться только общими и *относительными* вычислениями. Нѣкоторыя изъ доселѣшнихъ попытокъ на точныя вычисления этого срока оставляютъ мѣсто для весьма вѣскихъ возраженій. Мои результаты по *относительному* опредѣленію времени, протекшаго отъ періода свайныхъ построекъ, допускаютъ лишь въ высшей степени ненадежныя заключенія. По этимъ результатамъ начало послѣдняго, въ извѣстномъ смыслѣ ограниченнаго промежутка времени,—именно мѣднковаго періода,—относится къ очень позднему, вѣроятно къ не доисторическому времени. Напротивъ все располагаетъ къ тому, чтобы двумъ предшествующимъ эпохамъ приписать долгую продолжительность, хотя и эти эпохи очевидно нельзя измѣрять размахистымъ масштабомъ геологическихъ эпохъ“. Другіе Швейцарскіе ученые были не такъ осторожны и воздержны на вычисления. Одни относили наиболѣе древнія швейцарскія постройки за 6000, другіе за 11,000 лѣтъ до Р. Хр. и болѣе. Но основанія для этихъ и подобныхъ вычисленій весьма шатки. *Тройонъ* (Tröyön) представляетъ напрямѣръ слѣдующее вычисленіе. Вблизи Ивердона находится скалистый островъ около 400 футовъ высоты, выдающійся въ срединѣ болотистой почвы (трясины). У подножія этого острова, подъ 8—10 футами торфа, открыто свайное строеніе съ каменными топорами. Эти сваи находятся на разстояніи 5500 футовъ отъ озера, у берега котораго лежитъ *Ивердонъ* (римскій Eburodunum) на песчаномъ возвышеніи, тянущемся противъ торфяной почвы. По Тройону это озеро въ римскій періодъ должно было омывать подножіе названнаго города; теперь оно удалено отъ него на 2500 футовъ. Но если озеро приблизительно въ теченіи 1500 отдалилось отъ города на 2500 футовъ, то требовалось 3300 лѣтъ для того, чтобы оно могло отдалиться на 5500 футовъ отъ упомянутаго свайнаго строенія. Строеніе это принадлежитъ такимъ образомъ ко второму дохристіанскому тысячелѣтію.

Между тѣмъ другой швейцарскій ученый *Жиллеронъ* (Gillieron), послѣ совершенно подобнаго расчисленія, основаннаго т. е. на постепенномъ отдаленіи означеннаго озера, пришелъ совсѣмъ къ другому результату,—далѣ 6000 лѣтъ ивердонской свайной постройки. *Фогтъ* замѣчаетъ („Vorlesungen“ 11, 152), что оба эти вы-

<sup>1)</sup> „Die Fauna“ стр. 239.

численія основываются на совершенно неправильномъ разчетѣ. По его мнѣнію количество времени, требуемое для отдаленія озера, нельзя выводить изъ его горизонтальнаго отдаленія, но только изъ вертикальнаго положенія высоты воды. Но и вычисления, основанныя на вертикальномъ отдаленіи, были бы совершенно ненадежны, такъ какъ неизвѣстно, во всѣ ли прежніе вѣка озеро уменьшалось въ такой же прогрессіи, какъ въ послѣднее, и не произвели ли какія нибудь особенныя причины (какъ напр. образованіе новаго или большаго истока) внезапнаго уменьшенія настолько футовъ, на сколько постепенное уменьшеніе уменьшило бы можетъ быть въ тысячелѣтіе.

Къ наиболѣе извѣстнымъ попыткамъ вычисленія древности свайныхъ построекъ принадлежитъ попытка Морло. Вблизи „Villeneuve“ у Женевского озера при желѣзно-дорожныхъ работахъ прорѣзана была куча мусора, названная „la Tinière“. Большая высота разрѣза простирается до  $32\frac{1}{2}$  футовъ. Структура мусурной кучи, которая лежала совершенно одиноко, повидимому совершенно правильна. Можно различить три различные слоя древняго чернозема, лежащіе на различной глубинѣ, которые прежде составляли поверхность кучи...Самый верхній изъ этихъ слоевъ имѣетъ 4—6 футовъ толщины и лежитъ на 4 фута подъ поверхностію; въ немъ найдены обломки римскихъ кирпичей и римская монета. Второй слой 6-ти дюймовъ толщины лежитъ на 10 футовъ подъ поверхностію; въ немъ найдены одинъ черепокъ отъ сосуда изъ немуравленной глины и однѣ маленькія щипцы изъ литой бронзы. Самый нижній слой 6—7 футовъ толщины лежитъ на 19 футовъ подъ поверхностію; въ немъ найдены очень грубая глиняная посуда, уголья и разломленныя кости животныхъ. Морло относитъ самый верхній слой къ римскому, средній къ бронзовому и самый нижній къ каменному періоду. Римскій періодъ для Швейцаріи относится по меньшей мѣрѣ за 13 и по большей—за 18 вѣковъ до настоящаго времени. Если съ этого времени образовался наносный слой въ 4 фута, то получится,—предполагая, что наносъ увеличивался равномерно съ самыхъ древнихъ временъ,—для бронзоваго слоя древность по меньшей мѣрѣ въ 2900 и по большей—въ 4200 лѣтъ; для каменнаго слоя—древность въ 4700 и по большей въ 7000 лѣтъ. Но противъ этого вычисленія сдѣланы очень вѣскія возраженія. Прежде всего сомнительно, достаточно ли одного черепка изъ немуравленной глины и однихъ бронзовыхъ щипчиковъ для того, чтобы средній слой отнести къ бронзовому вѣку. Что самый нижній слой принадлежитъ каменному вѣку, Фогтъ рѣшается утверждать только словами „можетъ быть“. Здѣсь даже совсѣмъ не находится орудій изъ камня или

рога, которыя обыкновенно характеризуютъ этотъ періодъ; что же касается найденныхъ въ этомъ слоѣ костей животныхъ, то Рютимейеръ, весьма компетентный авторитетъ въ дѣлѣ изученія фауны свайныхъ построекъ, прямо говорить, что эти кости отъ такихъ животныхъ, которыя совсѣмъ не отличаются отъ нынѣшнихъ породъ животныхъ, но рѣшительно уклоняются отъ костей животныхъ, находящихся въ свайныхъ постройкахъ каменнаго вѣка; онъ считаетъ поэтому кости эти очень недавними. Наконецъ, по словамъ Фогта, и опредѣленіе верхняго римскаго слоя возбуждаетъ сомнѣніе, а оно между тѣмъ даетъ основаніе для всего вычисленія. Такимъ образомъ въ этомъ вычисленіи все, что принято за извѣстную величину, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается неизвѣстною и уже чрезъ это рушится все вычисленіе. Есть и еще одна въ высшей степени шаткая сторона въ этомъ вычисленіи, на которую впервые обратилъ вниманіе умершій нынѣ нѣмецкій естествоиспытатель *Андрей Вагнеръ* („Bedenken über einige neuere Versuche, das Alter der europäischen Ubevölkerung zu bestimmen, in den Sitzungsberichten der bayer. Akad. d. Wiss.“ 1861, II, § 29) и на которую указываетъ также *Фогтъ* въ своихъ чтеніяхъ о человѣкѣ („Vorlesungen“ 11, 49). Морло именно изъ правильности мусорной конической кучи (Schuttregels) сдѣлалъ заключеніе о правильности ея наростанія. Но, замѣчаетъ Фогтъ, не смотря на всю кажущуюся правильность, наносы эти сами по себѣ неправильны. Одно чрезвычайное наводненіе отъ сильнаго ливня въ одинъ день могло нанести больше матеріала, чѣмъ многія столѣтія правильно продолжавшихся наростаній, и этотъ матеріалъ, вслѣдствіе своей тяжести, могъ также правильно осѣсть, какъ и при постепенномъ наслоеніи. Слѣдовательно все вычисленіе Морло основывается на такихъ посылахъ, изъ которыхъ ниодна даже только на половину ненадежна. Нужно впрочемъ отдать справедливость Морло—за то, что онъ самъ смотрѣлъ на свое вычисленіе только какъ на ненадежную попытку. Всѣ специалисты, которые занимались критикою его вычисленія, также рѣшительно высказываются противъ его правильности подобно Фогту (M. Wagner въ den Sitzungsberichten etc. S. 430 и въ *Ausland* 1867, 462. Lindenschmitt въ „*Archiv für Anthropologie*“ 1, 53, *Кампфахъ* „*Hist. de l'homme* 11, 22), хотя на это вычисленіе такъ же, какъ на вычисленіе древности нильскихъ осадковъ, обращается вниманіе во многихъ новѣйшихъ сочиненіяхъ <sup>1)</sup> и оно нѣкоторыми принимается даже за образецъ для другихъ вычисленій (Совершенно такія же вычисленія приво-

<sup>1)</sup> *Desor*—„*Die Pfahlb.*“ S. 130. *Le Hon*—*L'homme fossile*“ p. 116. 140.

дятся въ „Archiv für Anthr.“. III, 157, 159, 358, 362). Въ виду этого мы сочли нужнымъ подробно объяснить его несостоятельность и привести доказательства на то, что оно отъ всѣхъ болѣе безпристрастныхъ и свѣдущихъ изслѣдователей признается ничего недоказывающимъ. Самъ *Ляйель* говоритъ, что попытки швейцарскихъ ученыхъ опредѣлить древность швейцарскихъ построекъ еще несовершенны, хотя называетъ эти попытки „заслуживающими уваженія и многообѣщающими“. *Фогтъ* въ своихъ чтеніяхъ о человѣкѣ („Vorlesungen“ II, 153) опровергаетъ всѣ эти попытки и въ заключеніе говоритъ: „*Единственное надежное* основаніе для вычисленія древности свайныхъ построекъ могло бы дать только измѣреніе вертикальнаго приращенія торфа въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ эти постройки въ настоящее время находятся надъ торфомъ“ („Vorlesungen“ II, 153). Онъ настойчиво повторяетъ эту мысль въ другомъ своемъ сочиненіи, напечатанномъ въ „Archiv für Anthr.“ (I, 13), гдѣ онъ говоритъ: „я долженъ снова обратить вниманіе на то, что въ торфяныхъ болотахъ и при томъ *единственно и только* въ нихъ однихъ нужно искать средствъ для опредѣленія дѣйствительной эпохи, во время которой существовали свайныя поселенія“. Но для вычисленія вертикальнаго наростанія торфа надъ свайными постройками, какъ самъ *Фогтъ* сознается, недостаетъ точки опоры. „Доселѣ, говоритъ онъ, мы не имѣемъ никакой точки опоры, для опредѣленія мѣры, въ какой нарастаетъ торфъ; поэтому и вычисленія постоянно строятся только на въ высшей степени шаткихъ основаніяхъ и они тѣмъ не надежнѣе, что часто разбуженіе и поднятіе торфа неправильно принимаютъ за наростаніе“. Въ новѣйшее время предполагаемая въ началѣ огромная древность свайныхъ построекъ все больше и больше сводится къ скромнымъ размѣрамъ. *Гохштеттеръ* (Hochstetter—въ „Oesterr. Wochenschrift“ Dec. 1864, 1610) признаетъ въ высшей степени вѣроятнымъ, что эти постройки произошли въ послѣднее дохристіанское тысячелѣтіе; *Францъ Мауэръ* (Franz Maueгъ въ „Ausland“ 1864, 913) переноситъ ихъ въ промежутокъ времени между восьмымъ и пятымъ вѣкомъ до Р. Хр., *Палльманъ* (Pallman „Die Pfahlbauten“ S. 31, 161)—въ послѣдніе четыре вѣка до Р. Хр., *Гасслеръ* (въ „Deutsche Vierteljahrschrift“ 1865 1 Heft, S. 20) согласно съ *О. Фраасомъ* (O. Frauas „Vor der Sündfluth“ S. 469) думаетъ, что большая часть болѣе позднихъ свайныхъ построекъ произошла во время третьяго вѣка до Р. Христ. и о болѣе древнихъ говоритъ: „Ничто не вынуждаетъ насъ отодвигать время происхожденія ихъ дальше 1000 лѣтъ до Р. Хр. Особенно это нужно сказать о ссылкахъ на болѣе или менѣе толстые торфяные и наносные слои, подъ которыми отчасти погребены свайныя постройки; потому что лег-



ко доказать, что на нихъ нельзя основать никакихъ вычисленій времени и притомъ потому уже нельзя, что способъ ихъ происхожденія и дальнѣйшаго образованія условливается чрезъ самыя различныя обстоятельства и въ разныхъ мѣстахъ совершенно различенъ. Но если насъ ничто не принуждаетъ отодвигать ихъ дальше 1000 лѣтъ до Р. Хр., то кое-что говорить скорѣе еще за болѣе позднее происхожденіе ихъ.“ Вирховъ думаетъ, что сѣверо-германскія свайныя постройки должны по времени своего существованія быть отнесены къ промежутку отъ VII-го до X-го вѣка до Р. Хр. и еще позднѣе. („Die 5 allg. Versammlung der Deutsch Gesellsch. für Anthropol. zu Dresden.“ 1874 S. 80). Извѣстный нѣмецкій естествоиспытатель Рудольфъ Вагнеръ приписывалъ древность человѣческимъ черепамъ, найденнымъ въ свайныхъ постройкахъ, только отъ 4000 до 3000 лѣтъ („Bibel und Natur“, 2 Auflage. 1869 г. стр. 204).

Мы привели рядъ ученыхъ, которые безъ всякихъ теологическихъ соображеній, чисто по научнымъ основаніямъ и большею частію совершенно независимо другъ отъ друга, пришли къ убѣжденію, что древность самыхъ древнихъ свайныхъ построекъ, по самой большей мѣрѣ достигаетъ 1000 лѣтъ до Р. Хр. Ко всему этому не мѣшаетъ присоединить выдержку изъ статьи нѣмецкаго изданія „Ausbürg. Allgemeine Zeitung“ (1864, 30 Dec. № 365 Beilage), представляющей родъ офиціознаго заявленія отъ имени геологовъ. Въ этой статьѣ геологи отклоняютъ отъ себя всякую отвѣтственность за вычисленія времени, заимствуемая изъ свайныхъ построекъ, и говорятъ между прочимъ слѣдующее: „Фердинандъ Келлеръ, — самый основательный знатокъ въ этой области, — никогда не пытался на числовую оцѣнку древности, потому что до настоящаго времени для этого недостаетъ никакой научной точки опоры. По этой причинѣ ни талантливый Дезоръ, ни остроумный петербургскій академикъ Бэръ, который сдѣлалъ самыя многообъемлющія изслѣдованія о начальныхъ временахъ человѣчества въ Европѣ, ни Ляйель, ниоднѣ изъ датскихъ изслѣдователей древностей, не рѣшались высказывать гипотезы о числѣ столѣтій и тысячелѣтій. Даже попытка Морло на геологическое вычисленіе древности свайныхъ построекъ, при ближайшей оцѣнкѣ ея, оказалась совершенно недостаточною. Что же сказать о воздушныхъ гипотезахъ и легкомысленныхъ комбинаціяхъ людей, которые, не видѣвши сами ниодной изъ швейцарскихъ находокъ, послѣ обильной кражи изъ Келлеровыхъ изслѣдованій, смѣло строятъ фантастическія теоріи о древности и происхожденіи свайныхъ построекъ и пускаютъ ихъ въ міръ? Это поистинѣ не дѣлаетъ никакой услуги наукѣ и можетъ служить только къ тому, что-

бы бросать спутанныя понятія въ ту часть образованной публуки, которая не читаетъ большихъ оригинальныхъ сочиненій упомянутыхъ выше изслѣдователей. Фердинандъ Келлеръ не безъ основанія высказалъ свое негодованіе на то, что даже очень почтенныя нѣмецкія изданія могли помѣщать такія вздорныя вещи“. Послѣ всѣхъ этихъ объясненій мы можемъ считать научнымъ образомъ опровергнутымъ то мнѣніе, будто изъ свайныхъ построекъ можно доказать высшую древность человѣческаго рода, чѣмъ какую допускаетъ библейская хронологія. Но къ сожалѣнію результаты трезваго изслѣдованія гораздо медленнѣе находятъ доступъ въ обширный кругъ читателей, чѣмъ баснословныя изображенія свайныхъ построекъ въ томъ ихъ видѣ, въ какомъ они были распространены послѣ перваго открытія этихъ построекъ. Вирховъ еще въ 1875 г. жаловался на собраніи антропологовъ въ Мюнхенѣ на вредъ, какой принесли свайныя постройки въ томъ отношеніи, что онѣ подали поводъ къ совершенно ложной мысли, будто всякая свайная постройка должна по крайней мѣрѣ относиться за 4000 лѣтъ до Р. Хр. „Хотя, говорилъ Вирховъ, ниодинъ ученый, можетъ быть, не виноватъ въ этомъ ложномъ заключеніи, хотя склонность къ такому заключенію гораздо больше скрывается въ массѣ народонаселенія, но нельзя отрицать, что эта масса съ наибольшою охотою всякую свайную постройку относитъ ко временамъ, лежащимъ за предѣлами самыхъ древнихъ преданій. Что еще по настоящее время есть большіе многочисленныя народы, которые живутъ въ свайныхъ постройкахъ, что многія мѣстности Европы еще въ историческое время,—нѣкоторые изъ вендскихъ городовъ еще до XI-го и XII-го вѣковъ,—были полны свайными постройками, это упускается изъ виду“ (Kollman „Die Vorkammlung der Deutsch. Gesellschaft für Anthropologie“. Munchen 1875, S 13).

*Общія выводы:* 1) точные результаты изслѣдованій относительно свайныхъ построекъ не даютъ никакого основанія для мнѣнія о ихъ „чрезвычайной древности“. 2) Все напротивъ говоритъ въ пользу вѣроятности ихъ относительно недавняго существованія, во всякомъ случаѣ не выходящаго изъ предѣловъ библейской хронологіи. 3) Постройки эти скорѣе на болѣе близкое разстояніе придвигаютъ къ настоящему времени такъ называемый геологическій *дилювій*, чѣмъ отдаляютъ его отъ нашего времени на неисчислимый рядъ вѣковъ, такъ какъ многія изъ этихъ построекъ найдены въ несомнѣнно дилювіальныхъ слояхъ. Фактъ замѣчательный, что кромѣ Мейльскаго черепа (Schädels von Meilen), который показываетъ признаки настоящаго швейцарскаго типа, въ свайныхъ постройкахъ не найдено больше никакихъ человѣческихъ костей. Если не принимать ни на чомъ не основанной гипотезы, что швейцарія была не населена

тысячи и десятки тысяч лѣтъ, то нельзя и дилувій относить на слишкомъ далекое разстояніе отъ начала каменнаго вѣка. Если бы были дѣйствительно вѣрны тѣ вычисленія, которыя самыя древнія изъ свайныхъ построекъ относятъ за 10,000 лѣтъ отъ настоящаго времени и которыя самъ Фогтъ считаетъ ни на чомъ не основанными, тогда до крайности медленное развитіе человечества, которое напротивъ въ послѣдніе два тысячелѣтія сдѣлало исполинскіе шаги, дало бы рѣшительное свидѣтельство противъ ученія о равномерномъ темпѣ развитія во всѣ времена. Если основное положеніе новѣйшей геологіи, что мѣра настоящаго развитія должна служить мѣрою для всѣхъ вообще временъ, — прилагать къ умственному развитію, то пришлось бы напротивъ назначить очень короткій срокъ для всего развитія обитателей свайныхъ жилищъ. Судя по масштабу нашихъ послѣднихъ 50 лѣтъ съ ихъ изобрѣтеніями желѣзныхъ дорогъ, телеграфовъ, фотографій и проч., нужно было бы заключить, что такіе энергическіе и изобрѣтательные люди, каковыми являются строители свайныхъ жилищъ, должны были, по самой большей мѣрѣ, въ два, въ три столѣтія перешагнуть отъ каменнаго вѣка до желѣзнаго. Если мы каждому періоду дадимъ 1000 (что чрезвычайно много въ виду того, что черепы швейцарцевъ отнюдь не представляютъ череповъ пауасовъ), то все-таки получимъ не больше 2000 лѣтъ до Р. Хр. Вообще относительно данныхъ для опредѣленія древности человѣческаго рода, заимствуемыхъ изъ археологической области, многіе ученые также уже соглашаются въ настоящее время, что доселѣшними открытіями въ области доисторической антропологіи и археологіи не только не опровергнута библейская хронологія, опредѣляющая древность человѣка приблизительно въ 6000—7000 лѣтъ, но скорѣе сдѣлана болѣе вѣроятною. Извѣстный американскій современный естествоиспытатель говоритъ, что „наиболѣе древніе изъ найденныхъ до послѣдняго времени человѣческихъ остатковъ не превышаютъ 6000 лѣтъ“ <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Die Natur und Bibel“. Dawson. 1877 г. стр. 105.

## О единствѣ человѣческаго рода <sup>1)</sup>.

Изъ основныхъ истинъ откровенной религіи, относящихся къ ученію о человѣкѣ, намъ остается разсмотрѣть истины о единствѣ человѣческаго рода, о первобытномъ состояніи и о паденіи человѣка. Такъ какъ наша задача въ отношеніи къ этимъ, какъ и къ другимъ истинамъ откровеннаго ученія, не догматическая, но апологетическая, то для насъ нѣтъ нужды воспроизводить во всѣхъ подробностяхъ и частностяхъ библейское и церковно-догматическое ученіе касательно этихъ истинъ; для нашей цѣли необходимо показать лишь общее значеніе ихъ въ ученіи откровенной религіи о человѣкѣ и ихъ превосходство предъ противоположными материалистическими гипотезами по этимъ вопросамъ.

Истина единства человѣческаго рода принадлежитъ къ основнымъ истинамъ какъ догматическаго, такъ и нравственнаго религіозно-христіанскаго міровоззрѣнія. На ней утверждаются важнѣйшіе догматы о паденіи всего человѣческаго рода въ Адамѣ и объ искупленіи всего человѣческаго рода чрезъ Христа. При свѣтѣ этой истины весь человѣческій родъ является какъ одинъ цѣлостный организмъ, имѣющій одинъ корень въ Адамѣ и одинъ вѣнецъ въ своемъ общемъ Искупителѣ—во Христѣ. Безъ нея не имѣли бы для себя точки опоры истины о всеобщей наслѣдственности первороднаго грѣха, о необходимости искупленія для всего человѣческаго рода и о всеобъемлющемъ значеніи искупительныхъ заслугъ Иисуса Христа для всего человѣчества. Истина единства человѣческаго рода имѣетъ коренное значеніе и въ области нравственныхъ нашихъ понятій о достоинствѣ человѣка вообще. Мы не находимъ полнаго сознанія и выраженія этой истины въ ея чистомъ видѣ въ языческихъ религіяхъ древняго міра; отъ этого и въ системѣ языческой морали не находимъ той широты и универсальности въ воззрѣніяхъ на человѣческую личность, какія возможны только при ясномъ и полномъ сознаніи этой истины.

---

<sup>1)</sup> *Литература*: Prischard—„Naturgeschichte des Menschengeschlechts“, herausgeben von R. Wagner.— *Quatrefages*,— „Unite de l'espece humaine“ 1861. Waitz, „Anthropologie Naturvölker“. Rauch „Die Einheit des Menschengeschlechts“ 1837.

Отсюда проистекало преобладаніе въ древнемъ мірѣ узкаго принципа племени, національности предъ универсальностію. Черезъ ясное выраженіе истины единства человѣческаго рода откровеніе существенно способствовало расширенію нравственнаго кругозора человѣчества. Оно дало чрезъ эту истину твердую нравственную основу для гуманности въ высшемъ ея значеніи, — для взгляда на все человѣчество какъ на великую семью, происшедшую отъ одного родоначальника. Вѣрою въ единство человѣческаго рода вызваны наилучшія гуманныя стремленія, развившіяся особенно въ христіанскомъ мірѣ, каковы: заботы о просвѣщеніи дикихъ народовъ, объ освобожденіи порабощенныхъ и угнетенныхъ племенъ, объ установленіи мирныхъ международныхъ отношеній между различными государствами и проч. Отрицаніе истины единства человѣческаго рода соединено напротивъ съ отрицаніемъ братства народовъ и ихъ духовнаго союза. Оно ведетъ къ развитію антагонизма между различными народами, оправдываетъ угнетеніе слабыхъ болѣе сильными. Съ точки зрѣнія матеріалистическихъ теорій, отрицающихъ единство человѣческаго рода и допускающихъ множество различныхъ низшихъ и высшихъ породъ людей, происшедшихъ отъ разныхъ видовъ, — самыя возмутительныя явленія (каковы напр. позорное рабство и истребительныя войны, уничтоженіе незащитныхъ племенъ) должны казаться нормальными явленіями, проистекающими изъ естественной розни человѣческихъ племенъ. Тогда какъ въ откровенномъ ученіи, которымъ призвается не только физическое, но вмѣстѣ и высшее духовное нравственное единство человѣческаго рода, этотъ варварскій принципъ не можетъ найти себѣ никакого оправданія.

Вопросъ, состоитъ ли человѣчскій родъ изъ одного или нѣсколькихъ видовъ, былъ въ послѣдніе годы много разъ поднимаемъ антропологами, которые раздѣлялись на двѣ школы, *моногенистовъ*, признающихъ только одинъ видъ человѣка, и *полигенистовъ*, допускающихъ множественность человѣческихъ видовъ. Тѣ естествоиспытатели, которые рѣшали этотъ вопросъ съ ученымъ безпристрастіемъ, почти единодушно держатся мнѣнія о единствѣ человѣческаго рода. На сторонѣ моногенизма стоятъ знаменитые естествоиспытатели: Кювье, Гумбольдтъ, Катрфажъ и др. Даже Дарвинъ высказывается въ пользу мнѣнія, что всѣ человѣ-

ческія расы произошли отъ одного первоначальнаго корня <sup>1)</sup>, разумѣя впрочемъ подъ этимъ корнемъ не человѣческую, а животную форму. Отвергая вообще постоянство и неизмѣняемость видовъ въ органическомъ царствѣ, дарвинисты естественно не могутъ раздѣлять полигенистической теоріи, которую допускается нѣсколько различныхъ видовъ даже въ одномъ человѣческомъ родѣ. Нѣкоторые изъ нихъ, хотя не многіе, держатся даже того мнѣнія, что весь родъ человѣческой могъ произойти отъ одной пары и распространиться по всей земной поверхности изъ одного центрального пункта <sup>2)</sup>.

Не задаваясь широкою задачею привести всѣ доказательства въ пользу единства человѣческаго рода, основанныя у ученыхъ на многочисленныхъ антропологическихъ наблюденіяхъ, а также на аналогіяхъ изъ животнаго и растительнаго царства, мы приведемъ только нѣкоторые изъ этихъ доводовъ. Что различные человѣческія племена или расы принадлежатъ къ одному виду, за это говорить: а) тотъ фактъ, что отъ смѣшанныхъ браковъ людей, принадлежащихъ къ самымъ различнымъ племенамъ, какъ показали многочисленныя наблюденія, можетъ происходить *плодородное* потомство. Большинство естествоиспытателей (за исключеніемъ впрочемъ Дарвина) <sup>3)</sup> признаетъ въ этомъ одинъ изъ важныхъ признаковъ единства человѣческаго рода, въ виду того, что въ животномъ царствѣ недѣлимые различныхъ видовъ, стоящихъ весьма близко другъ къ другу (какъ напр. лошадь и осель), обыкновенно оказываются не способными къ произведенію плодороднаго потомства. Если первыя поколѣнія отъ нихъ бывають иногда до нѣкоторой степени плодородны, то въ четвертомъ или пятомъ поколѣніи безплодіе ихъ неизбежно <sup>4)</sup>. Если брать во вниманіе организацію различныхъ человѣческихъ племенъ, то окажется, что они близко походятъ другъ на друга по множеству существенныхъ признаковъ, указывающихъ на единство человѣческаго рода. Сюда относятся: одинаковое анатомическое строеніе тѣла, одинаковый средній терминъ продолжительности жизни, одинаковая средняя скорость біенія пульса, одинаковый срокъ беременности и оди-

<sup>1)</sup> „Пронсх. чел.“ стр. 174.

<sup>2)</sup> „Caspari—„Urgeschichte der Menschheit“. 6. 113.

<sup>3)</sup> Дарвинъ—„Пронсх. чел.“ стр. 168.

<sup>4)</sup> Дюмонъ—„Научныя бесѣды“. Спб. 1880. стр. 67.

наковій средній ростъ людей, принадлежащихъ къ самымъ разнообразнымъ племенамъ. За единство человѣческаго рода говорить также сходство между людьми всѣхъ расъ въ ихъ духовныхъ свойствахъ. Существуютъ только разности въ степени умственного развитія отдѣльныхъ племенъ; но по существу, по самой природѣ, основныя духовныя способности: разумъ, самосознаніе и проч. у всѣхъ людей однѣ и тѣ же. Различіе же въ степени духовнаго развитія, замѣчаемое у разныхъ народовъ, ничего не говоритъ противъ единства человѣческаго рода. Не одинаковая степень умственного развитія высказывается не рѣдко у людей, принадлежащихъ къ одному и тому же народу и даже къ одному и тому же семейству. Опытъ показываетъ, что различія въ степени умственного развитія разныхъ народовъ много зависятъ отъ воспитанія, обычаевъ, вообще отъ внѣшнихъ условій. Негры напр. которые выросли при совершенно одинаковыхъ внѣшнихъ условіяхъ съ европейцами, не рѣдко достигали одинаковаго съ послѣдними уровня умственного развитія, и наоборотъ—европейцы, которые выросли среди дикихъ народовъ при совершенно одинаковыхъ съ ними условіяхъ, часто нисколько не возвышались надъ ними въ своемъ умственномъ развитіи <sup>1)</sup>).

Единство человѣческаго рода подтверждается данными, занимаемыми также изъ области сравнительнаго изученія языковъ, религій, древнихъ преданій, которыя указываютъ на первоначальную связь всего человѣческаго рода, на одинъ корень и на одну общую колыбель его. Въ языкахъ разныхъ народовъ находятся сходныя названія божества и другихъ предметовъ, и это—у народовъ отдѣленныхъ другъ отъ друга громадными расстояніями и иногда очень отличныхъ по наружному виду, какъ напр. у индѣйцевъ и европейцевъ. Въ преданіяхъ разныхъ народовъ о первоначальныхъ временахъ человѣческаго рода замѣчаются поразительныя черты сходства и согласія въ нѣкоторыхъ пунктахъ. Наконецъ и въ основныхъ религіозныхъ и нравственныхъ понятіяхъ различныхъ народовъ обнаруживается существенное сходство при всемъ множествѣ частныхъ отличій. Археологами сдѣлано наблюденіе, что даже во многихъ изобрѣ-

---

<sup>1)</sup> *Reusch—*, „Die Biblische Schöpfungs geschichte“. 1877. стр. 146—147.

теніяхъ и искусствахъ разныхъ племенъ оказывается поразительное сходство. Напримѣръ каменные наконечники стрѣлъ, собранные съ самыхъ противоположныхъ концовъ земли и принадлежащіе самой отдаленной древности, почти тождественны между собою, какъ доказалъ Нильсонъ. Этотъ фактъ можетъ быть объясненъ только существеннымъ сходствомъ изобрѣтательныхъ и умственныхъ способностей у различныхъ племенъ. То же замѣчаніе сдѣлано учеными изслѣдователями относительно нѣкоторыхъ преобладающихъ украшеній, наприм. зубцовъ и т. д. и нѣкоторыхъ обычаевъ, какъ наприм. обычай хоронить мертвыхъ подъ искусственными сооружениями. Въ Южной, наприм., Америкѣ, какъ и во многихъ другихъ странахъ, человѣкъ выбираетъ обыкновенно вершины высокихъ холмовъ для нагроможденія груды камней въ память какого нибудь замѣчательнаго событія или для погребленія умершихъ <sup>1)</sup>.

Нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что, при всемъ сходствѣ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, различныя расы значительно отличаются одна отъ другой, наприм. по цвѣту кожи, по формѣ и емкости черепа, по наклонности къ различнымъ болѣзнямъ, также по правамъ, вкусамъ, наклонностямъ, привычкамъ, вообще по характеру. Но всѣ эти различія не даютъ достаточнаго основанія для признанія видоваго отличія между различными расами. Наиболѣе вѣскій изъ всѣхъ доводовъ противъ признанія человѣческихъ расъ за особые виды состоитъ въ томъ, что различныя расы постепенно переходятъ одна въ другую. Между наиболѣе компетентными судьями существуетъ крайнее разногласіе по вопросу о томъ, сколько существуетъ всѣхъ расъ. Кювье, наприм, и Вайтцъ признаютъ только три расы; Блюмбахъ и Бурмейстеръ — пять; Бюффонъ — шесть; Причардъ — семь; Агассицъ — восемь; другіе насчитываютъ даже до 60 и болѣе различныхъ расъ <sup>2)</sup>. Это различіе въ мнѣніяхъ указываетъ на то, что такъ называемыя расы часто переходятъ одна въ другую и что между ними не существуетъ постоянныхъ и неизмѣнныхъ отличительныхъ признаковъ.

Наиболѣе нагляднымъ образомъ разныя племена отличаются другъ отъ друга по цвѣту кожи. Это одно изъ болѣе рѣз-

<sup>1)</sup> Дарвинъ, — „Происхожд. челов.“ стр. 177.

<sup>2)</sup> Тамже, стр. 172.



кихъ и опредѣленныхъ отличій между ними. Кавказское племя отличается бѣлымъ, монгольское желтымъ, эіопы чернымъ, американцы мѣдно-красноватымъ, малайцы темно-коричневымъ цвѣтомъ и проч. Самое рѣзкое изъ этихъ цвѣтныхъ отличій представляютъ черный и бѣлый цвѣта. Однакоже и это различіе, при всей его рѣзкости, недостаточно для того, чтобы его признать за видовое. Различіе этого рода ученые объясняютъ долгимъ пребываніемъ разныхъ племенъ въ разныхъ климатахъ, вліяніемъ воздуха, міазмовъ, пищи и проч. <sup>1)</sup> Но чѣмъ бы оно ни объяснялось, оно не даетъ во всякомъ случаѣ ни малѣйшаго основанія для предположенія, что бѣлыя племена имѣютъ своихъ особыхъ прародителей, а черные другихъ, — чернаго Адама и черную Еву. Чисто черный цвѣтъ нѣкоторыхъ негритянскихъ племенъ эіопской расы, конечно, рѣзко отличается эти племена отъ чисто бѣлыхъ племенъ кавказской расы, но существуютъ многіе промежуточные смѣшанные оттѣнки въ цвѣтѣ кожи у народовъ, принадлежащихъ къ той и другой расѣ, которые смягчаютъ, сглаживаютъ рѣзкость упомянутого различія и показываютъ, что оно отнюдь не видовое. У южныхъ народовъ кавказской расы, напр. у нѣкоторыхъ арабскихъ племенъ, цвѣтъ кожи смуглый и даже на столько темень, что они въ этомъ отношеніи представляютъ больше сходства съ нѣкоторыми отдѣльными народами эіопской расы. Съ другой стороны нѣкоторыя негритянскія племена значительно отдаляются по цвѣту кожи отъ чернаго и приближаются частію къ монгольской, частію къ кавказской расѣ. Готтентоты, напр., имѣютъ подобно другимъ неграмъ жесткіе волосы, плоскіе носы, толстыя губы, но отличаются темножелтымъ цвѣтомъ кожи, который приближаетъ ихъ въ этомъ отношеніи къ китайцамъ, — вообще къ монгольскому племени. Къ этому нужно присоединить еще, что тѣ признаки, которые относятся къ обычнымъ признакамъ известной расы, въ видѣ исключенія не рѣдко встрѣчаются и въ другихъ расахъ. Такъ напр. красный цвѣтъ волосъ составляетъ обыкновенное явленіе только въ кавказской расѣ, но онъ встрѣчается у нѣкоторыхъ отдѣльныхъ индивидуумовъ во всѣхъ расахъ, даже у негровъ. Съ другой стороны между европейцами попадаются отдѣльные люди, изъ которыхъ одни

<sup>1)</sup> *Дарвинъ* — „Пронх. чел“. Стр. 184-189.

приближаются къ неграмъ по жесткости и чернотѣ волосъ, другіе по необыкновенно смуглому цвѣту кожи; встрѣчается не мало и такихъ индивидуумовъ между европейцами, которые по обличію—по чертамъ лица приближаются къ неграмъ или къ монголамъ. Среди негровъ являютя иногда отдѣльные индивидуумы съ бѣлымъ цвѣтомъ кожи,—такъ называемые *альбиносы*. Тоже слѣдуетъ сказать касательно строенія черепа. Между неграми встрѣчаются индивидуумы съ болѣе овальною формою черепа—обычною формою европейскаго черепа; наоборотъ между европейцами есть индивидуумы съ болѣе эллиптической формою черепа—обычною формою негритянскаго черепа. Сравнительная анатомія, къ специальности которой относится череповѣдѣніе, не признаетъ рѣзкаго, постояннаго и неизмѣняемаго, различія между формами строенія черепа у народовъ разныхъ племенъ. Такъ называемыя основныя расовыя формы черепа существуютъ больше въ воображеніи ученыхъ, чѣмъ въ дѣйствительности. На это указываетъ опять существенное различіе въ ихъ мнѣніяхъ по этому вопросу. Блюменбахъ различаетъ только три формы черепа: кавказскій—овальной формы, монгольскій—сферической или кубической и эіопскій—эллиптической. Retzius насчитываетъ ихъ 4; онъ различаетъ съ одной стороны продолговатую и круглую формы черепа, съ другой болѣе прямую и болѣе кривую <sup>1)</sup>. Смотря потому, какая изъ этихъ классификацій полагается въ основу при опредѣленіи различныхъ расъ, происходитъ значительное различіе и въ самомъ этомъ опредѣленіи. По системѣ Блюменбаха, наприм., германскіе и славянскіе народы принадлежать къ одной и той же группѣ народовъ—къ кавказской расѣ, какъ народы съ овальнымъ черепомъ, по Retzius'у германцы принадлежать къ народамъ съ круглымъ черепомъ, славяне—съ продолговатымъ. Въ новѣйшее время учеными специалистами по сравнительной анатоміи производится съ большею тщательностію и точностію анатомическое измѣреніе и сравненіе череповъ по разнымъ методамъ, и изслѣдованія въ этой области все больше и больше подтверждаютъ, что твердыхъ и постоянныхъ отличительныхъ признаковъ въ строеніи черепа у разныхъ народовъ не существуетъ; замѣчаются напротивъ значительныя уклоненія другъ отъ друга въ формѣ

<sup>1)</sup> У Рейша, стр. 140—150.  
Христ. Апол. Т. II.

строения черепа даже у отдѣльныхъ людей, несомнѣнно принадлежащихъ къ одному и тому же народу, — колебанія между тою то другою формою, то болѣе круглою то болѣе продолговатою и проч. Это доказываетъ, что въ человѣческомъ родѣ, при его основномъ единствѣ, существуетъ разнообразіе въ типахъ разныхъ людей, племенъ и народовъ, но не существуетъ никакихъ отдѣльныхъ видовъ, существенно отличныхъ другъ отъ друга.

Съ ученіемъ о единствѣ человѣческаго рода связывается вопросъ: произошли ли всѣ человѣческія расы и весь вообще человѣческій родъ отъ одной первоначальной четы, или нѣтъ? Не только полигенисты, но нѣкоторые и изъ моногенистовъ отвѣчаютъ на этотъ вопросъ отрицательно. Не говоря уже о школѣ Дарвина, нѣкоторые естествоиспытатели, и не принадлежащіе къ этой школѣ, допуская единство человѣческаго рода, тѣмъ не менѣе сомнѣвались въ происхожденіи всѣхъ человѣческихъ расъ отъ одной четы (Вайтцъ и др.). Дарвинъ держится того мнѣнія, что существующія человѣческія расы хотя произошли отъ одного корня, но отъ многихъ особей, видоизмѣнившихся въ различной степени, но одинаковымъ образомъ <sup>1)</sup>. Но возможность происхожденія всего человѣческаго рода отъ одной первоначальной четы не можетъ быть отрицаема на основаніи какихъ нибудь твердыхъ данныхъ. Напротивъ всѣ данныя относительно размноженія человѣческаго рода, какія только добыты по этому вопросу, не оставляютъ мѣста никакому сомнѣнію въ этой возможности. Нѣкоторые ученые даже путемъ статистическихъ вычисленій приходили къ заключенію о полной возможности происхожденія отъ одной четы всего человѣчества, населяющаго въ настоящее время земной шаръ. Выходя изъ совершенно вѣроятнаго предположенія о большемъ долголѣтіи и болѣе плодovitости людей первобытныхъ временъ, сравнительно съ позднѣйшими болѣе ослабленными поволеніями, англійскій ученый Фоулеръ путемъ этихъ вычисленій пришелъ къ тому заключенію, что отъ одной первоначальной человѣческой четы, не далѣе какъ чрезъ 50 поволеній, могло произойти нѣсколько миллиардовъ людей <sup>2)</sup>. Между тѣмъ какъ

<sup>1)</sup> „Происхожденіе чловѣка“ стр. 179—180.

<sup>2)</sup> У Бахмана въ его „The Doctrine of the unity“ p. 285.

въ настоящее время, по приблизительнымъ статистическимъ вычисленіямъ, на всемъ земномъ шарѣ живетъ не болѣе 1200—1500 милліоновъ людей. Хотя по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ антропологовъ дикіе народы, повидимому, менѣе плодovitы, чѣмъ цивилизованные народы, но самъ Дарвинъ признаетъ, что положительнаго насчетъ этого ничего неизвѣстно, потому что у дикихъ никогда не производилось народной переписи <sup>1)</sup>. Притомъ же мнѣніе о дикомъ состояніи людей первобытной эпохи есть недоказанная гипотеза. Относительно возможности распространенія человѣческаго рода по всей землѣ изъ одного первоначальнаго пункта также нѣтъ достаточныхъ поводовъ сомнѣваться. Въ прежнее время, вслѣдствіе неполноты географическихъ свѣдѣній, высказывалось недоумѣніе по вопросу о томъ, откуда и какими путями могли проникнуть въ Америку первоначальные ея поселенцы. Въ новѣйшее время этотъ вопросъ не возбуждаетъ уже болѣе никакихъ серьезныхъ недоумѣній. Первоначальное населеніе Америки изъ одной общей колыбели человѣческаго рода, которою большинствомъ ученыхъ признается Азія, считается въ настоящее время совершенно возможнымъ. Въ Америку первоначальные поселенцы ея могли проникнуть изъ Азіи, по мнѣнію однихъ ученыхъ черезъ Беринговъ проливъ и цѣпь Алеутскихъ острововъ, по мнѣнію другихъ—чрезъ группы острововъ Тихаго океана <sup>2)</sup>. Истина единства человѣческаго рода, проходящая чрезъ все библейское ученіе о человѣкѣ, съ особенною силою высказывается въ словахъ апостола Павла, произнесенныхъ въ Аѳинскомъ ареопагѣ: „Сотворилъ есть (Богъ) отъ единыя крове весь языкъ человѣчь, жити по всему лицу земному“ <sup>3)</sup>. Происхожденіе всѣхъ людей отъ одной человѣческой четы ясно предполагается съ одной стороны ученіемъ Св. Писанія о сотвореніи Богомъ *только* одной человѣческой четы, съ другой тѣми мѣстами Священнаго Писанія, въ которыхъ Адамъ представляется родоначальникомъ всего человѣческаго рода, а потомокъ Адама, Ной, родоначальникомъ всѣхъ существующихъ теперь народовъ <sup>4)</sup>. Если и были попытки на основаніи Библии оправдать теорію,

<sup>1)</sup> Дарвинъ „Происхожд. челов.“ стр. 97.

<sup>2)</sup> См. *Reusch*—„Bibel und Natur“.

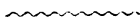
<sup>3)</sup> Дѣян. XVII, 26.

<sup>4)</sup> Быт. IV, 13; VII, 21; X, 32.

извѣстныя подъ именемъ *преадамизма* и *коадамизма*, изъ которыхъ первую предполагается существованіе людей до Адама, а послѣднею одновременное сотвореніе вмѣстѣ съ Адамомъ и Евою нѣсколькихъ другихъ человѣческихъ паръ: то эти попытки могли возникнуть только изъ произвольныхъ объясненій нѣкоторыхъ мѣстъ книги Бытія. Сторонники этихъ теорій основывались главнымъ образомъ на IV-й главѣ книги Бытія, именно на разсказѣ о Каинѣ, въ которомъ между прочимъ сообщается, что Каинъ по совершеніи братоубійства, предъ бѣгствомъ своимъ изъ страны Едема, боялся, что всякій, кто встрѣтится съ нимъ, убьетъ его (ст. 14); что онъ имѣлъ жену, построилъ городъ въ землѣ Нодъ, въ которой онъ поселился (17). Изъ этихъ указаній Библии заключали, что ея предполагается будто бы существованіе уже при жизни Адама многихъ людей и внѣ едемской страны, которые произошли не отъ Адама и Евы, а отъ другихъ прародителей. Но такое заключеніе совершенно неосновательно. Если Каинъ высказывалъ опасеніе, что всякій, кто встрѣтитъ его, во время бѣгства изъ родной земли, убьетъ его, то отсюда не слѣдуетъ, что онъ считалъ населенными другими племенами разныя страны земли. Онъ боялся родовой кровной мести, которая не замедлитъ обрушиться на него со стороны его родныхъ. Правда, въ Библии не говорится, что въ промежутокъ времени между достиженіемъ мужественнаго возраста Каиномъ и Авелемъ у Адама и Евы рождались другія дѣти, мщенія которыхъ Каинъ ближайшимъ образомъ могъ опасаться, хотя не говорится также и о томъ, что въ этотъ значительный промежутокъ у Адама и Евы не рождалось никакихъ дѣтей. Но если у Адама и не было въ это время никакихъ дѣтей и Каинъ оставался одинъ по совершеніи братоубійства, онъ могъ опасаться будущихъ потомковъ Адама, такъ какъ срокъ его скитальнической жизни ему не былъ извѣстенъ, когда онъ предпринималъ свое бѣгство изъ страны едемской; онъ могъ считать этотъ срокъ весьма продолжительнымъ, даже неограниченнымъ, въ теченіи котораго могло разростись потомство Адама. Во всякомъ случаѣ опасеніе Каина за свою жизнь гораздо больше говорить за то, что въ его время существовало на землѣ только одно семейство—семейство Адама, чѣмъ за то, что въ это время были какіе нибудь *преадамиты* или *коадамиты*,—вообще люди произ-

шедшіе не отъ Адама. Если Каинъ боялся быть признаннымъ внѣ эдемской земли, какъ братоубійца, то это прямо предполагаетъ, что никакого другаго семейства, стоящаго внѣ фамиліиной связи съ родомъ Адама, въ то время не было на землѣ. Предполагаемые преадамиты или коаламиты внѣ эдемской земли не могли узнать Каина какъ братоубійцу, потому что его злодѣяніе могло быть имъ неизвѣстно; кромѣ того, какъ люди чуждые всякаго племеннаго родства съ родомъ Адама, имѣющіе (какъ это предполагается означенными гипотезами) совершенно особенныхъ родоначальниковъ, они не могли имѣть никакихъ родственныхъ побужденій мстить братоубійцѣ убійствомъ за убійство. Ясно, что у Каина не было никакой мысли о ихъ существованіи, когда онъ высказывалъ свое опасеніе.

Что касается жены Каина, упоминаемой въ 17-мъ ст. IV-й главы книги Бытія, то о томъ, чтобы она была взята Каиномъ именно въ землѣ Нодъ, гдѣ онъ поселился, въ Библии не говорится ни слова. Женою Каина могла быть или дочь отца его или дочь брата. О времени заключенія его брака въ Библии также опредѣленно не говорится,—т. е. о томъ, заключенъ ли былъ этотъ бракъ до бѣгства Каина, или послѣ. Относительно же города, построеннаго Каиномъ въ землѣ Нодъ, достаточно замѣтить, что это не былъ городъ въ теперешнемъ смыслѣ слова, требующій очень много рабочихъ рукъ, чтобы быть построеннымъ. Скорѣе это было лишь просто укрѣпленіе постояннаго жилища въ извѣстномъ мѣстѣ, такъ что и это обстоятельство не даетъ никакого основанія для гипотезы о существованіи въ землѣ Нодъ какихъ нибудь людей особаго происхожденія, помогавшихъ Каину въ устройствѣ города. Вообще Библия чужда какъ нельзя больше мыслью о множествѣ прародителей человѣческаго рода и для этой мысли въ ней нельзя найти никакого основанія. Истина единства человѣческаго рода относится къ числу истинъ, выраженныхъ въ Библии со всею ясностію и опредѣленностію, и эта истина имѣетъ особенно важное догматическое значеніе въ системѣ христіанскаго ученія.



## О первоначальномъ состояніи человѣка до паденія и послѣ паденія до потопа.

Обращаясь къ ученію о первобытномъ состояніи и о паденіи человѣка, мы должны замѣтить, что это ученіе въ библейскомъ міровоззрѣніи составляетъ связующій пунктъ ветхозавѣтной и новозавѣтной (христіанской) религіи. На немъ основано все ученіе объ искупленіи, общее той и другой религіи, и безъ него самая идея всего ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго откровенія не имѣла бы для себя основы и потеряла бы свой глубокой смыслъ. Для подтвержденія истинности библейскаго ученія о первобытномъ состояніи и о паденіи человѣка путемъ научныхъ изслѣдованій наибольшую важность имѣетъ согласіе преданій разныхъ народовъ относительно этихъ фактовъ. Для опредѣленія характера этого состоянія и его отличительныхъ особенностей наука не имѣетъ въ своихъ рукахъ никакихъ прямыхъ данныхъ. Мы воспользуемся здѣсь въ подтвержденіе нашихъ словъ авторитетомъ знаменитаго французскаго антрополога Катрфажа, который говоритъ слѣдующее: „Ни опытъ, ни наблюденіе не даютъ намъ ни малѣйшихъ фактовъ относительно перваго начала человѣческаго рода. Строгая наука должна поэтому оставить неприкосновенною эту проблему. Меньше удаляется отъ истины тотъ, кто признаетъ въ данномъ случаѣ свое невѣжество, чѣмъ тотъ, кто не сознаетъ его и старается навязать его другимъ“ <sup>1)</sup>. Это замѣчаніе знаменитаго антрополога какъ нельзя болѣе справедливо. Единственный источникъ, изъ котораго кромѣ Библии могутъ быть заимствуемы свѣдѣнія о начальномъ состояніи человѣка, заключается въ преданіяхъ разныхъ народовъ о первобытныхъ временахъ человѣческаго рода. Сравнительное изученіе этихъ преданій—вотъ та единственная научная область, въ которой мы можемъ найти по нашему вопросу нѣкоторыя разъясненія. Хотя эта область еще далеко не вполне изслѣдована, однакоже въ ней довольно прочно установленъ одинъ весьма важный для насъ результатъ,—это фактъ замѣчательнаго согласія преданій разныхъ народовъ о первоначальномъ состояніи человѣка. Намъ уже извѣстны замѣчательныя

---

<sup>1)</sup> „Rapport sur les progrès de L' Antropologie“, 1876. p. 251.

преданія объ этомъ—вавилонно-ассирійскія, открытыя англійскимъ археологомъ Георгомъ Смитомъ въ бывшей библиотекѣ ассирійскаго царя. Этимъ ученымъ открытъ между прочимъ одинъ барельефъ (находящійся въ настоящее время въ Британскомъ музеѣ), изображающій, какъ думаютъ вслѣдъ за Смитомъ многіе другіе археологи, грѣхопаденіе первыхъ людей. По срединѣ упомянутаго барельефа изображено дерево съ плодами, по обѣимъ сторонамъ его двѣ человѣческія фигуры, протягивающія руки къ плодамъ дерева; сзади одной изъ фигуръ поднимается змѣй и проч. Хотя нѣкоторые ассиріологи—французскіе Ménant и Orpert, изъ нѣмецкихъ Gutschmidt и др.—оспориваютъ вѣрность объясненія этого барельефа во смыслѣ изображенія исторіи грѣхопаденія первыхъ людей, указывая между прочимъ на то, что изображенные на немъ двѣ человѣческія фигуры представляютъ не мужчину и женщину, а скорѣе двухъ мужчинъ, фигура же змѣя на столько не отчетлива, что скорѣе представляетъ просто кривую линію (См. у Zockler-a въ его „Die Lehre vom Urstand. des Menschen“. 1879, S. 94); за всѣмъ тѣмъ большинство ученыхъ признаетъ за несомнѣнное, что на вавилонско-ассирійскихъ памятникахъ и вообще на памятникахъ Евфратскихъ народовъ занимаютъ видное мѣсто райское дерево, змѣй и другія эмблемы райа. О раѣ было преданіе и у египтянъ. По одной древне-египетской сагѣ, рай или золотой вѣкъ продолжался на землѣ до тѣхъ поръ, пока Озирисъ и Изида царствовали надъ прекрасною странюю въ Аравіи, окруженною Тритонскимъ потокомъ, усѣянною цвѣтами и вѣчно зеленѣющими деревьями, посылавшею освѣжительные струи водъ во всѣ четыре страны свѣта. Но злой демонъ Сеть-Тифонъ чрезъ умерщвленіе Озириса положилъ конецъ этому золотому вѣку <sup>1)</sup>. Не лишены значительнаго согласія съ Библіею преданія китайцевъ относительно первоначальнаго состоянія человѣка. По этимъ преданіямъ первоначальное состояніе міра и человѣка было состояніемъ „великаго согласія“. Небо, земля и человѣкъ, три основныя существа міра, находились въ полной гармоніи; грѣхъ человѣка нарушилъ эту гармонію. Сначала человѣкъ жилъ среди жи-

<sup>1)</sup> Диодор. Сич. I, 15, III, 68; „Книга мертвыхъ“, 1, 18. См. у Люкена „Traditionen“ S. 115—158 и у Фисера „Heidenthum“ S. 323 и дал.



вотныхъ какъ ихъ царь и господинъ, на землѣ всѣ плоды произрастали сами собою; „добродѣтель процвѣтала безъ помощи науки,—жила въ невинности, не зная плотскихъ вождѣній“. Только неумѣренная жажда знанія низвергла человѣка въ бездну паденія. Послѣ того какъ человѣкъ палъ, всѣ животныя стали чужды ему; дикія животныя, птицы, насѣкомыя, змѣи стали вести войну противъ него; въ нѣсколько менѣе, чѣмъ въ три или пять часовъ, измѣнилось небо и человѣкъ сталъ уже не тотъ, чѣмъ былъ. У китайцевъ сохранились еромѣ того преданія о первомъ человѣкѣ Фо-ги, о раѣ на востокѣ, о драконѣ, выползшемъ изъ бездны и посвятившемъ перваго человѣка въ тайну познанія мужескаго и женскаго пола, о женѣ какъ о первой виновницѣ грѣхопаденія и др. <sup>1)</sup> Въ преданіяхъ индійцевъ также сохранилось, хотя въ довольно фантастическомъ видѣ, воспоминаніе о раѣ съ деревомъ безсмертія. По этому преданію, рай находился на священной горѣ Меру, стоящей посреди океана и упирающейся вершиною своею въ небо. На ней росло древо жизни—*Сома*, заключающее въ себѣ жизненный сокъ, напитокъ безсмертія, или—нѣсколько такихъ цвѣтущихъ деревъ. Эта священная гора была и жилищемъ перваго человѣка и самого Вишну; глубоко подъ нею въ подземномъ мірѣ покоился великій змѣй, который возсталъ противъ свѣтлаго царства Индры и ниспровергъ его. Подробнѣе преданія индійцевъ о раѣ высказываются въ ихъ сагахъ о золотомъ вѣкѣ. Въ одной изъ этихъ сагъ, записанной еще Страбономъ, говорится: „сначала повсюду было столько пшеничной и ячменной муки, какъ теперь пыли; на землѣ текли источники, одни наполненные водою, другіе—молокомъ, медомъ, виномъ и масломъ. Пресыщенные этими благами люди впали въ высокомеріе, и Зевсъ, которому было ненавистно это ихъ состояніе, уничтожилъ все и обрекъ ихъ на жизнь полную труда“ <sup>2)</sup>. Въ болѣе поздней браминской легендѣ о четырехъ великихъ періодахъ міра, преемственно слѣдовавшихъ другъ за другомъ, первый періодъ (*Krita*-или *Satja-Iuga*) изображается какъ вѣкъ добродѣтели и блаженства, когда добродѣтель „ходила на четырехъ ногахъ:

<sup>1)</sup> *Liiiken*, „Traditionen“... 2 Aufl. 1869 стр. 96 и дал. Ср. *F. Delitzsch*. „Apologetik“. 1869. S. 151.

<sup>2)</sup> *Strabo*—„Geogr.“ XV, 8.

— истины, раскаянія, любви и благотворительности и когда люди жили счастливо“. Во второй періодъ (Tretajuga)—„въ вѣкъ трехъ великихъ жертвъ“ добродѣтель лишилась уже своей четвертой ноги. Въ третій періодъ (Dwa-paraajuga)—въ вѣкъ сомнѣнія добродѣтель вслѣдствіе того, что въ людяхъ сталъ угасать духъ раскаянія, осталась при двухъ ногахъ. Въ четвертый періодъ (Kalijuga)—въ вѣкъ грѣха, еще теперь продолжающійся, добродѣтель ходитъ уже только на одной ногѣ милостыни. У народовъ, принявшихъ Буддизмъ, до нѣкоторой степени также сохранились преданія о раѣ и о грѣхопадении. По одной тибетской сагѣ первые люди, отвѣдавъ запрещеннаго земнаго сока, лишились первоначальной чистоты, ихъ тѣла стали грубые, тяжелѣе и весь міръ съ тѣхъ поръ сдѣлался темнѣе. <sup>1)</sup> Въ Ламайской религіи есть также ученіе о вѣкѣ блаженства, когда человѣкъ наслаждался плодами божественнаго древа <sup>2)</sup> Съ индійскими сагами имѣютъ сходство древне-персидскія преданія, но въ изображеніи рая и исторіи грѣхопадения онѣ представляютъ по нѣкоторымъ подробностямъ больше сходства съ библейскимъ преданіемъ, чѣмъ индійскія. Рай изображается въ нихъ какъ лучшее твореніе мудрости Ормузда. Среди множества прекрасныхъ райскихъ деревьевъ имъ насажено бѣлое дерево Гома (хаоша),—древо жизни и безсмертія. Первые люди жили въ раю подѣ патріархальнымъ управленіемъ *Jima*—прекраснаго, чистаго человѣка и были свободны отъ смерти. Они могли смотрѣть прямо на солнце; не знали ни смерти, ни старости, ни грѣха, пока господинъ рая *Jima* вслѣдствіе гордости и самообольщенія не предался пороку лжи и чрезъ то не впалъ въ грѣхъ. Послѣ этого онъ покинутъ Ормуздомъ, потерялъ тройной блескъ и лишился вмѣстѣ со всѣмъ своимъ потомствомъ безсмертія и рая. Сказаніе это находится въ Зендавестѣ—въ одной изъ самыхъ древнихъ частей ея, извѣстной подѣ именемъ Вендидадъ. <sup>3)</sup> Болѣе позднія преданія персовъ дополняютъ это преданіе многими подробностями напр. о томъ, что люди сначала употребляли только растительную пищу, что первый человѣкъ воздѣлывалъ райскую землю золотымъ плугомъ и т. под. Пре-

<sup>1)</sup> „Delitzsch—„Christl. Apolog“. s. 115.

<sup>2)</sup> „Schwarz—„Handbuch der uhrisl. Relig“. II. s. 6.

<sup>3)</sup> Fischer—„Heidenthum und Offenbarung“ 1878. 183—142.

данія грековъ о золотомъ вѣкѣ сообщаются у Гезіода <sup>1)</sup>, у Платона <sup>2)</sup> и у Діодора Сицилійскаго <sup>3)</sup>. Въ нихъ также по частямъ отражаются, съ своеобразными конечно оттѣнками и съ примѣсью поэтическаго вымысла, характеристическія черты библейскаго повѣствованія о первоначальномъ состояніи человѣка. Они изображаютъ первоначальное состояніе невинности и блаженства первыхъ людей продолжавшимся до тѣхъ поръ, пока Пандора—элинская Ева—не распространила по землѣ тьмы и вмѣстѣ съ нею безчисленныхъ золъ и бѣдствій чрезъ открытіе своего злосчастнаго ящика. Золотой вѣкъ представляется у Гезіода состоящимъ подъ владычествомъ Кроноса. Въ этотъ вѣкъ люди жили на землѣ подобно богамъ безъ заботъ и не испытывали ни болѣзней, ни удручающей старости. За золотымъ вѣкомъ послѣдовалъ уже менѣе счастливый серебряный вѣкъ, съ котораго начала уже ослабѣвать первоначальная полнота человѣческой жизненной силы. Однако въ этотъ вѣкъ выросли еще „столѣтніе мальчики“... Но люди этого вѣка не хотѣли служить безсмертнымъ богамъ и приносить имъ жертвъ. Поэтому Зевсъ въ гнѣвѣ своемъ скоро указалъ имъ мѣсто въ жилищѣ мертвыхъ и сталъ низводить ихъ въ подземный міръ. За серебрянымъ вѣкомъ насталъ мѣдный и т. дал. до настоящаго вѣка, который у древнихъ греческихъ поэтовъ изображается какъ „жалкій“ вѣкъ, по сравненію съ золотымъ. Римскія преданія о золотомъ вѣкѣ, или вѣкѣ Сатурна, воспроизводятся у болѣе или менѣе позднѣйшихъ писателей: у Виргилія <sup>4)</sup>, у Овидія <sup>5)</sup>, у Цинія <sup>6)</sup> и друг., и имъ не чужда примѣсь тенденціозности при описаніи особенностей золотого вѣка.

Извѣстный авторъ спеціального ученаго изслѣдованія о преданіяхъ человѣческаго рода—Люкенъ (L ü k e n) признаетъ преданіе о первоначальномъ невинномъ состояніи и о паденіи первыхъ людей однимъ изъ самыхъ распространенныхъ въ человѣческомъ родѣ преданій. „Во всѣхъ странахъ земнаго шара

1) *Ἔργα καὶ ἡμέραι* 109—201.

2) Въ „Тимей“.

3) I, 3, II, 38.

4) „Georg.“ I, 125. „Eclog.“ 14. „Aen.“ VIII, 315—327.

5) „Metamorph.“ 1, 89,—150.

6) „Histor.“ VII, 49. См. сводъ этихъ преданій у Лактанція („Inst. Div.“ 2, II) и у Евсевія („Praep. Evangel. Lib. 1, cap. 8, Lib. 12. cap. 11, 13).

у всѣхъ народовъ древняго и новаго времени, насколько они намъ сдѣлались извѣстными, говоритъ названный ученый, мы находимъ преданія, саги и миѳы о первоначальномъ счастливомъ состояніи первыхъ людей и о послѣдовавшей затѣмъ утратѣ его вслѣдствіе грѣхопаденія. Ученіе о грѣхопаденіи можетъ быть названо одною изъ самыхъ вліятельныхъ догмъ въ древнихъ, особенно восточныхъ религіяхъ<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ библейское ученіе о первоначальномъ состояніи человѣка стоитъ не одиноко. То по частямъ, то въ болѣе цѣлостномъ видѣ, хотя и съ тѣми или иными не-незначительными вариантами, оно воспроизводится въ преданіяхъ народовъ Азіи, Европы, Африки и Австраліи. Нельзя не обратить особеннаго вниманія на то, что и у народовъ, открытыхъ въ новое время (напр. у американцевъ, жителей Мексики, Парагвая и др.), исследователи открыли также древнія сказанія о раѣ и грѣхопаденіи<sup>2)</sup>.

Какъ объяснить замѣчательное взаимное согласіе преданій разныхъ народовъ о первоначальномъ состояніи и о паденіи человѣка?—Матеріализмъ съ точки зрѣнія своей гипотезы о первобытномъ состояніи человѣка, какъ о состояніи близкомъ къ животности, отрицаетъ всякую достовѣрность этихъ преданій и объясняетъ ихъ происхожденіе просто изъ присущей людямъ склонности къ идеализаціи „добраго“ стараго времени. Всѣ сходныя между собою древнія преданія о раѣ, о золотомъ вѣкѣ и т. под. матеріализмъ выводитъ съ одной стороны изъ естественнаго стремленія фантазіи первыхъ народовъ озолотить такъ сказать утренній разсвѣтъ человѣческой жизни, съ другой —изъ болѣе или менѣе пессимистическаго настроенія, свойственнаго большинству людей въ отношеніи къ наличной дѣйствительности. Рай первобытнаго времени во всѣхъ преданіяхъ о немъ является такимъ образомъ по этой гипотезѣ какъ продуктъ пессимистическаго настроенія духа народовъ, подобно тому, какъ рай будущаго, обещающій необычайныя блага и возвращеніе на землю снова золотаго вѣка, есть плодъ оптимистическихъ фантазій. Но что касается до пессимистическаго мотива, изъ котораго матеріализмъ думаетъ объяснить происхожденіе преданій разныхъ народовъ о счастливыхъ первобытныхъ

<sup>1)</sup> *Luken*, — „Die Traditionen des Menschengeschlechts“, гл. I.

<sup>2)</sup> *Ioh. Muller* — „Amerik Urreligionen“ s. 509 и далѣе. Ср. *Liiken*, „Traditionen“ 284 и дал.

временахъ и о невинномъ состояніи человѣка, то этимъ мотивомъ можетъ быть болѣе или менѣе удовлетворительно объяснено происхожденіе позднѣйшихъ воздыханій о потерянномъ раѣ, объ утратѣ золотаго вѣка, которыя мы находимъ у разныхъ греческихъ и римскихъ поэтовъ и философовъ. Для объясненія же преданій о раѣ и о золотомъ вѣкѣ, встрѣчающихся въ древнѣйшихъ памятникахъ народовъ, этотъ мотивъ не всѣмъ пригоденъ. Въ періодъ юнаго возраста народовъ, который отличается больше свѣтлымъ взглядомъ на настоящее и довѣріемъ къ будущему, чѣмъ пессимистическимъ настроеніемъ въ отношеніи къ настоящему и пристрастіемъ къ сѣдой старинѣ, пессимизмъ не могъ играть слишкомъ большой роли въ духовномъ строѣ народовъ. Если и признать, что всѣ древнія преданія о первобытномъ времени суть не что иное, какъ произведенія фантазіи разныхъ народовъ о лучшихъ прошлыхъ временахъ, то при этомъ объясненіи для насъ ничего не объясняется касательно того, откуда произошло замѣчательное согласіе этихъ преданій между собою, которое высказывается не только въ общихъ чертахъ, но и во многихъ частностяхъ (какъ напр. въ сказаніяхъ разныхъ народовъ о древѣ жизни, о змѣ-искусителѣ, о женѣ, какъ первовиновницѣ грѣха и проч.). Нельзя допустить, чтобъ подъ влияніемъ лишь одного общаго мотива—недовольства настоящимъ—фантазія разныхъ народовъ повсюду создавала одни и тѣже образы, однѣ и тѣже, иногда до поразительности сходныя, картины первобытнаго времени. Хотя фантазія безспорно есть общечеловѣческая способность, однакоже не лишено справедливости и то, что у каждаго человѣка, а также и у каждаго народа, своя фантазія. Еслибы преданія о раѣ были самостоятельными и независимыми другъ отъ друга продуктами фантазіи разныхъ отдѣльныхъ народовъ, въ такомъ случаѣ эти преданія, кромѣ самаго общаго сходства, въ подробностяхъ и частностяхъ не представляли бы или ничего сходнаго другъ съ другомъ, или весьма немного. Въ преданіяхъ разныхъ народовъ о первобытномъ состояніи конечно есть нѣкоторыя не-незначительныя различія въ частностяхъ, но разности эти представляютъ не болѣе, какъ только варіаціи на одну и ту же тему. Для того, чтобы объяснить ихъ взаимное согласіе, которое за всѣми разностями всетаки остается поразительнымъ, необходимо допустить, что всѣ они имѣ-

ютъ для себя объективный первоначальный источникъ, что въ нихъ воспроизводится, хотя и не во всѣхъ подробностяхъ одинаково точно, первоначальное истинное преданіе о первобытномъ состояніи, которое въ чистомъ его видѣ сохранено въ Библии. Скептицизмъ и матеріализмъ могутъ отрицать достовѣрность того, о чомъ сообщаютъ всѣ эти преданія, но они не могутъ отрицать ихъ самихъ, т. е.—того, что они составляютъ несомнѣнный общечеловѣческій фактъ.

Матеріалисты для отрицанія библейскаго ученія о первоначальномъ состояніи человѣка и для оправданія своей гипотезы о животной дикости первыхъ людей пользуются также нѣкоторыми легендами, именно легендами о такъ называемыхъ автохтонахъ (о людяхъ произшедшихъ чрезъ самопроизвольное зарожденіе), выросшихъ изъ земли, изъ деревьевъ, изъ камней, отъ тѣхъ или иныхъ животныхъ, птицъ, рыбъ и т. под. Въ нѣкоторыхъ изъ этого рода легендъ играетъ видную роль, если вѣрить изслѣдователямъ Дарвинской школы, и миѣ об обезьянѣ, какъ праматери первыхъ людей <sup>1)</sup>). Но а) подобные миѣ, сравнительно съ гораздо болѣе ихъ распространенными иными преданіями о начальномъ состояніи человѣка, имѣютъ менѣе чѣмъ второстепенное значеніе; б) болѣею частію они отрываются дарвинистами въ темныхъ суевѣріяхъ и повѣрьяхъ нѣкоторыхъ дикихъ народовъ, причомъ ничто не ручается за древность ихъ происхожденія у этихъ народовъ; в) миѣ этого рода, встрѣчающіеся среди миѣовъ нѣкоторыхъ древнихъ народовъ (какъ напр. персидскіе миѣ о происхожденіи человѣческой четы изъ двуполого дерева, изъ сѣмени быка, или греческій миѣ о происхожденіи людей изъ камней послѣ Девкаліонова потопа), имѣютъ въ виду не самое первоначальное происхожденіе человѣка, а позднѣйшее—послѣпотопное. Первые люди въ преданіяхъ персовъ и грековъ производятся отъ боговъ; извѣстно, что асирянамъ св. апостолъ Павелъ въ своей рѣчи, произнесенной въ ае. ареопагѣ, напоминалъ ученіе ихъ древнихъ поэтовъ о происхожденіи людей отъ Бога: „мы родъ Божій есмь“ (Дѣян. XVIII, 28). Что же касается позднѣйшихъ частныхъ мнѣній о первоначальномъ состояніи человѣка нѣкоторыхъ греческихъ и римскихъ философовъ и поэтовъ,

<sup>1)</sup> Zöckler—Urstand, p. 101.

преимущественно изъ материалистическихъ и скептическихъ школъ,—мнѣній сходныхъ болѣе или менѣе со взглядами новѣйшихъ дарвинистовъ на этотъ вопросъ: то это единомысліе людей однородныхъ школъ ничего не доказываетъ въ пользу материализма. Материализмъ искони стремился къ сближенію человѣка съ животными; но народная вѣра, опиравшаяся на древнія преданія и нравственное самосознаніе, вездѣ была противъ этого дикаго сближенія. Греческій философъ Анаксимандръ производилъ человѣка отъ предполагаемыхъ имъ животныхъ другихъ формъ, чѣмъ теперешнія, ближайшимъ образомъ отъ водяныхъ животныхъ <sup>1)</sup>. Эмпедоклъ предънами людей считалъ даже кустарныя растенія (хворостникъ), также птицъ, рыбъ и между прочимъ подобно Дарвину объяснялъ происхождение верхнихъ и нижнихъ зубовъ въ человѣческой челюсти постепеннымъ упражненіемъ человѣка въ жеваніи и раскусываніи болѣе или менѣе твердыхъ веществъ <sup>2)</sup>. Лукрецій, послѣдователь Эпикура, рисовалъ картину первобытной жизни человѣка также во вкусѣ Дарвиновой школы. Орудіями первобытныхъ людей, по его изображенію, были сначала руки, длинные ногти и зубы, потомъ камни и сучья отламываемые отъ лѣсныхъ деревь и проч. <sup>3)</sup>. Виргилій въ 8-ой книгѣ своей Энеиды сообщаетъ въ тенденціозно-искаженномъ видѣ древнюю римскую сагу о золотомъ вѣкѣ Сатурна. При этомъ у него проглядываетъ также скептически-материалистическое воззрѣніе Лукреція и грубо-натуралистическій взглядъ на происхождение человѣка. По его изображенію невѣжественные и грубые люди первобытной эпохи, выросшіе изъ древесныхъ стволовъ и шей, научены были лучшимъ обычаемъ Сатурномъ, который управлялъ ими во время золотого вѣка <sup>4)</sup>. Въ этихъ и подобныхъ тенденціозныхъ объясненіяхъ древнихъ преданій о золотомъ вѣкѣ высказывались уже: поэтическій произволь эпикурейско-лукреціевской фантазіи, рационализмъ и скептицизмъ позднѣйшихъ языческихъ писателей, которые старались подрывать достовѣрность древнихъ преданій и свести ихъ на ничто,—превращали, какъ напр. Плиній и другіе, столѣтія и тысячелѣтія

<sup>1)</sup> Анаксимандръ у Плутарха «Placita philosophorum.» V, 19.

<sup>2)</sup> Эмпедоклъ у Аристотеля „Phys.“ II, 8.

<sup>3)</sup> Лукрецій — „De natura rerum“ V, 128. ss.

<sup>4)</sup> Виргилій — „Энеида“ VIII гл. 315—327.

жизни первобытныхъ людей, выставляемыя въ древнихъ преданіяхъ, въ десятилѣтія, годы въ четверти года и т. под. Но нѣкоторые изъ языческихъ же писателей, которые съ большимъ уваженіемъ и большею объективною относились къ древнимъ преданіямъ, не одобряли этого произвольнаго извращенія смысла древнихъ преданій. Плутархъ напр. рѣзко осмѣивалъ Эмпедоклово мнѣніе о происхожденіи человѣка отъ рыбы <sup>1)</sup>. Если новѣйшіе материалисты охотно примыкаютъ къ подобнымъ мнѣніямъ и отчасти обосновываютъ на нихъ свои гипотезы о первобытномъ состояніи человѣка: то это только свидѣтельствуеетъ объ отсутствіи безпристрастія въ ихъ изслѣдованіяхъ. Они игнорируютъ цѣлую массу единогласныхъ преданій древнихъ народовъ объ иномъ состояніи первобытнаго человѣчества и останавливаются только на тѣхъ отрывочныхъ мнѣніяхъ и извращенныхъ легендахъ объ этомъ состояніи, которыя находятъ у своихъ единомышленниковъ.

Библейское ученіе о первобытномъ состояніи человѣка обнимаетъ: а) состояніе человѣка до паденія и б) первые времена истории человѣческаго рода, начавшейся послѣ паденія. Оно носитъ на себѣ отпечатокъ благородной простоты, чуждо фантастическихъ преувеличеній и чрезмѣрной идеализаціи въ изображеніи первобытнаго состоянія. По изображенію книги Бытія, первые люди, до грѣхопаденія, находились въ весьма благопріятномъ положеніи—въ физическомъ, умственномъ и особенно въ религіозно-нравственномъ отношеніяхъ. Въ физическомъ отношеніи они были свободны отъ скорбей, болѣзней и смерти, которымъ только впослѣдствіи подверглись въ наказаніе за грѣхъ (Быт. III. 16, 17). Они должны были воздѣлывать Едемскій садъ, въ которомъ были поселены (II, 15); но это не требовало отъ нихъ тяжелаго изнурительнаго труда при томъ естественномъ изобиліи земныхъ плодовъ, какимъ въ началѣ отличалась земля (II, 9). Въ умственномъ отношеніи они обладали превосходными способностями, такъ какъ они сотворены были по образу Божію (I, 26); высокая умственная проицательность перваго человѣка высказалась въ нареченіи имъ именъ всѣмъ животнымъ (II, 19, 20). Но Библия не даетъ основаній для предположенія, что первые люди нахо-

<sup>1)</sup> Плутархъ „Sympos“. VII.



дидись на высокої степени и такъ называемаго культурнаго развитія. Хотя они обладали превосходными духовными способностями, но они должны были развить въ себѣ эти способности для того, чтобы воспользоваться ими для достиженія указаннаго имъ Творцемъ назначенія—владычествовать надъ *всею* замлею (I, 28). Библия ничего не говоритъ о какихъ нибудь произведеніяхъ искусства и изобрѣтеніяхъ первыхъ людей. Жилищемъ ихъ была открытая природа—садъ (III, 8); они сначала не носили никакихъ одеждъ (II, 25); впоследствии широкія смоковныя листья были ихъ первымъ необходимымъ покровомъ, который потомъ замѣненъ былъ кожами (III, 7, 21). Обработка металловъ ни у нихъ ни у ближайшихъ къ нимъ поколѣній повидимому не была въ употребленіи. Только въ седьмомъ отъ Адама поколѣніи является Оувель, который называется въ Библии ковачемъ орудій изъ мѣди и желѣза (IV, 22). Образъ жизни первыхъ людей—виѣ райскаго состоянія—былъ земледѣльческій и пастушескій, что ясно видно изъ библейскаго разсказа о сыновьяхъ Адама—о Каинѣ и Авелѣ (IV, 2).

Что касается религіозно-нравственнаго состоянія первыхъ людей, то по свидѣтельству Библии до паденія это было высокоблагодатное состояніе. Они не только признавали Единаго Бога, но находились въ непосредственномъ личномъ обращеніи съ Нимъ. Ихъ богопочтеніе имѣло характеръ дѣтской преданности Богу; ихъ добродѣтель состояла первоначально въ вѣрномъ храненіи заповѣди Божіей (III, 3); въ отношеніи другъ къ другу они жили въ самомъ искреннемъ общеніи взаимной любви, какъ одна плоть (II, 23, 24). Однакоже ихъ нравственное состояніе не было состояніемъ окрѣпшаго нравственнаго совершенства, утвержденного путемъ настойчиваго самодѣятельнаго упражненія нравственныхъ силъ въ нравственно-добромъ направленіи. Первоначальное нравственное состояніе человѣка называется „состояніемъ невинности“, характеристическая черта котораго состоитъ въ томъ, что въ немъ отражалось больше объективное, чѣмъ самодѣятельное личное нравственное совершенство первыхъ людей,—больше совершенство чистаго творенія Божія, чѣмъ совершенство, развитое собственнымъ опытомъ нравственной жизни первыхъ людей. Въ физическомъ отношеніи по благодати Божіей они были возвышены надъ естественнымъ состояніемъ природы въ ея настоящемъ видѣ,—они были свободны отъ болѣзней и смерти;

въ психическомъ—моральномъ отношеніи дѣйствіе благодати Божіей на нихъ, хотя было также велико, но не простиралось до уничтоженія ихъ личной свободы. Этимъ объясняется возможность для нихъ нравственнаго паденія. Черезъ грѣхъ была нарушена первоначальная гармонія ихъ жизни и наступилъ поворотъ къ худшему. Паденіе первыхъ людей не только разрушило ихъ союзъ съ Богомъ, но повлекло за собою худыя послѣдствія и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ: въ физическомъ—суровый тяжелый трудъ въ борьбѣ съ природою, болѣзни и смерть (III, 16, 19), въ умственномъ—ослабленіе духовныхъ силъ; въ нравственномъ—развитіе разныхъ пороковъ и преступленій. Уже первые шаги человѣка, внѣ райскаго состоянія, мы видимъ забрызганными кровью братоубійства; такъ глубоко успѣло проникнуть въ человѣческую природу нравственное поврежденіе послѣ печальной катастрофы перваго паденія людей. Въ племени Каина развились грубость и нравственное одичаніе. Потомокъ Каина Ламехъ вводитъ многоженство и похваляется предъ своими женами (Адою и Циллою) своимъ мечемъ, какъ орудіемъ смертоубійства (IV, 19—24). Въ племени каинистовъ въ то же время развивается внѣшняя культура. Самъ Каинъ, по Библіи, впервые построилъ городъ (IV, 17); его внукъ Еуваль называется въ Библіи „отцомъ всѣхъ играющихъ на гусяхъ и свирѣли (IV, 21); Тубалкаинъ, какъ уже выше было замѣчено, примѣнилъ жѣдъ и желѣзо къ издѣлію орудій; между тѣмъ какъ прочія человѣческія племена вели пастушескую и земледѣльческую жизнь. Таково въ главныхъ чертахъ библейское изображеніе первобытнаго состоянія человѣческаго рода.

---

Вопросъ, болѣе всего интересующій современныхъ изслѣдователей первобытной эпохи, состоитъ въ томъ, находились ли люди этой эпохи въ дикомъ состояніи, или были цивилизованы?—Чтобы дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, необходимо сначала уяснить, что слѣдуетъ разумѣть подъ выраженіями: „дикость“ и „цивилизация.“ Все, при рѣшеніи этого вопроса, зависитъ отъ той мѣрки, какою измѣряется и опредѣляется состояніе дикости и цивилизаціи. Эта мѣрка у разныхъ изслѣдователей далеко не одинакова и неодина-

ковость зависитъ отъ такого или иного взгляда на существо и назначеніе человѣка. Матеріалистъ, который отрицаетъ существованіе души у человѣка и человѣческую жизнь всецѣло прикрѣпляетъ къ землѣ,—центръ тяжести всей цивилизаціи естественно поставляетъ въ возможно лучшемъ развитіи физической организаціи людей и въ возможно большемъ развитіи у нихъ механическихъ искусствъ; религіозно-нравственное развитіе для него безразлично или даже скорѣе вредно, чѣмъ полезно, для интересовъ цивилизаціи. Кто напротивъ главную и наиболѣе существенную сторону человѣка видитъ въ его безсмертной душѣ: для того настоящая человѣческая жизнь есть только первый актъ въ великой жизненной драмѣ, для того религія и нравственность при опредѣленіи цивилизаціи или варварства извѣстнаго народа имѣютъ весьма большое, или даже наибольшее, значеніе. Эти радикально противоположные взгляды на цивилизацію уже самую свою противоположностью другъ другу указываютъ на необходимость сначала точнѣе опредѣлить различіе между *матеріальной* и *нравственной* цивилизаціями, чтобы правильнѣе судить, находились ли люди первобытной эпохи въ цивилизованномъ или въ варварскомъ состояніи.

*Матеріальная цивилизація* обнимаетъ внѣшнюю сторону культурной жизни народа и состоитъ въ обладаніи всѣми тѣми средствами, которыя необходимы для удовлетворенія болѣе или менѣе легкимъ способомъ потребностей и нуждъ земной жизни, а также—и для всего вообще, что дѣлаетъ жизнь съ внѣшней стороны пріятною, обставленною возможно лучшими удобствами. Само собою разумѣется, что для достиженія этихъ удобствъ, даже въ болѣе или менѣе скромныхъ размѣрахъ, необходима извѣстная сумма теоретическаго образованія и промышленныхъ свѣдѣній. Если напр. какой нибудь народъ не умѣетъ еще легкимъ и удобнымъ способомъ разводять огонь для приготовленія себѣ пищи, но только съ большимъ трудомъ и усиліями добываетъ искру посредствомъ тренія дерева о дерево или о камень, то о высокой степени матеріальной цивилизаціи у такого народа, конечно, не можетъ быть рѣчи, равно какъ—и въ томъ случаѣ, когда народу неизвѣстно еще употребленіе металловъ и необходимыя орудія фабрикуются имъ съ чрезвычайнымъ трудомъ изъ камня. Но кромѣ матеріалистической цивилизаціи, постепенный ростъ и прогрессъ

которой зависит отъ постепеннаго эксплуатаціи силъ природы на пользу человѣка, есть еще нравственная цивилизація, которая слагается изъ всего того, въ чомъ проявляется нравственная и религіозная жизнь народа и состоитъ въ истинномъ богопочтеніи и въ нравственномъ облагороженіи человѣческой личности. Тамъ, гдѣ господствуетъ грубый языческій культъ (поклоненіе звѣздамъ, животнымъ или даже фетишизмъ), гдѣ приносятся человѣческія жертвы, а также и тамъ, гдѣ господствуютъ развратъ, невѣріе, совершаются грабежи и убійства, гдѣ вообще обнаруживаются неуваженіе и презрѣніе къ религіознымъ и нравственнымъ принципамъ, попраніе правъ божескихъ и человѣческихъ, нѣтъ нравственной цивилизаціи, а господствуетъ нравственная дикость.

Какъ матеріальная такъ и нравственная цивилизаціи имѣютъ свои особыя задачи и неразрывно связаны другъ съ другомъ. Тамъ, гдѣ онѣ идутъ рука объ руку, результатомъ ихъ взаимодействія является нормальное развитіе народа. Однакоже, какъ показываетъ исторія культуры, это взаимодействіе рѣдко достигалось; большею частію въ жизни народовъ преобладаетъ то одно то другое направленіе, то болѣе матеріальное то болѣе нравственное. Въ наше время наприм. матеріальное развитіе достигло даже не предчувствованнаго за нѣсколько вѣковъ назадъ полета, между тѣмъ религіозность и нравственность сдѣлали значительный шагъ назадъ. Такимъ образомъ рядомъ съ цивилизаціею въ матеріальномъ отношеніи могутъ проявляться дикость и варварство въ нравственномъ отношеніи, даже въ средѣ одного и того же народа. Изъ исторіи извѣстно, что у образованныхъ финикійцевъ безнравственность и жестокій обычай сожиганія дѣтей составляли принадлежность религіознаго культа; у самаго образованнаго народа древняго міра, у грековъ, безнравственность дошла до такихъ размѣровъ, какъ нигдѣ; ихъ мудрецы и образованные классы (какъ напр. эпикурейцы) даже по преимуществу предавались разнымъ противоестественнымъ порокамъ (педерастія и т. под.). Также и изъ новѣйшаго времени мы находимъ не мало примѣровъ, что по внѣшности образованные или, какъ принято называть теперь, интеллигентные люди нерѣдко попадали на скамью подсудимыхъ за самыя гнусныя пороки: за изнасилованіе малолѣтнихъ дѣвочекъ, за разнаго рода обманы, за отравленіе, за воровство и проч.;

а безбожіе и полная безрелигіозность въ извѣстныхъ кружкахъ интеллигентовъ считаются даже необходимою принадлежностью интеллигенціи. Нельзя, съ другой стороны, согласиться съ тѣмъ, что недостатокъ образованія неразлученъ съ недостаткомъ доброй нравственности и чистой релігіозности. Напротивъ въ патріархальный періодъ своей исторіи римляне отличались, по признанію всѣхъ историковъ, болѣе строгими правилами и болѣе чистыми релігіозными понятіями. Не смотря на весь матеріальный прогрессъ, нравственная одичалость въ наши дни, какъ мы видимъ, доходитъ въ извѣстныхъ кружкахъ до того, что вызываетъ у нихъ дикія стремленія къ ниспроверженію релігіи и всего общественнаго и государственнаго благоустройства. Нельзя согласиться съ тѣмъ, что матеріальное развитіе обусловливаетъ собою и наилучшую релігіозность и наилучшую нравственность. Этого нельзя сказать даже вообще объ образованіи. Въ средѣ простого народа всегда и вездѣ, и въ прежнее и въ настоящее время, обазывается больше людей съ теплымъ, вообще лучшимъ, релігіозно-нравственнымъ настроеніемъ, чѣмъ въ образованныхъ классахъ. Самъ Спаситель избралъ для проповѣди Евангелія народамъ простыхъ людей и въ числѣ христіанскихъ подвижниковъ, причтенныхъ церковію къ лику святыхъ, находится весьма много людей, не получившихъ никакого образованія.

Примѣнимъ сказанное доселѣ о цивилизаціи, о ея главныхъ видахъ и объ отношеніи видовъ другъ къ другу, къ человѣчеству первобытной эпохи. Первые люди по паденіи должны были достигать удовлетворенія своихъ жизненныхъ нуждъ путемъ суроваго труда, борьбой съ природою; но борьба за существованіе противъ враждебныхъ силъ природы способствовала развитію ихъ естественныхъ, тѣлесныхъ и духовныхъ, силъ и служила двигательною пружиною къ постепенному накопленію благъ матеріальной цивилизаціи. Неизвѣстно, проходили ли первыя поколѣнія людей такъ называемый въ геологіи каменный вѣкъ. Въ Библии не говорится прямо объ этомъ. Но судя по тому, что въ ней впервые упоминается объ употребленіи металлическихъ издѣлій только при разсказѣ о Фовелѣ или Тубалкаинѣ, какъ дѣльцѣ металлическихъ орудій, который принадлежалъ уже къ седьмому поколѣнію людей начиная отъ Адама, можно думать, что предшествующимъ поколѣніямъ не было извѣстно

употребленіе металловъ, хотя и нельзя утверждать этого рѣшительно; потому что Оовель не называется прямо въ Библии первымъ изобрѣтателемъ металлическихъ орудій. Нельзя также сказать на основаніи Библии, что во время Оовела металлическихъ орудія были уже въ повсюдномъ употребленіи у всѣхъ тогдашнихъ племенъ. Ясное указаніе книги Бытія на то, что другія племена—некаинитскія, происшедшія отъ Сива, развивались нѣкоторое время въ иномъ—болѣе духовномъ направленіи, чѣмъ каиниты, къ которымъ принадлежалъ Оовель, и уже впоследствии смѣшались съ ними, даетъ напротивъ больше основаній для того предположенія, что эти племена оставались долѣе при патріархальномъ образѣ жизни, чѣмъ каиниты, и, можетъ быть, жили безъ употребленія металлическихъ орудій. Чѣмъ больше разныя племена отдѣлялись другъ отъ друга вслѣдствіе размноженія и распространялись по землѣ, тѣмъ больше являлось отличій въ степени и въ самомъ характерѣ ихъ цивилизаціи, смотря по ихъ традиціональнымъ обычаямъ, наслѣдованнымъ отъ предковъ, а также по условіямъ тѣхъ странъ и мѣстностей, на которыхъ они поселялись. Нѣкоторыя изъ нихъ продолжали оставаться на очень низкой степени культурнаго развитія и даже съ теченіемъ времени могли еще ниже опускаться въ этомъ отношеніи, особенно вслѣдствіе своей изолированности отъ другихъ болѣе прогрессивныхъ народовъ. Такимъ образомъ могли дойти до своего настоящаго состоянія нынѣшніе дикіе народы.

Все это находится въ согласіи съ болѣе безпредвзятыми результатами и научныхъ, палеонтологическихъ и антропологическихъ, изслѣдованій, на сколько они достигаютъ той эпохи, о которой у насъ рѣчь. Мы уже имѣли случай замѣтить, что относительно самаго первоначальнаго состоянія человѣка антропология и палеонтология ничего не знаютъ изъ своихъ спеціальныхъ источниковъ. Эти науки владѣютъ только немногими, болѣе или менѣе отрывочными данными, относительно такъ называемой доисторической или первобытной жизни *европейскихъ* народовъ, но сами онѣ признаютъ, что колыбель человѣческаго рода нужно искать въ Азіи. Это первый пунктъ, въ которомъ онѣ подтверждаютъ свидѣтельство Библии о первобытныхъ временахъ человѣческаго рода, такъ какъ и Библия указываетъ на Азію, ближайшимъ образомъ на страну Эдемскую, какъ на первоначальную колыбель человечества, откуда оно съ тече-

ніемъ времени распространилось по другимъ частямъ свѣта. Антропология не имѣетъ прямыхъ данныхъ для опредѣленія и того состоянія, въ какомъ находились люди во всю предпотопную эпоху и можетъ выводить лишь тѣ или иные заключенія объ этомъ состояніи изъ нѣкоторыхъ палеонтологическихъ находокъ. Чтоже выводится ею изъ этихъ, замѣтимъ *европейскихъ*, находокъ? Антропология принимаетъ за первоначальный періодъ въ постепенномъ развитіи цивилизаціи такъ называемый „каменный вѣкъ“, когда орудія дѣлались изъ камня. Это ея предположеніе не находится въ противорѣчій съ Библией, которая, какъ сказано выше, упоминаетъ объ употребленіи металлическихъ орудій сравнительно въ позднѣйшемъ уже поколѣніи человѣческаго рода. Нѣкоторые ученые думаютъ, что именемъ Тубалкаина—кузнеца изъ Тубала—въ Библии означается представитель цѣлаго народнаго племени, именно туранскаго племени <sup>1)</sup>, которое, какъ доказалъ въ новѣйшее время извѣстный французскій ученый Ленорманъ, отличалось предъ прочими народами тѣмъ, что очень рано достигло успѣховъ въ металлической техники <sup>2)</sup>. Здѣсь—новое подтвержденіе изъ научной области библейскаго повѣствованія о первобытныхъ временахъ. Ничего нѣтъ невѣроятнаго въ томъ, что употребленіе металловъ сначала распространялось очень медленно и долгое время оставалось сосредоточеннымъ, какъ исключительная монополія, въ рукахъ только извѣстныхъ народовъ, которые въ культурномъ отношеніи опередили другихъ вслѣдствіе различныхъ естественныхъ условий. По изслѣдованіямъ упомянутаго французскаго ученаго народы туранскаго племени—Халибы (*Chalyben*) уже славились своими орудіями изъ желѣза и бронзы въ то время, когда нѣкоторыя племена внутренней Азіи вели жизнь номадовъ и пользовались еще каменными орудіями <sup>3)</sup>.

Антропологи, въ виду глубокой древности нѣкоторыхъ изъ восточныхъ, особенно египетскихъ и вавилоно-ассирійскихъ культурныхъ памятниковъ, сохранившихся до настоящаго времени, соглашаются, что восточные народы, которые ближе стояли къ колыбели человѣческаго рода, достигли не-незначительной цивилизаціи гораздо раньше, чѣмъ переселившіеся съ Во-

<sup>1)</sup> *Fischer*—„*Urgeschichte des Menschen*“. 1878, S. 89.

<sup>2)</sup> *Lenormant*—„*Les premières civilisations*“. 1874, p. 90 et sequ.

<sup>3)</sup> *Ibidem* p. 91.

стока на Западъ—западные народы, что вообще на Востоку цивилизація началась гораздо раньше, чѣмъ на Западѣ. Ничего поэтому нѣтъ удивительнаго, если въ найденныхъ въ новѣйшее время въ Европѣ нѣкоторыхъ доисторическихъ пещерахъ, относимыхъ къ каменному вѣку, изслѣдователи доселѣ еще не нашли никакихъ слѣдовъ зерноваго хлѣба и никакихъ остатковъ домашнихъ животныхъ.

### О происхожденіи зла.

Послѣ вопроса о первоначальномъ состояніи человѣка, важнѣйшій вопросъ есть вопросъ о происхожденіи зла. Главные и основные пункты въ этомъ послѣднемъ вопросѣ, касаются а) понятія о самомъ злѣ, т. е. о его сущности, и б) о его причинѣ. Съ библейской точки зрѣнія зло разсматривается какъ случайное и ненормальное явленіе, имѣющее свою первичную истинную причину въ грѣхѣ. Повидимому вопросъ о происхожденіи зла есть вопросъ самостоятельный, но въ дѣйствительности,—въ отношеніи его къ грѣху, а грѣха къ судьбѣ человѣка и человѣчества,—этотъ вопросъ входитъ въ разрядъ тѣхъ сложныхъ вопросовъ, которые возникаютъ изъ сопоставленія свободы человѣческой и необходимости и которыя представляютъ массу затрудненій для человѣческаго ума при рѣшеніи ихъ. Не задаваясь цѣлію устранить всѣ эти затрудненія, не устраненныя вполне вѣковыми усилиями человѣческой мысли, мы попытаемся разъяснить лишь тѣ изъ нихъ, которыя возникаютъ изъ неправильнаго и неточнаго употребленія слова „грѣхъ“ въ общемъ разговорѣ и даже иногда въ ученыхъ сочиненіяхъ, и изъ неправильнаго ненаучнаго отрицанія свободы воли. Слово „грѣхъ“ обозначаетъ или собственно личный проступокъ человѣка, противный законамъ божественной правды, или общее превратное отношеніе человѣчества къ Богу, возникшее изъ первоначальнаго нарушенія закона, предписаннаго челоуѣку. Но ни тѣмъ, ни другимъ опредѣленіемъ не обнимается и не изчерпывается вполне *библейско-христіанское понятіе о грѣхѣ*. Грѣхъ, по христіанскому воззрѣнію, не есть одно только нарушеніе божественнаго закона или беззаконіе, хотя безъ сомнѣнія онъ есть и это; но онъ не есть только это,—не есть только, такъ



сказать, юридическое зло. Грѣхъ есть не только оскорбленіе божественной правды, но вмѣстѣ измѣна божественной любви со стороны человѣка, нарушеніе имъ вѣрности въ отношеніи къ Богу, произвольное попраніе священнаго союза съ Богомъ. Черезъ грѣхъ человѣчество, въ глубинѣ своей свободной воли, возстало противъ Бога—своего Творца, одарившаго человѣка всѣми благами и важнѣйшимъ изъ нихъ—образомъ и подобіемъ Божіимъ. Изъ такого взгляда на грѣхъ вытекаетъ библейское ученіе о чрезвычайной преступности грѣха и крайней тяжести его послѣдствій для судьбы человѣчества. Въ этомъ отношеніи библейское воззрѣніе на грѣхъ представляетъ замѣчательный контрастъ съ болѣе или менѣе снисходительными, извиняющими и поблажающими, взглядами на него древней философіи и морали, гдѣ онъ опредѣляется большею частію какъ нравственный порокъ, являющійся вслѣдствіе несовершенства человѣческой природы. По библейскому взгляду грѣхъ — не просто порокъ или нравственное, хотя бы и тяжкое, преступленіе, но вмѣстѣ и религиозное злодѣяніе, по скольку онъ есть оскорбленіе божественной правды и любви. Величіе этого преступленія возрастаетъ до безконечной степени, когда мы припомнимъ, на какую высоту общенія съ Богомъ возвышенъ былъ благодатію первый человѣкъ и какъ безконечно онъ былъ обязанъ Богу. Черезъ грѣхъ человѣкъ въ такой степени утратилъ богодарованное ему достоинство, что для него нужно было „второе рожденіе“ или духовное возрожденіе, чтобы возстановить права, принадлежавшія ему какъ члену расторгнутаго имъ союза съ Богомъ (Римл. VII, VIII; ср. 1 Петр. IV, 3, 4). При такомъ пониманіи грѣха является совершенно понятнымъ и библейскій взглядъ на него, какъ на первичную причину не только нравственнаго, но и такъ называемаго физическаго зла. Міръ, какъ твореніе Божіе, какъ выраженіе божественной мысли, самъ по себѣ представляетъ полную и стройную гармонію красоты и блага. Духъ, нарушающій законъ Божественной правды и измѣннически отпадающій отъ Божественной любви, становится по необходимости въ состояніе вражды съ Божіею мыслию, съ логикою и гармоніею мірозданія и слѣдовательно нисходитъ въ состояніе *страданія*. Высшее или полнѣйшее выраженіе этого страданія, проходящаго черезъ всю земную жизнь человѣка отъ самой легкой неприятности до нестерпимаго

горя, есть смерть. Каждый человекъ, какъ дольникъ грѣха, по необходимости есть дольникъ страданія. *Не страданіе* человека, тѣмъ болѣе его полное счастье, послѣ грѣха было бы явленіемъ въ высшей степени антилогическимъ. Отдѣлившись отъ своего Творца, человекъ отдѣляется отъ самаго Источника жизни и такимъ образомъ самъ опредѣляетъ для себя ту плачевную судьбу, о которой свидѣтельствуетъ дальнѣйшая исторія всего человечества. Зло необходимо само себя наказываетъ по неотразимому закону логики. Страданія и смерть суть логическія послѣдствія грѣха, которымъ человекъ добровольно извратилъ логику нормальныхъ своихъ отношеній къ Божіему міру. Грѣхъ самъ наказываетъ себя страданіемъ, какъ своимъ логическимъ выводомъ. Справедливо въ извѣстномъ смыслѣ говорятъ, что Богу несвойственно посылать страданія, наказывать, карать; но со стороны Бога не могли быть нарушены законы вѣчной правды; страданія стоятъ въ неразрывной связи съ грѣхомъ, какъ слѣдствія съ причиною. Если бы грѣхъ былъ дѣломъ природы, а не свободы человеческой, тогда о наказаніи за грѣхъ, конечно, не могло бы быть никакой рѣчи; но свободное дѣйствіе не остается безъ вмѣненія.

Тутъ встрѣчается намъ тотъ стародавній вопросъ, о которомъ мы упомянули въ началѣ трактата, — вопросъ о свободѣ человеческой воли и о необходимости. Вопросъ о свободѣ воли человека есть весьма важный вопросъ. Поэтому намъ нужно нѣсколько долѣе остановиться на вопросѣ о свободѣ воли человека. Отрицающихъ свободу воли называютъ *детерминистами*, такъ какъ они не признаютъ самоопредѣленія воли и утверждаютъ, что воля роковымъ образомъ опредѣляется въ рѣшеніи и дѣйствованіи, опредѣляется страдательно. Фатализмъ есть только одинъ изъ видовъ детерминизма.

Не излагая подробно доказательствъ свободы воли человека, считаемъ нужнымъ обратить вниманіе на разительныя противорѣчія, въ какія впадаютъ многіе изъ детерминистовъ. Весьма многіе изъ отрицающихъ свободу воли человека искренно возмущаются злодѣянiami. Но если человекъ не свободенъ, то ему также нельзя вмѣнять въ вину его преступленій, какъ напримѣръ нельзя вмѣнять въ вину рѣкъ то, что она напоромъ воды прорветъ плотину и затопитъ городъ. Искреннѣе негодованіе по поводу злодѣяній лучше всего доказываетъ, что отрицаніе свободы воли у многіхъ детерминистовъ есть просто предзанятое мнѣніе, усвоенное вслѣдствіе непривычки — давать себѣ отчетъ въ своихъ убѣжденіяхъ, — вслѣд-

ствіе неумѣнья отнести критически ко всякимъ теоріямъ. Всякій, кто отрицаетъ свободу воли человѣка, если хочетъ быть послѣдовательнымъ, долженъ съ фаталистическою апатіею относиться ко всѣмъ явленіямъ жизни и, подобно Спинозѣ, находить себѣ успокоеніе въ мысли о вѣчной необходимости всѣхъ вещей и всѣхъ явленій <sup>1)</sup>. Всѣмъ видамъ детерминизма противорѣчитъ свидѣтельство самосознанія каждого человѣка. Самосознаніе съ полною рѣшительностію свидѣтельствуемъ намъ, что мы свободны въ рѣшеніи. Когда мы обсуждаемъ какое нибудь желаніе, мы очень ясно сознаемъ, что можемъ рѣшиться дѣйствовать совершенно на перекоръ данному желанію. Когда обсужденіе кончено и мы рѣшились дѣйствовать опредѣленнымъ образомъ, мы очень ясно сознаемъ, что мы приняли рѣшеніе совершенно свободно, что никакія побужденія *не принуждали* насъ къ этому рѣшенію, и что мы могли постановить рѣшеніе совершенно противоположное принятому нами. Когда мы свое рѣшеніе приводимъ въ исполненіе, т. е. когда мы совершаемъ дѣйствіе, мы сознаемъ, что это дѣйствіе находится въ нашей власти, что мы можемъ его приостановить.

Самосознаніе, далѣе, свидѣтельствуемъ намъ, что мы можемъ свободно распоряжаться нашими представленіями, мыслями, сообразно нашимъ цѣлямъ. Мы можемъ вызывать въ сознаніе представленія и мысли по нашему произволу, независимо. Чаше всего являются конечно въ нашемъ сознаніи представленія, касающіяся того, что насъ интересуетъ (въ обширнѣйшемъ смыслѣ этого слова) и вообще соответствующія особенностямъ нашего личнаго развитія; представленія этого рода невольно являются въ нашемъ сознаніи; также невольно являются въ нашемъ сознаніи представленія, соответствующія нашему настроенію въ данное время; въ веселомъ настроеніи припоминаются только радостныя событія пережитой жизни, въ будущемъ представляются удачи, картины воображенія имѣютъ веселый колоритъ; въ мрачномъ настроеніи всплываютъ на мысль только печальныя случаи изъ пережитаго нами, въ будущемъ мы видимъ только неудачи, помѣхи, опасности, воображеніе создаетъ только безотрадныя печальныя картины.— Свобода нашей воли по отношенію къ представленіямъ обнаруживается въ томъ, что мы можемъ вызывать въ сознаніе представленія и мысли совершенно противоположныя настроенію. Когда мы захотимъ, то сосредоточиваемъ свои мысли на томъ, къ чему доселѣ относились совершенно равнодушно, и, благодаря этому, мо-

---

<sup>1)</sup> Дальнѣйшія доказательства свободы воли въ человѣкѣ заимствованы съ нѣкоторыми сокращеніями изъ брошюры Игнатія Котовича: „*Обоснованіе Теизма*“ (вып. 2, стр. 5—26).

жемъ развить въ себѣ совершенно новый интересъ, а за тѣмъ и дать новое направленіе своей дѣятельности. Находясь въ мрачномъ настроеніи, мы можемъ намѣренно вспомнить о событіяхъ радостныхъ, можемъ намѣренно направить свои мысли на все не гармонирующее съ нашимъ настроеніемъ и этимъ можемъ ослабить и даже подавить мрачное настроеніе. А когда находимся въ веселомъ настроеніи, можемъ намѣренно вспомнить что нибудь печальное, можемъ представить себѣ близкую возможность страшнаго несчастья и чрезъ это умѣрять веселое настроеніе. Въ приведенныхъ примѣрахъ наша воля свободно распоряжается представленіями. Мы свободно направляемъ наше мышленіе на изслѣдованіе какаго нибудь предмета, на обсужденіе какаго нибудь вопроса: всякій естествоиспытатель на основаніи свидѣтельства собственнаго сознанія скажетъ, что онъ не знаетъ роковой силы, которая бы принуждала его думать о причинахъ сѣвернаго сіянія, о причинахъ землетрясеній и т. п. Самосознаніе наконецъ свидѣтельствуешь о свободѣ нашихъ дѣйствій. Въ процессѣ обдумыванія желанія вызовъ въ сознаніе представленій, мыслей есть актъ воли. Обсужденіе желанія не ограничивается соображеніями о томъ, существуетъ-ли физическая возможность осуществить наше желаніе, и не будетъ ли намъ бѣды отъ другихъ людей за наше дѣйствіе. Хотя бы наше желаніе было очень легко исполнимо, хотя бы никакая опасность не грозила намъ за наше дѣйствіе, все таки въ нашей душѣ, по свидѣтельству самосознанія, происходитъ сильнѣйшая нравственная борьба прежде, чѣмъ явится окончательная рѣшимость совершить дѣйствіе; въ сознаніи попеременно являются мысли то въ пользу желанія, то противъ его; то представляются основанія ожидать, что наше дѣйствіе будетъ полезно для насъ и для другихъ, то представляются основанія, что наше дѣйствіе будетъ вредно и для насъ и для другихъ; то намъ кажется, что наше дѣйствіе безукоризненно въ нравственномъ отношеніи, то является мысль о безнравственности дѣйствія; рѣшающій борьбу актъ воли часто медлитъ очень долго. Въ дѣлахъ особенно важныхъ, напр. касающихся общественныхъ отношеній, обдумываніе можетъ продолжаться нѣсколько лѣтъ, какъ объ этомъ свидѣлствуютъ біографіи историческихъ дѣятелей. Продолжительность обдумыванія сама по себѣ доказываетъ, что рѣшеніе воли не зависитъ отъ сильнѣйшаго побужденія. Фактъ обдумыванія только и понятенъ при признаніи свободы воли; при отрицаніи свободы воли фактъ обдумыванія будетъ противорѣчіемъ, загадкою въ природѣ человѣка.

Послѣ совершенія дѣйствія мы испытываемъ или довольство собою или мучительное раскаяніе. Хотя бы намъ никто не могъ отомстить за

нашъ безнравственный поступокъ, хотя бы никто не порицалъ насъ, а напротивъ всѣ хвалили (положимъ, изъ лести), мы въ недоступной никому глубинѣ души слышимъ безмолвный, развѣдающій упрекъ въ томъ, что совершили злое дѣйствіе; мы сознаемъ, что мы могли и должны были поступить иначе.

При подобныхъ психическихъ фактахъ отрицаніе свободы воли оказывается крайнею нелѣпостію. Если мы не свободны въ своихъ дѣйствіяхъ, если наши дѣйствія совершаются роковымъ образомъ, то раскаяніе въ какомъ бы то ни было дѣйствіи есть непонятная загадка. При отрицаніи свободы воли выходитъ, что одна и та же психическая сила производитъ дѣйствіе и затѣмъ производитъ раскаяніе въ этомъ самомъ дѣйствіи; утверждать это нелѣпо, а между тѣмъ—именно это должны утверждать детерминисты. Если бы наши дѣйствія совершались роковымъ образомъ, то раскаяніе не могло бы и возникнуть. Въ теченіи нашей жизни мы постоянно дѣлаемъ предначертанія, строимъ планы касательно будущихъ нашихъ дѣйствій; мы не только предначертываемъ себѣ, какъ намъ поступить въ извѣстномъ отдѣльномъ случаѣ, но и созидаемъ обширный планъ—цѣлую систему правилъ дѣятельности, и очень часто мы въ точности осуществляемъ свои предначертанія и планы. Это доказываетъ, что для непосредственнаго сознанія не существуетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что наши дѣйствія находятся въ нашей власти; еслибъ было иначе, то нелѣпо было бы дѣлать предначертанія.

При свидѣтельствѣ самосознанія о томъ, что мы свободны, самое отрицаніе свободы воли уже доказываетъ свободу воли человѣка. Детерминисты отрицаютъ свободу человѣка какъ въ дѣйствіяхъ, такъ и въ мысляхъ, и въ фактахъ сознанія вообще. Кто отрицаетъ свободу въ дѣйствіяхъ, тотъ долженъ отрицать и свободу въ мысляхъ. По возрѣнію детерминистовъ выходитъ, что одна и та же роковая психическая сила и производитъ убѣжденіе въ свободѣ воли и вмѣстѣ производитъ отрицаніе свободы воли, т. е. одна и та же сила производитъ два совершенно противоположныя, исключаютія другъ друга, дѣйствія: это все равно какъ утверждать, что горѣніе производитъ теплоту и вмѣстѣ производитъ холодъ, или—спиртъ, налитый на востеръ, горитъ и вмѣстѣ тушитъ огонь; такая же, какъ здѣсь, нелѣпость утверждается детерминистами, хотя и безсознательно. Что мы убѣждены въ томъ, что теченіе мыслей подчиняется нашей волѣ, направляется волею, что мы сознаемъ себя свободными по отношенію къ мыслямъ, это—фактъ всеобщій. Это лучше всего доказываетъ тѣмъ, что мы стыдимся своихъ заблужденій и ошибокъ въ мышленіи: даже необразованный человѣкъ стыдится, когда ему докажутъ, что онъ ошибочно мыслить о чомъ нибудь.

Значить, всё люди убѣждены, что мыслительный процессъ не естъ необходимый, роковымъ образомъ текущій процессъ. Мыслительный процессъ вовсе не похожъ на процессы физиологическіе, которые дѣйствительно совершаются съ роковою необходимостію. Никто не стыдится ускоренія кровообращенія, головной боли, потери аппетита, потому что все это не зависитъ отъ воли человѣка. Если мыслительный процессъ не отличается по существу отъ процессовъ физиологическихъ, то стыдиться своихъ заблужденій и ошибокъ въ мышленіи будетъ непонятной загадкой. Матеріалисты и психологи-физиологисты насмѣхаются надъ мнѣніями другихъ, гордятся своими знаніями; значить и они тоже не могутъ отрѣшиться отъ сознанія, что человѣкъ свободенъ въ мысляхъ. Утверждать, что теченіе мыслей естъ процессъ роковой, подобно физиологическимъ процессамъ, это со стороны матеріалистовъ и психологовъ-физиологистовъ естъ противорѣчіе самимъ себѣ. Сообразно свидѣтельству самосознанія всѣхъ людей о свободѣ воли, у всѣхъ народовъ во всѣ времена существовали понятія о нравственномъ и безнравственномъ, о взаимныхъ правахъ и обязанностяхъ, о законѣ, о вмѣняемости и отвѣтственности. Никакія теоріи не могутъ искоренить этихъ понятій изъ сознанія человѣчества; наперекоръ всѣмъ видамъ детерминизма человѣчество продолжаетъ держаться этихъ понятій. Существованіе нравственныхъ понятій немислимо безъ непоколебимаго убѣжденія въ свободѣ воли человѣка. И наоборотъ сила нравственнаго чувства, неумолкающій голосъ совѣсти яснѣ всего доказываютъ человѣку, что онъ свободенъ: „ты можешь, потому что ты долженъ“ (*Кантъ*). Если человѣкъ не свободенъ, то нелѣпо и думать о взаимныхъ обязанностяхъ и правахъ: только то существо, которое имѣетъ власть надъ своими дѣйствіями, можетъ имѣть обязанности. Детерминисты не имѣютъ никакого права негодовать, когда ихъ права нарушаются другими людьми; потому что, по ихъ собственному воззрѣнію, люди, нарушающіе права другихъ, не могутъ иначе дѣйствовать, чѣмъ какъ они дѣйствуютъ. Если не существуетъ свободы, то глупо вмѣнять человѣку подвиги въ заслугу, преступленія въ вину. Въ практической жизни детерминисты поневолѣ постоянно противорѣчатъ себѣ: отрицая теоретически свободу воли, они въ житейскихъ отношеніяхъ ведутъ себя такъ (и иначе не могутъ себя вести), какъ если бы непоколебимо были убѣждены въ свободѣ воли. Этотъ фактъ ясно доказываетъ, что отрицаніе свободы воли естъ просто теоретическое измышленіе.

Изъ возраженій противъ свободы воли считаемъ нужнымъ обратить вниманіе на то, которое основано на данныхъ такъ называемой

„нравственной статистики“. Возраженію, основанному на статистическихъ данныхъ, современные детерминисты придаютъ особенное значеніе; нѣкоторые изъ нихъ воображаютъ, что достаточно только сдѣлать намекъ на статистику, чтобы заставить замолчать защитниковъ свободы воли. Тѣмъ не менѣе это возраженіе—чисто ребяческое. Возраженіе, основанное на статистическихъ данныхъ, состоитъ въ слѣдующемъ. Статистика будто бы открываетъ, что въ дѣйствіяхъ человѣческихъ существуетъ неизмѣнное однообразіе. Напримѣръ: въ извѣстной странѣ, при извѣстныхъ условіяхъ, на определенное число жителей ежегодно приходится одинаковое (или почти одинаковое) число преступленій,—даже бываетъ одинаковое число частныхъ видовъ преступленій; число преступленій увеличивается съ увеличеніемъ народонаселенія. Мало того, даже въ дѣйствіяхъ нравственно безразличныхъ замѣчается однообразіе, напримѣръ на извѣстные промежутки времени приходится одинаковое число писемъ, отправленныхъ на почту безъ адреса. Это однообразіе, по мнѣнію детерминистовъ, доказываетъ, что въ дѣйствіяхъ человѣческихъ господствуетъ неизмѣнный законъ. Дѣйствія человѣческія въ этомъ случаѣ приравниваются къ явленіямъ внѣшней природы: какъ во внѣшней природѣ однообразное повтореніе извѣстныхъ явленій указываетъ намъ на господствующій въ нихъ неизмѣнный законъ, такъ и на основаніи открываемаго статистикою однообразія въ человѣческихъ дѣйствіяхъ мы должны заключить, что и эти дѣйствія подчинены неизмѣнному закону. А если такъ, то въ дѣйствіяхъ человѣка никакой свободы быть не можетъ, какъ нѣтъ этой свободы въ явленіяхъ внѣшней природы. Противъ этого возраженія намъ нужно разсмотрѣть: дѣйствительно ли въ дѣйствіяхъ человѣческихъ существуетъ однообразіе, подобное тому, какое мы замѣчаемъ во внѣшней природѣ?

Для того, чтобы сдѣлать заключеніе, что дѣйствія человѣческія подчинены неизмѣнному закону, необходимо, чтобы въ дѣйствіяхъ человѣческихъ существовало безусловное однообразіе: напримѣръ нужно, по крайней мѣрѣ, чтобы ежегодно на извѣстное число людей приходилось безусловно одинаковое число преступленій и чтобы всѣ люди, находясь подъ извѣстными условіями, дѣйствовали совершенно одинаковымъ образомъ. Ни того, ни другаго—нѣтъ. Такъ статистическія данныя доказываютъ, что не существуетъ безусловно однообразнаго повторенія преступленій. Приводимъ выдержку изъ одного изслѣдованія по данному вопросу: „Численныя показанія даже въ одной и той же странѣ, при однихъ и тѣхъ же условіяхъ и обстоятельствахъ, вовсе не до такой степени постоянны, какъ это утверждаютъ, вопреки фактамъ, матеріалистически настроенные статистики. Такъ въ Англіи и Валлійскомъ княжествѣ изъ преступковъ, подлежащихъ въ

дѣнію полиціи, совершается ежегодно на 1000 жителей отъ 19 до 21,—т. е. въ различные годы число это колеблется между 19 и 21. Эта разница не такъ незначительна, чтобы на нее не обращать вниманія, какъ это дѣлаютъ матеріалисты. При 1,000,000 жителей она возрастетъ до разницы 19,000 и 21,000, а при 20-ти милліонахъ она увеличится до разницы между 380,000 и 420,000 проступковъ<sup>1)</sup>. Совершенно не научно игнорировать такую крупную разницу въ численныхъ показаніяхъ. Итакъ статистическія данныя не представляютъ основанія заключать, что въ дѣйствіяхъ человѣческихъ господствуетъ неизмѣнный законъ. Кромѣ того статистическія данныя касательно преступленій говорятъ только о тѣхъ преступленіяхъ, какія извѣстны полиціи; но въ самыхъ благоустроенныхъ государствахъ полиція не можетъ знать (и никогда не будетъ знать) всѣхъ преступленій,—это выше человѣческой возможности. Статистическія данныя представляютъ шаткое основаніе для заключенія объ однообразіи въ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Законъ природы не терпитъ никакого изъятія: камень, брошенный въ воду, пойдетъ ко дну,—это постоянный фактъ,—ничего противнаго этому опыту намъ не представляетъ. Такое же отсутствіе всякихъ изъятій, исключеній должны представлять и дѣйствія человѣческія для того, чтобы можно было заключить, что въ нихъ господствуетъ неизмѣнный законъ. Если дѣйствительно внѣшнія условія принуждаютъ человѣка совершить преступленіе, то и всякій человѣкъ находясь въ такихъ же условіяхъ, какъ извѣстный преступникъ, долженъ совершить преступленіе. Но опытъ свидѣтельствуетъ намъ, что при совершенно одинаковыхъ внѣшнихъ условіяхъ люди дѣйствуютъ самымъ различнымъ образомъ. Положимъ человѣкъ не имѣетъ чего ѣсть. При такомъ условіи—одинъ человѣкъ ищетъ какой нибудь работы, чтобы только прокормить себя;—другой добываетъ себѣ хлѣбъ какою нибудь мошенническою профессіей;—третій начинаетъ воровать;—четвертый проситъ помощи у другихъ людей;—пятый прибѣгаетъ къ самоубійству;—шестой покоряется своей участи и ждетъ голодной смерти. За однимъ и тѣмъ же внѣшнимъ условіемъ слѣдуютъ очень разнообразныя человѣческія дѣйствія. Гдѣ же тутъ неизмѣнный законъ?

Однообразіе въ дѣйствіяхъ человѣческихъ въ той степени, въ какой оно открывается статистикою, указываетъ лишь на то, что выборъ свободной воли ограниченъ сферою извѣстныхъ возможностей. Въ вышеприведенномъ примѣрѣ человѣка, который не имѣетъ чего

---

<sup>1)</sup> „Нравственная природа человѣка“. Сочиненіе Улрици. Перев. съ нѣм. В. Голубинскаго. Казань, 1878; стр. 71—72.



ѣсть, указано шесть такихъ возможностей: Такъ бываетъ и во всякомъ положеніи человѣка: представляется выбору человѣка нѣсколько возможныхъ исходовъ (дѣйствій); человѣкъ избираетъ одинъ, но при этомъ сознаетъ, что ничто его не принуждаетъ избрать именно этотъ возможный исходъ, что онъ могъ рѣшиться и на другой, а главное человѣкъ при этомъ сознаетъ, что онъ можетъ въ данномъ случаѣ рѣшиться поступить такъ, какъ ему говоритъ совѣсть.—Въ этомъ отношеніи статистическія данныя касательно преступленій представляютъ намъ только итогъ свободныхъ рѣшеній человѣка.

Если бы статистика открывала однообразіе въ дѣйствіяхъ человѣческихъ и въ большей мѣрѣ, чѣмъ это есть на самомъ дѣлѣ, то и тогда отрицать свободу воли человѣка на основаніи статистическихъ данныхъ было бы не научно. Свободно или несвободно дѣйствуетъ человѣкъ въ извѣстномъ случаѣ,—это можно рѣшить только на основаніи разсмотрѣнія того, что предшествуетъ въ душѣ человѣка извѣстному его дѣйствію. Допустимъ однообразіе въ дѣйствіяхъ человѣческихъ. Положимъ, что въ большомъ городѣ ежегодно въ какой нибудь праздникъ полиція подбираетъ на улицѣ одинаковое число пьяныхъ. Слѣдуетъ ли изъ этого, что напившіеся до безчувственности дѣйствовали не свободно? Слѣдуетъ ли изъ этого, что роковая сила влекла этихъ людей въ кабакъ, заставила ихъ потребовать водки, двинула ихъ руки къ стаканамъ, поднесла эти стаканы къ губамъ, заставила ихъ повторить эти дѣйствія нѣсколько разъ, затѣмъ повлекла ихъ въ другой кабакъ, въ третій и т. д.? Спросите у этихъ людей, сознавали ли они въ себѣ роковое влеченіе, которое принуждало ихъ напиваться? Да, они очень хорошо сознаютъ, что ничто ихъ не принуждало пить, что они пили по свободному рѣшенію; протрезвившись, они раскаиваются въ томъ, что пьянствовали, они даютъ себѣ зарокъ не дѣлать этого больше. При чомъ здѣсь внѣшнее однообразіе?—Если разсмотрѣть то, что предшествуетъ въ душѣ преступниковъ совершенію грабежей, убійствъ по заранѣе обдуманному намѣренію, всякихъ видовъ воровства: то получится тоже, что и въ приведенномъ фактѣ, т. е. вездѣ мы встрѣтимъ, что самосознаніе свидѣтельствуетъ преступнику, что онъ свободно рѣшается на злое дѣяніе, что ничто его къ этому не принуждаетъ непреодолимо. Здѣсь не лишнимъ будетъ сдѣлать замѣчаніе о возраженіи со стороны детерминистовъ <sup>1)</sup> противъ свидѣтельства самосознанія. Детерминисты говорятъ, что „сознаніе свободы есть самообольщеніе: мы потому только считаемъ себя свободными, что,

<sup>1)</sup> Это возраженіе высказано Спинозою и затѣмъ постоянно повторяется другими детерминистами.

сознавая свои дѣйствія, не сознаемъ причинъ, которыя въ данномъ случаѣ опредѣляютъ насъ къ дѣятельности; еслибъ мы знали эти причины, то сознание свободы само собой исчезло бы. Если при совершенно одинаковыхъ внѣшнихъ условіяхъ одинъ человѣкъ поступаетъ такъ, другой—совершенно иначе: то это происходитъ отъ того, что неизвѣстныя причины одного опредѣляютъ такъ, а другого—иначе“.—Это возраженіе не научно; въ немъ извѣстное опровергается неизвѣстнымъ. Что мы свободно рѣшаемся, это для насъ такъ же очевидно, какъ напримѣръ то, что солнце свѣтитъ, вѣтеръ разноситъ пыль и т. п. Опровергать фактъ сознанія свободного рѣшенія ссылкой на неизвѣстныя причины,—это похоже на то, какъ если оспаривать несомнѣнно очевидную для врача причину болѣзни указаніемъ на причину, изобрѣтенную воображеніемъ.

Итакъ свобода воли человѣка—фактъ нашего самосознанія, подтверждаемый несомнѣнными данными опыта внутренняго и внѣшняго. Зло въ мірѣ произошло именно отъ злоупотребленія человѣкомъ своей свободной воли по отношенію къ Творцу: вотъ вкратцѣ сущность библейскаго воззрѣнія на зло и его происхожденіе. Оно имѣетъ существенное превосходство предъ противоположными ему воззрѣніями: пессимистическимъ и оптимистическимъ. *Пессимизмъ* опредѣляетъ зло, какъ исконное и необходимое явленіе въ мірѣ, имѣющее основаніе для себя въ самой сущности міроваго бытія. Корень зла пессимизмъ видитъ не въ грѣхѣ, а въ самомъ желаніи бытія, присущемъ людямъ наравнѣ со всѣми другими живыми существами, и радикальное освобожденіе отъ зла считаетъ возможнымъ только подъ тѣмъ условіемъ, если бы могло абсолютно уничтожиться въ людяхъ самое желаніе жизни и бытія. Въ противоположность этому *оптимизмъ* смотритъ на зло, какъ только на обратную сторону добра, какъ на отрицательный моментъ въ развитіи добра, необходимый для полнаго и всесторонняго осуществленія идеи добра. Какъ ни противоположны эти воззрѣнія, но въ нихъ есть общіе обоимъ имъ пункты. Какъ пессимизмъ такъ и оптимизмъ смотрятъ на зло, какъ на нѣчто естественное и необходимое, и отрицаютъ источникъ значенія грѣха въ дѣлѣ происхожденія зла. Зло имѣетъ свой источникъ не въ свободной человѣческой волѣ, но въ естественномъ общемъ строѣ и порядкѣ міроваго бытія. Въ человѣкѣ оно есть слѣдствіе естественнаго несовершенства человѣческой природы. Вотъ общіе пункты пессимистическаго и оптимистическаго воззрѣнія на зло и его происхожденіе. Тѣмъ

и другимъ міровоззрѣніемъ отрицаются самыя главныя основы, на которыхъ утверждается ученіе откровенной религіи по этому вопросу,—отрицается библейское понятіе о свободѣ, какъ необходимомъ предварительномъ условіи, и о грѣхѣ, какъ коренномъ источникѣ зла.

Взглядъ на зло какъ на естественное явленіе, раздѣляемый всѣми вообще міровоззрѣніями противоположными христіанскому— и матеріалистическими и пантеистическими, вызываетъ естественный вопросъ: если зло есть явленіе естественное, то почему противъ этого явленія возстаетъ человѣческое нравственное чувство? Естественное по природѣ могло ли бы вызывать противъ себя протестъ со стороны нравственной нашей природы? Почему наконецъ человѣчество не можетъ помириться со зломъ, если оно такое же естественное и необходимое явленіе въ міровомъ порядкѣ, какъ наприм. движеніе, сдѣлленіе, притяженіе и т. под.? Допустимъ, что все, что до сихъ поръ произошло злаго въ исторіи, произошло въ силу естественной необходимости, роковой или бессознательной цѣлесообразности, случилось такъ, какъ должно было случиться по естественному порядку вещей. Однако относительно настоящаго и будущаго едва ли какойнибудь мыслящій и дѣятельный членъ общества, какъ бы крѣпко онъ ни вѣровалъ въ естественность зла, въ детерминизмъ или въ фатализмъ событій, найдетъ безразличнымъ, будетъ ли онъ самъ или все общество поступать такъ или иначе, дѣлать больше зла или добра. Чтò было, то прошло, и о томъ можно еще судить и такъ и иначе. Но что дѣлается въ данную минуту и что предстоитъ сдѣлать, о томъ всякій, по крайней мѣрѣ нравственно-честный, человѣкъ считаетъ долгомъ подумать,—подумать о томъ, какъ бы побольше сдѣлано было добраго и возможно поменьше зла, наперекоръ детерминизму и мнѣнію о естественной необходимости зла. Безъ всякаго сомнѣнія, если отдѣльный человѣкъ, если цѣлое общество къ одному явленію относится съ сочувствіемъ, къ другому съ порицаніемъ, къ одному одобрительно, къ другому отрицательно,—для этого должно быть достаточное основаніе. Общество не могло бы ни одобрять, ни порицать тѣхъ или иныхъ явленій своей жизни, если бы всѣ они—и добрыя и злыя—были одинаково естественными явленіями. Слѣдовательно объ оправданіи взгляда на зло, какъ на естест-

венное явленіе, независимо отъ предвзятой той или иной теоріи не можетъ быть рѣчи.

Противъ взгляда на зло, проявляющееся въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, какъ на слѣдствіе естественнаго несовершенства и ограниченности человѣческой природы, говорить нагляднѣе всего то, что многое въ области порочныхъ и злыхъ дѣйствій человѣческой воли имѣетъ характеръ прямо противоестественнаго. Какъ бы велико ни было естественное несовершенство человѣческой природы, во всякомъ случаѣ оно гораздо меньше естественнаго несовершенства природы животныхъ. А если такъ, то могло ли бы естественное несовершенство человѣческой природы поражать нѣчто гораздо худшее, чѣмъ все, въ чомъ высказывается естественное несовершенство природы животныхъ? А между тѣмъ опытъ показываетъ, что зло выражается въ дѣйствіяхъ людей нерѣдко въ такихъ чудовищныхъ злодѣяніяхъ, въ такихъ противоестественныхъ порокахъ, къ которымъ животныя или совсѣмъ не способны или способны въ гораздо меньшей степени. Возьмемъ для примѣра сначала относительно еще не такъ преступныя, но крайней мѣрѣ болѣе обычные, виды человѣческихъ пороковъ, именно: страсть къ наслажденіямъ и неуемность. Въ неводержности люди могутъ доходить до такихъ чудовищныхъ размѣровъ, до какихъ она не доходитъ ни у какихъ животныхъ. Не говоря о давнихъ временахъ (напр. о знаменитыхъ римскихъ—Лукулловскихъ обѣдахъ, присутствовавшіе на которыхъ по свидѣтельству римскихъ писателей принимали рвотныя порошки, чтобы, облегчивъ обремененный желудокъ, съ новымъ аппетитомъ приниматься за новыя изысканныя кушанья), можно указать на обычные и въ настоящее время подобнаго рода явленія, напр. на пьянство до полнаго изнеможенія силъ и до явнаго расстройства здоровья. Возьмемъ далѣе для примѣра кровожадность и жестокость. Изъ зоологіи извѣстно, что только нѣкоторыя хищныя животныя, вынуждаемая голодомъ, умерщвляютъ и пожираютъ иногда индивидуумовъ своего вида. Человѣкъ же можетъ дойти до такого извращенія своей природы, что становится способнымъ къ страшнѣйшимъ проявленіямъ жестокости и кровожадности къ своимъ ближнимъ. Иногда онъ умерщвляетъ своего ближняго, и при томъ такого ближняго какъ братъ, даже отецъ и мать, изъ чисто личныхъ эгоистическихъ низкихъ своекорыстныхъ побужденій (напр. изъ корыстолюбія, съ цѣлю грабежа и наживы,

изъ зависти, ненависти), иногда совершаетъ челоуѣкоубійство изъ преступныхъ политическихъ цѣлей, наконецъ просто изъ страсти въ кровожадности. Эта страсть проявлялась въ ужасающихъ размѣрахъ у древнихъ римлянъ, особенно во время гоненій на первыхъ христіанъ, когда цѣлыя сотни христіанъ сожигались, цѣлыя массы людей предавались въ циркахъ на растерзаніе дикимъ звѣрямъ, чтобъ удовлетворить кровожаднымъ инстинктамъ толпы. Но и эта кровожадная жестокость блѣднѣетъ предъ тою, какая проявлялась въ наши дни въ посягательствахъ на взрывы цѣлыхъ поѣздовъ желѣзныхъ дорогъ, дворца, улицы съ многочисленнымъ населеніемъ, при чомъ должна была бы погибнуть масса людей. Есть также въ средѣ дикарей до того одичавшія племена, что умерщвляютъ и пожираютъ людей,—такъ называемые людоеды. У африканскихъ негровъ существуетъ гнусное идолослуженіе съ принесеніемъ въ жертву людей и съ съѣденіемъ ихъ остатковъ; у малайцевъ, до принятія ими христіанства, также проявлялось это чудовищное преступленіе, когда у нихъ оказывался недостатокъ въ мясѣ животных<sup>1)</sup>. А сколько тысячъ, даже миллионъ людей убито отъ людей во время многочисленныхъ войнъ, изъ которыхъ наибольшая часть велась изъ эгоистическихъ видовъ тѣхъ или другихъ государствъ, а иногда и просто изъ страсти къ удалству, хищничеству, грабежу и изъ кровожадности. Новѣйшіе социалисты указываютъ на войны, какъ на продуктъ старой цивилизаціи, къ разрушенію которой они стремятся. Но они сами проповѣдуютъ жестокость и кровожадность, поголовное истребленіе властей и имущихъ классовъ,—войну противъ всѣхъ, кто обладаетъ матеріальными средствами къ жизни. Они сами производятъ такіа возмутительныя убійства, предъ которыми блѣднѣетъ звѣрская кровожадность. Наконецъ, что можетъ быть противоестественнѣе самоубійства? Оно противорѣчитъ всѣмъ естественнымъ и нравственнымъ челоуѣческимъ чувствамъ. Однакоже оно съ давнихъ временъ проявлялось среди людей, а въ наше время, вслѣдствіе развитія невѣрія, сдѣлалось почти обычнымъ явленіемъ. Вопреки тѣмъ теоріямъ, которыя считаютъ зло обнаруженіемъ только естественнаго несовершенства челоуѣческой природы, факты самоубійства на-

<sup>1)</sup> *Glaubrecht*—„Bibel und Naturwissenschaft“.

глядно доказываютъ неестественное поврежденіе нравственной человѣческой природы. У животныхъ, которыя слѣдуютъ инстинктамъ своей природы, нѣтъ никакихъ грѣховъ противъ природы, и, на сколько извѣстно, ни у одного вида животныхъ никогда не проявлялось и не проявляется покушеній на самоубійство. Въ природѣ каждаго живаго организма, какъ животнаго такъ и человѣческаго, лежитъ естественное врожденное стремленіе къ самосохраненію. Если человѣкъ сознательно покушается на самоубійство, то въ этомъ обнаруживается противоестественное грѣховное движеніе злой воли. Причиною самоубійства часто бываетъ неудовлетворенная страсть къ наслажденіямъ, когда человѣкъ не видитъ напр. больше никакой возможности жить по прежнему въ роскоши, и съ комфортомъ вслѣдствіе потери имущества, банкротства, проигрыша и т. под. Нерѣдко конечно и дѣйствительный недостатокъ въ жизненныхъ средствахъ побуждаетъ человѣка на такой отчаянный шагъ,—большею частію однакоже въ соединеніи съ чувствомъ зависти къ больше имѣющимъ; часто наконецъ до самоубійства доводятъ человѣка сильныя душевныя волненія или такъ называемыя „аффекты“ (чрезмѣрные порывы оскорбленнаго и озлобленнаго самолюбія, чрезмѣрныя вспышки гнѣва, досады, отчаянія по поводу тѣхъ или другихъ жизненныхъ неудачъ и разочарованій). Въ новѣйшее время, съ матеріалистической точки зрѣнія, принято объяснять и оправдывать мотивы разнаго рода самоубійствъ тѣмъ, что всѣ они будто бы совершаются въ непроизвольномъ и невмѣняемомъ состояніи,—въ состояніи умопомѣшательства. Но такое объясненіе приложимо далеко не во всѣмъ случаямъ самоубійствъ. Нерѣдко, особенно въ послѣднее время, извѣстныя должностныя лица, долго служившія въ разныхъ государственныхъ и общественныхъ учрежденіяхъ, иногда въ теченіе своей службы систематически, исподоволь и постепенно расхищали и проматывали ввѣренныя на ихъ храненіе суммы денегъ и оставались совершенно спокойными и здоровыми во все время, пока не пресѣкалась для нихъ всякая возможность дальнѣйшей утайки ихъ преступленія. Можно ли сказать, что они были больны сумасшествіемъ, когда систематически съ холоднымъ расчетомъ совершали свои кражи и не гораздо ли естественнѣе ихъ покушенія на самоубійство, по поводу открытія ихъ преступленій, объясняются нежела-

ніемъ перенести позоръ, потерѣть заслуженное наказаніе, чѣмъ упопомъшательствомъ? На дѣлѣ вообще, какъ думаютъ и нѣкоторые психіатры, гораздо большее число самоубійствъ (конечно не всѣ) совершается съ полнымъ сознаніемъ и при полномъ разсудкѣ, чѣмъ внѣ сознанія и несамостоятельно. Несомнѣнно во всякомъ случаѣ то, что во всѣхъ фактахъ намереннаго и сознательнаго самоубійства играютъ роль мотивовъ къ совершенію этого преступленія разныя темныя человѣческія страсти. Если и самоубійство, какъ всѣ другія преступленія, есть только слѣдствіе естественнаго несовершенства природы, то почему самоубійства не бываетъ у животныхъ? Почему напр. скотъ не покушается на самоубійство, когда вмѣсто сочной зеленой травы для своего корма онъ находитъ одну сухую солому? Скажутъ, по невозможности средствъ въ самоубійствѣ? Но почему хищныя животныя не бросаются съ вратыхъ скалъ въ рѣки или пропасти, когда по цѣлымъ днямъ не находятъ для себя никакой пищи? Почему тяжело навьюченный верблюдъ или лошадь не предпочитаютъ умерить себя голодною смертію, отказавшись отъ всякой предлагаемой имъ пищи, чѣмъ терпѣливо сносить иногда непосильную тяжесть труда и побой отъ возницы? Относительно равныхъ психическихъ аффектовъ, подъ вліяніемъ которыхъ люди совершаютъ самоубійства, говорятъ, что нѣкоторые изъ этихъ аффектовъ доводятъ иногда до самоубійства и нѣкоторые животныя. Рассказываютъ, будто бы собака изъ тоски по случаю потери своего господина перестала ѣсть и околѣла съ голоду. Но если это и было на самомъ дѣлѣ, то этимъ однако же нисколько не доказывается, что вѣрная преданная своему господину собака, переставъ ѣсть, дѣйствительно искала себѣ смерти, хотѣла лишиться себя жизни. Можно навѣрное сказать, что если бы эту собаку кто нибудь бросилъ въ рѣку съ цѣлю утопить ее, она употребила бы послѣднія силы, чтобъ спасти свою жизнь.

Не будемъ распространяться о разнаго рода противоестественныхъ чувственныхъ порокахъ, въ которыхъ нравственно-испорченные люди превосходятъ иногда всякое животное, хотя такихъ людей и принято сравнивать съ животными. Къ противоестественнымъ преступленіямъ относится также произвольное вытраиваніе плода—преступленіе, какъ утверждаютъ криминалисты, широко распространенное повсюду въ Европѣ,

особенно же среди яви въ Сѣверной Америкѣ. Всѣ эти и подобныя факты противоестественной порочности, противоестественныхъ преступленийъ въ человѣческомъ родѣ, несомнѣнно доказываютъ нравственное поврежденіе человѣческой природы; изъ одного естественнаго несовершенства ея этихъ фактовъ нельзя вывести.

Что прямо идетъ противъ природы, то не могло быть вложено и ввѣдрено въ нее самимъ Творцомъ и могло привзойти въ нее инымъ путемъ—путемъ нравственнаго паденія человѣческой природы и постепеннаго дальнѣйшаго ея извращенія въ послѣдующихъ поколѣніяхъ людей. Скептицизмъ отвергаетъ первородный грѣхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ наслѣдственность этого грѣха въ родѣ человѣческомъ. Но наслѣдственный грѣхъ не противорѣчитъ ни психологическимъ, ни физиологическимъ законамъ, а напротивъ въ тѣхъ и другихъ законахъ находитъ подтвержденіе. Передача отъ родителей дѣтямъ и не только дѣтямъ, но и позднѣйшимъ поколѣніямъ (внукамъ, правнукамъ и такъ далѣе) извѣстныхъ психическихъ и моральныхъ свойствъ, извѣстныхъ порочныхъ наклонностей, а также и физиологическихъ недостатковъ (напр. предрасположенія къ извѣстнымъ болѣзнямъ)—явленіе совершенно обычное. Было бы неестественно, съ чисто психологической точки зрѣнія, еслибы поврежденіе нравственной природы прародителей человѣческаго рода черезъ грѣхъ осталось только при нихъ и прошло безслѣдно для ихъ потомства, не коснувшись его. Не находится также въ противорѣчій ни съ какимъ изъ нравственныхъ, а также и юридическихъ, законовъ и вмѣняемость первороднаго грѣха потомкамъ Адама. Наше нравственное чувство и чувство справедливости нисколько не оскорбляется, когда наприм. дѣти, родившіяся у людей, разжалованныхъ за какія нибудь преступления или лишенныхъ тѣхъ или другихъ правъ, приобрѣтенныхъ до совершенія преступления, не пользуются тѣми правами, какими пользовались ихъ родители до разжалованія. Въ сущности и вмѣненіе первороднаго грѣха потомкамъ Адама сводится къ лишенію ихъ тѣхъ правъ и преимуществъ, которыми ихъ родоначальникъ обладалъ до своего паденія. Всѣ преимущества невиннаго состоянія (безболѣзненность и проч.) обуславливались этимъ именно состояніемъ нашихъ прародителей и за потерю его послѣдовало лишеніе ихъ и насъ этихъ преимуществъ. Такимъ образомъ не оставалось ника-



кого ни нравственнаго ни юридическаго основанія, по которому потомкамъ Адама, рожденнымъ внѣ райскаго состоянія, послѣ паденія, могли бы быть присвоены преимущества райскаго состоянія. Такъ какъ, съ другой стороны, въ Адамѣ всѣ согрѣшили и не только потенциально, но и реально, ибо никто изъ его потомковъ не возвысился до состоянія безгрѣшности, а каждый въ той или другой мѣрѣ лично содѣйствовалъ приумноженію грѣха и притомъ независимо отъ вліянія наследственнаго первороднаго грѣха, но по своей свободной волѣ: то является справедливымъ и наказаніе рода человѣческаго за грѣхъ. Невѣроятность людямъ грѣха и безнаказанность его свидѣтельствовали бы не о благодати Божіей, которая въ Богѣ неотдѣлима отъ правосудія и справедливости, а о поблажѣ, несвойственной высочайшему Существо. Матеріализмъ отрицаетъ вѣроятность и наказуемость первороднаго грѣха, потому что не хочетъ стать на христіанскую точку зрѣнія на грѣхъ. Противъ отрицанія наказанія, тяготящаго надъ родомъ человѣческимъ за грѣхъ, особенно говорить болѣзненность ражденія. По существу своему процессъ рожденія не принадлежитъ къ болѣзненнымъ процессамъ,—къ такимъ т. е. процессамъ, болѣзненность которыхъ обусловливается какимъ нибудь увлоненіемъ отъ правильной здоровой нормы въ развитіи органической жизни. Напротивъ по существу своему процессъ рожденія есть одинъ изъ самыхъ нормальныхъ и здоровыхъ процессовъ; имъ предполагается не болѣзнь, а наибольшая степень здоровья, полнота жизненныхъ силъ. Способность къ плодородію, какъ показываетъ опытъ, несвойственна ни преждевременной дряхлости и истощенію жизненныхъ силъ, ни преклонной старости, ни какому нибудь аномальному патологическому состоянію организма въ молодыхъ лѣтахъ. Если нельзя сказать, что безплодіе всегда служитъ признакомъ физическаго нездоровья, то тѣмъ меньше можно сказать, чтобъ плодородіе, при какихъ бы то ни было условіяхъ, могло быть признакомъ какого нибудь нездоровья. Не смотря однакоже на это, рожденіе соединено не только съ величайшими страданіями, но и съ большими опасностями для жизни раждающей, чего не замѣчается ни при какой другой нормальной здоровой жизненной функціи. То обстоятельство, что рожденіе, будучи по существу своему обнаруженіемъ и признакомъ здоровья, въ настоящемъ состояніи яв-

ляется какъ въ высшей степени болѣзненный процессъ и нерѣдко сопровождается смертію, ясно указываетъ на ненормальность настоящаго состоянія и на случайность соединенія съ рожденіемъ мукъ болѣзненности. А въ виду того, что въ животномъ мірѣ эта функція совершается несравненно легче и случаи смерти отъ ней крайне рѣдки, становится еще вѣроятнѣе, что особенная болѣзненность, соединенная съ процессомъ рожденія, въ человѣческомъ родѣ не есть явленіе нормальное, самимъ Богомъ такъ изначала устроенное по Его творческому плану. Отрицающихъ библейское ученіе о болѣзненности рожденія, какъ наказаніи за грѣхъ, и глумящихся надъ словами Св. Писанія: „въ болѣзняхъ родиши чада“, мы могли бы спросить:—почему естественныя силы природы, которымъ матеріалисты, особенно изъ лагеря дарвинистовъ, приписываютъ все дѣло въ усовершенствованіи организмовъ, въ приспособленіи наилучшихъ условий для ихъ развитія,—почему эти силы допустили, что самый совершенный человѣческій организмъ подвергается гораздо большимъ мукамъ и страданіямъ при рожденіи дѣтей, чѣмъ низшіе животные организмы? Откуда такая непредусмотрительность природы въ отношеніи къ самому лучшему существу?

### Объ искупленіи.

Вопросъ о злѣ находитъ свое полное разрѣшеніе въ ученіи откровенной религіи объ искупленіи. Идея *искупленія* есть вѣчная идея, т. е. отъ вѣчности входившая въ планъ божественнаго мірозданія; на это указываетъ извѣстное выраженіе Св. Писанія объ Искупителѣ, какъ „объ агнцѣ закланномъ отъ сложенія міра“. Сущность идеи искупленія состоитъ въ томъ, что добровольное паденіе человѣка, предвидѣнное въ вѣчныхъ планахъ божественнаго Провидѣнія, предположено въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ искупить добровольною жертвою Сына Божія и чрезъ то возстановить для человѣка утраченное имъ вслѣдствіе грѣха благодатное состояніе, и такимъ образомъ побѣдить зло въ самомъ его корнѣ и возстановить божественную логику мірозданія, нарушенную свободнымъ дѣятелемъ міра. Значеніе идеи искупленія всемірно. Чувство потребности въ искупленіи составляетъ общее основаніе всѣхъ древнихъ

религій и представляет глубоконазначательнѣйшій фактъ всемирной исторіи. Стремленіе возобновить разорванную связь между человѣчествомъ и Божествомъ, загладить по возможности грѣхъ и примириться съ небомъ есть стремленіе общее іудейскому и языческому міру. Всемирное ожиданіе избавленія служитъ точкою соприкосновенія между тѣмъ и другимъ міромъ. Вотъ почему Искупитель называется *чаяніемъ народовъ*; въ этомъ возвышенномъ выраженіи Св. Писанія заключается гдѣлая самая высокая философія исторіи. Ниодинъ фактъ не засвидѣтельствованъ въ такой степени достовѣрно, какъ сознаніе виновности, господствовавшее въ древнемъ мірѣ, сознаніе необходимости искупленія и въ тоже время его трудности. Жажда искупленія съ глубокой древности породила въ религиозномъ сознаніи человѣчества идею о *жертвѣ*, какъ смывающей вину и подающей надежду на искупленіе. Насколько исторіи удалось проникнуть въ глубину древности, видно, что отъ самыхъ отдаленнѣйшихъ временъ человѣчество, при всемъ различіи особенностей въ отношеніи къ національности, религій и правамъ, изумительнымъ образомъ сходилось въ вѣрѣ насчетъ могущества жертвы въ дѣлѣ примиренія нашего съ Богомъ. Религиозныя культы всѣхъ древнихъ народовъ представляютъ намъ зрѣлище кровавыхъ жертвъ. „Самое древнее, обще-распространеннѣйшее и священнѣйшее учрежденіе въ человѣчествѣ, въ которомъ слышится бѣненіе пульса его религиозной жизни (справедливо говорить одинъ изъ новѣйшихъ апологетовъ христіанства<sup>1)</sup>),— это есть жертва, служащая средоточіемъ всѣхъ культовъ. Жертва была нечѣмъ инымъ, какъ громкимъ и никогда не прерывавшимся воплемъ человѣчества къ Небу о примиреніи съ Богомъ,—воплемъ, раздававшимся изъ всѣхъ пунктовъ земли и оглашавшимъ всѣ тысячелѣтія исторіи,—памятникомъ воздвигнутымъ между небомъ и землею, чтобы постоянно свидѣтельствовать о раскаяніи человѣчества“. Среди кровавыхъ жертвъ, которыя приносились въ древности за грѣхи человѣческіе, особенно выдѣляются по своему глубокому трагизму человѣческіе жертвы. Эти жертвоприношенія совершались у древнихъ индійцевъ, у египтянъ и въ еще болѣе ужасныхъ формахъ у финикійянъ, карагенянъ и у другихъ симитическихъ народовъ (Іерем. XIX,

<sup>1)</sup> Геттингеръ—„Апология“.

5; XXXII, 35; Исаиѣ VII, 72; XIX, 4; Іезек. XVI, 30; Парал. XXVIII, 3; XXXIII, 6). У всѣхъ вообще извѣстныхъ языческихъ народовъ сквозь чудовищную форму этихъ жертвоприношеній проглядываетъ смутное сознаніе глубокой идеи—именно той идеи, что только невинный въ состояніи привести удовлетворительную жертву за виновнаго, что только въ неповинно пролитой крови обитаетъ примиряющая сила. Сами народы чувствовали себя недостойными приблизиться къ божеству и сознавали, что только имеемъ невинной жертвы, принесенной за грѣхи народа, можетъ быть смягченъ гнѣвъ небснаго правосудія.

Отголосокъ всеобщихъ ожиданій искупленія и вмѣстѣ чаянія великой жертвы за грѣхи міра,—большей, чѣмъ человѣческія жертвы,—высказывается во многихъ глубокомысленныхъ мифахъ языческой древности. Таковъ греческій мифъ о будущей побѣдѣ юнаго полубога, добровольной смерти котораго суждено освободить стараго плѣнника Кавказа, прикованнаго къ скалѣ. Этотъ мифъ представляетъ образъ древняго человѣчества, находящагося подъ тяжкимъ игомъ виновности за грѣхъ и не могущаго освободиться отъ него собственными силами. Герой этого мифа Прометей страдалъ, прикованный въ наказаніе за похищеніе имъ небснаго огня къ кавказской скалѣ, гдѣ коршунъ непрерывно терзалъ его печень, пока Гераклъ не застрѣлилъ коршуна, а юный полубогъ Хиронъ не вызвался добровольно умереть за него. Сюда относятся всѣ вообще мифы о страждущемъ и умирающемъ богѣ, наприм. мифъ о Діонисѣ, въ честь котораго финикияне совершали погребальныя тризны въ осеннее время. Къ мифамъ языческой древности, въ которыхъ проглядываетъ мысль о будущемъ искупленіи, ученые относятъ: 1) египетскій мифъ о *Геросѣ*—потомкѣ Изиды, который по вѣрованіямъ египтявъ долженъ былъ побѣдить злаго духа *Тивоно*; 2) о *Геркулесѣ*, который, по вѣрованіямъ грековъ, долженъ былъ умертвить *дракона* и снова дать людямъ плоды того прекраснаго сада, двери котораго были заключены для смертныхъ послѣ ихъ паденія; 3) персидское преданіе о *Митрѣ*—посредникѣ долженствующемъ побѣдить Аримана, также позднѣйшее—о *Созіонѣ*, имѣющемъ положить конецъ иррачному царству Аримана; 4) индійское сказаніе о *Кришнѣ*, отъ воплощенія котораго въ человѣческомъ видѣ индійцы ожидали исправленія всѣхъ золь, произведенныхъ великимъ змѣемъ *Калмою*; 5)

мексиканская легенда о божественномъ существѣ Genteolt, которое должно, по этой легендѣ, восторжествовать надъ грубостію другихъ боговъ, ввести повсюду благодѣтельныя учрежденія и побѣдить злаго духа Natter, чрезъ котораго соблазнена праматерь рода человѣческаго; 6) древне-германскій мифъ о *Torn* (Thor)—первенцѣ Одина, который какъ самый сильный между богами долженъ побѣдить змія Мигдара (Migdar); 7) мифъ южно-американскаго племени Саливовъ о божествѣ *Пуру* (Puru), которое должно прогнать въ подземный міръ змія, причиняющаго вредъ людямъ. Замѣчательно, что во всѣхъ почти приведенныхъ мифахъ варьируется одно общее преданіе о какомъ-то таинственномъ змѣѣ, какъ виновникѣ зла, и одно общее ожиданіе избавителя, имѣющаго побѣдить этого змія; здѣсь нельзя не слышать отзвуковъ обѣтованія о сѣмени жены, долженствующемъ стереть главу змія. Въ скандинавскомъ эпосѣ въ одной легендѣ разказывается о таинственномъ существѣ (Балдръ), добромъ любимцѣ боговъ и людей, который сойдетъ на землю, будетъ умерщвленъ коварною хитростію злаго духа—Лови. Объ этомъ будутъ сѣтовать боги и всѣ творенія. Съ того времени увеличатся борьба и кровопролитіе на землѣ и въ борьбѣ этой погибнуть всѣ боги. Тогда умерщвленный избавитель возвратится къ жизни,—возстановитъ золотой вѣкъ, въ которомъ не будетъ господства зла, а будутъ царствовать миръ и добро. Обращаясь отъ мифологіи къ ученію древнихъ философовъ и мудрецовъ, мы и здѣсь находимъ выраженіе надеждъ и чаяній касательно пришествія Избавителя. Вспомнимъ „Логосъ“ Платона, „Всеобщаго учителя“, котораго желалъ Сократъ, „Святаго Мужа, котораго ожидалъ Конфуцій, „Всемирнаго властителя“, о которомъ говорится въ Сивиллинныхъ книгахъ и который ожидался на всемъ Востокѣ.

Въ несомнѣнную крайность впадаетъ мифическая школа Баура при объясненіи древнихъ языческихъ мифовъ, выражающихъ мысль объ искупленіи. Она думаетъ найти въ этихъ мифахъ все существенное содержаніе откровенной идеи объ искупленіи. Безспорно, въ нѣкоторыхъ изъ древнихъ языческихъ мифовъ болѣе или менѣе ясно высказывается та мысль, которая составляетъ основу откровенной идеи объ искупленіи,—именно, что только Богъ можетъ искупить насъ, что только Бого-человѣкъ можетъ быть нашимъ Спасителемъ и Искупителемъ.

Но эта мысль ни въ одномъ изъ древнихъ мифовъ не высказывается вполне ясно и безъ примѣси элементовъ, искажающихъ ея сущность, т. е. безъ примѣси политеизма. Но языческіе мифы о будущемъ искупленіи не вполне ясны, нерѣдко затемнены слишкомъ фантастическими образами, и по справедливости могутъ быть названы лишь „сонями и гаданіями“ древняго міра относительно будущаго искупленія. Какъ неопредѣленные очертанія, въ которыхъ намъ являются предметы во время ночи, опредѣляются и являются въ ихъ дѣйствительномъ видѣ только при дневномъ свѣтѣ: такъ языческія чаянія искупленія проясняются и получаютъ свой истинный смыслъ только при свѣтѣ откровеннаго ученія объ искупленіи рода человѣческаго. Для примѣра возьмемъ вышеизложенный мифъ о Прометѣѣ. Въ немъ играютъ роль нѣсколько боговъ и героевъ. Приволенный къ скалѣ, Прометей высказываетъ предвѣщаніе, что нѣкогда тяжкая участь его, сопряженная съ величайшими страданіями, кончится, и самъ предвидитъ своего будущаго избавителя въ Геркулесѣ. Но это избавленіе должно совершиться только чрезъ искупительное страданіе. Меркурій предсказываетъ ему: „Не ожидай, смертный, конца твоего страданія, пока не явится *богъ* искупителемъ твоего мученія, готовый умереть и низойти за тебя въ невѣдомое царство Аида и въ мрачную пропасть тартара“. Это исполняется тогда, когда юный полубогъ Хиронъ, сынъ Кроноса, справедливѣйшій и мудрѣйшій изъ центавровъ, жертвуетъ за Прометея собою, между тѣмъ какъ Геркулесъ убиваетъ коршуна на его груди и освобождаетъ его отъ мученія. Изъ этого, какъ и изъ другихъ подобныхъ мифовъ, видно, что языческій міръ сознавалъ нужду въ искупленіи, чувствовалъ свою болѣзнь и смутно сознавалъ въ глубинѣ своей души, что противъ этой болѣзни есть цѣлительное средство и что оно должно быть такого рода, что безъ божественной жертвы дѣло это обойтись не можетъ; но язычникъ не достигалъ до познанія самаго истиннаго врачующаго средства. Мессіанскія чаянія его являются намъ лишь въ слабыхъ и тусклыхъ очертаніяхъ.

Рационалистическая школа ученіе объ искупленіи, понимаемомъ въ христіанскомъ и вообще въ религіозномъ смыслѣ, считаетъ однимъ изъ древнихъ суевѣрій и предрассудковъ, въ области которыхъ она относитъ всѣ вообще чаянія искупленія у

древнихъ народовъ, приравнивая эти чаянія къ мечтамъ о возвращеніи золотаго вѣка. Но слова: „суетвѣріе“, „предразсудовъ“, „мечта“, которыми грубый натурализмъ называетъ мысль объ искупленіи и въ которыхъ онъ надѣется найти объясненіе дѣлу, вовсе ничего не объясняютъ тамъ, гдѣ дѣло идетъ о такомъ всеобщемъ и изумительномъ явленіи, проходящемъ чрезъ жизнь всѣхъ народовъ; потому что заблужденіе никогда не бываетъ всеобщимъ и не проходитъ чрезъ цѣлый рядъ вѣковъ, какъ это мы видимъ здѣсь. Заблужденіе есть временное явленіе, охватывающее нѣкоторые или многіе вѣка, но оно всегда съ теченіемъ времени вытѣсняется истиною. Вѣра же въ умиловительную и искупительную силу добровольной жертвы находится вездѣ и у всѣхъ народовъ. И доселѣ жертва составляетъ принадлежность всѣхъ религіозныхъ культовъ.

Натуралистическій оптимизмъ, отрицающій поврежденность человѣческой природы чрезъ грѣхъ, противопоставляетъ откровенной идеѣ искупленія идею „самоискупленія челоѣка“, отъ зла, а пессимизмъ, признающій самого Бога виновникомъ міроваго зла, противопоставляетъ идею „самоискупленія“ Бога. Къ первому изъ этихъ воззрѣній примыкаютъ новѣйшіе социалисты, мечтающіе уничтожить все зло въ мірѣ собственными усиліями челоѣческаго ума и воли, избавить челоѣчество отъ всѣхъ золъ и бѣдствій и возстановить полный рай на землѣ съ помощію однихъ чисто челоѣческихъ средствъ. Последнее воззрѣніе проповѣдуютъ новѣйшіе „необуддисты“ Шопенгауэро-Гартмановской школы, проглядывающіе самую жизнь, какъ зло и какъ тотъ мнимопервородный грѣхъ, который по ихъ мнѣнію служитъ источникомъ всаческаго зла въ мірѣ. Такъ какъ происхожденіе самаго бытія и жизни пессимизмъ объясняетъ вмѣшательствомъ „дикой и глухой“ воли въ спокойное и мирное пребываніе вѣчнаго разума въ лонѣ домірнаго безсознательнаго небытія: то искупленіе міра отъ зла онъ считаетъ возможнымъ только подъ условіемъ добровольнаго отреченія разума отъ воли, одаренной безумною жаждою бытія, пронизанной страстнымъ желаніемъ жизни, служащей источникомъ неисчислимыхъ мученій для челоѣка и для всѣхъ живыхъ существъ. Этотъ-то процессъ отреченія вѣчнаго разума отъ воли и возвращенія его въ первобытное состояніе безсознательности пессимисты называютъ *самоискупленіемъ божества* и въ этомъ самоискупленіи видятъ единствен-

но возможный радикальный способ избавления мира от зла.

Сравнивая эти два воззрения на искушение и его значение, нельзя не признать, что пессимизмъ, при всей его недѣльности, за всѣмъ тѣмъ глубже понимаетъ идею искушения, чѣмъ самодовольный и поверхностный оптимизмъ. Пессимизмъ впадаетъ въ ту существенную и капитальную ошибку, что вопреки здравому смыслу самого Бога считаетъ причиною зла. Зло, какъ бы оно ни опредѣлялось, все же не можетъ быть признано инымъ чѣмъ нибудь, какъ отрицаніемъ, ограниченіемъ безконечнаго совершенства. Поэтому невозможно мыслить Бога Богомъ, коль скоро мы внесемъ въ представленіе о Богѣ понятіе о Немъ, какъ объ источникѣ зла. Если допустить, что вѣчный Божественный разумъ допустилъ возобладаніе надъ собою злой воли и затѣмъ поставленъ въ необходимость бороться съ нею, чтобъ постепенно освободиться отъ ея гнетущаго вліянія и искупить себя отъ роковаго ея давленія, свергнувъ съ себя иго первороднаго грѣха: тогда отъ идеи Бога, какъ существа Безконечнаго, у насъ не останется уже и тѣни этой идеи. Божество будетъ мыслимо нами, какъ ограниченное существо. Но пессимизмъ по крайней мѣрѣ не отрицаетъ той глубокой мысли въ понятіи объ искушеніи, что оно не можетъ быть совершено никѣмъ кромѣ Бога, что оно необходимо требуетъ божественной причины и безъ этой причины есть метафизическая невозможность. Поверхностный оптимизмъ думаетъ иначе. Онъ считаетъ возможнымъ уничтоженіе зла въ будущемъ усиліями человѣческаго ума и воли, забывая, что многое въ дѣлѣ исворененія зла невозможно ни для какихъ усилій человѣческой воли и стоитъ внѣ всякой человѣческой и вообще ограниченной возможности. Допустимъ вмѣстѣ съ новѣйшими социалистами, что всѣ ихъ мечты когда нибудь исполнятся, бѣдность уничтожится во всѣхъ уголкахъ міра, распредѣленіе земныхъ благъ будетъ повсюду равномерно, благодаря улучшенію санитарныхъ условій повсюду болѣзни ослабѣютъ или даже совсѣмъ уничтожатся, самый срокъ человѣческой жизни будетъ продленъ гораздо больше сравнительно съ теперешнимъ. За всѣмъ тѣмъ будетъ оставаться роковое, грозное и непобѣдимое бѣдствіе—смерть...

Чѣмъ же можетъ утѣшить себя счастливый и самодовольный социалистъ, приближаясь къ смерти? Разставаясь съ жизнью,



пресыщенный ея благами житель будущего социалистического рая не будет конечно нуждаться ни въ священникѣ, ни въ религиозномъ утѣшеніи, почерпаемомъ въ надеждѣ на вѣчную жизнь и на милосердіе Божіе къ грѣшнику ради заслугъ Искупителя. Онъ будетъ готовить себя къ смерти размышленіемъ о какой нибудь важной научной истинѣ въ родѣ ньютоновой биномы. Священникъ конечно уже не будетъ напутствовать его утѣшительнымъ напоминаніемъ о великой искупительной Жертвѣ, принесенной за грѣхи міра, и о поспраніи вѣчной смерти смертію Искупителя, а придетъ какой нибудь ученый филантропъ и прочтаетъ умирающему утѣшительныя выдержки изъ алгебры или химіи и усладитъ ему путь въ царство небытія искуснымъ изложеніемъ какого нибудь вновь открытаго физическаго закона. Это такъ благотворно повліяетъ на умирающаго, что онъ умретъ съ истинно научнымъ спокойствіемъ. Когда человѣкъ будетъ подвергаться какому нибудь опасному искушенію и не въ силахъ будетъ притивостоять ему, то стоитъ только уединиться ему въ кабинетъ и немного позаняться размышленіемъ о законѣ міроваго равновѣсія; это такъ укрѣпитъ его, что онъ безбоязненно можетъ проходить черезъ огненную нечъ всевозможныхъ искушеній. Подобное размышленіе будетъ чрезвычайно благотворно и на случай какого нибудь тяжкаго горя или невозвратимой потери. Наприм. у человѣка умираетъ нѣжно любимая жена. Онъ знаетъ, что никогда больше не увидитъ ее и что она вмѣсто того, чтобы ждать его въ будущемъ мірѣ, разложится на свои химическіе элементы. Въ такихъ обстоятельствахъ онъ, возвратившись съ научныхъ размышленій похоронъ, уединится для того, чтобы найти утѣшеніе въ размышленіи объ элементахъ орбиты какой нибудь новой кометы, или сосредоточитъ свои сердечныя чувствованія на великой истинѣ, что сила притяженія обратно пропорціональна квадрату расстоянія. Это скоро утѣшитъ и укрѣпитъ его и онъ выйдетъ изъ своего уединенія съ полнымъ миромъ въ душѣ.— „Отверженіе теоріи, что существуетъ какой-то грѣхъ, нуждающійся въ искупленіи, и принятіе того ученія, что удовольствія земной жизни есть единственное правило всей мудрости, поведутъ (объщачютъ социалисты) къ результатамъ, при которыхъ куда какъ лучше будетъ житься людямъ, чѣмъ при нынѣшнихъ суевѣрныхъ и мистическихъ понятіяхъ, тревожащихъ совѣсть и только мѣшаю-

щихъ спокойно наслаждаться жизнью“!?. Люди будущаго несомнѣнно будутъ толковать о нравственности такъ же красно, какъ говорили о ней стоическіе философы. Но если ктонибудь изъ нихъ найдетъ выгоднымъ отдать свою жену въ наемъ ближнему, или признаетъ за лучшее покончить съ своею жизнью: то будущая нравственность, отрѣшенная отъ супранатуралистическихъ и „мистическихъ“ идей, ничего не возразитъ противъ этого...

### О всемірномъ потопѣ.

Библейское повѣствованіе о всемірномъ потопѣ (Быт. гл. VI и VII), которымъ, по Библии, оканчивается первобытная исторія человѣческаго рода и послѣ котораго начинается новая эра въ жизни человѣчества, принадлежитъ къ числу повѣствованій, наиболѣе оспариваемыхъ со стороны рационалистической и скептической критики изъ всѣхъ другихъ повѣствованій Библии о первобытныхъ временахъ. Поводъ къ отрицанію достовѣрности этого повѣствованія подаетъ рационалистамъ и скептикамъ главнымъ образомъ объемъ потопа—въ томъ его видѣ, какъ онъ изображается въ Библии, или его всемірность; но вмѣстѣ съ этимъ подвергаются критикѣ и сомнѣнію и многіе другіе болѣе частные пункты библейскаго сказанія, какъ то: сказаніе о Ноевомъ ковчегѣ, о помѣщеніи въ немъ животныхъ и т. под. Признавая, что въ основѣ библейскаго повѣствованія о потопѣ лежитъ древнее преданіе о дѣйствительно бывшей геологической катастрофѣ въ незапамятную первобытную эпоху, скептическая критика съ одной стороны усиливается до возможной степени уменьшить геологическое значеніе библейскаго потопа,—низвести его до степени частнаго и мѣстнаго, хотя большаго, но во всякомъ случаѣ не всемірнаго наводненія. Съ другой стороны новѣйшее отрицаніе, опираясь на естествознаніе, старается противопоставить библейскому потоку такъ называемый въ геологіи „ледниковый періодъ“, какъ несравненно болѣе древній, болѣе продолжительный и болѣе всеобъемлющій геологическій феноменъ, чѣмъ библейскій потопъ. Вслѣдствіе этихъ и подобныхъ отрицательныхъ стремленій новѣйшаго времени библейское сказаніе о всемірномъ потопѣ подвергается большимъ нападкамъ. Оно низ-

Христ. Апост. Т. II.

водится скептицизмомъ въ разрядъ тѣхъ сагъ и мифовъ, въ которыхъ на небольшое зерно дѣйствительной исторической истины напластовалась съ теченіемъ времени масса фантастическихъ преувеличеній и легендарныхъ подробностей.

Въ виду этого со стороны христіанской апологетики требуется прежде всего уяснить то значеніе, какое имѣетъ библейское повѣствованіе о всемірномъ потопѣ для христіанскаго міросозерцанія и затѣмъ представить главнѣйшія научныя данныя, которыя служатъ въ подтвержденію его истины. Эту задачу мы и постараемся выполнить, не задаваясь широкою цѣлію—разрѣшить всѣ спорные вопросы, возбуждаемые разными частными пунктами библейскаго сказанія о потопѣ.

Библейское повѣствованіе о всемірномъ потопѣ, по своему значенію, не принадлежитъ къ числу тѣхъ частныхъ, встречающихся въ историческихъ книгахъ Св. Писанія, которыя не имѣютъ существеннаго значенія для всего библейскаго и христіанскаго міросозерцанія, какъ наприм. нѣкоторыя хронологическія показанія относительно тѣхъ или другихъ частныхъ событій и т. под. Въмѣстѣ съ отрицаніемъ истины и достовѣрности его сдвигается съ своего мѣста основной краеугольный камень всей библейской исторіи, которая отъ Ноя и его сыновей производятъ всѣ существующія теперь племена и отправляется въ своихъ изслѣдованіяхъ послѣпотопнаго періода отъ всемірнаго потопа, какъ дѣйствительнаго историческаго факта. Кромѣ того библейское повѣствованіе о всемірномъ потопѣ имѣетъ существенно важное значеніе и съ христіанско-догматической точки зрѣнія. Повѣствованіе это не принадлежитъ къ числу ветхозавѣтныхъ повѣствованій о какихъ нибудь частныхъ историческихъ фактахъ, съ которыми не связывается непосредственно какое либо догматическое христіанское ученіе. Напротивъ, со всемірнымъ потопомъ неразрывно связывается христіанское ученіе о непрерывномъ продолженіи рода человѣческаго отъ Адама чрезъ Ноя и о единствѣ человѣческаго рода. Особенную же важность библейскому повѣствованію о всемірномъ потопѣ въ глазахъ всякаго вѣрующаго христіанина придаетъ то, что истина этого повѣствованія не только въ общихъ его основахъ, но и во многихъ его частностяхъ (хотя не всѣхъ), засвидѣтельствована самимъ Іисусомъ Христомъ и принималась за несомнѣнную истину Его апостолами. Съ всемірнымъ потопомъ, какъ несомнѣннымъ

фактомъ, Иисусъ Христосъ сравнивалъ свое собственное будущее пришествіе для всемірнаго суда. „Какъ было во дни Ноя,— читаемъ слова Спасителя у евангелиста Маттея,— такъ будетъ и въ пришествіе Сына человѣческаго. Ибо какъ во дни предъ потопомъ ѣли, пили, женились и выходили замужъ до того дня, какъ вошелъ Ной въ ковчегъ, и не думали пока не пришелъ потопъ и не истребилъ всѣхъ; такъ будетъ и пришествіе Сына человѣческаго“ (Матѣ. XXIV, 37). Въ апостольскихъ посланіяхъ также нерѣдко говорится о всемірномъ потопѣ, какъ о дѣйствительно бывшемъ событіи. Св. апостоль Петръ въ 1-мъ посланіи (III, 20), сравнивая христіанское крещеніе съ спасеніемъ Ноева семейства отъ потопа, говоритъ: какъ „нѣвогда.... во дни Ноя, во время строенія ковчега, въ которомъ немногіе, то есть восемь душъ, спаслись отъ воды; такъ и насъ нынѣ подобное сему образу крещеніе... спасаетъ воскресеніемъ Иисуса Христа“. О потопленіи перваго міра потопомъ ап. Петръ говоритъ дважды и во 2-мъ своемъ посланіи (II, 5; III, 6). Въ посланіи св. апостола Павла къ Евреямъ также упоминается о потопѣ. „Вѣрю, говоритъ апостоль, Ной, получивъ откровеніе о томъ, что еще не было видимо, благоговѣя приготовилъ ковчегъ для спасенія дома своего; ею осудилъ онъ весь міръ, и сдѣлался наслѣдникомъ праведности по вѣрѣ“ (Евр. XI, 7).

Рационалисты говорятъ, что Иисусъ Христосъ и апостолы (хотя въ то же время сами могли не считать этого сказанія за истинное во всѣхъ подробностяхъ) примѣнялись къ господствующимъ взглядамъ своихъ современниковъ—іудеевъ на библейское сказаніе о потопѣ, когда упоминали о потопѣ или сравнивали съ нимъ, какъ съ прообразомъ, тѣ или другія новозавѣтныя ученія и учрежденія. Но Христосъ и Его апостолы были учителя *истинные* и потому не могли изъ угожденія къ господствующимъ взглядамъ современниковъ жертвовать истиною; не могли приводить легендарное сказаніе о потопѣ, если бы оно было такимъ, въ доказательство правосудія Божія и въ объясненіе спасительной силы крещенія и будущаго всеобщаго суда надъ міромъ.

По вопросу о томъ, въ какомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать всемірное значеніе библейскаго потопа, въ смыслѣ геологическомъ или только антропологическомъ, т. е. былъ ли библейскій

потопъ всемірнымъ въ томъ смыслѣ, что онъ покрывалъ всю поверхность земнаго шара, или въ томъ, что въ волнахъ этого потопа погибло только все допотопное человѣчество за исключеніемъ семейства Ноя,—по этому вопросу высказываются неодинаковыя мнѣнія въ кругу современныхъ западныхъ богослововъ. Тѣ изъ нихъ, которые болѣе или менѣе примыкаютъ къ рационалистическимъ взглядамъ на библейскій потопъ или стараются согласить эти взгляды съ библейскимъ ученіемъ, находятъ возможнымъ сдѣлать нѣкоторую уступку въ пользу рационализма по этому вопросу. Они допускаютъ, что библейскій потопъ могъ быть не повсемѣстнымъ на всемъ земномъ шарѣ, но могъ захватывать собою только тѣ мѣстности и страны, которыя были обитаемы предпотопнымъ человѣчествомъ. Такъ какъ существенную сторону библейскаго повѣствованія о потопѣ они признаютъ только въ томъ, что въ немъ выставляется на видъ наказаніе Божіе, постигшее предпотопное человѣчество за его нечестіе, а все прочее считаютъ несущественнымъ и не важнымъ: то охотно жертвуютъ въ пользу рационализма геологическою всемірностію библейскаго потопа. Былъ ли этотъ потопъ, какъ геологическое явленіе, всемірнымъ, повсемѣстнымъ на всей землѣ,—это для нихъ имѣетъ совершенно второстепенное значеніе; существенная важность оставляется ими только за тою библейскою истиною, что чрезъ потопъ истреблены съ лица земли всѣ люди, которые до того времени жили на ней, кромѣ праведнаго Ноя съ семействомъ <sup>1)</sup>). Но эта уступка въ пользу рационалистическаго взгляда на библейскій потопъ неумѣстна даже потому, что она нисколько не достигаетъ своей цѣли—примирить Библию съ рационализмомъ. Рационализмъ, какъ замѣчено было выше, старается уменьшить библейскій потопъ до степени мѣстнаго, частнаго наводненія. Для того, чтобы удовлетворить этому его стремленію, нужно было бы согласиться не только съ тѣмъ, что библейскій потопъ не обнималъ всей земной поверхности, но и съ тѣмъ, что до потопа была населена людьми лишь незначительная часть земли. Но съ этимъ не позволяютъ согласиться ни Библия, ни наука. Библейское повѣствованіе о потопѣ пря-

---

<sup>1)</sup> *Reusch*—„Bibel und Natur“ 4 Aufl. S. 296. Cp. *Kohler*—„Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testament“. S. 59-

мо начинается указаніемъ на размноженіе рода человѣческаго на землѣ (Быт. VI, 1) въ предпотопный періодъ, а по научнымъ, хотя и предположительнымъ вычисленіямъ (но не лишеннымъ вѣроятности), размноженіе это должно было быть весьма не незначительнымъ. Даже тѣ изъ этихъ вычисленій, которыя принимаютъ теперешнее плодородіе людей за мѣру для размноженія людей въ первобытную эпоху, приходятъ въ тому заключенію, что въ теченіе 1500 лѣтъ,—т. е. въ теченіе того срока, какой по даннымъ библейской хронологіи протекъ отъ сотворенія человѣка до потопа,—населеніе земнаго шара, происшедшее отъ одной первоначальной человѣческой четы, могло превышать уже 1000 милліоновъ людей <sup>1)</sup>). Если въ дѣйствительности численность предпотопнаго человѣчества и не была такъ велика, а только приблизительно достигала этой цифры: то и въ такомъ случаѣ число допотопныхъ людей не могло помѣщаться на относительно небольшомъ пространствѣ земли, но должно было заселять собою наибольшее пространство обитаемыхъ частей земли, т. е. материковъ. Такимъ образомъ уже по одному этому на библейскій потопъ нельзя смотрѣть, какъ на незначительное по пространству, какое нибудь мѣстное, наводненіе. Коль скоро допускается, что чрезъ потопъ уничтожено все предпотопное человѣчество, то должно быть признано и то, что онъ покрывалъ собою всю поверхность земли. Къ этому признанію вынуждаютъ всякаго безпристрастнаго изслѣдователя и прямыя библейскія выраженія о потопѣ, что имъ покрылись всѣ высокія горы, какія есть подъ всѣмъ небомъ (Быт. VII, 19), что чрезъ него лишилась жизни всякая плоть движущаяся по землѣ—не только всѣ люди, но и все, что имѣло дыханіе жизни,—истребилось всякое существо, которое было на поверхности всей земли,—отъ человѣка до скота и гадовъ и птицъ небесныхъ все истребилось съ земли (VII, 21—24). Эти библейскія выраженія не оставляютъ мѣста никакому сомнѣнію въ томъ, что Библія смотритъ на потопъ, какъ на всемірный, не только въ антропологическомъ, но и въ геологическомъ смыслѣ.



<sup>1)</sup> *Glaubrecht.* — „Bibel und Naturwissenschaft“ S. 150.

Старая геологическая школа—школа Кювье—сходилась съ учениемъ Библіи о потопѣ; но въ одномъ и притомъ весьма важномъ пунктѣ не доставало у ней согласія съ Библиею. Дѣло въ томъ, что тогдашніе геологи въ допотопныхъ слояхъ земли не находили никакихъ остатковъ людей. Нѣкоторые изъ нихъ, болѣе скорые на заключенія, рѣшительно утверждали, что потопъ имѣлъ мѣсто на землѣ раньше появленія на ней человѣка. Это отрицаніе допотопнаго человѣка со стороны нѣкоторыхъ геологовъ и было наиболѣе важнымъ пунктомъ несогласія между геологіею и теологіею тогдашняго времени въ вопросѣ о потопѣ. Болѣе осторожные изъ геологовъ школы Кювье старались объяснить причины отсутствія человѣческихъ костей въ допотопныхъ слояхъ тѣмъ, что вслѣдствіе большого обилія фосфора человѣческія кости могли подвергнуться болѣе быстрому процессу гніенія сравнительно съ костями допотопныхъ животныхъ. Другіе же высказывали надежду, что со временемъ, при болѣе тщательныхъ изысканіяхъ, могутъ быть найдены ископаемые человѣческіе остатки и въ допотопныхъ слояхъ земли, что въ послѣднее время и оправдалось на дѣлѣ. Въ остальномъ если и были нѣкоторыя разногласія, то не существенныя и легко поддавались соглашенію и примиренію. Болѣе безпристрастные представители и геологической и богословской науки тогдашняго времени представили болѣе или менѣе удачныя опыты <sup>1)</sup> соглашенія геологическаго и библейскаго ученія о потопѣ, какъ относительно времени его появленія такъ и относительно послѣдствій, произведенныхъ имъ въ земныхъ пластахъ. Самъ глава тогдашней геологической школы Кювье высказывался за согласіе въ существенномъ библейскаго ученія о потопѣ съ геологическимъ. Современная геологическая школа *Лийеле-дарвиновская*, открывъ слѣды человѣка въ допотопныхъ слояхъ земли, чрезъ это устранила главный спорный пунктъ между прежними геологами и богословами по вопросу о потопѣ. Теперь фактъ существованія человѣка до потопа достаточно подтвержденъ геологическими изслѣдованіями. Но что касается ученія новой геологической школы о самомъ потопѣ, то оно представляетъ много пунктовъ разногласящихъ съ библейскимъ учениемъ, особенно въ тѣхъ сочиненіяхъ по геологіи, которыя стараются кстати и некстати выставить

<sup>1)</sup> Обзоръ этихъ опытовъ см. въ статьѣ Е. И. Ловягина; „Хр. Чт.“ 1864 г.

на видъ противорѣчіе между Библіей и наукой. Главные пункты разногласія современной геологической гипотезы о потопѣ съ библейскимъ ученіемъ сводятся къ слѣдующимъ положеніямъ. Во 1-хъ геологія смотритъ на потопа какъ на естественное космогоническое явленіе, а не какъ на наказаніе Божіе. Она смотритъ далѣе на потопа не какъ на болѣе или менѣе внезапную катастрофу, подготовлявшуюся по Библіи въ теченіе только 40 дней, но какъ на громадную по времени продолженія цѣлую геологическую эпоху. Потопу, по ученію новой геологіи, предшествовало постепенное, крайне медленное, пониженіе температуры на землѣ, дошедшее наконецъ до ледянаго состоянія, при чомъ массы воды на земной поверхности превратились въ ледники, покрывшіе обширныя пространства нынѣшнихъ континентовъ. Потопъ, по библейскому повѣствованію, болѣе или менѣе внезапно наступилъ и скоро прошелъ, между тѣмъ „ледниковый періодъ“, по ученію геологовъ, весьма долго подготовлялся и еще гораздо дольше продолжался,—длинный рядъ тысячелѣтій. Во 2-хъ потопа въ Библіи представляется всемірнымъ. По ученію большинства современныхъ геологовъ, наводненіе, предшествовавшее ледниковому періоду, покрывало только большія пространства нынѣшнихъ континентовъ, но не всю поверхность земнаго шара, и притомъ—не одновременно. Хотя между новѣйшими геологами нѣкоторые (*Агассицъ*) держатся того мнѣнія, что нѣкогда полярные льды и снѣга покрывали всю земную поверхность, чѣмъ само собою предполагается, что и наводненіе, предшествовавшее образованію льдовъ, было повсюдное на землѣ; но это мнѣніе не раздѣляется всѣми новѣйшими геологами. Въ 3-хъ средоточіемъ и исходнымъ пунктомъ потопа въ Библіи представляются страны передней Азіи. По мнѣнію же новѣйшихъ геологовъ началомъ и центромъ „ледниковаго періода“ было сѣверное полушаріе со странами лежащими ближе къ полюсамъ, чѣмъ къ экватору. Нѣкоторые изъ современныхъ геологовъ сомнѣваются, былъ ли даже ледяной періодъ на южномъ полушаріи—въ тропическихъ странахъ? Въ 4-хъ свой потопа современные геологи относятъ къ доисторической эпохѣ, отодвигая его за нѣсколько милліоновъ лѣтъ назадъ. Наконецъ въ 5-хъ они не связываютъ съ нимъ уничтоженія всѣхъ людей допотопной эпохи. Въ виду означенныхъ разногласій между современнымъ геологическимъ и древнимъ библейскимъ ученіемъ о потопѣ,



естественно возникает вопрос: объ одномъ ли и томъ же предметѣ они говорятъ, другими словами—можно ли отождествлять геологическій потопъ, какъ его понимаетъ современная геологія,—съ тѣмъ потопомъ, о которомъ говорится въ Библии? Тѣ изъ новѣйшихъ западныхъ богослововъ, которые склонны смотрѣть на ученіе новѣйшей геологіи о потопѣ, какъ на ученіе достаточно твердо обоснованное въ научномъ отношеніи, и въ то же время не желаютъ отказаться отъ попытки согласить это ученіе съ библейскимъ, говорятъ, что ледниковый періодъ, о которомъ учитъ геологія, конечно не совпадаетъ съ Ноевымъ потопомъ, но онъ могъ имѣть мѣсто на землѣ въ тотъ неопредѣленный періодъ времени, когда, по библейскому ученію, земля была еще не устроена и ее покрывала вода, т. е. въ тотъ періодъ состоянія земли, о которомъ говорится въ 2-мъ ст. 1-й гл. книги Бытія. Ничего нѣтъ невозможнаго, говорятъ они, что вода, покрывавшая землю „вначалѣ“, вслѣдствіе постепеннаго пониженія температуры, замерзла и такимъ образомъ могли появиться на землѣ и тѣ „ледники“, о которыхъ толкуютъ современные геологи, хотя объ этомъ (ледниковомъ) фазисѣ въ образованіи нашей планеты намъ и ничего не сообщаетъ Св. Писаніе. Что же касается Ноева потопа, о которомъ говорится въ 7-й главѣ книги Бытія, то онъ могъ имѣть мѣсто уже въ историческое время—долго спустя послѣ сотворенія міра и человѣка—и притомъ не какъ естественное явленіе въ ходѣ образованія земли, а какъ наказаніе Божіе за беззаконія предтопныхъ людей. Таковъ пріемъ соглашенія современно-геологическаго ученія о потопѣ съ библейскимъ у тѣхъ, говоримъ, богослововъ, которые принимаютъ за послѣднее слово науки ученіе современной геологіи о потопѣ. Но при всѣхъ натяжкахъ, къ которымъ приходится прибѣгать при подобныхъ соглашенияхъ Библии съ геологіею, ими всетаки не достигается цѣль, въ которой стремятся „богословы—согласители“. Такъ какъ современная геологія находитъ въ допотопныхъ слояхъ земли разные виды животныхъ и даже остатки самого человѣка, то, по мнѣнію большинства ея представителей, потопъ могъ имѣть мѣсто на землѣ не ранѣе, какъ тогда, когда въ существенномъ завершилось уже образованіе земли, когда существовали уже всѣ условія для жизни на ней человѣка и другихъ живыхъ существъ. Обыкновенно начало ледниковаго періо-

да геологи относятъ къ концу такъ называемой „третичной“ геологической эпохи, далеко уже отстоящей отъ того хаотическаго состоянія земли, о которомъ говорится въ 2-мъ стихѣ 1-й гл. книги Бытія. Въ виду этого нѣкоторые изъ „соглашателей“ Библии съ геологіею по вопросу о потопѣ прибѣгаютъ къ вышеизложенной „возстановительной“ (реституціонистской) гипотезѣ о твореніи, которую предполагаютъ: существованіе особаго міра до созданія настоящаго, потомъ разрушеніе его и новое возстановленіе. За всѣмъ тѣмъ соглашеніе все таки не достигается; потому что современная геологія учитъ, что ледниковый періодъ отнюдь не разрушилъ земли и не уничтожилъ на ней всѣхъ раньше существовавшихъ видовъ животныхъ, растений, а также и человѣка.

~~~~~

Новѣйшая геологическая гипотеза о потопѣ въ томъ видѣ, какъ она обработана американскимъ ученымъ Агассицомъ, въ нѣкоторыхъ пунктахъ совпадаетъ съ библейскимъ ученіемъ о потопѣ, наприм. въ томъ, что и ею приписывается выдающаяся роль въ произведеніи этой катастрофы водяной стихіи, признается сохраненіе главныхъ видовъ животныхъ изъ допотопнаго періода и непрерывное продолженіе человѣческаго рода до—и послѣ потопа. Но это не должно подавать повода къ соглашенію ея съ библейскимъ ученіемъ и въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ соглашеніе это не можетъ быть достигнуто безъ неестественныхъ натяжекъ. А таковъ, кромѣ другихъ болѣе частныхъ, самый главный отличительный пунктъ ея, по которому она называется не столько гипотезою о потопѣ, сколько гипотезою о „ледниковомъ періодѣ“, о которомъ ничего не говорится ни въ библейскомъ сказаніи о потопѣ, ни въ библейскомъ повѣствованіи о сотвореніи міра. Гипотеза о ледниковомъ періодѣ, какъ гипотеза, не имѣетъ значенія вполне доказанной, бесспорной научной истины и во многихъ пунктахъ, какъ признаютъ нѣкоторые даже изъ ея послѣдователей, не лищена важныхъ недостатковъ. Ею болѣе или менѣе удовлетворительно объясняются нѣкоторыя отдѣльныя геологическія явленія, наприм. появленіе на горахъ наносныхъ камней и обломковъ скалъ—иногда исполинской величины. Эти обломки покрываютъ почти всю гористую мѣстность, лежащую между

Швейцарскими Альпами;—встрѣчаются на плоскихъ возвышенностяхъ въ сѣверной Германіи и у насъ, особенно въ гористой Финляндіи, и въ другихъ мѣстахъ. Особенно замѣчательно, что эти обломки, по свойству своей геологической породы, иногда не принадлежать къ мѣстнымъ горнымъ породамъ тѣхъ горъ и скалъ, на которыхъ они находятся, что ясно указываетъ на ихъ наносное происхожденіе отвлѣ, изъ другихъ мѣстъ. На вопросъ, какимъ образомъ они могли быть занесены и вздвинуты на такія высокія горы, какъ Альпы или нашія финляндскія скалы, гипотеза о ледниковомъ періодѣ даетъ съ своей точки зрѣнія правдоподобное объясненіе. Она предполагаетъ, что эти обломки могли быть принесены на себѣ громадными льдинами, покрывавшими нѣкогда большія пространства нынѣшнихъ континентовъ, въ тотъ періодъ, когда началось таяніе ледниковъ. Когда эти льдины растаяли, то находившіяся на нихъ массы разныхъ горныхъ породъ опустились на землю въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ находились льдины,—частію въ равнинахъ, частію на горахъ. Но это не единственно возможное объясненіе даннаго явленія. Въ геологіи высказываются и другія, притомъ не менѣе правдоподобныя, объясненія происхожденія упомянутыхъ наносныхъ камней посредствомъ одной или нѣсколькихъ геологическихъ катастрофъ, болѣе или менѣе внезапно производившихъ громадные перевороты на разныхъ частяхъ земной поверхности. Такимъ образомъ „ледниковая гипотеза“, даже въ сравнительно болѣе обоснованныхъ своихъ предположеніяхъ, не выходитъ изъ ряда такъ называемыхъ научныхъ вѣроятностей, которыя строгими учеными не относятся къ числу твердо обоснованныхъ результатовъ естественно-научнаго изслѣдованія. Гипотеза эта не общепризнана въ кругу самихъ спеціалистовъ по геологіи и не одинаково строится у тѣхъ, которые принадлежатъ къ числу ея послѣдователей. Даже по одному изъ наиболѣе важныхъ пунктовъ въ этой гипотезѣ,—по вопросу о томъ, былъ ли особый ледниковый періодъ въ исторіи образованія нашей планеты, когда всю поверхность ея покрывали сплошные льды, или онъ имѣлъ мѣсто только въ нѣкоторыхъ странахъ,—защитники этой гипотезы не согласны между собою въ своихъ мнѣніяхъ. Тогда какъ Агассицъ принимаетъ за вѣроятное, что вся земля въ извѣстный періодъ была покрыта сплошною толстою ледяною корою, другіе ограничиваютъ протяженіе лед-

никовъ только сѣвернымъ полушаріемъ земли и еще сомнѣваются въ томъ, одновременно ли полярные льды покрывали все сѣверное полушаріе, т. е. сѣверную Европу, сѣверную Азію и сѣверную Америку, или въ разные періоды времени?

Другой также весьма важный для рассматриваемой гипотезы вопросъ, съ которымъ она стоитъ или падаетъ, — именно вопросъ о причинахъ происхожденія ледниковаго періода, — есть также спорный въ средѣ геологовъ вопросъ и считается нерѣшеннымъ. Болѣе безпристрастные геологи прямо признаютъ, что на вопросъ, отъ чего именно произошелъ ледниковый періодъ, при настоящемъ состояніи геологіи нельзя дать опредѣленнаго объясненія, что какъ быстрое такъ и болѣе постепенное повсюдное пониженіе температуры на всей землѣ до точки замерзанія нельзя объяснить никакими извѣстными геологическими причинами. Даже и не совсѣмъ безпристрастные защитники этой гипотезы, которые прямо противопоставляютъ ее библейскому ученію о потопѣ (какъ наприм. извѣстный американскій популяризаторъ новѣйшихъ естественно научныхъ гипотезъ Дрэперъ), сознаются, что пониженіе температуры, обусловившее наступленіе ледниковаго періода, произошло „отъ причинъ, которыя съ достаточною точностію еще не опредѣлены“ (Дрэперъ, 187 стр.). Предположеніе объ измѣненіи земной орбиты, вслѣдствіе измѣнившагося положенія оси земнаго шара, какъ о причинѣ постепеннаго охлажденія температуры на землѣ предъ наступленіемъ ледниковаго періода на ней, хотя высказывалось нѣкоторыми геологами, но не нашло сочувственнаго приема у большинства естествоиспытателей, какъ предположеніе основанное на одномъ лишь предположеніи.

Относительно продолжительности ледниковаго періода — геологи новой школы Ляйеля сходятся въ своихъ мнѣніяхъ о крайне медленномъ пониженіи температуры на землѣ, о крайне долгомъ наводненіи, предшествовавшемъ періоду льдовъ, и о крайне долгомъ продолженіи этого періода въ теченіи нѣсколькихъ тысячелѣтій. Но мнѣнія эти основываются больше на общей геологической теоріи о чрезвычайно медленной постепенности въ развитіи разныхъ геологическихъ процессовъ, чѣмъ на фактическихъ данныхъ. Многіе факты напротивъ не допускаютъ предположенія о слишкомъ большой продолжительности ледниковаго періода. Сами защитники гипотезы ледниковаго періода признаютъ, что

через ледниковый періодъ не уничтожены на землѣ виды существовавшихъ на ней до этого періода животныхъ, что напротивъ отъ 90 до 95%, теперь живущихъ видовъ животныхъ представляютъ собою потомковъ тѣхъ животныхъ, которыя жили до наступленія ледниковаго періода. Фактъ сохраненія этихъ животныхъ былъ бы невозможенъ, еслибы ледниковый періодъ продолжался на землѣ многія тысячелѣтія. Какимъ образомъ животныя, особенно же тѣ изъ нихъ, которыя требуютъ не только теплаго, но и умѣреннаго климата, могли сохраниться въ продолженіи многихъ тысячелѣтій ледниковаго періода?—Они всѣ должны были бы замерзнуть и погибнуть. Какимъ образомъ далѣе водяныя массы, которыя покрывали, по предположеніямъ геологовъ, предъ наступленіемъ ледниковаго періода не только равнины, но и горы, могли держаться на покатыхъ отвѣсныхъ вершинахъ горъ и скалъ слишкомъ долгое время, въ ожиданіи постепеннаго своего замерзанія и постепеннаго превращенія въ ледяныя массы? Не гораздо ли естественнѣе предположить, что водяныя массы, особенно тѣ, которыя покрывали подобныя вершины, должны были быстро подвергнуться процессу замерзанія? Иначе онѣ должны были сплыть съ горныхъ вершинъ въ близъ лежащія болѣе низменныя мѣста.

Что касается, наконецъ, опредѣленія *древности ледниковаго періода*, т. е. времени, къ которому онъ относится: то, какъ и въ большей части своихъ вычисленій, геологи впадаютъ въ большія противорѣчія другъ съ другомъ при этомъ опредѣленіи. Въ то время, какъ одни изъ нихъ вслѣдъ за Ляйелемъ отдалаютъ ледниковый періодъ отъ нашего времени на 100 тысячъ лѣтъ и болѣе, другіе отдалаютъ его только на 30-ть или 20-ть тысячъ лѣтъ, а нѣкоторые (напр. графъ Вильневъ) всего на 6 тысячъ лѣтъ. Мы не можемъ считать подобныхъ вычисленій точными уже потому одному, что они оказываются слишкомъ разнорѣчивыми. Если напр. относительно постепеннаго охлажденія земной атмосферы, предъ наступленіемъ ледниковаго періода, одинъ геологъ увѣряетъ насъ, что для этого требовалось ни болѣе ни менѣе какъ 344,829 лѣтъ, другой геологъ говоритъ намъ, что для этого нужно было ни болѣе ни менѣе какъ 198,450,000 лѣтъ, а третій (Пуассонъ) находитъ для этого едва достаточными сто тысячъ милліоновъ: то уже этимъ самымъ непримиримымъ разногласіемъ подрывается всякое довѣ-

ріе къ подобнымъ вычисленіямъ. Страсть нѣкоторыхъ—преимущественно „дилетантовъ геологовъ“—къ игрѣ въ огромныя числа, при вычисленіи разныхъ геологическихъ эпохъ, доходить иногда до смѣшнаго—въ виду тѣхъ противорѣчій, въ какія они при этомъ впадаютъ другъ съ другомъ. Было время, когда длиннымъ рядомъ цифръ, красующихся въ этихъ вычисленіяхъ, счетчики пытались приобрѣсти своего рода ученую славу и поэтому старались превзойти другъ друга возможно большими фантастическими цифрами. Теперь находится не мало уже болѣе трезвыхъ и осторожныхъ изслѣдователей, которые смѣются надъ подобными фантазмагоріями и вмѣсто многихъ милліоновъ лѣтъ указываютъ болѣе ограниченныя промежутки времени для разныхъ геологическихъ эпохъ. Еще недавно, особенно французскіе геологи, вѣкъ мамонта любили отдалять отъ настоящаго вѣка на громадное множество тысячелѣтій; но болѣе основательныя изслѣдованія (напр. Фрааса, Пфаффа и др.) гораздо ближе придвинули эти вѣка другъ въ другу.



Теперь укажемъ на нѣкоторые геологическіе факты, которые больше подтверждаютъ библейское ученіе о потопѣ, чѣмъ новѣйшую гипотезу о ледниковомъ періодѣ. Сюда относится неправильность въ расположеніи т. наз. *осадочныхъ формацій*, рѣзко отличающая ихъ въ этомъ отношеніи отъ пластовъ лежащихъ подъ ними горныхъ породъ. Эта неправильность скорѣе указываетъ на внезапную катастрофу, на болѣе или менѣе быстрый геологическій переворотъ, какъ на причину ихъ образованія, чѣмъ на постепенное регулярно-правильное ихъ осложненіе, совершавшееся въ теченіе многихъ вѣковъ. Вопросъ о томъ, всѣ ли осадочныя формаціи произошли вслѣдствіе потопа, не одинаково рѣшается учеными защитниками библейскаго ученія о потопѣ. Одни ¹⁾ думаютъ, что библейскій потопъ произвелъ всѣ теперешнія отношенія, замѣчаемыя въ расположеніи земныхъ пластовъ; другіе,—что только большая часть осадочныхъ формацій образовалась во время потопа, и при этомъ высказываютъ предположеніе, что нѣкоторыя изъ нихъ могли образоваться отъ иныхъ причинъ ²⁾, напр. отъ обломковъ асте-

¹⁾ «Bosizio,» Die Geologie und die Sündflutt“. 1877.

²⁾ «Glaubrecht“ Bibel und Naturwissenschaft“.

роидовъ и т. под. Мнѣнія эти безразличны въ виду того, что Библия, хотя изображаетъ потопъ всемірнымъ, однако отнюдь не выдаетъ его за такую чрезвычайную геологическую катастрофу, какая требуется для образованія всѣхъ осадочныхъ формацій. Библия вообще говоритъ о томъ, что произведено потопомъ на поверхности земли, и не касается того, что сдѣлано имъ внутри земли,—не описываетъ его геологическихъ послѣдствій. Но многіе геологическіе факты съ большею вѣроятностію могутъ быть относимы къ библейскому потопу, какъ къ ихъ причинѣ, и помимо осадочныхъ формацій. За внезапное наступленіе потопа говоритъ множество погибшихъ допотопныхъ животныхъ, которыхъ геологи находятъ въ допотопныхъ слояхъ земли. При этомъ особенно замѣчательно, что нѣкоторыя изъ животныхъ, которыя живутъ только въ южныхъ странахъ, какъ напр. слоны и носороги, найдены на отдаленныхъ окраинахъ сѣвера, въ льдахъ Сибири, съ совершенно сохранившимися трупами, съ мясомъ, кожей и волосами. Мясо ихъ до того хорошо сохранилось, что мѣстные дикіе звѣри съ жадностію пожираютъ его. Весьма вѣроятно, что они были занесены съ крайнихъ предѣловъ юга на отдаленный сѣверъ во время потопа. Въ нѣкоторыхъ допотопныхъ пещерахъ въ Англии, во Франціи, въ Германіи, въ Бельгіи открыто чрезвычайное множество костей животныхъ, лежащихъ цѣлыми кучами, что также указываетъ на гибель этихъ животныхъ отъ внезапной катастрофы. Противъ того, что кости разныхъ животныхъ и разные окаменѣлые организмы, находимые въ допотопныхъ слояхъ земли, свидѣтельствуютъ о бывшемъ на землѣ потопѣ, говорятъ, что въ этихъ организмахъ, при сличеніи ихъ, замѣчается прогрессъ постепеннаго усовершенствованія: въ низшихъ слояхъ земли находятся болѣе низшіе виды животныхъ по сравненію съ верхними. А это предполагаетъ, что животныя эти погибли не одновременно, а весьма разновременно—въ разные геологическіе періоды. Но если предположить, что до потопа низшіе виды организмовъ изъ водяныхъ животныхъ жили въ глубокихъ моряхъ, а изъ земляныхъ—въ низменныхъ долинахъ, а болѣе высшіе виды изъ водяныхъ жили въ озерахъ и рѣкахъ, занимавшихъ болѣе возвышенное положеніе на земной поверхности, изъ земляныхъ—на высокихъ горахъ и плоскихъ возвышенностяхъ,—тогда указанное возраженіе падаетъ само собою. Животныя низшихъ и высшихъ видовъ мо-

гли жить одновременно, только—на различныхъ уровняхъ земной поверхности. Этимъ можетъ быть объяснено и то, почему одни изъ нихъ—болѣе низшія—находятся въ сравнительно низшихъ, болѣе высшія—въ сравнительно высшихъ земляныхъ слояхъ.

Противъ *всеміръности* библейскаго потопа возражаютъ, что въ самой Библии не указывается достаточныхъ причинъ для такого потопа. Сорокадневный дождь, говорятъ, недостаточенъ для того, чтобы произвести такое громадное наводненіе на всей земной поверхности, которое покрыло бы сплошною массою воды самыя высочайшія горныя вершины и сравняло бы ихъ съ самыми низменными долинами. Дождевая вода съ одной стороны а) въ значительной мѣрѣ должна была испаряться въ атмосферу, а съ другой—б) въ такой же или еще въ большей степени просачиваться во внутренность земли, особенно тамъ, гдѣ благоприятствовали тому рыхлые слои почвы. По поводу этого возраженія слѣдуетъ прежде всего сказать, что главная причина потопа въ Библии относится не къ тѣмъ или другимъ естественнымъ причинамъ, а къ всемогущей волѣ Божіей. Но и естественныя причины, указываемыя въ Библии въ качествѣ вторичныхъ причинъ подчиненныхъ высшей—Божеской волѣ, были достаточны для произведенія всемірнаго потопа. Дѣло въ томъ, что наступленіе потопа въ Библии приписывается не однимъ лишь продолжительнымъ дождямъ, хотя конечно и эта причина выставляется на видъ въ Библии (Быт. VII, 4); главная причина потопа указывается въ томъ, что „разверзлись всѣ источники великой бездны“ (VII, 11), а дожди ставятся на второмъ планѣ (VIII, 2). Что слѣдуетъ разумѣть подъ *источниками великой бездны*? Одни въ библейскомъ выраженіи „великая бездна“ видятъ указаніе на море,—именно на то, что морская вода проторглась въ долины и все больше и больше возвышалась, пока не покрыла горы. Другіе думаютъ, что библейскимъ указаніемъ на „источники великой бездны“ указывается на подземные водяные источники. Существованіе такихъ источниковъ подъ землею допускаютъ многіе и изъ новѣйшихъ геологовъ. Основаніемъ для предположенія ихъ существованія служитъ между прочимъ распространеніе подземныхъ ударовъ

во время землетрясенія иногда на весьма далекия разстоянія. Такъ напр. при знаменитомъ Лиссабонскомъ землетрясеніи, бывшемъ въ 1755-мъ году, подземные удары слышались на разстояніи нѣсколькихъ тысячъ квадратныхъ миль. Распространеніе этихъ подземныхъ звуковъ можетъ быть объяснено только тѣмъ, что въ землѣ есть огромныя пространства, не занятая землею, но вѣроятно наполненныя водою. Эти водяные подземные источники, по мнѣнію нѣкоторыхъ геологовъ—*нептунистовъ*, такъ громадны, что могли бы доставить еще болѣе значительное количество водяныхъ массъ, чѣмъ сколько требовалось для наводненія всей земной поверхности во время всемірнаго потопа. Если такъ, то чрезъ это падаютъ всѣ возраженія противъ геологической достаточности причины, указываемой въ Библии, для происхожденія всемірнаго потопа. Не будемъ останавливаться долго на другихъ возраженіяхъ, какъ менѣе значительныхъ, и ограничимся краткими отвѣтами на нихъ. Могли ли цѣлыя тысячи разныхъ видовъ допотопныхъ животныхъ, млекопитающихъ, птицъ,—хотя бы по парѣ, а не только по семи паръ,—помѣститься въ ковчегъ;—могли ли они запастись необходимымъ жиромъ на цѣлый годъ; чѣмъ могла быть прокармливаема эта масса животныхъ въ ковчегѣ и гдѣ могъ помѣститься этотъ кормъ, еслибъ даже онъ былъ взятъ Ноемъ въ ковчегъ?—Эти возраженія представляли бы дѣйствительныя трудности, еслибы Библия утверждала, что въ ковчегѣ Ноя взяты были по парѣ и по 7 паръ животныя земныя изъ всѣхъ видовъ, какіе только существовали во дни Ноя на всемъ земномъ шарѣ, во всѣхъ частяхъ свѣта: въ Азіи, въ Африкѣ, въ Европѣ и даже въ Австрали и сѣверной Америкѣ. Но Библия ничего не говоритъ объ этомъ. Для испытанія вѣры Ноя, какъ можно думать на основаніи свидѣтельства ап. Павла (Евр. XI, 7), Ноею повелѣно было взять соответственное число—пару или семь паръ изъ всѣхъ животныхъ, изъ всѣхъ птицъ, изъ всѣхъ пресмыкающихся; но откуда именно онъ долженъ былъ взять, объ этомъ Библия ничего не говоритъ. Чрезъ это она оставляетъ мѣсто для предположенія, что въ ковчегъ Ноя могли быть взяты животныя только той страны, въ которой онъ жилъ, а не со всего свѣта. При такомъ, съ библейско-экзегетической точки зрѣнія позволительномъ, предположеніи трудность вышеприведенныхъ возраженій уже значительно ослабляется. Разныхъ видовъ животныхъ

на ограниченномъ пространствѣ той страны или даже той мѣстности, гдѣ жилъ Ной, могло быть немного. А при этомъ не невозможно было и сохраненіе животныхъ въ ковчегѣ въ теченіи года. Это были не всѣ животныя, которыя тогда жили на землѣ, а животныя мѣстной страны: чистыя по 7 паръ, а прочія—по одной парѣ. Взяты они были лишь для того, чтобы сохранить племя (*сѣмя*) ихъ для всей земли (Быт. VII, 3).—Противники спрашиваютъ еще, откуда животныя получали свѣтъ при единственномъ окнѣ въ ковчегѣ? Но а) подъ отверстіемъ въ верху ковчега нельзя разумѣть маленькаго окна; б) въ ковчегѣ была устроена дверь съ боку; в) притомъ же развѣ наши домашнія животныя не живутъ въ закрытыхъ конюшняхъ, въ коровникахъ, въ хлѣвахъ, въ курятникахъ, въ гусятникахъ и т. под.; развѣ дикія животныя не живутъ въ своихъ пещерахъ, пресмыкающіяся въ норахъ, птицы въ пустыхъ дуплистыхъ стволахъ деревъ—иногда очень долгое время при совершенной темнотѣ или въ полутемнотѣ? Такимъ образомъ и это возраженіе не имѣетъ существеннаго значенія, какъ и рассмотрѣнныя раньше.

О раздѣленіи языковъ и разсѣяніи племенъ.

Важнѣйшимъ дѣломъ Божественнаго промышленія о судьбахъ рода человѣческаго—послѣ потопа—въ Библии представляется раздѣленіе языковъ и разсѣяніе племенъ. Оба эти факта имѣютъ значеніе для всего рода человѣческаго. Ими завершается исторія первобытнаго человѣчества и начинается исторія отдѣльныхъ народовъ, изъ среды которыхъ удостоенъ особаго божественнаго избранія израильскій народъ для сохраненія истинной религіи въ древнемъ мірѣ и для приготовленія рода человѣческаго къ принятію христіанской вѣры, долженствовавшей вновь объединить раздѣлившееся человѣчество. Древній міръ, послѣ раздѣленія языковъ и разсѣянія племенъ, жилъ разрозненною народною жизнію; *народная обособленность* была основною характеристическою чертою всей его исторіи и всего его духовнаго развитія, въ противоположность всеобщему, *общечеловѣческому*. Только съ открытіемъ царства благодати чрезъ пришествіе Христа и явленіе Духа Утѣшителя,

только по совершении дѣла искупленія и духовнаго благодатнаго обновленія человѣчества, оно снова призвано къ нравственному единству послѣ того раздѣленія, въ какомъ находился древній міръ со времени раздѣленія языковъ. Глубоко-знаменательно выражаетъ это одна изъ нашихъ церковныхъ пѣсней, въ которой вавилонское смѣшеніе языковъ противопоставляется дарованію языковъ апостоламъ въ день сошествія Св. Духа, для просвѣщенія проповѣдію Евангелія всѣхъ народовъ и привлеченія ихъ въ единое царство Христово: „Егда, снидешь, языки слія, раздѣляше языки Вышній; егда же огненные языки раздаеши, въ соединеніе вся призва“. Изъ всего этого видно, что библейское ученіе о раздѣленіи языковъ въ христіанскомъ воззрѣніи на исторію человѣчества занимаетъ весьма видное мѣсто. Этимъ фактомъ, съ христіанской точки зрѣнія, объясняется, какъ первую основную причину, раздѣленіе древняго человѣчества на отдѣльные племена и народности, а также послѣдовавшее затѣмъ избраніе народа Божія изъ среды другихъ народовъ на служеніе высшимъ религіозно-нравственнымъ цѣлямъ.

Библейское повѣствованіе о смѣшеніи языковъ (Быт. XI гл.) съ скептической и вообще противохристіанской точки зрѣнія всегда подвергалось нападеніямъ, какъ и повѣствованіе о всемірномъ потопѣ. Эти нападки могутъ быть однако же устранены съ помощію результатовъ научныхъ изслѣдованій о происхожденіи языка вообще и въ частности—его различныхъ нарѣчій, а также съ помощію уясненія истиннаго смысла и значенія библейскаго ученія о раздѣленіи языковъ. Для нашей апологетической цѣли въ данномъ случаѣ мы конечно ничего не можемъ извлечь полезнаго изъ тѣхъ гипотезъ о происхожденіи языка, которыя считаютъ его продуктомъ постепеннаго развитія и преобразованія человѣка изъ неразумнаго и бессловеснаго въ разумное и словесное существо. Но этого рода гипотезы съ своей точки зрѣнія не установили ни одного твердаго и прочнаго результата относительно дѣйствительнаго происхожденія языка и не имѣютъ ничего общаго съ лингвистикою, какъ наукою о языкѣ. Всѣ лучшіе представители этой науки, какъ напр. Максъ Мюллеръ и др., едино-

гласно высказываются противъ подобныхъ безосновныхъ и бездоказательныхъ гипотезъ и вопреки имъ удерживаютъ въ своей наукѣ, какъ твердо обоснованныя положенія, тѣ истины, что даръ слова принадлежитъ къ природнымъ врожденнымъ способностямъ человѣка, что человѣкъ отъ природы есть существо словесное и что языкъ, по крайней мѣрѣ въ его простѣйшей формѣ, составляетъ исконную принадлежность и отличительную особенность человѣка, какъ человѣка.

По вопросу о томъ, каковъ былъ первоначальный языкъ, на которомъ говорили первые люди,—былъ ли это языкъ наиболѣе простой—односложный, состоящій изъ односложныхъ словъ, или болѣе развитый, и какой изъ существующихъ теперь языковъ въ наибольшей степени сохранилъ въ себѣ особенности своего древнѣйшаго первотипа, односложный ли китайскій или еврейскій, или другой какой либо,—филологи и лингвисты держатся не одинаковыхъ мнѣній, и это для насъ вопросъ безразличный. Болѣе важное значеніе для насъ имѣетъ вопросъ о томъ, произошли ли всѣ существующіе теперь языки отъ одного первоначальнаго языка, какъ отъ своего общаго корня, или отъ нѣсколькихъ? По свидѣтельству Библии, до раздѣленія языковъ на всей землѣ былъ одинъ языкъ и одно нарѣчіе (Быт. XI, 1). Согласно съ этимъ, если не всѣ вообще, то по крайней мѣрѣ тѣ изъ лингвистовъ, которые держатся монотенистической гипотезы о происхожденіи человѣческаго рода, т. е. признаютъ единство человѣческаго рода, признаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и единство первоначальнаго обще-человѣческаго языка. Въ грамматическомъ и лексическомъ строеніи разнообразныхъ существующихъ и мертвыхъ (т. е. вышедшихъ изъ употребленія) языковъ не заключается (по признанію такихъ знаменитыхъ языковѣдовъ, какъ Максъ Мюллеръ, Вильгельмъ Гумбольдтъ, Гриммъ и другіе) никакого вообще основанія отрицать возможности того, что всѣ языки произошли изъ одного первоначальнаго языка. Происхожденіе изъ одного первоначальнаго языка массы разнообразныхъ отдѣльныхъ языковъ можно уподобить развитію дерева, изъ ствола котораго произошли многочисленные сучья и вѣтви, съ ихъ разнообразными формами, изъ которыхъ каждая имѣетъ свои особенности, отличающія ее отъ другихъ формъ, и нѣчто общее съ ними. Трудно понять, почему материалисты признаютъ себя обязанными

отрицать возможность происхожденія всѣхъ языковъ изъ одного первоначальнаго языка. Если слѣпныя, безъ цѣли и безъ плана дѣйствующія, силы природы могли по ихъ теоріи произвести такое удивительное безконечное разнообразіе въ органическомъ мірѣ изъ одной первоначальной „органической клѣточки“ (протоплазмы): то почему же изъ одного языка, хотя бы съ помощію тѣхъ же самыхъ силъ, не могло произойти подобнаго, даже гораздо меньшаго разнообразія въ языкахъ и нарѣчіяхъ по сравненію съ тѣмъ, какое замѣчается въ органическомъ мірѣ—въ животномъ и растительномъ царствахъ? Можетъ быть это объясняется тѣмъ, что въ средѣ филологовъ и лингвистовъ еще не нашлось ума подобнаго Дарвину, который съ одной стороны съ настойчивою тщательностью и ловкостью собралъ бы и упорядочилъ бы всѣ факты, говорящіе въ пользу происхожденія всѣхъ языковъ отъ одного первоначальнаго корня, а съ другой стороны представилъ бы дѣло ихъ происхожденія въ такомъ видѣ, что оно приходилось бы по вкусу и противникамъ Библіи (какъ напр. происхожденіе человѣка изъ одной и той же клѣточки, какъ и обезьяны). Тогда и матеріалисты вѣроятно отказались бы отъ своего упорнаго отрицанія единства первоначальнаго языка.

Впрочемъ между противниками библейскаго воззрѣнія на происхожденіе различныхъ языковъ есть и теперь такіе, которые не отрицаютъ единства первоначальнаго языка, но говорятъ, что для развитія всѣхъ языковъ изъ одного первоначальнаго языка нужны были цѣлыя тысячелѣтія, что оно не могло совершиться вдругъ и не требовало никакого сверхъестественнаго вмѣшательства, но совершалось постепенно, подъ вліяніемъ однихъ естественныхъ причинъ и условій. Нельзя отрицать, что разнообразіе въ развитіи первоначальнаго языка могло развиваться въ теченіи многихъ вѣковъ и по однимъ естественнымъ законамъ. Языкъ не могъ оставаться неподвижнымъ безъ всякаго развитія. Вслѣдствіе новыхъ нуждъ, съ которыми встрѣчались люди, новыхъ явленій, на которые они наталкивались, новыхъ прежде неизвѣстныхъ предметовъ, которые требовали себѣ тѣхъ или другихъ названій, первоначальный человѣческій языкъ естественно долженъ былъ обогащаться. А вмѣстѣ съ разселеніемъ людей по разнымъ странамъ онъ долженъ былъ постепенно подвергаться измѣненіямъ. При томъ широкомъ распространеніи

по разнымъ странамъ, каково человѣчество достигло уже предъ потопомъ (о чомъ можно заключать по статистическимъ предположительнымъ соображеніямъ и вычисленіямъ, а также по остаткамъ человѣческихъ костей и орудій, находимыхъ въ разныхъ мѣстахъ въ допотопныхъ слояхъ земли), ничего нѣтъ невѣроятнаго и невозможнаго, что въ языкѣ уже у людей предпотопной эпохи, обитавшихъ въ разныхъ странахъ, образовались нѣкоторыя различія, хотя эти различія не должны были быть слишкомъ значительны, такъ какъ въ то время люди были очень консервативны въ сохраненіи всего древняго, наслѣдованнаго отъ предковъ. Если и теперь еще, особенно на Востоке (напр. въ Китаѣ), сохранился доселѣ съ несущественными измѣненіями тотъ самый языкъ, на которомъ предки китайцевъ говорили за нѣсколько тысячъ лѣтъ назадъ: то въ допотопный періодъ, особенно при тогдашнемъ долготѣи людей, тѣмъ естественнѣе могли сохраниться въ цѣломъ рядъ новыхъ поведеній древніе обычаи, а также и древній языкъ, не смотря на отдѣленіе и обособленіе отдѣльныхъ народовъ другъ отъ друга. Но такъ какъ чрезъ потопъ уничтожено все первобытное человѣчество и отъ него осталось только одно семейство, то ничего нѣтъ невѣроятнаго и въ томъ, что на всемъ пространствѣ земли, вновь постепенно населенной послѣ потопа людьми, сначала былъ одинъ языкъ и одно нарѣчіе, какъ свидѣтельствуеъ Библія (Быт. XI, 1).

Конечно при дальнѣйшемъ распространеніи человѣческаго рода послѣ потопа могли съ теченіемъ времени, по истеченіи наприм. вѣка, произойти чисто естественнымъ путемъ различія въ языкахъ отдѣльныхъ народовъ; но Божественнымъ промыслительнымъ планомъ о судьбахъ человѣчества требовалось скорое раздѣленіе народовъ по языкамъ и племенамъ, и это достигнуто было по библейскому ученію чрезъ чудесное смѣшеніе языковъ. Смѣшеніе языковъ, по библ. ученію, вызвано было ближайшимъ образомъ высокомѣрнымъ предпріятіемъ построить городъ и воздвигнуть башню до небесъ, т. е. до небесныхъ облаковъ. На основаніи нѣкоторыхъ данныхъ библейской хронологіи нѣкоторые ученые полагаютъ, что это было принято по истеченіи приблизительно 100 лѣтъ послѣ потопа ¹⁾.

¹⁾ Въ X гл. Быт. (ст. 23) говорится объ одномъ сынѣ Евера—Фалекѣ, что «во дни его земля раздѣлена».

Люди къ этому времени даже при большомъ плодородіи не могли еще слишкомъ въ большомъ числѣ размножиться послѣ потопа и предпріятіе построить такую высокую башню, какъ она изображается въ Библии, во всякомъ случаѣ было громаднымъ „циклопическимъ“ предпріятіемъ, требовавшимъ для своего выполненія дружнаго содѣйствія и неустанной работы всѣхъ участвовавшихъ въ немъ. Если даже это предпріятіе начато было не чрезъ 100 лѣтъ послѣ потопа, а позднѣе нѣсколько (вполнѣ точнаго указанія на время этого предпріятія не находится въ Библии): и въ такомъ случаѣ окончательное выполнение его возможно было только по истеченіи многихъ поволеній. На это есть нѣкоторый намекъ и въ библейскомъ замѣчаніи о строителяхъ башни: „вотъ что начали они дѣлать, и не отстануть отъ того, что задумали дѣлать“ (XI, 6). Такое громадное архитектурное произведеніе сдѣлалось бы на долгое время средоточнымъ пунктомъ для человѣчества и вмѣстѣ съ тѣмъ средоточіемъ культуры. Но такъ какъ нравственная испорченность вѣроятно къ тому времени уже снова значительно развилась между людьми, не смотря на свѣжія еще преданія о потопѣ, то эта митрополія культуры сдѣлалась бы вмѣстѣ съ тѣмъ и митрополією всевозможныхъ пороковъ, какъ впоследствии и дѣйствительно сдѣлались такими митрополіями большіе главные города Месопотаміи, особенно Вавилонъ. Вредное нравственное вліяніе такъ называемыхъ всемірныхъ городовъ (въ древности Вавилона, впоследствии Рима и др.), гдѣ скоплялась и откуда по всему міру распространялась нравственная зараза, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но еще больше это нравственно разлагающее вліяніе сказалось бы при централизаціи послѣ—потопнаго человѣчества вокругъ громаднаго центра. Она угрожала бы тогдашнимъ людямъ опасности новаго всеобщаго поврежденія, какъ предъ потопомъ. При разсѣяніи ихъ по разнымъ странамъ, напротивъ, у отдѣльныхъ народовъ хотя и могли развиваться большіе пороки, но они не могли имѣть такого тлетворнаго заражающаго вліянія на всѣ остальные народы. Нѣкоторые изъ нихъ, при изолированности и отдаленности отъ центральныхъ пунктовъ порока, удобнѣе могли оставаться неприкосновенными ему и сохранять болѣе строгіе нравы. Вслѣдствіе всего этого въ планахъ божеств. Провидѣнія рѣшено было разсѣяніе разныхъ племенъ по раз-

нымъ частямъ свѣта. Вмѣстѣ съ этимъ навсегда сдѣлалось невозможнымъ образование одной всемірной централизаціи, всемірной монархіи, которая во всѣ времена, гдѣ только проявлялись попытки къ ея основанію, больше приносила зла, чѣмъ добра человѣчеству. Такъ называемыя всемірныя монархіи въ древнемъ мірѣ (Вавилонская, Римская) обоготворили своихъ властелиновъ въ лицѣ Навуходоносора и Августа и были врагами единого царства Божія. Идея всемірной монархіи привела даже въ христіанскомъ мірѣ католическій западъ къ обоготворенію папы. Но для того, чтобы разсѣяніе племенъ достигло своей цѣли, необходимо требовалось раздѣленіе языковъ, чтобы образовались націи, отличныя другъ отъ друга по языку; потому что различіе языка во всѣ времена служило и въ настоящее время служить самымъ дѣйствительнымъ средствомъ раздѣленія народовъ,—гораздо болѣе дѣйствительнымъ, чѣмъ географическія пространства, отдѣляющія разные народы другъ отъ друга. Въ Св. Писаніи поэтому разсѣяніе племенъ связывается съ смѣшеніемъ языковъ, какъ слѣдствіе съ причиною.

Вопросъ теперь въ томъ, какъ мы должны понимать библейское сказаніе о *смѣшеніи языковъ*? Должны ли мы понимать дѣло такъ, что чрезъ особый актъ божественнаго всемогущества мгновенно произошли всѣ существующія теперь въ человѣческомъ родѣ разнообразныя языки и нарѣчія, моментально совершилась такая радикальная метаморфоза въ мысляхъ и въ памяти людей, участвовавшихъ въ строеніи башни, что они внезапно забыли всѣ ежедневно доселѣ употреблявшіяся ими слова и вдругъ начали говорить на совершенно новыхъ языкахъ? Или дѣло можно понимать и такъ, что при этомъ ничего больше не случилось, какъ только то, что уже раньше образовавшіяся, но незначительныя, разности въ языкѣ разныхъ народовъ, при Вавилонскомъ столпотвореніи, только въ первые открыто высказались и произвели раздѣленіе? Оба эти пониманія не чужды большихъ трудностей, которыя неизбѣжно связываются съ ними, и особенно послѣднее изъ нихъ. Первое изъ нихъ смотритъ на смѣшеніе языковъ, какъ на чисто сверхъестественный фактъ, и устраняетъ какое бы то ни было дѣйствіе естественныхъ причинъ въ дѣлѣ образованія разныхъ языковъ и нарѣчій. Послѣднее напротивъ отрицаетъ въ этомъ фактѣ все сверхъестественное и усиливается свести его въ

разрядъ естественныхъ фактовъ. Первое безусловно отказываетъ нашему разуму въ возможности понять этотъ фактъ, какъ чудесный фактъ, послѣднее открываетъ широкое поле для гаданій и построений нашему разуму, но находится въ прямомъ противорѣчьи съ Библиею. Но если послѣднее объясненіе съ библ. точки зрѣнія не выдерживаетъ никакой критики и прямо ложно: то и первое нуждается въ нѣкоторомъ ограниченіи для того, чтобы быть вполне истиннымъ. Библейское выраженіе „сойдемъ, смѣшаемъ языкъ ихъ“ (XI, 7)—не оставляетъ мѣста ни для какого сомнѣнія въ томъ, что здѣсь идетъ рѣчь объ особомъ божественномъ актѣ въ дѣлѣ божественнаго міроуправленія. Точно также какъ дальнѣйшее выраженіе:—„тамъ (въ Вавилонѣ) смѣшала Господь языкъ всей земли“ (ст. 9)—не оставляетъ мѣста сомнѣнію въ томъ, что этотъ актъ былъ особымъ непосредственнымъ, слѣдовательно сверхъестественнымъ, дѣйствіемъ Бога. Но совершился-ли онъ мгновенно или съ нѣкоторою постепенностію, объ этомъ въ Библии не говорится ничего опредѣленнаго. По связи библейскихъ текстовъ, въ которыхъ говорится о смѣшеніи языковъ и разсѣяніи племень (XI, 6—9), съ несомнѣнностію можно заключать только о томъ, что смѣшеніе языковъ предшествовало разсѣянію племень. Но предшествовало ли началу этого разсѣянія уже полное окончательное смѣшеніе языковъ, или же при началѣ разсѣянія племень было положено только начало раздѣленію языковъ, начало тому лингвистическому процессу, путемъ котораго языкъ постепенно дошелъ до нынѣшнихъ его разнообразныхъ формъ и видовъ,—это еще вопросъ. Правда въ Библии указывается—какъ ближайшая цѣль смѣшенія языка—та, чтобы строившіе башню не понимали другъ друга; однакоже прекращеніе ихъ предпріятія поставляется Библиею въ ближайшую причинную зависимость не отъ факта смѣшенія языковъ, а отъ факта разсѣянія племень: „и разсѣялъ ихъ Господь по всей землѣ, и они перестали строить городъ и башню“ (8 ст.). Это даетъ основаніе думать, что хотя смѣшеніе языковъ произведено было при самомъ вавилонскомъ столпотвореніи, но при этомъ не было еще установлено полного раздѣленія ихъ, что такое полное и окончательное раздѣленіе произошло постепенно уже послѣ разсѣянія племень и частию вслѣдствіе его, равно какъ и вслѣдствіе другихъ естественныхъ причинъ. Въ

божественный планъ, какъ объ этомъ ясно свидѣтельствуешь Св. Писаніе, входило—произвести раздѣленіе языковъ; но этимъ необходимо не предполагается мгновенное приведеніе всего божественнаго плана тотчасъ же къ полному осуществленію. Чтобы выразить безусловную силу и неизмѣняемость Божественныхъ рѣшеній и предначертаній, въ Св. Писаніи не рѣдко выставляется на видъ моментальное ихъ исполненіе, часто даже говорится о нихъ какъ о предначертаніяхъ какъ бы уже исполнившихся—въ то время, когда они *de facto* еще не приведены въ исполненіе. Этимъ Св. Писаніе хочетъ выразить, что Богъ—не человѣкъ, что его рѣшенія и предначертанія—не однѣ идеи, а неизмѣняемая реальности; поэтому Богъ можетъ говорить о томъ, что еще не такъ скоро осуществится, какъ о мгновенно приведенномъ въ исполненіе и даже какъ уже о совершившемся фактѣ. Въ примѣръ можно указать на мѣсто, находящееся въ 1 кн. Царствъ (XV, 28 ст.), гдѣ пророкъ Самуиль отъ имени Божія говоритъ Саулу: „нынѣ отторгъ Господь царство израильское отъ тебя и отдалъ его ближнему твоему лучшему тебя“, между тѣмъ послѣ этого прошло еще много лѣтъ, пока Саулъ (чрезъ свою смерть) не потерялъ царства израильскаго и на его мѣсто не воцарился Давидъ. Но могутъ спросить: что же могло заставить людей раздѣлиться и превертнуть строеніе города и башни, если бы они послѣ смѣшенія языковъ могли еще до нѣкоторой степени извѣстное время понимать другъ друга? Отвѣтъ на это заключается въ словѣ „смѣшеніе“. Словомъ этимъ указывается не на одно смѣшеніе въ словахъ, но и въ мысляхъ. Смѣшеніе языковъ повлекло за собою несогласія и споры между строителями и поэтому наконецъ они раздѣлились и прекратили свое строеніе. Ничего нѣтъ невѣроятнаго въ томъ, что при обнаружившихся несогласіяхъ и спорахъ обнаружилось такое *разнорѣчіе*, при которомъ одинъ не могъ понимать другаго, хотя разность въ ихъ языкѣ въ сущности могла еще не простираться до существенныхъ различій. Представимъ себѣ, что заспорили другъ съ другомъ два человѣка, говорящіе на одномъ языкѣ, но на разныхъ мѣстныхъ нарѣчіяхъ, напр. великоруссь съ малороссомъ или бѣлоруссомъ. Что при этомъ обнаружится? Безъ сомнѣнія каждый во время горячаго спора будетъ гораздо меньше понимать своего противника, чѣмъ при спокойномъ разговорѣ

съ нимъ. Такъ могло быть и при первоначальномъ смѣшеніи языковъ. При этомъ уже наступило начальное или частичное исполненіе божественнаго плана о раздѣленіи языковъ. Строители башни перестали понимать другъ друга. Еврейскій глаголь *scha*, употребленный въ Библии въ значеніи „понимать“, значить также иногда „слушать“ и „слушаться“. Можно думать, что въ данномъ случаѣ онъ употребленъ въ Библии во всѣхъ трехъ значеніяхъ; Библия т. е. хочетъ сказать этимъ выраженіемъ, что никто изъ строителей не хотѣлъ слышать языка другого и не хотѣлъ слушаться его, и они перестали понимать другъ друга. При такомъ толкованіи библейскаго сказанія о смѣшеніи языковъ, фактъ этотъ, сохраняя всю силу и все значеніе сверхъестественнаго факта, до нѣкоторой степени становится доступнымъ и для вѣрующаго разума. Исполненіе божественнаго рѣшенія произвести раздѣленіе языковъ (7 ст.) послѣдовало тотчасъ же—въ томъ отношеніи, что уже во время строенія вавилонской башни положено было начало раздѣленія языковъ, при чомъ обнаружился недостатокъ взаимнаго пониманія людьми другъ друга. Этотъ недостатокъ взаимнаго пониманія съ теченіемъ времени больше и больше усиливался по мѣрѣ дальнѣйшаго образованія различій въ языкахъ разныхъ отдѣльныхъ народовъ подъ вліяніемъ мѣстныхъ условій, и такимъ образомъ образовались постепенно цѣлыя группы и семейства различныхъ языковъ, которые теперь существуютъ. Что первоначальное раздѣленіе языковъ послѣдовало по особому устроенію Божию и совершилось чрезъ особое божественное дѣйствіе, а не по однимъ естественнымъ законамъ развитія языка,—за это говорятъ поразительные факты. Если бы различные языки образовались чисто естественнымъ путемъ, тогда развитіе и усовершенствованіе повсюду шло бы рука объ руку съ культурнымъ образованіемъ народовъ. У народовъ, достигшихъ наибольшей степени развитія въ культурномъ отношеніи, были бы наиболѣе совершенные языки; у народовъ необразованныхъ или малообразованныхъ и языки были бы наименѣе совершенные. Нѣкоторые говорятъ, что такъ это и есть на самомъ дѣлѣ. Языки наиболѣе образованныхъ изъ теперешнихъ народовъ—именно народовъ европейскіхъ—въ наибольшей степени развиты сравнительно съ языками другихъ народовъ. Но а) европейскіе народы въ то время, когда ихъ языки въ *существенномъ* получили нынѣшнюю форму, от-

нюдь не были самыми образованными въ мірѣ народами; б) съ другой стороны у другихъ народовъ, кромѣ европейцевъ, не замѣчается подобнаго отношенія между языкомъ и образованіемъ. Древнѣйшими культурными народами считаются египтяне и китайцы. Но языкъ китайцевъ, какъ единогласно признають всѣ филологи, представляетъ собою самый несовершенный языкъ, почти исключительно состоящій изъ односложныхъ словъ. Языкъ древнихъ египтянъ относится учеными также къ весьма несовершеннымъ формамъ языка и какъ небо отъ земли отстоялъ отъ греческаго языка уже въ самый ранній періодъ развитія послѣдняго. Между тѣмъ греки еще во времена Солона (но еще болѣе до Солона) въ культурномъ отношеніи стояли настолько ниже египтянъ, что египетскіе жрецы съ правомъ могли говорить Солону: „Греки не болѣе какъ только ихъ дѣти“. Языки образованныхъ финикіянь, ассиріянь, вавилонянь находились на несравненно низшей степени и были гораздо меньше развиты, чѣмъ не только языкъ евреевъ, но и языкъ грубыхъ персовъ, а также языки европейскихъ романскихъ народовъ—кельтовъ и германцевъ, въ то время находившихся еще въ дикомъ состояніи. И въ настоящее время мы видимъ, что китайскій наприм. языкъ доселѣ еще остается однимъ изъ самыхъ несовершенныхъ языковъ, который, по словамъ филологовъ, стоитъ гораздо ниже языка дикихъ монголовъ и многихъ другихъ дикихъ народовъ Азіи. Также и языкъ японцевъ относительно очень несовершенъ. Напротивъ языки нѣкоторыхъ дикихъ народовъ южной Африки, особенно Конгокафровъ, не такъ плохо развиты. Даже языкъ бушменовъ, который Бюхнеръ нашель возможнымъ сравнить съ языкомъ животныхъ, гораздо совершеннѣе, чѣмъ китайскій языкъ. Наконецъ и языки большей части дикихъ первоначальныхъ жителей Америки, при ближайшемъ знакомствѣ съ ними европейскихъ ученыхъ изслѣдователей, оказались такъ хорошо развитыми, что одинъ филологъ (I. Мюллеръ) нашель возможнымъ сказать, что „многіе изъ нихъ по своей правильной методической конструкціи какъ будто обработаны философами и филологами въ ученыхъ кабинетахъ, а не дикарями въ ихъ лѣсахъ“. Въ нѣкоторыхъ формахъ рѣчи, говорятъ, они даже совершеннѣе новѣйшихъ европейскихъ языковъ. Языкъ дикихъ Арауканцевъ можетъ поспорить даже съ греческимъ. Всѣхъ этихъ фактовъ нельзя

было бы объяснить, если бы языки предоставлены были естественнымъ законамъ постепеннаго развитія и усовершенствованія и развились подъ вліяніемъ только однихъ этихъ законовъ. При томъ же ученіи, что первоначальное раздѣленіе и распредѣленіе языковъ положено было Самимъ Богомъ и что въ отношеніи языковъ, какъ и во всемъ другомъ, все устроено по Его мудрымъ планамъ и приспособлено къ наилучшимъ цѣлямъ въ судьбахъ народовъ, — факты эти находятъ для себя удовлетворительное объясненіе.

Послѣ раздѣленія племень и избранія изъ среды ихъ израильскаго народа для сохраненія истинной религіи начинается исторія постепеннаго воспитанія этого народа съ цѣлію приготовления ближайшимъ образомъ его самого, а чрезъ посредство его и остальнаго древняго міра къ принятію христіанства. Особое избраніе израильскаго народа для означенной цѣли находится въ связи съ раздѣленіемъ племень и до извѣстной степени обусловливалось имъ, но не непосредственно вытекало изъ него, какъ необходимое слѣдствіе изъ своей причины. Послѣ раздѣленія племень должны были, конечно, съ теченіемъ времени обнаружиться ихъ племенные и національныя особенности. Но эти особенности не препятствовали раздѣленнымъ народамъ оставаться вѣрными ихъ первоначальной истинной религіи, хранить въ чистотѣ первоначальныя преданія, до раздѣленія племень общія всему человѣческому роду. Племенные и національныя отличія разныхъ народовъ, равно какъ мѣстныя климатическія и другія виѣшнія вліянія, хотя не остаются безъ извѣстнаго вліянія на характеръ народныхъ міросозерцаній, но только матеріализмъ, отрицающій свободу человѣческой воли и превращающій духъ человѣческій въ совершенно пассивную инерцію, преувеличиваетъ это вліяніе до степени неотразимости. Факты не оправдываютъ этой теоріи. Мы видимъ, что въ настоящее время христіанство имѣетъ многочисленныхъ послѣдователей во всѣхъ частяхъ свѣта; самыя разнообразныя племена и народы исповѣдуютъ его, какъ безусловную истину, не утрачивая въ то же время своего народнаго характера. Нѣчто подобное могло бы быть и въ древнемъ мірѣ, по раздѣленія языковъ и расцѣпленія племень. Чрезъ это раздѣленіе религиозное и нравственное сознаніе людей не потерпѣло никакого по-

врежденія. Это видно изъ указанія св. апостола Павла въ посланіи къ Римлянамъ на безотвѣтность язычниковъ предъ Богомъ за ихъ впаденіе въ идолопоклонство (I, 19, 20) и на присущій человѣческой природѣ нравственный законъ, какъ на естественнаго руководителя въ нравственной жизни. Раздѣленные народы могли на разныхъ языкахъ, во всѣхъ поясахъ земли, призывать единаго истиннаго Бога, свято хранить древнія преданія, помнить обѣтованіе Божіе объ искупленіи рода человѣческаго, данное Адаму (Быт. III, 15), и въ нравственной своей жизни, говоря словами ап. Павла, „естествомъ законное творить“. Это не одна лишь предполагаемая возможность, но возможность оправданная на дѣлѣ въ выставляемыхъ на видъ въ Св. Писаніи примѣрахъ Мельхисидея, Іова и др. почитателей истиннаго Бога внѣ израильскаго народа. Если эта возможность не была осуществлена во всемъ древнемъ мірѣ, то причина этого заключалась не въ раздѣленіи племенъ, а въ добровольномъ совращеніи древнихъ народовъ съ пути истинной религіи на путь почитающаго страстямъ язычества. Этимъ именно совращеніемъ ближайшимъ образомъ было обусловлено божественное избраніе израильскаго народа—съ тѣмъ, чтобы онъ былъ хранителемъ истинъ богооткровенной религіи и надеждъ на искупленіе. Избраніе это не имѣетъ ничего общаго съ пристрастіемъ. Израильскій народъ сначала въ лицѣ своихъ родоначальниковъ: Авраама, Исаака и Іакова, затѣмъ въ цѣломъ своемъ составѣ у подножія Синая избранъ въ „наслѣдственный удѣлъ Божій изъ всѣхъ народовъ“ (Второзак. IX; Исх. XIX, 5) не для его исключительныхъ національных, но и для общечеловѣческихъ цѣлей—для подготовленія всего рода человѣческаго къ искупленію. Уже при избраніи Авраама имѣвшему прозойти отъ него народу предудказано универсальное назначеніе:—„благословятся въ имени твоемъ всѣ племена земныя“ (Быт. XII, 3; XVIII, 18,). Распространеніе благословенія Божія на всѣ народы чрезъ посредство израильскаго народа пророчески созерцалъ и Іаковъ (Быт. XXVIII, 14). Израильскій народъ, по особому устроенію Промысла Божія, то какъ плѣнникъ, то какъ побѣдитель, приходилъ въ соприкосновеніе въ разные эпохи своей исторіи со всѣми почти извѣстными народами древняго міра и при этомъ частію непосредственно, частію чрезъ посредство другихъ народовъ, съ которыми онъ

сталкивался, выполнялъ свое миссіонерское назначеніе—служить хранителемъ и орудіемъ распространенія истинъ откровенія, которыми онъ обладалъ. Не племенное какое нибудь превосходство предъ другими древними народами и не особая отъ природы присущая—философская или религіозная—геніальность послужили основаніемъ для избранія израильскаго народа. За исключеніемъ богопросвѣщенныхъ людей изъ его среды — въ общемъ цѣломъ это былъ народъ жестокосердный, грубый. Онъ не выдѣлялся изъ среды другихъ народовъ ни выдающимися философскими способностями, ни эстетическими дарованіями, ни даже особенною преданностію своей религіи, какъ показываютъ его постоянныя соображенія въ идолопоклонство. Избраніе такого народа въ народъ Божій имѣло особую цѣль въ планахъ Божественнаго провидѣнія—ту именно цѣль, чтобы чрезъ то самое яснѣе и поразительнѣе обозначилась для древняго міра рука Промысла Божія въ судьбахъ израильскаго народа. Если бы мѣсто израильскаго народа въ приготовительной исторіи рода человѣческаго въ искупленію занималъ напр. наиболѣе даровитый греческій народъ и ему сообщены были бы тѣ высокія истины, какія находятся въ ученіи ветхозавѣтной религіи; то эти истины могли бы быть приписаны философскому генію грековъ какъ его естественный продуктъ. Присутствіе же такихъ истинъ въ религіи народа еврейскаго, при его весьма невысокомъ природномъ философскомъ полетѣ, съ болѣею очевидностію указывало на божественное происхожденіе этой религіи. Законъ, который возвѣщенъ былъ израильскому народу съ Синая чрезъ посредство Моисея въ то время, когда еврейскій народъ находился еще почти въ дикомъ состояніи, былъ такъ высокъ, что оставлялъ далеко за собою всѣ законодательства древнихъ народовъ, не смотря на то, что послѣднія явились болѣею частію гораздо позднѣе его.

О нравственномъ міровоззрѣніи Ветхо-завѣтной религіи; о ея богослужебномъ культѣ и о воззрѣніи на загробную жизнь.

Сущность нравственнаго міровоззрѣнія ветхозавѣтной религіи резюмирована въ десятословіи, которое обнимаетъ вѣроуче-

ніе и нравоученіе. Оно учитъ о почитаніи единого истиннаго Бога и на этомъ ученіи обосновываетъ нравственныя обязанности человѣка въ отношеніи къ Богу, къ ближнимъ и къ самому себѣ (Второзак. VI, 5; X, 12. Числь XIX, 18, 24. Ср. Матѳ. XXII, 34). Главный и основной принципъ ветхозавѣтной морали, изъ котораго исходятъ и около котораго группируются какъ около своего центра всѣ частныя правила нравственнаго ветхозавѣтнаго ученія,—тотъ же, какъ и принципъ христіанской нравственности: любовь къ Богу и къ ближнимъ; хотя этому принципу, какъ будетъ показано ниже, не дано въ ветхозавѣтной религіи всеобъемлющаго примѣненія, какое дано ему чрезъ христіанскую религію, за всѣмъ тѣмъ мы находимъ въ ветхозавѣтной религіи ясное и точное выраженіе этого принципа.

Заповѣдь о любви къ Богу и ближнему настойчиво внушается въ Ветхомъ завѣтѣ Израильскому народу: „да будутъ слова сіи: возлюбиши Бога и ближнихъ въ сердцѣ твоємъ и въ душѣ твоей; и да научиши имъ сыновъ твоихъ и да возгласиши о нихъ людемъ въ дому твоємъ, и да напишете ихъ на порогахъ жилищъ вашихъ и на вратахъ вашихъ, и да навязеши ихъ въ знаменіе на руку твою и да будутъ непоколебимы въ глазахъ твоихъ“ (Втор. VI, 6—10).

Ветхозавѣтная религія не ограничивается внушеніемъ вообще правила о любви къ ближнимъ, но указываетъ также частныя ея виды и стремится провести начало любви въ жизнь израильскаго народа: частную, семейную и общественную. Частныя виды любви къ ближнимъ указываются въ послѣднихъ шести заповѣдяхъ десятословія, изъ которыхъ пятая внушаетъ почтеніе къ родителямъ, шестая запрещаетъ вредить жизни ближнихъ, седьмая—чистотѣ ихъ нравовъ, восьмая—ихъ собственности, девятая—ихъ доброй славѣ, десятая запрещаетъ даже въ помысленіи или въ желаніи наносить вредъ ближнему, т. е.—зависть къ благополучію ближняго и мысленное присвоеніе себѣ его собственности. Еще болѣе частныя виды проявленія любви къ ближнимъ указываются въ многочисленныхъ правилахъ ветхозавѣтнаго законодательства, въ которыхъ предписываются: уваженіе къ старцамъ, заботливость о благѣ вдовъ и сиротъ, снисхожденіе къ несостоятельнымъ должникамъ, помощь бѣднымъ, состраданіе къ несчастнымъ, къ увѣчнымъ,

глухимъ, слѣпымъ, челоуѣколюбіе въ отношеніи къ рабамъ, великодушіе къ самымъ врагамъ и даже благодареніе имъ.

„Да не возненавидиши брата твоего... и да не отмщаетъ рука твоя, и да не враждуеши на сыны людей своихъ“ (Лев. XIX, 17—18). „Аще срящеши вола врага твоего или осла его заблудшее, обративъ да отдаси ему; аще узриши осла врага твоего, падшее подъ бременемъ его, да не мимо идеши, но да воздвигнеши е съ нимъ“ (Исх. XXIII, 4 и 5). „Аще падеть врагъ твой, не обрадуйся ему, въ претенвеніи же его не возносите“ (Притч. XXIV, 17). „Не рцы: имже образомъ сотворими (врагъ), сотворю ему и отмщу ему, ими же мя преобидѣ“ (Притч. XXIV, 29). „Аще алчетъ врагъ твой ухлѣби его, аще ли жаждеть, напои его“ (Притч. XXV, 22). „Аще кто обрѣлъ бы врага своего въ печали и отпустилъ бы его въ путь благъ, Господь воздастъ ему благая“ (1 Царствъ, XXIV, 20).

Мораль ветхозавѣтной религіи не заключала однакоже въ себѣ полного выраженія нравственной идеи во всей ея всеобъемлющей широтѣ; хотя она утверждалась на высочайшихъ нравственныхъ началахъ и эти начала имѣютъ значеніе вѣчныхъ и непреложныхъ нравственныхъ истинъ, но имъ въ ветхозавѣтной религіи не дано было всеобщаго примѣненія. Соответственно главной цѣли этой религіи—воспитать и приготовить израильскій народъ къ искупленію и воспріятію высшаго откровенія, мораль ея преимущественно внушала израильтянамъ любовь другъ къ другу; универсальное же примѣненіе этого принципа, въ отношеніи ко всѣмъ народамъ и къ цѣлому челоуѣческому роду, не было ея специальною задачею. Безъ сомнѣнія цѣль ветхозавѣтнаго откровенія не была цѣлію узко-національною; чрезъ посредство израильскаго народа и другіе народы должны были воспринимать высшія начала нравственности и гуманизироваться въ своемъ нравственномъ бытіи. Но объединеніе всего челоуѣчества въ духѣ любви не входило въ кругъ специальныхъ задачъ ветхозавѣтной религіи. Эта задача разсматривалась въ ней какъ великое дѣло религіи будущаго—той религіи, которая будетъ установлена Искупителемъ челоуѣческаго рода и которая завершитъ недоконченное и восполнитъ неполноту ветхозавѣтнаго откровенія.

Основная мысль *гражданскаго законодательства* ветхозавѣтной религіи та, что Богъ есть Царь израиля. Оно имѣетъ

еократическій характеръ; высокую отличительную особенность его отъ прочихъ законодательныхъ системъ древняго міра составляетъ присущая ему глубокая религиозно-нравственная основа. Другія древнія законодательства—Ликурга, Нумы Помпиія и проч. имѣли въ виду главнымъ образомъ достиженіе внѣшняго государственнаго благоустройства, но при этомъ мало или даже почти совсѣмъ не входили въ вопросъ о высшемъ нравственномъ значеніи и назначеніи человѣческой личности. Въ нихъ человѣкъ разсматривался преимущественно какъ „животное общественное“ („Ζῷον πολιτικόν“) и какъ орудіе въ рукахъ государства, назначенное для достиженія его цѣлей, само же въ себѣ не имѣющее почти никакой цѣны. Въ основѣ ветхозавѣтнаго гражданскаго законодательства напротивъ лежитъ та мысль, что человѣкъ прежде всего и главнымъ образомъ есть существо нравственное; поэтому законодательство это обращается по преимуществу къ нравственной природѣ человѣка; оно имѣетъ въ виду не только упорядочить внѣшнюю жизнь человѣка, но вмѣстѣ съ тѣмъ управить его внутреннюю волю, сообразно съ его высокимъ нравственнымъ назначеніемъ. Назначеніе это, по воззрѣнію ветхозавѣтной религіи, состоитъ не въ томъ только, чтобы человѣкъ сослужилъ извѣстную службу государству, но въ томъ, чтобы онъ постоянно во всѣхъ своихъ дѣлахъ, въ отношеніи къ обществу, государству и къ себѣ самому, сообразовалъ свою естественную волю съ святою волею Бога, съ божественнымъ закономъ, и заботился объ угожденіи не людямъ, а Богу. „Будьте святы, какъ святъ Господь“.

Что касается *обрядоваго закона* в.-завѣтной религіи или внѣшняго ея культа, то можно указать слѣдующія главныя черты его. Основное опредѣленіе отношеній ветхозавѣтнаго человѣка къ Богу, выражающихся въ богослужебномъ культѣ, составляетъ чувство благоговѣйнаго страха предъ Богомъ. „*Работайте Господеви со страхомъ и радуйтесь Ему съ трепетомъ*“. Другая характеристическая черта этихъ отношеній есть та, что они опредѣлены множествомъ самыхъ подробныхъ предписаній обрядоваго закона, очевидно приспособленныхъ къ одному іудейскому народу. Обрядовый законъ ветхозавѣтной религіи не ограничивается только общими правилами богопочтенія; онъ

обставляет ихъ множествомъ частныхъ обрядовъ съ цѣлю овладѣть всею жизнію израильтянъ и привести ихъ къ полному посвященію Богу, какъ народъ назначенный быть священнымъ въ средѣ другихъ народовъ древняго міра. Весь обрядовый законъ ветхозавѣтной религіи зиждется на той мысли, что израильскій народъ долженъ быть священнымъ народомъ. Но это общее священство Израиля,—это назначеніе цѣлаго народа быть представителемъ истинно-священнической жизни,—не исключало однакоже собою установленія особаго священства изъ племени Аарона. Наконецъ третью и самую важнѣйшую сторону культа ветхозавѣтной религіи составляетъ жертва примиренія, приносимая за грѣхи отдѣльныхъ лицъ и всего народа. Безграничная потребность заглаженія грѣха не давала покоя ветхозавѣтному человѣку. Кровь воловъ и овновъ безпрестанно орошала алтарь Іеговы, никогда не утоля однако жажды всепрощенія—даже въ тѣ торжественные праздники очищенія, когда первосвященникъ, не довольствуясь закланіемъ жертвы, обременялъ народными грѣхами козла, прогонявшагося въ пустыню. Мысли и думы великихъ ветхозавѣтныхъ мужей возносились къ той великой умиловительной Жертвѣ за грѣхи міра, которая одна только можетъ имѣть истинно искупительное значеніе,—къ жертвѣ Божественной, по отношенію къ которой всѣ ветхозавѣтныя жертвы примиренія и очищенія были не что иное, какъ только символы и прообразы, предназначенные пробуждать и вызывать въ душѣ человѣка потребность прощенія и примиренія. Можетъ быть ни въ одномъ мѣстѣ всего ветхозавѣтнаго Писанія не выражено такъ сильно это сознаніе необходимости Божественной примирительной и умиловительной Жертвы за грѣхи міра, какъ въ извѣстныхъ словахъ Іова, обращенныхъ къ Богу: „Заступись, поручись Самъ за меня предъ Собою: иначе кто поручится за меня?“ (Іов. XVII, 3). Такое заступничество и поручительство было предметомъ самыхъ пламенныхъ религіозныхъ чаяній и желаній лучшихъ людей древняго міра; но ветхозавѣтная религія не удовлетворяла этимъ желаніямъ. Только христіанская религія удовлетворяетъ имъ.



Ученіе ветхозавѣтной религіи о *загробной жизни* не въ состояніи было вполнѣ утѣшить, ободрить и успокоить чело-

вѣка относительно его будущей посмертной судьбы, потому что этому учению не дано было полнаго раскрытія въ ветхомъ Завѣтѣ. Но нельзя согласиться съ мнѣніемъ раціоналистовъ, что самая идея безсмертія не входила въ кругъ идей в.-завѣтной религіи или по крайней мѣрѣ была чужда ей въ древнѣйшіе періоды ея существованія. Пунктъ этотъ на столько важенъ, что мы должны съ нѣкоторою подробностію остановиться на немъ, особенно въ виду того, что онъ составляетъ одинъ изъ самыхъ выдающихся спорныхъ пунктовъ въ ученыхъ опытахъ изложенія ученія ветх.-завѣтной религіи. Еще древніе саддукеи, а вслѣдъ за ними многіе изъ раціоналистическихъ изслѣдователей новѣйшаго времени, отрицали изначальное присутствіе въ ветхозавѣтной религіи вѣры въ безсмертіе и относили происхожденіе въ ней этой вѣры къ болѣе или менѣе позднѣйшимъ временамъ исторіи еврейскаго народа. Причина этого заключается главнымъ образомъ въ томъ, что какъ тѣ такъ и другіе, останавливаясь на буквѣ Писанія, не обращали надлежащаго вниманія на общій духъ ветхозавѣтной религіи и на искони присущія ей извѣстныя общія воззрѣнія на чело-вѣка, которыми необходимо предполагается вѣра въ его безсмертное назначеніе. Человѣкъ, по ученію в.-завѣтной религіи, и по образу сотворенія его, и по его природѣ, и по его назначенію есть превосходнѣйшее твореніе Божіе. Онъ представляется непосредственнымъ твореніемъ Божіимъ; одушевленіе его приписывается особому воздѣйствію божественной творческой силы, которое представляется подъ видомъ сообщенія чело-вѣку *дыханія жизни*; но что особенно важно, такъ это—библейское воззрѣніе на чело-вѣка какъ на образъ Божій, какъ на существо богоподобное по своей духовно-нравственной природѣ. При такомъ воззрѣніи на чело-вѣка немислимо недопущеніе его безсмертія; только въ томъ случаѣ, если бы первообразъ чело-вѣка—самый Богъ представлялся въ ветхозавѣтной религіи существомъ смертнымъ по своей природѣ, въ ней возможно было бы подобное же представленіе и о Его образѣ—чело-вѣкѣ. Но подобное представленіе является невозможнымъ и въ высшей степени неестественнымъ въ той религіи, въ которой первообразу чело-вѣка—Богу ясно и опредѣленно приписывается *вѣчное* и нескончаемое бытіе (Псал. 101, 26: „та [земля и небо] погибнуть, Ты же пребываеши“. Ср. Ис. XL, 28: „Богъ

вѣчный“) и въ которой богоподобіе человѣка неразрывно соединяется съ его безсмертнымъ назначеніемъ (Прем. Сол. II, 23: „Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія и содѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего“). Самое воззрѣніе ветхозавѣтной религіи на происхожденіе смерти въ человѣческомъ родѣ совсѣмъ иное, чѣмъ воззрѣніе натуралистическое на это явленіе. Смерть не представляется здѣсь естественнымъ удѣломъ человѣка, необходимымъ слѣдствіемъ самой его природы, какъ въ натуралистическихъ мировоззрѣніяхъ. Смерть съ библейской точки зрѣнія есть явленіе случайное, имѣющее свою причину не въ законахъ естественной необходимости, а въ свободномъ уклоненіи человѣка отъ своего истиннаго назначенія. Она является какъ наказаніе Божіе за грѣхъ человѣка, при чомъ ея вліяніе простирается только на тѣлесный составъ человѣка, созданный изъ земной персти (Быт. II, 9: „Земля еси и въ землю отыдеши“), но не простирается на духовную сторону человѣческой природы, запечатлѣнную при самомъ ея сотвореніи образомъ Божіимъ, который и послѣ паденія человѣка не уничтожился въ его душѣ: „и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, который далъ его“ (Екклес. XII, 7). При такомъ воззрѣніи на человѣка, искони присущемъ ветхозавѣтной религіи, возможно ли допустить вмѣстѣ съ рационалистами, чтобы этой религіи когда либо чужда была идея безсмертнаго назначенія человѣка? Эта идея болѣе или менѣе высказывается въ религіяхъ почти всѣхъ извѣстныхъ народовъ, не исключая даже религій дикихъ народовъ. Могъ ли еврейскій народъ въ древній періодъ своей исторіи не имѣть о ней никакихъ понятій и представленій, когда несомнѣнно извѣстно, что вѣра въ безсмертіе существовала у египтянъ, съ которыми евреи познакомились въ самый ранній періодъ своей исторіи? Имѣя предъ собою возвышенное ученіе своей религіи о человѣкѣ вообще и частности о предназначеніи его къ искупленію отъ грѣха и смерти, какъ могли евреи не допустить безсмертія? Нѣкоторые изъ новѣйшихъ рационалистовъ, не отрицая того, что идея безсмертія вообще была присуща ветхозавѣтной религіи съ древнѣйшихъ временъ, отрицаютъ однакоже, что эта идея соединялась въ в.-завѣтной религіи въ древнѣйшій періодъ съ идеею возмездія въ будущей жизни, и доказываютъ, что вѣру въ будущее воздаяніе въ за-

гробной жизни долгое время въ сознаниі еврейскаго народа замѣняла вѣра въ полное возмездіе человѣку за дѣла его въ настоящей жизни ¹⁾). Но такое оптимистическое понятіе о возмездіи если вообще не невозможно, во всякомъ случаѣ не могло имѣть мѣста въ ветхозавѣтной религіи, которая чужда крайностей оптимистическаго воззрѣнія на настоящую жизнь человѣка, чужда того самодовольнаго взгляда, который не замѣчаетъ въ настоящей жизни столь частаго и обычнаго несовпаденія добродѣтельной жизни съ счастливою, а порочною—съ заслуженнымъ наказаніемъ. По самому основному воззрѣнію своему на настоящую жизнь и на весь вообще настоящій порядокъ человѣческаго бытія, какъ на порядокъ ненормальный, возникшій вслѣдствіе паденія человѣка, ветхозавѣтная религія далека отъ подобнаго оптимизма. При всемъ убѣжденіи въ томъ, что добродѣтель не останется безъ награды, а порокъ безъ наказанія, ветхозавѣтные писатели часто однакоже представляютъ на видъ торжество порока надъ добродѣтелью въ настоящей жизни,—нечестивыхъ, „высящихся подобно кедрѣ ливанскому, и слезы невинно угнетенныхъ“ (Эккл. IV, 1) ²⁾. То правда, что для поощренія къ доброй нравственной жизни еврейскаго народа, нравственно недостаточно развитаго и неподготовленнаго еще къ воспріятію высшихъ идей о вѣчной жизни, ветхозавѣтная религія преимущественно указываетъ ему на благополучіе земной жизни, какъ на награду за послушаніе волѣ Божіей и исполненіе заповѣдей закона. Но это нисколько не доказываетъ полнаго отсутствія въ ветхозавѣтной религіи вѣры въ будущее загробное воздаяніе. Въ исторіи израильскаго народа мы находимъ не мало примѣровъ высокаго самопожертвованія,—мучениковъ религіозной идеи, жертвовавшихъ своею жизнію ради религіозной истины,—цѣлый рядъ пророковъ, претерпѣвшихъ мученическую смерть. Что могло возбудить въ нихъ таковой пламенный энтузіазмъ за инте-

¹⁾ *Stände*—„Über die Alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode“ 1877. S 8 и дал.

²⁾ Особенно замѣчательны въ этомъ отношеніи Псаломъ 72-й, гдѣ описывается благоденствіе нечестивыхъ въ здѣшней жизни (ст. 2 и дал.): „Я позавидовалъ безумнымъ, видя благоденствіе нечестивыхъ. Ибо имъ нѣтъ страданій до смерти ихъ, и крѣпки силы ихъ... Оттого гордость, какъ ожерелье, обложила ихъ; выкатились отъ жира глаза ихъ...“

ресы своей религіи, еслибъ она сама всецѣло была привязана къ землѣ, ограничивала бы всю жизнь человѣка только предѣлами настоящей земной жизни и не заключала бы въ себѣ никакой надежды и никакихъ упованій на справедливое возмездіе человѣку въ будущей жизни за его добровольное страданіе въ здѣшней жизни ради истины?

Обычное раціоналистическое мнѣніе о позднѣйшемъ развитіи въ ветхозавѣтной религіи понятія о возмездіи въ будущей жизни не въ состояніи удовлетворить требованіямъ самой невзыскательной критики. По этому мнѣнію, во все время отъ Авраама до Моисея, и долго послѣ Моисея, въ средѣ еврейскаго народа господствовала вѣра въ полное возмездіе человѣку за его дѣла въ здѣшней жизни и никто не сомнѣвался въ вѣрности этого взгляда до тѣхъ поръ, пока въ позднѣйшихъ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ, особенно въ книгѣ Іова, не было выражено сомнѣніе въ справедливости того, что въ здѣшней жизни наказаніе всегда постигаетъ человѣка за его грѣхи, а награда посылается всегда за его добродѣтель. Послѣ этого въ религиозномъ сознаніи еврейскаго народа будто бы постепенно стала ослабѣвать вѣра въ полное воздаяніе человѣку въ здѣшней жизни за дѣла имъ совершенныя, и на мѣсто этой вѣры особенно со временъ вавилонскаго плѣна постепенно начала вырабатываться вѣра въ загробное воздаяніе, окончательное утвержденіе которой въ убѣжденіяхъ евреевъ нѣкоторые раціоналисты относятъ не ранѣе какъ ко временамъ Маккавеевъ, когда многіе изъ евреевъ подвергались тяжкимъ страданіямъ за вѣру отцовъ своихъ. Противъ этого взгляда является естественное возраженіе: неужели же во все время отъ Авраама до Моисея и потомъ долгое время послѣ Моисея до Маккавеевъ никому изъ евреевъ на мысль не приходило, что праведникъ не всегда, какъ показываетъ опытъ, награждается въ здѣшней жизни, а порочный человѣкъ не всегда терпитъ заслуженное наказаніе? Неужели за все это продолжительное время, обнимающее нѣсколько вѣковъ, не было примѣровъ, чтобъ добродѣтельный человѣкъ тяжело страдалъ въ здѣшней жизни и вообще мало благоденствовалъ, мало наслаждался здоровьемъ и счастіемъ? А если подобныя примѣры, какъ можно съ полнѣйшею вѣроятностію предположить, всегда бывали: то крайне невѣроятно, чтобъ когда нибудь могла существовать у евреевъ вѣра въ одно

возмездіе въ здѣшней жизни безъ вѣры въ будущее загробное возмездіе. То несомнѣнно, что ученіе о возмездіи въ загробной жизни вообще мало раскрывается въ ветхомъ Завѣтѣ и болѣе ясныя слѣды его находятся преимущественно въ болѣе позднихъ по времени происхожденія—въ такъ называемыхъ учительныхъ и пророческихъ—книгахъ Св. Писанія ветхаго за-вѣта. Но напрасно рационалисты думаютъ найти въ этомъ обстоятельствѣ доказательство въ пользу своего мнѣнія о позднѣйшемъ происхожденіи въ ветхозавѣтной религіи самой вѣры въ будущее воздаяніе. Если это ученіе сравнительно яснѣе выражается въ учительныхъ книгахъ, чѣмъ въ законодательныхъ или историческихъ, предшествовавшихъ появленію первыхъ: то это весьма естественно можетъ быть объяснено самымъ характеромъ, существомъ и ближайшими цѣлями тѣхъ и другихъ книгъ. Въ книгахъ историческаго содержанія, по самому существу дѣла, нельзя искать раскрытія предметовъ, относящихся къ области ученія. Главное содержаніе ихъ составляютъ факты, а не ученіе.

Обращаясь отъ общихъ разсужденій къ даннымъ, находящимся въ ветхозавѣтныхъ книгахъ Св. Писанія, относительно представленій древнихъ евреевъ о загробной жизни человѣка, мы находимъ, что у евреевъ искони было вѣрованіе въ посмертное существованіе умершихъ. Сравнимъ теперь ученія ветхозавѣтной религіи о загробной жизни съ представленіями о томъ же другихъ древнихъ религій. Сообразно съ общимъ нравственнымъ состояніемъ древняго человѣчества,—состояніемъ отчужденія отъ Бога,—въ древнемъ мірѣ вообще не могло быть свѣтлыхъ и отрадныхъ представленій о посмертной судьбѣ человѣка. Во всѣхъ тогдашнихъ религіяхъ мы находимъ болѣе или менѣе печальныя воззрѣнія на загробную участь человѣка. Этотъ, такъ сказать, общій колоритъ древняго представленія о загробной жизни носятъ на себѣ отчасти и эсхатологическія воззрѣнія ветхозавѣтной религіи; и въ нихъ преобладаетъ печальный тонъ, который однакоже гораздо болѣе смягчается надеждою на искупленіе и лучшую будущую участь умершихъ, чѣмъ въ другихъ древнихъ религіяхъ, и потому не доходитъ до полной безнадежности и отчаянія.

Мѣсто обитанія умершихъ по еврейски называется словомъ *шеолъ*—адъ или преисподняя. Это слово неоднократно упо-

требляется уже въ Пятовнижїи Моисея (Быт. XXXVI, 35; XI, 38. Второз. XXXII, 22 и др.). Оно имѣетъ значеніе конкретнаго образа, подъ которымъ въ ветхомъ Заветѣ представляется темная, невѣдомая и непроницаемая область посмертнаго бытія человѣка. Въ нѣкоторыхъ внѣшнихъ чертахъ изображеніе „шеола“ въ в.-заветныхъ книгахъ имѣетъ много сходнаго съ поэтическими изображеніями подземнаго міра въ другихъ древнихъ религіяхъ—особенно съ греческимъ „аидомъ“, египетскимъ „аментиромъ“ и др. Преисподняя чаще всего представляется въ ветхозаветныхъ писаніяхъ подъ видомъ „страны мрака и тѣни смертной“, помѣщающейся въ глубинѣ земли [Псал. LXII, 10: „Ищущіе души моей сойдутъ въ преисподнюю земли“. Ср. Псал. CXLII, 3: „Врагъ втопталъ въ землю жизнь мою, принудилъ меня жить во тьмѣ, какъ давно умершихъ“. Ср. Плачъ Іерем. III, 6: „Посадили меня въ темное мѣсто, какъ давно умершихъ“. Ср. Іов. X, 20—22: „Отойду въ страну тьмы и сѣни смертной, гдѣ нѣтъ устройства, гдѣ темно, какъ сама тьма“]. Обыкновенно преисподняя изображается какъ противоположность небу; глубина ея равняется высотѣ неба; она лежитъ ниже дна водъ океана, которыя покрываютъ ее [Іов. XXVI, 5: „Рефаимы трепещутъ подъ водами“]. Особенно замѣчательно изображеніе противоположности между небомъ и преисподнею у пророка Исаи въ побѣдной пѣсни о паденіи царя вавилонскаго (Исаи XIV, 12—15: „какъ упалъ ты съ неба, денница, сынъ зари... Ты говорилъ въ сердцѣ своемъ: взойду на небо, выше звѣздъ Божіихъ вознесу престолъ мой и сяду на горѣ въ сонмѣ боговъ, на краю сѣвера; взойду на высоты облачныя, буду подобенъ Всевышнему. Но ты низверженъ въ адъ—въ глубины преисподней“. На эту противоположность указываетъ также одинъ изъ друзей Іова (Софаръ), когда, желая изобразить неизслѣдимость и непостижимость Бога Вседержителя для человѣка, восклицаетъ: „Онъ превыше небесъ,—что можешь сдѣлать? Глубже преисподней,—что можешь узнать?“ (Іов. XI, 8). Иногда преисподняя изображается въ ветхомъ Заветѣ подъ видомъ ненасытимой бездны, вѣчно жаждущей новыхъ жертвъ, и сопоставляется въ связъ съ Аввадономъ (Притч. Сол. XXVII, 20: „Преисподняя и Аввадонъ ненасытими; такъ ненасытими и глаза человѣческіе“. Ср. Притч. XXX, 15, 16: „У ненасытмости двѣ дочери: давай, давай! Вотъ три ненасытимыхъ и четыре,

которыя не скажутъ довольно: а) Преисподняя и б) утроба бесплодная, в) земля, которая не насыщается водою, и г) огонь, который не говоритъ довольно“). Пророкъ Исаія говоритъ о неизмѣримой пасти преисподней, поглощающей славу, богатство, шумъ, веселіе людей (Исаіи V, 14: „Преисподняя расширилась, и безъ мѣры раскрыла пасть свою: и сойдетъ туда слава, богатство“ и проч.) Преисподняя представляется заключенною вратами. Въ молитвѣ Езекии царя іудейскаго, произнесенной по выздоровленіи отъ болѣзни, между прочимъ говорится: „въ преполовеніе дней моихъ я долженъ (былъ) идти во врата преисподней“ (Исаіи XXXVIII, 10). Эти врата называются также иногда вратами смерти (Псал. CVI, 18) и, какъ весь вообще образъ темной преисподней, знаменуютъ глубокую непроницаемую тайну, великую неизвѣстность посмертной судьбы человѣка „Отворились ли для тебя врата смерти, спрашиваетъ Іовъ, и видѣлъ ли ты врата тѣни смертной“ (Іов. XXXVIII, 17). Въ преисподнюю отходятъ всѣ умершіе;—это есть путь всей земли (Давидъ въ своемъ предсмертномъ завѣщаніи Соломону между прочимъ говоритъ: „вотъ я отхожу въ путь всей земли“ 3 Царствъ, II, 2. Ср. Псал. LXXXVIII, 49);—„домъ собранія всѣхъ живущихъ“ (Іов. XXX, 23;—Ср. Притч. Сол. XXI, 16: „Человѣкъ, сбившійся съ пути разума водворится въ собраніи мертвецовъ“);—„вѣчный домъ“ (Еккл. XII, 5: „отходить человѣкъ въ вѣчный домъ свой“). Кто войдетъ въ него, тотъ уже не возвращается (Іов. X, 21: „отойду и уже не возвращуся“). Ср. Іов. VII, 9: „низшедшій въ преисподнюю не выйдетъ“). Преисподняя крѣпко держитъ въ своихъ желѣзныхъ объятіяхъ свои жертвы. Въ книгѣ Пѣснь Пѣсней съ ревностію преисподней къ обладанію своимъ достояніемъ и удержанію его сравнивается сила и энергія пламенной любви (VIII, 6: „крѣпка какъ смерть любовь, люта какъ преисподняя ревность ея“). Возвращеніе на землю изъ преисподней душъ, отшедшихъ въ нее, представляется невозможнымъ по естественному порядку вещей. Даже по народнымъ вѣрованіямъ евреевъ допускалась возможность этого возвращенія только подъ единственнымъ условіемъ нарушенія естественнаго порядка вещей, посредствомъ волшебства, которое однакоже безусловно запрещается въ ветхомъ Завѣтѣ и представляется нарушеніемъ покоя умершихъ, какъ это видно изъ разсказа, находящагося въ 1 кн. Царствъ

(XXVIII, 7—25), о вызовѣ Аэндорскою волшебницею, по просьбѣ Саула, тѣни Самуила (ст. 15, 16: „и сказалъ Самуилъ Сауду: для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышелъ, для чего ты спрашиваешь меня, когда Господь отступилъ отъ тебя?“ Ср. Исаи VIII, 19—20: „когда скажутъ вамъ, обратитесь къ вызывателямъ умершихъ и къ чародѣямъ, къ шептунамъ и чревоѣщателямъ, тогда отвѣчайте: не долженъ ли народъ обращаться къ своему Богу? Спрашиваютъ ли мертвыхъ о живыхъ? Обращайтесь къ закону и откровенію“).

Прежде чѣмъ перейдемъ къ вопросу о состояніи душъ умершихъ людей въ преисподней, по изображенію ветхозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія, остановимся нѣсколько на представленныхъ изображеніяхъ самой преисподней, въ виду нѣкоторыхъ произвольныхъ выводовъ, дѣлаемыхъ раціоналистами изъ этихъ изображеній. Раціоналисты несправедливо утверждаютъ, что преисподняя въ сознаніи древнихъ евреевъ отождествлялась съ могилою. Ничего нѣтъ невѣроятнаго, что нѣкоторыя черты въ образѣ преисподней могли быть заимствованы евреями отъ могилы, какъ напр. темнота, мрачность, подземельность и др. Это тѣмъ возможнѣе, что у евреевъ не было въ обычаѣ сожиганіе труповъ умершихъ, какъ напр. у индійцевъ, но существовалъ обычай, какъ у вавилонянъ и другихъ симистическихъ народовъ, погребать умершихъ въ темныхъ пещерахъ, естественныхъ или искусственно вырытыхъ. За всѣмъ тѣмъ не подлежитъ сомнѣнію, что преисподняя и могила были не одно и то же для сознанія древнихъ евреевъ, но существенно отличались ими другъ отъ друга. Это ясно видно изъ обычныхъ библейскихъ выраженій о смерти ветхозавѣтныхъ патріарховъ: „приложился къ отцамъ своимъ, приложился къ народу своему“, которыя нигдѣ не употребляются въ смыслѣ однозначущемъ съ словомъ „погребенъ“. „Приложеніе къ людямъ своимъ“ вездѣ отличается отъ погребенія тѣла въ могилѣ [Быт. XXV, 8—9: „и скончался Авраамъ и умеръ... и приложился къ народу своему. И погребли его Исаакъ и Измаиль, сыновья его, въ пещерѣ“. Ср. Быт. XXXV, 29: „И испустилъ Исаакъ духъ и умеръ и приложился къ народу своему... и погребли его Исавъ и Иаковъ, сыновья его“. Ср. Быт. XLIX, 33, I, 13: „и скончался Иаковъ и приложился къ народу своему... и отнесли его сыновья его въ землю Ханаанскую и похоронили его въ пе-

щерб[.]. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Св. Писанія ветхаго Завѣта словомъ преисподняя означается иногда и могила, наприм. въ выраженіи, встрѣчающемся въ 140 Пс. ст. 7: „сыплются кости наши въ челюсти преисподней“. Кости принимаетъ могила, а не преисподняя, куда отходятъ души умершихъ. Но употребленіе въ означенномъ мѣстѣ, какъ и въ другихъ подобныхъ мѣстахъ, слова „преисподняя“ вмѣсто слова „могила“ объясняется внѣшними чертами сходства въ образѣ могилы и преисподней, по существу же іудей не смѣшивали той и другой. Особенно непререкаемо убѣждаетъ насъ въ этомъ рассказъ книги Бытія о патриархѣ Іаковѣ, оплакивающимъ потерю Іосифа. Не смотря на утѣшенія отъ всѣхъ своихъ сыновей и дочерей, патриархъ Іаковъ, какъ говорится въ этомъ рассказѣ, „не хотѣлъ утѣшиться и сказалъ: „съ печалію сойду къ сыну моему въ преисподнюю“ (Быт. XXXVII, 35). Подъ словомъ „преисподняя“ (шеоль) патриархъ Іаковъ никакъ не могъ разумѣть могилы или погребальной пещеры Іосифа, потому что Іаковъ не считалъ Іосифа погребеннымъ въ какой либо могилѣ, а былъ увѣренъ, что онъ съѣденъ звѣремъ (Быт. XXXVII, 33). Слѣдовательно подъ преисподнею онъ разумѣлъ мѣсто, куда отходятъ не тѣла, а души умершихъ, и куда отошла душа сына его.

Безпристрастное сравненіе ветхозавѣтнаго представленія о преисподней съ представленіями о подземномъ мірѣ другихъ древнихъ народовъ не дозволяетъ отождествлять еврейскій *шеоль* не только съ буддійскою нирваною, съ которою онъ не имѣетъ ничего общаго, но и съ болѣе сходными съ нимъ по нѣкоторымъ внѣшнимъ чертамъ представленіями вавилонянъ и грековъ о подземномъ мірѣ. Преисподняя не есть бездна уничтоженія, какъ буддійская нирвана, а мѣсто обитанія живыхъ душъ, хотя живущихъ не полною жизнію. Евреи называли обыкновенно Бога Богомъ отцевъ, давно уже скончавшихся и отошедшихъ въ *шеоль*, а это, по объясненію самого Спасителя, служить доказательствомъ ихъ вѣры въ безсмертіе: „ибо нѣсть Богъ, Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ“ (Мат. XXII, 32). Въ вавилонской и греческой миеологіи въ нѣкоторыхъ частностяхъ, относящихся къ описанію подземнаго міра, высказывается неоспоримое внѣшнее сходство съ тѣми образами, подъ которыми представляется иногда преисподняя въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ. Въ открытыхъ не такъ давно англійскимъ археологомъ Геор-

гомъ Шмитомъ отрывкахъ вавилонской легенды схождения богини *Истаръ* (Астарты) въ подземный міръ, этотъ міръ представляется также подъ видомъ мрачнаго дома, куда всѣ входятъ, но откуда никому нѣтъ выхода,—мѣстомъ, гдѣ нѣтъ ни малѣйшаго свѣта и обитаетъ непроницаемая тьма,—забраломъ окруженнымъ семью воротами, заключенными крѣпкими запорами. Чтобъ проникнуть чрезъ эти врата въ жилище мертвыхъ, вавилонская богиня должна была запоры сломать, и тогда только открылось предъ нею тайное жилище мертвыхъ и она предстала предъ царицею подземнаго міра. Схождение Астарты (богини любви) въ подземный міръ сопровождалось великимъ уныніемъ на землѣ, увяданіемъ на ней всего живаго, и угрожало уничтоженіемъ самому міру, если бы другіе боги не вмѣшались въ судьбу богини и не освободили ее изъ узъ подземнаго міра. Въ греческой мѣологіи подземный міръ или андъ изображается также довольно сходно по многимъ внѣшнимъ чертамъ съ библейскимъ „шеоломъ“. Греческій андъ представляется также страной тѣней, изъ которой невозможно возвращеніе къ земной жизни. Но то, что глубочайшимъ образомъ отличаетъ всѣ эти и подобныя языческія представленія о подземномъ мірѣ отъ вѣхозавѣтнаго представленія о преисподней, заключается въ неразлучной примѣси къ нимъ политеизма, совершенно чуждой библейскому представленію. Во всѣхъ языческихъ мѣологіяхъ являются особые боги и богини, цари и царицы подземнаго міра (въ греческой Плутонъ, въ египетской Озирисъ и Изиды и пр.): Вѣхозавѣтная религія не знаетъ ничего подобнаго. По ея ученію, одинъ Богъ есть Вседержитель вселенной—и неба и земли и преисподней. Если въ Библии иногда говорится „о царѣ ужасовъ“, какъ о властелинѣ преисподней (Іова XVIII, 13—14: „сѣсть члены его (беззаконнаго) первенецъ смерти; изгнана будетъ изъ шатра его надежда, и это *низведетъ ея къ царю ужасовъ*“), то этотъ „царь ужасовъ“ отнюдь не есть какое нибудь особое мѣологическое существо; это есть не что иное, какъ олицетворенный образъ смерти, которая въ иныхъ мѣстахъ представляется подъ другими образами, напр. подъ видомъ пастуха, пасущаго души умершихъ. (Псал. XLVIII, 15: „какъ овецъ заключать ихъ въ преисподнюю; *смерть будетъ пасты ихъ*“).

По вопросу о состояніи отшедшихъ въ иной міръ мало

находится подробностей въ ветхомъ Заѣтѣ. Изъ тѣхъ немногихъ данныхъ, которыя встрѣчаются въ немъ по мѣстамъ по этому вопросу, ясно только одно, что посмертное состояніе не представляется здѣсь состояніемъ *позможизненнымъ*, но не представляется и состояніемъ *вполнѣ безжизненнымъ*. Обитатели преисподней называются нерѣдко по еврейски словомъ рефаимъ ¹⁾, которое имѣетъ много значеній, но въ примѣненіи къ умершимъ означаетъ собственно „растянувшихъ“, „распростертыхъ“, „безсильныхъ“, „слабыхъ“, вообще лишенныхъ полной жизни. Обычное состояніе пребывающихъ въ преисподней повсюду изображается въ ветхомъ Заѣтѣ, какъ состояніе могильной тишины и глубокаго безмолвія. Преисподняя называется страной молчанія (Псал. СШ, 17. Іов. Ш, 17—19: „Тамъ незаконные перестаютъ наводить страхъ и тамъ отдыхаютъ истощившіеся въ силахъ. Тамъ узники вмѣстѣ наслаждаются покоемъ и *не слышатъ криковъ* приставниковъ. Малый и великій тамъ равны, и рабъ свободенъ отъ господина своего“. Ср. Псал. XXX, 18: „Нечестивые да умолкнутъ въ адѣ, да онѣмъютъ уста живыя, которыя противъ праведника говорятъ злое“). Тамъ умолкаетъ даже славословіе Бога [Исаи XXXVIII, 18, 19: „не преисподняя славить Тебя, не смерть восхваляетъ Тебя, не низшедшіе въ могилу уповаютъ на истину твою. Живої, только живої прославить тебя“. Ср. Псал. СХШ. 25: „Не мертвые восхвалятъ Тебя“. Псал. VI, 6: „Въ смерти нѣтъ памятованія о Тебѣ; во гробѣ („шеоль“) кто будетъ славить Тебя?“]. Преисподняя называется поэтому „страной забвенія,“ обитатели которой забываютъ не только своихъ ближнихъ, оставшихся на землѣ (Іов. XIV, 21), но и самого Бога (Псал. LXXXVII, 11—13: „Развѣ мертвые встанутъ и будутъ славить Тебя?.. Развѣ во мракѣ познаютъ чудеса Твои, и въ землѣ забвенія правду Твою?“). Посмертное состояніе людей въ нѣкоторыхъ мѣстахъ называется состояніемъ вѣчнаго непробуднаго сна (Іов. XVI, 12: „ляжеть человекъ и не встанетъ; до скончанія неба онъ не пробудится и не воспринетъ отъ сна своего“. Ср. Іерем. LI, 39: „Во время разгораченія ихъ (вавилонянъ) сдѣлаю имъ пиръ, чтобы они повеселились и заснули вѣчнымъ сномъ, и не пробуждались, говоритъ Господь“). Но подобныхъ выраженій не позволяютъ понимать въ строго

¹⁾ Отъ „рафа“—быть слабымъ, безсильнымъ.

бывальномъ смыслѣ другія мѣста, которыми предполагается, что обитающіе въ преисподней могутъ по крайней мѣрѣ по временамъ оживляться и не всегда находятся внѣ сознанія. Это особенно видно изъ поэтическаго описанія у пророка Исаи того оживленнаго возбужденія и движенія, которое произошло въ преисподней по случаю низверженія туда вавилонскаго царя Навуходоносора (Исаи XIV, 9: „Адь преисподній пришелъ въ движеніе ради тебя, чтобы встрѣтить тебя при входѣ твоёмъ, пробудилъ для тебя Рефаимовъ, всѣхъ вождей земли; поднятъ всѣхъ царей языческихъ съ престоловъ ихъ. Всѣ они будутъ говорить тебѣ: и ты сдѣлался безсильнымъ, какъ мы! и ты сталъ подобенъ намъ! Въ преисподнюю низвержена гордыня твоя со всѣмъ шумомъ твоимъ; подъ тобою подстилается червь, и черви—покровъ твой“). Подобное изображеніе оживленнаго состоянія умершихъ находится въ описаніи у пророка Іезекіиля встрѣчи въ преисподней ассирійскаго царя Ассурѣ умершими вождями и героями, павшими вмѣстѣ съ нимъ въ ассирійскихъ войнахъ., (Іезек. XXXI, 3—18: „Вотъ, Ассуръ былъ кедръ на Ливанѣ... Всѣ дерева Едемскія завидовали ему.. Когда Я низвелъ его въ преисподнюю, обрадовались въ преисподней странѣ всѣ деревья Едема, отличныя и наилучшія Ливанскія (дерева), ибо и они съ нимъ отошли въ преисподнюю“). Изъ этихъ описаній видно, что посмертное состояніе людей въ ветхомъ Завѣтѣ не представляется ни состояніемъ абсолютнаго уничтоженія жизни, ни состояніемъ абсолютной потери всякой личной индивидуальности. Цари, встрѣчающіе въ преисподней вавилонскаго царя, не только узнаютъ его, но въ то же время воспоминаютъ о своемъ бывшемъ на землѣ царскомъ достоинствѣ и, встрѣчая новаго пришельца въ преисподнюю, говорятъ къ нему, какъ его бывшіе царственные братья. Изъ другихъ мѣстъ ветхаго Завѣта видно, что „шеоль“ не представлялся сознанію евреевъ такимъ мѣстомъ, гдѣ безусловно сглаживаются и уничтожаются всѣ особенности различныхъ народовъ. Умирающій еврей напротивъ былъ убѣжденъ, что онъ отходитъ къ отцамъ своимъ, прилагается къ народу своему. Тѣнь Самуила, вызванная Аэндорскою волшебницею, предсказывая смерть Сауду, говоритъ ему: „завтра ты и сыны твои будете со мною“ (1 Цар. XXVIII, 19) ¹⁾. У про-

¹⁾ Эта тѣнь представляется сохранившею черты индивидуальнаго обра-

роковъ встрѣчаются упоминанія объ особомъ мѣстѣ въ „шеолѣ“ для необрѣзанныхъ, въ отличіе отъ обрѣзанныхъ. Такъ напр. пророкъ Іезекіиль, предсказывая пораженіе египтянъ отъ вавилонскаго царя, говорить, что они положены будутъ среди необрѣзанныхъ въ самой глубинѣ преисподней (Іезекіил. XXXII 18—32). Уже изъ этого видно, что ветхозавѣтной религіи не чужда была идея возмездія въ будущей жизни. По самому существу ветхозавѣтной религіи, не могло быть полнаго раскрытія ученія о посмертной судьбѣ праведниковъ и грѣшниковъ. Такъ какъ всѣ люди, и праведники и грѣшники, до времени искупленія находились подъ игомъ первороднаго грѣха и надъ всѣми тяготѣлъ гнѣвъ небснаго правосудія: то при этомъ не могло быть рѣчи о полномъ блаженствѣ праведныхъ въ будущей жизни. За всѣмъ тѣмъ посмертная судьба праведныхъ и нечестивыхъ въ ветхомъ Завѣтѣ представляется далеко не тождественною. Уже въ Пятокнижій Моисея высказывается заботливость законодателя, чтобы нечестивые не умерли во грѣхахъ своихъ; откуда ясно видно, что участь нераскаянныхъ грѣшниковъ въ преисподней, съ точки зрѣнія ветхозавѣтной религіи, представлялась гораздо болѣе тяжкою и печальною, чѣмъ участь людей умершихъ съ доброю совѣстью. Пророкъ Исаія, говоря о посмертной участи людей, отступившихъ отъ Бога, замѣчаетъ: „червь ихъ не умретъ и огонь ихъ не угаснетъ“ (Исаіа LXVI, 24), давая тѣмъ понять, что страданія такихъ людей отнюдь не кончатся послѣ ихъ смерти (Ср. Псал. XLVIII 17—20: „Не бойся, когда богатѣетъ человекъ. Ибо, умирая, не возьметъ ничего, не пойдетъ за нимъ слава его... Но онъ пойдетъ въ роду отцевъ своихъ, *которые никогда не увидятъ сѣта*“). Иная участь ожидаетъ праведника въ загробномъ мірѣ; по изображенію 72 Пс. (ст. 23—28). Богъ, къ которому праведникъ былъ привязанъ всею душею во время своей земной жизни, не можетъ оставить его и по смерти; праведникъ не можетъ быть исторгнутъ изъ общенія съ Богомъ; это общеніе должно продолжаться вѣчно („Я всегда съ Тобою, Ты держишь меня за правую руку. Ты руководишь меня совѣтомъ Твоимъ и потомъ примешь меня въ славу. Кто мнѣ на небѣ? и съ То-

за Самуила (1 Цар. XXVIII, 14. „Какой онъ видомъ? спросилъ Саулъ у волшебницы. Она сказала: выходитъ изъ земли мужъ престарѣлый, одѣтый въ длинную одежду. Тогда узналъ Саулъ, что это Самуилъ“).

бою ничего не хочу на землѣ. Изнемогаетъ плоть моя и сердце мое: Богъ твердыня сердца моего, и часть моя во вѣкъ. Ибо, вотъ удаляющіе себя отъ Тебя гибнутъ; Ты истребляешь всякаго отступающаго отъ Тебя. А мнѣ благо приближаться къ Богу“). Особенно замѣчательно противоположеніе посмертной судьбы порочныхъ и праведныхъ людей въ 48-мъ псалмѣ (ст. 11—16: „Каждый видитъ, что и мудрые умираютъ, равно какъ и невѣжды и безсмысленные погибаютъ... Но путь безумныхъ есть безуміе. Какъ овецъ заключать ихъ въ преисподнюю, смерть будетъ пасти ихъ, и на утро праведники будутъ владычествовать надъ ними; сила ихъ истощится; могила—жилище ихъ. Но Богъ избавитъ душу мою отъ власти преисподней, когда приметъ меня“. Ср. Псал. XV, 9—11: „Даже и плоть моя упокоится въ уповаціи; ибо Ты не оставишь души моей во адѣ, и не дашь святому Твоему увидѣть тлѣніе. Ты укажешь мнѣ путь жизни: полнота радостей предъ лицомъ Твоимъ, блаженство въ десницѣ Твоей во вѣкъ“).

О послѣднемъ судѣ съ особенною ясностію говорится въ книгѣ пророка Даніила, въ позднѣйшей книгѣ ветхаго Завѣта (XII, 2—4: „и многіе изъ спящихъ въ прахѣ земли пробудятся, одни для жизни вѣчной, другіе на вѣчное наруганіе и посрамленіе“ и проч.). Но общая мысль о судѣ Божиємъ и о будущемъ мздовоздаянціи не рѣдко высказывается и въ болѣе древнѣйшихъ книгахъ ветхаго Завѣта. Особенно важны мѣста касательно этого предмета, находящіяся въ книгѣ Экклезіастъ: (XI, 9: „Веселися юноша въ юности твоей... только знай что за все Богъ приведетъ тебя на судъ“. Ср. Экклезіастъ VIII, 11, 12 и XII, 14: „Всякое дѣло Богъ приведетъ на судъ и все тайное: хорошо ли оно, или худо“). Не лишено важнаго значенія то обстоятельство, что слова эти составляютъ заключеніе,— послѣдній стихъ книги Экклезіастъ, въ которой такъ ярко выставляются на видъ частныя страданія невинно угнетенныхъ въ настоящей жизни и вообще такъ ярко изображается суета всего земнаго, и которая однако же заканчивается глубочайшею увѣренностію, что есть Богъ, что существуетъ высшій Судія и Мздовоздаятель, который все приведетъ на судъ. Говорить въ виду всего этого, что въ ветхозавѣтной религіи не было никакого ученія о возмездіи въ будущей жизни, положительнаго невозможно.

Общее представлѣніе ветхозавѣтнаго человѣка о загробномъ состояніи однако было печальное; но оно не доходило до полной безотрадности,—не лишено было надежды на возможность лучшей участи всѣхъ умершихъ. Основаніе для этой надежды давало ученіе в.-завѣтной религіи о всемогуществѣ и милосердіи Божіемъ. Преисподняя, по ученію ветхозавѣтной религіи, не есть какое нибудь самостоятельное царство тьмы, независимое отъ власти Творца; напротивъ она находится въ безусловной зависимости отъ всемогущей воли Бога. Эта мысль высказывается во многихъ мѣстахъ в. Завѣта, гдѣ изображается безусловное всемогущество Божіе, при чомъ не рѣдко прямо выставляется на видъ то обстоятельство, что самый адъ трепещетъ предъ Нимъ (Іова XXVI, 5, 6: „Преисподняя обнажена предъ Нимъ, и нѣтъ покрывала Аввадону“. Втор. XXXII, 22; Амос. IX, 2: „огонь гнѣва Его жжетъ до ада преисподняго. Отъ лица гнѣва Его не могутъ нигдѣ укрываться беззаконники: хотя бы они зарылись въ преисподнюю, и оттуда рука Господня возьметъ ихъ“). Самое змѣчательное мѣсто, въ которомъ изображается вездѣприсутствіе и вмѣстѣ всевѣдѣніе и всемогущество Божіе, находится въ 138-мъ псалмѣ (ст. 7 и дал.: „Камо пойду отъ духа Твоего и отъ лица Твоего... Аще възду на небо Ты тамо еси“ и проч). Въ этой вѣрѣ въ безграничное всемогущество Божіе ветхозавѣтные праведники находили такъ сказать опорный пунктъ для своей надежды, что если Богу будетъ угодно, то онъ можетъ измѣнить къ лучшему судьбу умершихъ. Эта утѣшительная надежда нуждалась только въ увѣренности, что человѣкъ заслуживаетъ того, чтобы Богъ употребилъ свою всемогущую силу для избавленія умершихъ отъ узъ ада. Полной увѣренности относительно этого не могло быть ни у кого до времени совершенія искупленія человѣческаго рода. Но надежда на освобожденіе отъ ада высказывается уже въ одной изъ самыхъ древнихъ молитвъ, влагаемой въ уста Анны пророчицы, матери Самуила (1 Цар. II, 6: „Господь умерщвляетъ и оживляетъ, низводитъ въ преисподнюю и возводитъ“). Надеждою этою пронизаны многія мѣста въ псалмахъ Давида (Псал. XLVIII, 16: „Богъ избавитъ душу мою отъ власти преисподней, когда приметъ меня“). Не рѣдко эта надежда высказывается также у ветхозавѣтныхъ пророковъ, особенно въ связи съ мыслию о будущемъ искупленіи человѣчества (Осіи XIII, 14: „Отъ власти ада Я искуплю Христ. Апол. Т. II.

плю ихъ, отъ смерти избавлю ихъ: смерть! гдѣ твое жало? адъ! гдѣ твоя побѣда?“). На почвѣ мессіанскихъ чаяній—чаяній искупленія главнымъ образомъ утверждается въ в. Завѣтѣ и надежда на будущее воскресеніе умершихъ. Эта надежда выражается въ извѣстныхъ словахъ Іова (XIX, 25—27: „Я знаю, Искушитель мой живъ, и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу мою сію; и я во плоти узрю Бога. Я узрю Его самъ; мои глаза, не глаза другаго, увидятъ Его“). Еще яснѣе надежда на будущее воскресеніе умершихъ высказывается въ пророчествахъ Исаіи о пришествіи Мессіи. „Тогда, говоритъ пророкъ, поглощена будетъ смерть на вѣки, и отретъ Господь Богъ слезы со всѣхъ лицъ“ (Исаіи XXV, 8)... „Оживутъ мертвецы Твои, возстанутъ мертвыя тѣла.... И земля извергнетъ мертвецовъ“ (Исаіи XXVI, 19). Но надежда на будущее воскресеніе въ ветхозавѣтный періодъ времени и не могла имѣть значенія полной увѣренности, и до тѣхъ поръ, пока она не была оправдана и утверждена фактомъ воскресенія Христа, не могла получить такого значенія. Это особенно видно изъ выраженія недоумѣнія пророка Іезекииля по поводу видѣнія поля, усыяннаго человѣческими костями. На вопросъ, обращенный къ пророку отъ лица Бога: „оживутъ ли кости сіи“, пророкъ отвѣчаетъ: „Господи Боже! Ты знаешь это“ (Іезек. XXXVII, 3).

Заключение главы: значеніе ветхозавѣтной религіи въ ея отношеніи къ христіанству.

Ветхозавѣтная религія, при всемъ своемъ высокомъ превосходствѣ предъ всѣми другими древними религіями, была однакоже только приготовленіемъ къ полному откровенію, которое содержится въ христіанской религіи. Религія ветхозавѣтная ближайшимъ образомъ была назначена для одного израильскаго народа, а не для всего человѣческаго рода; поэтому многіе изъ ея законодательныхъ и обрядовыхъ постановленій явнымъ образомъ были приспособлены только къ іудеямъ и даже частію—къ землѣ іудейской. Самое ученіе ея, какъ догматическое такъ и нравственное, было не полное и было только приготовительною ступенью къ высшему Откровенію.

Еврейскіе пророки глубоко сознавали это. Указывая на несравнимое превосходство своей религіи предъ всѣми другими древними религіями, они въ то же время устремляли взоры въ религіи будущаго и отъ Мессіи ожидали установленія новаго высшаго завѣта. Напрасно новоіудеи стараются увѣрить насъ, что въ в. Завѣтѣ не находится никакихъ указаній на явленіе въ будущемъ новой и высшей религіи, чѣмъ ветхозавѣтная. Слово *завѣтъ* (Διαθήκη, Testametum, Foedus ¹⁾) есть самое употребительное названіе религіи въ св. Писаніи (Быт. IX, 9, 17; XVII, 1, 6 и дал. Исх. XXIV, 7, 8; XXXIV, 27; Сир. XVII, 1, 10. Ср. Матѳ. XXVI, 28; Евр. IX, 15), хотя употребляется также и слово *законъ* (Іоан. I, 17 и др.). Поэтому тамъ, гдѣ пророки говорятъ объ установленіи *новаго закона* и особенно *новаго завѣта* чрезъ Мессію, мы имѣемъ полное основаніе вопреки мнѣніямъ новоіудеевъ видѣть предсказанія объ установленіи новой религіи. Отчасти это указаніе можно видѣть уже въ предсказаніи законодателя еврейскаго народа—Моисея: „Пророка отъ братій твоихъ, *якоже мене*, воздвигнетъ тебѣ Господь“ (Второз. XVIII, 15, 18). Выраженіе „*якоже мене*“ въ устахъ пророка—законодателя даетъ основаніе заключать, что Моисей говоритъ здѣсь о явленіи въ будущемъ не только новаго пророка, но и новаго законодателя, т. е. установителя новаго закона или завѣта. У послѣдующихъ ветхозавѣтныхъ пророковъ не рѣдко прямо высказывается та мысль, что Мессія возвѣститъ людямъ именно новый завѣтъ, отличный отъ даннаго чрезъ Моисея и высшій послѣдняго. Особенно объ этомъ ясно говорится въ пророчествѣ Іереміи: „Вотъ наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды *новый завѣтъ*. Не такой завѣтъ, какой Я заключилъ съ отцами ихъ въ тотъ день, когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести ихъ изъ земли египетской; тотъ завѣтъ мой они нарушили, хотя Я оставался въ союзѣ съ ними, говоритъ Господь. Но вотъ завѣтъ, который Я заключу съ домомъ израилевымъ послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законъ мой во внутренность ихъ, и на сердцахъ ихъ напишу его, и буду имъ Богомъ, а они будутъ мо-

¹⁾ Латинскій переводъ греческаго слова Διαθήκη словомъ Testamentum менѣе точно передаетъ смыслъ его, чѣмъ латинское же слово Foedus союзъ (Hettinger—Lehrbuch Fundamental Theologie“ 1879. s. 249.

имъ народомъ. И уже не будутъ учить другъ друга, братъ брата, и говорить: познайте Господа, ибо всѣ сами будутъ знать Меня, отъ малаго до большаго, говорить Господь; потому что Я прощу беззаконія ихъ, и грѣховъ ихъ уже не вспомяну болѣе“ (Иер. XXXI, 31—35). Объясняя это мѣсто изъ пророка Іереміи, св. апостолъ Павелъ (Евр. VIII, 6—13) называетъ божественнаго Установителя новаго завѣта „ходатаемъ лучшаго завѣта, который утвержденъ на лучшихъ обѣтованіяхъ“. „Ибо, говоритъ апостолъ, если бы первый завѣтъ былъ безъ недостатка, то не было бы нужды искать мѣста другому. Но пророкъ... говоря: „новый“, показалъ ветхость перваго; а ветшающее и старѣющее близко къ уничтоженію“. У пророка Исаи, въ пророчествѣ о послѣднихъ дняхъ Іудеи и Іерусалима, говорится (II, 2—5), что „въ эти дни отъ Сіона выйдетъ законъ и слово Господне изъ Іерусалима и будетъ Онъ судить народы“. Въ пророчествѣ Даниила о седминахъ также самымъ яснымъ образомъ указывается на утверженіе *новаго завета*, послѣ разрушенія Іерусалима и его святилища, т. е. іерусалимскаго храма, въ которомъ только одномъ, по закону, могли быть приносимы жертвы (Дан. IX, 26, 27) и на разрушеніе котораго можно смотрѣть поэтому, какъ на торжественное объявленіе воли Божіей объ упраздненіи ветхозавѣтныхъ жертвъ.



Глава II.

РЕЛИГИЯ НОВОЗАВѢТНАЯ ИЛИ ХРИСТИАНСТВО¹⁾.

Содержаніе главы или предметы изслѣдованія.

Предпошлемъ краткое предисловіе къ раскрытію доказательствъ божественности христіанства.—Христіанство обладаетъ полною разнообразныхъ доказательствъ его истинности и божественности. Доказательства эти такъ многочисленны и разнообразны, что они могутъ удовлетворить запросамъ и требованіямъ людей самыхъ различныхъ настроеній, самаго разнообразнаго склада ума и характера, если они только искренно ищутъ истины. Въ этомъ состоитъ одно изъ высшихъ преимуществъ христіанской религіи предъ прочими религіями и одинъ изъ признаковъ ея божественности. Невозможно, чтобы всѣ люди, при столь разнообразномъ складѣ убѣжденій, каковой мы замѣчаемъ въ отдѣльныхъ личностяхъ, убѣждались одними и тѣми же доказательствами, особенно въ религиозныхъ вопросахъ. Одни вслѣдствіе своего особеннаго настрое-

¹⁾ Глава о христіанствѣ, которою покойный профессоръ заканчиваетъ свой „Курсъ Основнаго Богословія“, не получила въ оставленныхъ имъ собственноручныхъ его запискахъ надлежащаго, соразмѣрнаго важности предмета, развитія. Она далеко меньше по объему предшествующей главы „о ветхозавѣтной религіи“. Такая несоразмѣрность объясняется положеніемъ академическихъ наставниковъ, которые въ своихъ чтеніяхъ студентамъ обыкновенно бывають особенно подробно въ началѣ и даже въ среднѣ года, а въ концѣ года, когда времени для курса остается мало, неизбѣжно вынуждены бывають торопиться и по возможности сокращать послѣдніе заключительные отдѣлы своихъ наукъ. Мы не сомнѣваемся, что при передѣлкѣ и окончательномъ исправленіи своихъ лекцій для печатнаго ихъ изданія покойный авторъ нашелъ бы нужнымъ дополнить и расширить свою главу „о христіанствѣ“: мы же должны дать ее читателямъ въ томъ видѣ, въ какомъ нашли послѣ его смерти.

ніа больше воспріимчивы для одного, другіе для другаго рода доказательствъ. Одни больше убѣждаются внутренними, другіе внѣшними доказательствами. Христіанство, какъ такая религія, которая назначена для всѣхъ людей, по самому назначенію своему должна владѣть такими доказательствами своей истинности, которыя могли бы быть убѣдительно для всѣхъ искренно ищущихъ истины, т. е. доказательствами весьма разнообразными. Кромѣ *общихъ* доказательствъ, которыя могутъ имѣть примѣненіе ко всякому времени, оно имѣетъ еще особня доказательства, болѣе *частныя*, которыя въ наибольшей степени отвѣчаютъ нуждамъ, запросамъ и требованіямъ извѣстнаго даннаго времени. Для каждаго вѣка, на какой бы высотѣ культурнаго развитія онъ ни находился, въ христіанствѣ найдутся достаточно сильныя основанія для доказательства истинности и достаточно сильныя орудія для его самозащиты отъ нападений противниковъ. Въ этомъ между прочимъ заключается одна изъ причинъ непоколебимаго существованія христіанства въ теченіи почти 19-ти вѣковъ, во время которыхъ человѣчество прошло такъ много фазисовъ умственнаго развитія. Начиная отъ первыхъ временъ своего возникновенія, когда благочестивая вѣра первенствующихъ христіанъ мало нуждалась въ теоретическихъ доказательствахъ истинности христіанства, до философскаго (XVIII) вѣка и до нашихъ дней процвѣтанія научнаго знанія, христіанство всегда давало своимъ защитникамъ твердыя точки опоры для защиты его истинности въ виду самыхъ разнообразныхъ возраженій со стороны совопросниковъ вѣка. Здравый смыслъ человѣчества послѣ безпристрастной, спокойной, чуждой увлеченій оцѣнки того, что высказывалось за и противъ христіанства въ періоды жгучей борьбы невѣрія противъ вѣры, всегда въ концѣ концовъ оставался на сторонѣ христіанства. Въ настоящее время наибольшій интересъ возбуждаютъ вопросы о *происхожденіи* и сущности христіанства и о лицѣ Іисуса Христа. На этихъ вопросахъ мы и сосредоточимъ наше вниманіе въ своихъ лекціяхъ о христіанствѣ, согласно апологетической задачѣ нашей науки.

О происхожденіи христіанства.

Вопросъ о происхожденіи христіанства сводится къ тому: есть ли христіанство явленіе естественное или сверхъестественное,—дѣло человѣческое или божественное—по своему источному началу или по своей первой причинѣ. Натуралистическая школа, рѣшая этотъ вопросъ, приходитъ къ тому заключенію, что не только древній міръ былъ подготовленъ къ христіанству, но что само христіанство прямо произведено было древнимъ міромъ, что оно составляетъ естественный продуктъ различныхъ элементовъ древняго міра и какъ бы сліяніе его потоковъ, и такимъ образомъ находитъ возможность объяснить его происхожденіе стеченіемъ или комбинаціею чисто естественныхъ причинъ. Принимая въ соображеніе нѣкоторыя идеи ветхозавѣтной религіи и извѣстныя воззрѣнія религиозныхъ и философскихъ системъ языческаго міра, имѣющія нѣкоторую аналогію съ ученіемъ христіанства, эта школа прямо выводитъ христіанство частію изъ іудейства, частію изъ язычества, какъ естественное логическое завершеніе того и другаго. Таково воззрѣніе на историческое происхожденіе христіанства ново-тубингенской отрицательно-критической школы Баура и Штрауса, которая производитъ все христіанское міровоззрѣніе, въ его цѣлостномъ и законченномъ видѣ, изъ борьбы двухъ противоположныхъ направлений—іудейскаго и языческаго („Петринизма“ и „Павлинизма“) и ихъ примиренія. Къ этому воззрѣнію болѣе или менѣе примыкаютъ и другія современные раціоналистическія школы, дѣлая въ немъ тѣ или другія частныя, но не существенныя видоизмѣненія (наприм. Ренанъ и др.). Не такъ смотритъ само на себя христіанство. Оно напротивъ выдаетъ себя за дѣло божественное, за созданіе сверхъестественное и имѣетъ два рода доказательствъ истины такого воззрѣнія.

Ученіе о божественномъ происхожденіи христіанства находитъ себѣ полное оправданіе съ одной стороны во внѣшнихъ историческихъ обстоятельствахъ, сопровождавшихъ его явленіе, съ другой—во внутренней его сущности, въ существѣ самаго его ученія, въ истинно-творческой оригинальности его ученія, въ его несравненномъ превосходствѣ какъ предъ язычествомъ,

такъ и предъ іудействомъ. Замѣчательнымъ изъ внѣшнихъ признаковъ сверхъестественнаго происхожденія христіанства служитъ исполненіе ветхозавѣтныхъ предсказаній о Мессіи на лицѣ Основателя христіанской религіи. Христіанство является въ исторіи не какъ событіе случайное: оно вступаетъ въ исторію человѣчества, какъ событіе давно ожидаемое, въ сопровожденіи поразительныхъ фактовъ, доказывающихъ, что оно явилось какъ „исполненіе временъ“. Не вдаваясь въ подробное разсмотрѣніе всѣхъ пророчествъ, исполнившихся на лицѣ Основателя христіанства, укажемъ на главнѣйшія.



Ожиданіе необыкновеннаго переворота предъ пришествіемъ Спасителя смутно выражалось и въ языческомъ мірѣ. Это видно между прочимъ изъ знаменитой *четвертой эклоги* „Буколикъ“ *Виргилія* (писателя вѣка Августа). Нѣтъ нужды приводить здѣсь всѣ споры, возникавшіе по ея поводу. Довольно будетъ напомнить о томъ, что она воспѣваетъ рожденіе какого-то чудеснаго ребенка, который долженъ явиться въ 714 г. по римскому лѣтосчисленію, въ консульство Полліона, и принести за собою на землю золотой вѣкъ. Объ этомъ дитяти въ эклогѣ говорится безъ опредѣленныхъ указаній на его личность, и критики доселѣ не могли единодушно согласиться относительно того, что это было за дитя, которое имѣлъ въ виду Виргилій. Приведемъ нѣкоторыя наиболѣе замѣчательныя слова, которыми поэтъ привѣтствуетъ рожденіе необыкновеннаго дитяти. „Уже является, говоритъ онъ, послѣдній вѣкъ Сивиллы Кумейской, снова начинается круговоротъ вѣковъ, возвращается царство Сатурна и новое поколѣніе нисходитъ съ неба на землю. Обозри громаду вселенной, и посмотри какъ все радуется имѣющему наступить отрадному вѣку“. Поэтъ говоритъ, что необыкновенное дитя будетъ управлять міромъ („*reget orbem*“), что подъ его предводительствомъ („*te duce*“) начнется счастье міра; называетъ дитя божественною отраслю (*deum soboles*), описываетъ волненіе всей природы по поводу нисхожденія его съ небесной высоты, и возвращеніе вмѣстѣ съ нимъ міра къ своей юности и къ своимъ первымъ годамъ. Особенно замѣчательно слѣдующее мѣсто въ эклогѣ, относящееся къ чудесному дитяти: „Подъ твоимъ покровомъ изгладится всякій слѣдъ

нашего преступленія и земля освободится отъ своихъ вѣчныхъ тревогъ“. Въ виду этихъ и подобныхъ мѣстъ, содержащихся въ *Виргиліевой эклогѣ*, нѣкоторые изъ древнихъ христіанскихъ писателей находили въ ней родъ предвозвѣстія о рожденіи Христа. „Къ кому иному, говоритъ блаженный Августинъ, могъ бы человѣкъ обратиться съ словами: „подъ твоимъ покровомъ изгладится всякій слѣдъ нашего преступленія и проч.“¹⁾. Даже въ подробностяхъ и въ самомъ слогѣ *эклоги* древніе христіане находили иногда символическія выраженія своего религіознаго языка: напримѣръ въ словахъ о стадѣ и пастырѣ, въ воспоминаніи о первородномъ грѣхѣ, слѣды котораго должны быть заглажены, о гибели змія и т. под. Въ своей рѣчи къ отцамъ Никейскаго собора императоръ Константинъ указываетъ между прочимъ на четвертую *эклогу* *Виргилія* и приводитъ изъ нея мѣсто въ доказательство божественности Христа. Мнѣніе, что *Виргилій* былъ предвозвѣстникомъ Христа, особенно распространено было въ средніе вѣка. Въ то время въ нѣкоторыхъ странахъ на Западѣ существовалъ обычай, что въ день Рождества Христова среди церкви собирались люди, изображавшіе собою всѣхъ пророковъ предсказывавшихъ пришествіе Спасителя, и ихъ приглашали поочередно повторить свои предсказанія передъ народомъ. Послѣ Моисея, Давида, Исаіи и прочихъ ветхозавѣтныхъ лицъ, вызывали *Виргилія* и говорили ему: „приди и ты, языческій пророкъ, и свидѣтельствуй о Христѣ“ („*Vates, Mago, gentilium, da Christo testimonium*“ . *D u c a n g e*, III, 255). Тогда изъ толпы выступалъ *Виргилій* подъ видомъ молодаго человѣка, облеченнаго въ дорогія одежды, и произносилъ слѣдующія слова изъ разсматриваемой *эклоги*: „Новое поколѣніе нисходитъ съ неба на землю“ („*Ecce polo demissa solo nova progenies est*“²⁾). Критика новаго времени признаетъ ошибочнымъ мнѣніе, будто *Виргилій* говоритъ въ своей *эклогѣ* именно о Христѣ, или предвозвѣщаетъ Его именно рожденіе,—и въ извѣст-

¹⁾ Epist. 258.

²⁾ Дантъ въ своей „*Божественной Комедіи*“ рассказываетъ, будто поэтъ *Овидій*, Станцій, обратился въ христіанство послѣ чтенія четвертой *эклоги*. Поэтъ этотъ, встрѣтивъ *Виргилія* въ чистилищѣ, благодаритъ его за то, что онъ далъ ему узнать истину и привѣтствуетъ его, говоря: „черезъ тебя я сталъ поэтомъ, черезъ тебя христіаниномъ“ („*Perte poeta fui, per te christiano*“).

номъ смыслѣ она права, въ томъ именно смыслѣ, что на эвлогу эту нельзя смотрѣть какъ на точное и опредѣленное пророчество о явленіи Христа. И древніе христіанскіе писатели не усвоили ей тождественнаго значенія съ ветхозавѣтными пророчествами о Христѣ. Вотъ главныя основанія, по которымъ эвлогѣ Virgilіа нельзя приписывать значенія точнаго предсказанія о рожденіи Христа: а) Христосъ родился не въ 714-мъ году и не въ консульство Полліона, а лѣтъ сорокъ спустя. б) За исключеніемъ немногихъ мѣстъ содержаніе эвлоги Virgilіа отличается языческимъ духомъ. То, что онъ воспѣваетъ какъ возрожденіе міра, большею частію совпадаетъ съ представленіями древнихъ о золотомъ вѣкѣ: онъ говоритъ о цвѣтахъ и плодахъ вырастающихъ безъ обработки, о дубахъ источающихъ медъ, о виноградѣ висящемъ на кустахъ, о стадахъ добровольно приносящихъ пастуху свои полныя сосцы и пр. Образы эти нерѣдко встрѣчаются у другихъ римскихъ и греческихъ поэтовъ при изображеніи золотого вѣка. Но критика не можетъ отвергнуть того, что эвлога Virgilіа отражаетъ въ себѣ какое-то ожиданіе, какую-то безграничную надежду на совершеніе необычайнаго переворота, волновавшую умы тогдашняго міра. Лучшіе умы желали христіанства, еще не зная его, и жили смутными надеждами на его явленіе. Безъ своего вѣдома они уготовляли пути его. Дантъ съ поразительною образностію высказалъ эту мысль, сравнивая Virgilіа „съ человекомъ, который, идучи ночью, несетъ за собою свѣтильникъ, но самъ не пользуется его свѣтомъ, а свѣтитъ тѣмъ, кто слѣдуетъ за нимъ“. Хотя и преданный всѣмъ существомъ своимъ древнему міру, онъ подчасъ какъ бы предчувствуетъ новую религію и смутно ощущаетъ близкое наступленіе великаго нравственнаго переворота. Главный интересъ стиховъ Virgilіа не въ томъ, по поводу чьего именно рожденія они были написаны, а въ томъ, что они отражаютъ въ себѣ тогдашнее *ожидательное состояніе душъ* ¹⁾.

¹⁾ Вопросъ о лицѣ, воспѣваемомъ въ эвлогѣ, не разрѣшенъ критикою. По болѣе общепринятому въ настоящее время мнѣнію ученыхъ, въ эвлогѣ Virgilіа идетъ будто бы рѣчь объ Азиніи Галлѣ, сынѣ консула Полліона. Но противъ этого мнѣнія высказываются однакоже сильныя сомнѣнія. Оно опирается на свидѣтельство *Асконія Педіона*, жившаго при Тиверіи. Онъ говорилъ, вѣроятно въ своей книгѣ, называемой: „*Contra obtrectatores Virgilii*“, что слышалъ отъ самого Галла, будто эта эвлога была сочинена

Если и допустить, что стихи *Виргилия* написаны въ честь новорожденнаго ребенка кого либо изъ сильныхъ его современниковъ, и на всю *эклогу Виргилия* смотрѣть не болѣе какъ на льстивое привѣтствіе ¹⁾), украшенное гиперболами: и въ такомъ случаѣ она не теряетъ своего значенія, какъ отраженіе господ-

въ его честь (*Серв. Вис. 4, 11*). Но легко могло быть, что *Галль*, увѣряя въ этомъ *Асконія*, говорилъ ложь. Свое тщеславіе и ревнивую заботливость о славѣ своего семейства онъ достаточно высказалъ въ своей хвастливой книгѣ: „О сравненіи *Цицерона* съ его отцемъ“, наполненной всякаго рода ложью. Его считали претендентомъ на императорскій престолъ, и *Августъ* говорилъ про него, что онъ жаждетъ трона, хотя не стоитъ его. Понятно, что для того, чтобы основать прочнѣе свои притязанія ему не бесполезно было увѣрять, будто онъ самъ и былъ то чудесное дитя, предсказанное *Виргиліемъ*, которое должно было управлять міромъ и дать ему спокойствіе и счастье. Слѣдовательно увѣреніе *Галла* было не безкорыстно и есть много другихъ причинъ сомнѣваться въ немъ. Отецъ *Галла*, *Полліонъ*, постоянно оставался на второмъ планѣ, хотя и стремился быть на первомъ. Какъ ни блестяще было его консульское положеніе, онъ не могъ основывать на немъ надеждъ на столь высокую часть своего сына, какою она изображается въ *эклогѣ*. *Виргилій* говоритъ, что чудесное дитя будетъ управлять міромъ; подобныя слова превышаютъ далеко понятіе о консульской власти. Было бы безумно говорить такимъ образомъ въ присутствіи триумвировъ о сынѣ одного изъ ихъ намѣстниковъ. Но всего удивительнѣе то, что, возвѣщая *Полліону* рожденіе этого чудеснаго дитяти, *Виргилій* постоянно говоритъ, что оно родится только въ консульство *Полліона*, но нигдѣ не упоминаетъ, что это будетъ именно его сынъ. Если бы *Виргилій* имѣлъ въ виду чествовать сына *Полліона*, то вѣроятно онъ не умолчалъ бы о томъ, что должно было принести родителю наибольшую честь... Нѣкоторые полагали, что въ *эклогѣ Виргилия* говорится о ребенкѣ *Октавія Августа* и *Скрибоніи*, и это мнѣніе казалось сперва болѣе вѣроятнымъ. *Октавій* женился на *Скрибоніи* въ началѣ 714 г. (*Діонъ XL. III, 16*); думали, что она сдѣлается матерью въ концѣ этого года. Но это мнѣніе встрѣтило серьезные возраженія; самое важное изъ нихъ то, что *Виргилій* говоритъ, повидимому, уже о родившемся ребенкѣ; кромѣ того, еслибы онъ дѣйствительно хотѣлъ говорить о ребенкѣ еще долженствующемъ родиться, надо было, чтобы онъ слишкомъ твердо вѣрилъ въ счастливую судьбу *Августа*, утвердительно говоря, что у него непременно родится сынъ. Извѣстно, что этотъ герой, который долженъ былъ принести за собою золотой вѣкъ, была дочь! Можетъ быть, что такая чуть не комическая ошибка и помѣшала впоследствии *Виргилію* объясниться и онъ охотно оставлялъ покровъ неясности надъ своимъ чудеснымъ дитятемъ. Какъ бы то ни было, но вопросъ этотъ остается все таки довольно сомнительнымъ (*См. Буассе: „Римская религія“ стр. 207 и дал.*).

¹⁾ Поэту не чуждо было чрезмѣрное ласкательство сильнымъ міра. Въ *эклогѣ*, написанной имъ за годъ до знаменитой 4-й *эклоги*, онъ обоготворилъ *Октавія Августа*: *namque erit ille mihi semper deus* („ибо для меня онъ всегда будетъ богомъ“).

ствовавшихъ въ то время надеждъ и ожиданій новой эры. Даже эти безмѣрные ласкательства показываютъ намъ стремленія и надежды тогдашняго времени. Убѣжденіе, что истощенный міръ приближается къ какому-то великому перелому и что готовится какой-то переворотъ, который возвратитъ міру его юность, въ то время было однимъ изъ самыхъ распространенныхъ. Древніе мудрецы раздѣляли обыкновенно жизнь міра на нѣсколько эпохъ и думали, что по прошествіи ихъ циклъ ихъ начнетъ вновь; а въ этотъ моментъ времени жрецы, гадатели и философы, разнорѣчившіе относительно всѣхъ остальныхъ вопросовъ, сходились между собою въ томъ, что человѣчество дошло до конца одного изъ этихъ длинныхъ періодовъ и что начало новаго цикла уже близко. Пифагорейцы и Платоники этого времени утверждали, что по окончаніи великаго года свѣтила небесныя займутъ то самое положеніе, какое они занимали при началѣ міра ¹⁾; этрусскіе гаруспиціи читали въ небесахъ, что вскорѣ начнетъ десятый послѣдній вѣкъ ²⁾; орфики предсказывали, что скоро вернется царство Сатурна ³⁾; сивильскіе оракулы прониклись этими мнѣніями и распространяли ихъ въ народѣ, а въ то время оракулы эти были въ большомъ ходу ⁴⁾. Многие честолюбцы пытались воспользоваться для своихъ цѣлей всеобщими ожиданіями великаго и необычайнаго. По свидѣтельству Саллюстія, основываясь на этихъ ожиданіяхъ Лентулъ вмѣшался въ заговоръ Катилины и съ тщеславіемъ утверждалъ, что ожидаемый необычайный властелинъ міра долженъ прозойти изъ Корнеліевой фамиліи. Поддаваясь лстивымъ и заманчивымъ ожиданіямъ своего вѣка, императоръ Августъ охотно позволялъ называть себя на монетахъ „спасеніемъ человѣческаго рода“ (*salus generis humani*) и изображать себя въ видѣ бога Аполлона, который по языческимъ вѣрованіямъ долженъ былъ обновить міръ. Особенно же на Востокѣ господствовало предъ временемъ рождества Христова напряженное ожиданіе великаго переворота, при чомъ центромъ и исходнымъ пунктомъ этого переворота, по единогласнымъ свидѣтельствамъ Іосифа Флавія, Тацита ⁵⁾,

¹⁾ *Серв. Висол.* „IV, 4. У Буассе стр. 210.

²⁾ *Цензоринъ*—*De die nat.* Ibidem.

³⁾ *Серв. „Висол.“* IV, 10. Ibid.

⁴⁾ *Александръ*—*„Орас. Sib.“* II стр. 180.

⁵⁾ *Тацитъ*—*„Hist.“* V,

и Светонія ¹⁾, назначалась Иудея. Тацитъ, излагая исторію іудейской войны, пишетъ: „многіе вѣрили древнимъ свидѣтельствамъ жрецовъ, что въ это самое время Востокъ пріобрѣтетъ новыя силы и что имѣющіе придти изъ Иудеи сдѣлаются властителями міра“. „По всему Востоку, говоритъ Светоній, распространено древнее и твердое мнѣніе, будто судьбою опредѣлено, что въ тогдашнее время изъ Иудеи должны выдти тѣ, которые пріобрѣтутъ себѣ владычество надъ міромъ“. Нѣтъ ничего удивительнаго, что подъ вліяніемъ этихъ напряженныхъ ожиданій „спасенія изъ Иудеи“ восточные волхвы направили свой путь въ Иерусалиму, когда явилось особенное знаменіе на небѣ для возбужденія ихъ убѣжденія относительно исполненія завѣтнаго ожиданія человѣчества ²⁾.

Существуютъ также преданія объ ожиданіи въ отдаленномъ Китаѣ въ эпоху рождества Христова явленія великаго „Святаго“, пришествіе котораго предсказано было древними китайскими мудрецами, и о посольствѣ, отправленномъ изъ Китая на поклоненіе явившемуся Спасителю. По грузинскимъ преданіямъ, язычники древней Грузіи по случаю рожденія Христа слышали слова, испещшія отъ ихъ идола Армаза: „Новорожденный затмитъ меня своимъ свѣтомъ“ ³⁾. Эти и подобныя преданія, можетъ быть, и не во всѣхъ своихъ частностяхъ одинаково достовѣрны; но и они не лишены значенія для подтвержденія того факта, что эпоха, когда родился Христосъ, вся находилась въ трепетѣ какого-то таинственнаго ожиданія.

¹⁾ Светоній „Vita Vespasiani“ с. 4.

²⁾ Появленіе необыкновенной звѣзды въ это время подтверждается астрономическими вычисленіями. По вычисленіямъ Кеплера и другихъ новѣйшихъ астрономовъ, не задолго до рождества Христова, приблизительно около 744 г. отъ основанія Рима должно было имѣть мѣсто появленіе большой звѣзды съ яркимъ свѣтомъ между Марсомъ и Сатурномъ. Тоже самое явленіе, по мнѣнію нѣкоторыхъ астрономовъ, повторилось будто-бы въ 1607-мъ году по Р. Хр., при чемъ явившаяся звѣзда между Марсомъ и Сатурномъ свѣтила въ теченіе цѣлаго года, но, постепенно блѣднѣя, погасла въ 1608-мъ году (См. *Фаррара*—„Жизнь Иисуса“). По другимъ астрономическимъ вычисленіямъ появленіе необыкновенной звѣзды случилось въ декабрѣ того года, когда родился Спаситель (См. „Церк. Вѣстн.“ № 55, 1879 г.). Но „тождество того или другаго изъ этихъ астрономическихъ явленій съ явленіемъ чудесной звѣзды, приведшей волхвовъ на поклоненіе Спасителю, не доказано“ См. объ этомъ въ лекц. прот. *Горскаго*, напечатанныхъ въ „Твор. св. отцевъ“ 1880-й г. Выпускъ I.

³⁾ „Исторія Грузинской церкви“ *Михаила Сабинина*, стр. 5 и 135.

Подъ тяжкимъ бременемъ внѣшнихъ бѣдствій, тираніи и нравственнаго разложенія древній міръ въ эпоху рождества Христова издаетъ протяжный вздохъ изнеможенія и разочарованія: онъ чувствуетъ потребность успокоиться отъ бѣдствій дѣйствительной жизни и въ силу какого-то тайнаго предчувствія обращаетъ взоръ надежды къ чаемому Искупителю. Состояніе это потому важно знать, что оно свидѣлствуетъ „объ исполненіи временъ“, когда долженствовалъ явиться Спаситель міра.



Въ несравненно болѣе ясной и опредѣленной формѣ эти чаянія выражались въ средѣ израильскаго народа, который обладалъ истинною религіею въ эпоху приготовительную къ искупленію и которому сообщена была часть Откровенія. Здѣсь мы находимъ рядъ пророчествъ о будущемъ Искупителѣ челоувѣческаго рода, выраженныхъ не только въ формѣ чаяній и желаній, но и въ формѣ опредѣленныхъ предсказаній. Ожиданіе Мессіи, какъ извѣстно, составляло душу ветхозавѣтной религіи. Общее и не вполне опредѣленное въ началѣ, оно высказывалось постепенно съ большею и большею опредѣленностію. Въ древнѣйшемъ изъ пророчествъ, сохранившихся въ св. книгахъ ветхозавѣтной религіи, Искупитель называется „сѣменемъ жены, имѣющимъ сокрушить силу зла“ (Быт. III, 15). Въ вѣкъ патриархальный Мессія изображается какъ великій потомокъ Авраама, который принесетъ освобожденіе всѣмъ племенамъ земнымъ (Быт. XII, 3), и какъ великій примиритель, имѣющій произойти отъ колѣна Иудина. У Моисея Мессія представляется въ образѣ пророка, подобнаго могущественному законодателю Израила (Второз. XVII, 18). Въ эпоху царей Мессія изображается преимущественно какъ царь будущаго—идеальный Давидъ. Въ эпоху страданій еврейскаго народа обрисовывается образъ страждущаго Искупителя (Ис. XLII, 1—7). Но среди этихъ общихъ такъ связать очертаній, обрисовывающихъ образъ Мессіи, мы находимъ въ ветхомъ Завѣтѣ рядъ предсказаній, въ которыхъ съ большею или меньшею точностію опредѣляются мѣсто и время пришествія Мессіи и различныя обстоятельства его жизни и дѣятельности. Сюда относятся предсказанія о времени пришествія Мессіи и прямѣе другихъ предсказаніе патриарха Иакова: „Не отойдетъ скипетръ

отъ Іуды и (жезль) законодатель отъ чресль его, доколѣ не придетъ Примиритель и Ему покорность народовъ „(Быт. ХІІХ, 10). Время, назначенное этимъ пророчествомъ для пришествія Мессіи, не должно было переходить за тотъ срокъ, въ который потомки Іуды продолжали еще быть самостоятельнымъ народомъ, имѣли еще свои законы и судей изъ среды своихъ братьевъ. Пророчество Малахіи присоединяетъ къ этому другое знаменіе для измѣренія времени пришествія Мессіи: „Вотъ Я пошлю ангела Моего, и онъ приготовитъ путь предо Мною, и внезапно придетъ въ храмъ свой Господь, котораго вы ждете, и Ангелъ завѣта, котораго вы желаете; вотъ Онъ идетъ, говоритъ Господь Саваоѣ“ (ІІІ. 1). Слова эти указываютъ на появленіе Мессіи въ храмъ прежде его разрушенія и на появленіе особеннаго посланника, имѣющаго приготовить путь Господу. Относительно пришествія Мессіи до разрушенія втораго іерусалимскаго храма замѣчательно ясны слова пророка Аггея: „И придетъ Желаемый всѣми народами и наполню домъ сей (второй храмъ) славою... Слава сего послѣдняго храма будетъ больше нежели перваго, и на мѣстѣ семъ Я дамъ миръ, говоритъ Господь Саваоѣ“ (ІІ, 7, 9). Выраженіе употребленное въ этомъ предсказаніи „Желаемый всѣми народами“ ясно показываетъ, что здѣсь говорится о томъ, кто былъ упованіемъ „Израиля и чаяніемъ языковъ“, т. е. объ Искупителѣ. Ему, такимъ образомъ, надлежало явиться согласно съ приведенными пророчествами ветхаго Завѣта: 1) въ періодъ существованія іудейскаго царства, 2) до разрушенія іерусалимскаго храма и 3) послѣ ближайшаго великаго пророка. Но время пришествія Мессіи означено еще опредѣленнѣе въ пророчествахъ Даниила, гдѣ не только показано, что царство Мессіи начнется во время *четвертой* монархіи, или римской имперіи, но даже самое число лѣтъ, которое должно было предшествовать его пришествію, ясно показано. „Семьдесятъ седмиць опредѣлены для народа твоего и святаго города твоего, чтобы покрыто было преступленіе, запечатаны были грѣхи и заглажены беззаконія, и чтобы приведена была правда вѣчная и запечатаны были видѣніе и пророкъ и помазанъ былъ Святой святыхъ. Итакъ знай и разумѣй: съ того времени, какъ выйдетъ повелѣніе о возстановленіи Іерусалима, до Христа Владыки семь седмиць и шестьдесятъ двѣ седмицы“ (ІХ, 24—25). Счисленіе лѣтъ седмицами годовъ

было въ обыкновеніи у іудеевъ и каждыя семь лѣтъ составляли такъ называемый „субботній годъ“; семьдесятъ седмиць, такимъ образомъ, равнялись четыремъстамъ девяноста годамъ. Выше приведенными словами пророкъ опредѣляетъ точно время пришествія Мессіи и употребляетъ самое имя Христа Владыки. Далѣе въ пророчествѣ говорится: „и по истеченіи шестидесяти двухъ седмиць преданъ будетъ смерти Христосъ и не будетъ судъ; городъ и святилище разрушены будутъ народомъ вождя, который прійдетъ, и конецъ его будетъ какъ отъ наводненія, и до конца войны будутъ опустошенія. И утвердить завѣтъ для многихъ одна седмица, а въ половинѣ седмицы прекратится жертва и приношеніе, и на крылѣхъ святилища будетъ мерзость запускъ, и окончательная предопредѣленная гибель постигнетъ опустошителя“ (ст. 26, 27). Этими словами ясно указано, что послѣдствіемъ убіенія Мессіи будетъ разрушеніе храма и святилища, прекращеніе жертвы и приношенія и начало долго продолжающагося разрушенія, которое съ тѣхъ поръ останется навсегда. Принимая теперь въ соображеніе время, когда дѣйствительно явился Иисусъ Христосъ, мы прежде всего находимъ, что это было такое время, когда угасла фамилія Маккавеевъ и во главѣ Іудейскаго царства явился иноплеменникъ, хотя іудеи въ ихъ собственной землѣ были управляемы еще ихъ собственными законами и совѣтъ (синедріонъ) ихъ народа обладалъ еще властію. Ни одинъ камень храма тогда не былъ еще тронутъ, городъ Іерусалимъ не былъ разрушенъ; онъ былъ напротивъ цвѣтущею столицею Іудеи, которая имѣла тогда около 4 милліоновъ жителей. Сюда изъ года въ годъ изъ всей страны продолжали стекаться многочисленныя толпы народа съ жертвами и приношеніями. Но въ короткое время все измѣнилось. Около того самаго времени, когда Христосъ на 12-мъ году своего возраста въ первый разъ публично явился во храмъ, іудейскій царь Архелай былъ сверженъ съ престола и изгнанъ, а царство іудейское вошло въ составъ сирійской провинціи (*Иос. Флавій*— „Древности“, кн. XVII гл. 15; XVIII, 1); князь отъ Іуды оскудѣлъ; корона съ его головы упала, и вскорѣ послѣ смерти Христа отъ храма іерусалимскаго не осталось камня на камнѣ; государство евреевъ пришло въ совершенное разореніе и распалось на части, и съ тѣхъ поръ іудеи разбѣяны по всему лицу земли, составляя племя, а не народъ. Что время, въ которое обѣтованный

Мессія долженъ былъ явиться согласно ветхозавѣтнымъ пророчествамъ, дѣйствительно совпадало со временемъ пришествія Христа, доказательствомъ этого служить также и то, что ожиданіе пришествія царя или избавителя было тогда особенно сильно какъ между іудеями такъ и между язычниками, какъ объ этомъ согласно свидѣлствуютъ Тацитъ, Светоній, Іосифъ Флавій и Филонъ. Что іудеи были увѣрены въ томъ, что настало время пришествія давно обѣтованнаго Мессіи и такъ сказать со дня на день ожидали Его пришествія,—это видно между прочимъ изъ того, какое дѣйствіе произвело на іудеевъ явленіе Іоанна Крестителя („Ты ли Христосъ или инаго чаемъ?“—спрашивали іудеи Іоанна; Матѳ. III, 5), а также изъ обстоятельствъ явленія Іже мессій въ эпоху Христа. Даже нынѣшніе евреи, не признающіе Христа за Мессію, сознаются въ томъ, что время, когда ихъ Мессія долженъ былъ явиться согласно съ пророчествами, давно протекло, и они приписываютъ отсрочку Его пришествія согрѣшеніямъ своей націи.

Предсказанія, содержащіяся въ ветхомъ Завѣтѣ относительно *мѣста* рожденія Мессіи, въ такой же точно мѣрѣ имѣютъ примѣненіе ко Христу, какъ и предсказанія, относящіяся ко времени Его пришествія. Онъ долженствовалъ согласно этимъ предсказаніямъ произойти изъ Вилеема. „И ты, Вилеемъ-Ефраѳа, малъ ли ты между тысячами іудиними? Изъ тебя произойдетъ мнѣ Тотъ, который долженъ быть Владыкою въ Израилѣ, и котораго происхожденіе изъ начала отъ дней вѣчныхъ“ (Мих. V, 2). Онъ долженъ былъ согласно тѣмъ же предсказаніямъ возвыситъ собою мѣстность, униженную обстоятельствами времени въ глазахъ іудеевъ. „Прежнее время умалило землю Невфалимову; но послѣдующее возвеличитъ приморскій путь, за-іорданскую страну—Галилею языческую. Народъ ходящій во тьмѣ увидитъ свѣтъ великій; на живущихъ въ странѣ тѣни смертной свѣтъ возсіяетъ“ (Исаи IX, 1—2). Что эти пророчества исполнились на Іисусѣ Христѣ, что Онъ родился въ Вилеемѣ, что мѣстомъ жительства Его родителей и страню, въ которой Онъ началъ свое общественное служеніе, была Галилея (Назаретъ): это доказываютъ свидѣтельства всѣхъ евангелистовъ и доказательства эти не нуждаются въ дальнѣйшемъ раскрытіи.

Пророчества ветхаго Завѣта относительно *рода*, изъ котораго
Христ. Апост. Т. II.

раго Мессія долженъ былъ произойти, указывали на то, что Онъ долженствовалъ явиться въ средѣ избраннаго народа, имѣвшаго истинную религію въ приготовительную къ искупленію эпоху, произойти изъ колѣна Іуды и изъ рода Давидова. Первые два изъ этихъ пророчествъ включены въ обѣтованіе, данное Аврааму, въ предсказаніе Моисея о „другомъ“ законодателѣ, имѣющемъ явиться въ средѣ еврейскаго народа („Пророка отъ братій твоихъ, якоже меня“... *Второз.* XVIII, 15, 18), въ пророческое благословеніе Іакова, заключающее въ себѣ указаніе на причину превосходства іудина колѣна, такъ какъ изъ него долженъ былъ произойти Примиритель. А послѣднее, что Мессія будетъ потомокъ Давида, ясно выражено въ слѣдующихъ словахъ а) *Исаи:* „И произойдетъ отрасль отъ усѣченнаго дерева Іессея и вѣтвь отъ корней его принесетъ плодъ. И почиетъ на немъ Духъ Іеговы—Божій (XI гл. ст. 1—2); б) *Іеремі:* „Вотъ наступаютъ дни—и возставлю Давиду отрасль праведную, и будетъ поступать мудро, и будетъ производить судъ и правду на землѣ. И вотъ имя, которымъ будутъ называть Его: Господь оправданіе наше“ (XXIII, 5—6). Что эти пророчества относятся къ Избавителю рода человѣческаго, явствуетъ изъ того, что—главы, въ которыхъ они находятся, содержатъ описаніе царства Мессія. А что эти пророчества исполнились на Іисусѣ Христѣ, что Онъ дѣйствительно явился въ Іудей, былъ изъ тѣхъ самыхъ колѣна и рода, на которые указывали пророчества: въ томъ имѣемъ мы полнѣйшее доказательство въ двухъ евангельскихъ генеалогическихъ спискахъ (такія родословія, согласно съ обычаемъ іудеевъ, были у нихъ заботливо сохраняемы), въ признаніи даже врагами христіанства дѣйствительности этихъ генеалогій, противъ которыхъ не возникало ни единого сомнѣнія, и въ ссылкѣ нѣкоторыхъ изъ первыхъ христіанъ на народную перепись, составленную во время самаго рожденія Спасителя по повелѣнію Кесаря (*Іустина „Апол.“* I, 55), хотя эта перепись въ подлинномъ видѣ не сохранилась. Здѣсь дѣйствительно нельзя не удивляться какъ точному исполненію пророчествъ, такъ и способу, какимъ они были исполнены.

Божественный характеръ Основателя христіанства.

Исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ на лицѣ Основателя христіанской религіи и явленіе Его во время всеобщихъ чаяній Избавителя міра уже сами по себѣ составляютъ знаменательнѣйшіе факты, свидѣтельствующіе о сверхъестественномъ происхожденіи христіанства. Но самое главное доказательство его божественнаго происхожденія заключается въ божественномъ характерѣ его Основателя. Свойства божественнаго характера Христа Спасителя превосходятъ всякое человѣческое величіе. Насъ поражаетъ въ немъ прежде всего необычайная *цѣлостность и гармоничность*, свободная отъ всякихъ одно-сторонностей: Насъ поражаетъ Его совершенная и незапятнанная чистота, Его неподдѣльное смиреніе и кротость, Его неистощимое долготерпѣніе, Его непобѣдимое мужество, Его болѣе нежели геройская рѣшимость и болѣе нежели человѣческая сила воли. Уже одно гармоническое соединеніе этихъ свойствъ въ лицѣ Спасителя указываетъ на вышечеловѣческое Его достоинство. Но характеръ Христа Спасителя является вмѣстѣ съ тѣмъ въ высшей степени опредѣленнымъ, и въ этомъ отношеніи Онъ также не имѣетъ равнаго себѣ характера во всей всемірной исторіи. Мы не видимъ Христа тѣлесными очами; но стоитъ только назвать Его святѣйшее имя, образъ Его тотчасъ возстаетъ предъ нами какъ олицетворенная благодать и сама воплощенная святость. Въ характерѣ І. Христа обращаетъ далѣе на себя вниманіе неисчерпаемая *полнота совершенства*, безконечно превышающая мѣру самаго наивысшаго естественнаго человѣческаго развитія.—Безконечная полнота совершенствъ, проявленныхъ въ жизни и дѣятельности Спасителя, такъ велика и всеобъемлюща, что самый многообдуманный анализъ самыхъ ученыхъ и внимательныхъ изслѣдователей оказывается способнымъ разсмотрѣть подробно едва только одну какую нибудь изъ сторонъ Его жизни въ теченіи долготѣльныхъ трудовъ. Не только отдѣльные люди, но даже цѣлыя общества въ состояніи осуществить только ту или другую сторону человѣческаго характера Спасителя. Средневѣковые рыцари видѣли въ Немъ высокій идеалъ рыцарскаго благородства; монахи видятъ въ Немъ образецъ самаго чистаго и высокаго

аскетизма, философы—человѣка познававшего истину; благотворительныя общества—величайшаго филантропа; историки — разгадку всей исторіи (Иоганъ Мюллеръ), димократы— „человѣка народа“ (Камилль Демулентъ). Метафизики, даже не признававшіе въ Немъ божественнаго начала, видѣли въ Его дѣйствіяхъ и ученіи лучшей и вѣрнѣйшей символъ небесной мудрости (Спиноза), воплощеніе идеальнаго нравственнаго совершенства (Кантъ), союзъ божественнаго съ человѣческимъ (Гегель).

Характеръ Иисуса Христа есть далѣе характеръ *всеобщій* и *всеобъемлющій*, въ высшемъ значеніи слова *общечеловѣческой*, что дѣлаетъ его нравственнымъ идеаломъ для людей всѣхъ мѣстъ и временъ и что обуславливаетъ его всемірное значеніе. Эту черту въ характерѣ Спасителя признавали и вольнодумцы. Вольтеръ между прочимъ сказалъ: „Всѣ прочіе мудрецы имѣли сильное вліяніе на обычаи той страны, въ которой они жили; вліяніе Иисуса Христа господствуетъ надъ всѣмъ міромъ“. Величайшія различія въ обычаяхъ народовъ, въ климатѣ разныхъ странъ, въ наружномъ видѣ людей и ихъ психическомъ складѣ положили рѣзкую грань раздѣленія между людьми, ихъ понятіями, вкусами, воззрѣніями и проч. Различія эти такъ велики, что нѣкоторые изслѣдователи на основаніи этихъ различій отвергали даже единство человѣческаго рода. Повсюду мы видимъ національныхъ героевъ, національныхъ основателей религій, національныхъ проповѣдниковъ морали, которые, привлекая къ себѣ всецѣло симпатіи своего народа, далеко уже не въ той степени симпатичны для другихъ народовъ. Причина этого заключается въ томъ, что ихъ характерамъ равно какъ и ихъ ученіямъ, въ той или другой мѣрѣ, недостаетъ общечеловѣчности или, по крайней мѣрѣ, равномернаго отношенія между національнымъ и универсальнымъ (общечеловѣческимъ) элементомъ. Не то мы видимъ въ характерѣ Иисуса Христа. Въ немъ не обнаруживается никакихъ племенныхъ недостатковъ и даже особенностей той націи, среди которой Онъ благоволилъ явиться, и соединяются въ самой полной мѣрѣ всѣ черты человѣческаго совершенства. Отъ этого Онъ является предметомъ любви и подражанія для грековъ, хотя Онъ не былъ основателемъ ни одной изъ ихъ школъ,— для русскихъ хотя Онъ былъ проповѣданъ между нами, по древнему преданію, лишь однимъ изъ Его апостоловъ (Андреемъ первозв.),—

Всѣ такъ называемые великіе люди имѣли границы своего вліянія. Они пользовались огромнымъ иногда вліяніемъ на современность; но какъ скоро сходили со сцены этого міра, за ними нерѣдко оставалась громкая слава, громкая извѣстность, но вліяніе ихъ на жизнь человѣчества рѣдко переживало ихъ собственную жизнь и дѣятельность. Христось въ теченіи почти 2000 лѣтъ, протекшихъ со времени Его явленія на землѣ, удерживаетъ свое могущественное вліяніе и на умы и на жизнь человѣчества. Милліоны людей еще въ настоящее время готовы умереть за своего распятого Друга; и съ другой стороны враги Его до сего дня все еще составляютъ заговоры противъ Него, какъ бы противъ живаго лица. Изъ за Него все еще идетъ самая жгучая борьба, самое оживленное движеніе, и въ то время, какъ одни отвергають Его, другіе защищаютъ. Милліоны людей призываютъ Его какъ божественнаго Утѣшителя, Помощника и Спасителя, какъ небеснаго Вождя къ Отцу небесному. Христось донныѣ еще опредѣляетъ судьбы міра, все еще составляетъ главный предметъ всѣхъ вопросовъ и рѣшеній, всѣхъ дружественныхъ и враждебныхъ настроеній человѣчества. Онъ постоянно стоитъ предъ глазами міра; Онъ живетъ въ исторіи, такъ что для Него прошедшее и будущее есть настоящее. Онъ не принадлежитъ къ преходящимъ величинамъ всемірной исторіи, Онъ передовое знамя всѣхъ человѣческихъ споровъ. Онъ вѣчно служитъ тою хоругвью, вокругъ которой все еще идетъ самая пламенная битва. Христось составляетъ краеугольный камень человѣчества до такой степени, что вырвать изъ него имя Его значило бы то же, что поколебать весь нравственный міръ въ самомъ его основаніи.

Характеръ Іисуса Христа есть характеръ безусловно совершенный и *несравнимый*, не допускающій никакого сравненія съ другими людьми. У различныхъ лицъ тѣ или другія совершенства выступаютъ, такъ сказать, по частямъ. Если напримѣръ спросить, кто самый величайшій герой въ мірѣ, отвѣтъ можетъ быть не одинаковъ: одинъ уважаетъ на Александра Македонскаго, другой на Цезаря, третій на Наполеона. На вопросъ, кто величайшій ораторъ, — также можетъ быть выборъ между Димосееномъ, Цицерономъ и другими. И по вопросу о томъ, кто самый мудрый изъ всѣхъ мыслителей, возможны споры о томъ, кому от-

дать пальму превосходства: Сократу, Платону, Аристотелю и т. д.

Изъ древнихъ писателей Плутархъ, какъ извѣстно, пытался въ своемъ сочиненіи „О знаменитыхъ мужахъ“ провести параллели или сравненія между великими мужаами древности, и это всегда было и будетъ возможно въ отношеніи къ людямъ. Но въ отношеніи къ личности Иисуса Христа это рѣшительно невозможно. Христось единственная личность, къ которой нельзя подыскать равнаго. Когда произносится имя Иисуса, тогда всякое человѣческое величіе отходитъ на задній планъ, уничтожается предъ Нимъ, и вопросъ—кто величайшій основатель религіи даже въ кружкахъ людей, не признающихъ божественнаго достоинства Иисуса Христа, рѣшается обыкновенно въ пользу Иисуса. Даже тѣ изъ нихъ, которые пытаются проводить въ томъ или другомъ отношеніи параллель между личностью Христа и личностями основателей другихъ религій, напр. Буддою и др., въ концѣ концовъ находятъ себя вынужденными поставить Иисуса на высшій пьедесталь недосягаемаго для другихъ величія, какъ напр. это дѣлаетъ Ренанъ въ заключительной главѣ своей книги: „Жизнь Иисуса Христа“. Величіе такъ называемыхъ великихъ людей не рѣдко затмѣвается величіемъ ихъ преемниковъ въ той или другой области дѣятельности. У великихъ учителей вырастаютъ ученики, которые часто становятся выше своихъ учителей цѣлою головою. Это совершенно естественно, потому что даже самый великій человѣкъ проявляетъ однакоже только тѣ силы, которыя въ существѣ общи всѣмъ людямъ и онъ только въ опредѣленное время и въ выдающейся степени проявляетъ оныя. Поэтому дѣла великихъ людей оказываются обыкновенно продуктами ихъ времени, духа ихъ народа; являются ихъ послѣдователи, которые равняются съ величіемъ предшественниковъ, даже иногда превосходятъ ихъ. Христось имѣетъ безчисленныхъ подражателей и послѣдователей, но—ниодного соперника. Отъ него исходятъ лучи совершенства въ человѣчество и отображаются особенно ярко на тѣхъ сильныхъ христіанскихъ характерахъ или личностяхъ (мученикахъ, исповѣдникахъ), которые составляютъ гордость христіанскаго человѣчества. Но всѣ ихъ заслуги сводятся къ Иисусу, Который есть ихъ первообразъ, всѣ они относятся не болѣе какъ только слабыя копіи къ неподражаемому оригиналу. Высока была жизнь святыхъ, проявившаяся у однихъ милосердіемъ, у другихъ

чистотою, у иныхъ ревностью по вѣрѣ. Ниодинъ святой не былъ настолько многообъемлющъ, настолько великъ, чтобы могъ быть сравниваемъ со Христомъ. Жизнь всѣхъ святыхъ доказала, что никто изъ людей не прожилъ безъ грѣха, и они сами сознавали, что они не безгрѣшны. Между тѣмъ сами враги Спасителя свидѣтельствовали о Его безгрѣшности. Ревностиѣйшіе изъ обвинителей Господа на судѣ Анны и Каиафы не находили что сказать противъ него и придумывали ложь. „Я не нахожу никакой вины въ Немъ“—воскликнулъ Пилать; „этотъ человѣкъ ничего худаго не сдѣлалъ“—воскликнулъ разбойникъ на крестѣ; „я предалъ кровь неповинную“—тосковалъ жалкій предатель. Совершенство І. Христа такъ велико, что всякій чувствуетъ, что не нужно его доказывать. Христосъ—единственная личность, въ отношеніи къ которой не можетъ имѣть никакого примѣненія то, что въ области ораторскаго искусства называется панегирикомъ. Въ похвалахъ Іисусу невозможно никакое преувеличеніе, немислима никакая гипербола. Никакое человѣческое слово напротивъ не въ силахъ, не въ состояніи возвыситься до истиннаго изображенія Его величія. Признаки или отличительныя черты Его величія таковы, что они принадлежать исключительно только Ему одному. Самый беззащитный человѣкъ невольно покраснѣлъ бы и почувствовалъ бы себя не на своемъ мѣстѣ, еслибъ кто нибудь вздумалъ сравнить его со Христомъ, приложить къ нему тѣ эпитеты, которые въ отношеніи къ Іисусу только лишь въ слабой степени выражаютъ Его истинное величіе; и никакой ораторъ, даже самый щедрый на расточеніе громкихъ эпитетовъ и похвалъ своему герою,—если только въ немъ есть сколько нибудь чувства мѣры, такта и совѣстливости,—не позволитъ себѣ приравнять своего героя къ Іисусу. Нѣтъ въ человѣческомъ языкѣ слова, которое могло бы точнѣе выразить истинное величіе Іисуса Христа, какъ „*Богочеловѣкъ*.“ Только одно это слово, понимаемое въ истинномъ и точномъ его смыслѣ, выражаетъ полноту божественнаго и человѣческаго достоинства І. Христа. Ни геній, ни герой, ни полубогъ, ни другіе языческіе эпитеты не въ состояніи выразить той высоты величія, какая открывается въ лицѣ І. Христа. Еще меньше обнимаютъ это величіе эпитеты: „Галилейскій мудрецъ“, „Галилейскій Сократъ“, которые философы прошлаго столѣтія прилагали ко Христу. Скептики новѣйшаго

времени употребляютъ усилія, чтобъ заподозрить самый фактъ существованія евангельскаго Христа и представить Его полумиѳическимъ лицомъ. Попытки эти однакоже безсилны и не могутъ по самому существу дѣла достигнуть своей цѣли. „Характеръ І. Христа, воспроизводимый четырьмя евангельскими жизнеописаніями Его, поразительно послѣдователенъ во всѣхъ своихъ широкихъ чертахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ до того своеобразенъ, что самое возникновеніе понятія о Немъ находится внѣ всякой возможности выдумки. Вымысленіе подобнаго характера недоступно творчеству даже гениальной личности, а тѣмъ болѣе творчеству такъ называемаго коллективнаго ума извѣстной эпохи, который называется обыкновенно сознаниемъ вѣка“ („*Ессе Ното*“ ч. 1 стр. 97). Кто могъ выдумать, изобрѣсти, сочинить безпримѣрный неподражаемый характеръ Христа, кто вложилъ въ уста Іисуса такія несравнимыя бесѣды, какъ напримѣръ нагорная, такую возвышенную мораль и все вообще Его ученіе? „Если допустить, что евангелисты выдумали Іисуса, тогда они явятся чудеснѣе самого Христа“. Скептики отвергаютъ возможность чудесъ; но когда они допускаютъ возможность того, что совершенно необразованные и не ученые галилеяне создали своею творческою фантазіею недосыгаемо совершенный идеалъ нравственнаго совершенства для всѣхъ вѣковъ, то они тѣмъ самымъ признаютъ возможность чудеснаго, вышечеловѣческаго. Невозможно также характеръ Христа считать созданіемъ коллективнаго разума той эпохи, къ которой относится явленіе христіанства. По своему безусловному совершенству характеръ Іисуса безмѣрно возвышается надъ тѣми типами, которые считались образцами совершенства у іудеевъ современныхъ Ему. Мы имѣемъ достаточныя данныя для того, чтобы составить понятіе объ идеалѣ іудейскаго учителя по господствующимъ тогдашнимъ воззрѣніямъ. Въ іудейскомъ талмудѣ приводятся и описываются дѣла и рѣчи Гиллея, Гамалила, раввина Самуила и другихъ современныхъ Христу іудейскихъ учителей; дѣла и рѣчи ихъ всѣ можетъ быть болѣе или менѣе изобрѣтены или приукрашены, но что же мы находимъ въ этихъ герояхъ іудаизма? Всѣ они являются въ своихъ рѣчахъ и дѣлахъ съ отпечаткомъ національной іудейской идеи, всѣ скомпонованы по одному образцу или по тогдашнему идеалу іудейскихъ ревнителѣй и законниковъ. Ничто не можетъ дальше

отстоять другъ отъ друга, какъ ихъ мысли, воззрѣнія, дѣйствія и характеры отъ нашего Искупителя. Большою частію эти іудейскіе мудрецы—охотники до пустыхъ казуистическихъ споровъ, до хитросплетенныхъ парадоксовъ, ревнивые спорщики за исключительныя національныя привилегіи іудейскаго племени, фанатическіе борцы за букву закона, въ то же время посредствомъ разныхъ софизмовъ и діалектическихъ ухищреній уклоняющіеся отъ его духа. Словомъ, всѣ они въ большей или меньшей степени—отображенія тѣхъ книжниковъ и фарисеевъ, о которыхъ говорится въ Евангеліи и которые являются прямою противоположностію нашему Спасителю. Какимъ же образомъ, теперь спрашивается, іудеи, современные явленію христіанства, додумались до того, чтобы создать характеръ, который во всѣхъ отношеніяхъ уклоняется отъ ихъ національнаго типа и нимало не соотвѣтствуетъ тѣмъ чертамъ, которыя вслѣдствіе воспитанія, обычаевъ, патріотизма казались современнымъ іудеямъ самыми прекрасными и наилучшими и наиболѣе привлекательными чертами въ человѣкѣ? Трудность признать такой характеръ *изобрѣтеніемъ* уже составляетъ прямое доказательство *историчности*, т. е. несомнѣнной дѣйствительности характера. Но за эту историчность, за дѣйствительность историческаго „евангельскаго Христа“, стоитъ уже самый фактъ существованія христіанской Церкви, исторія первоначальнаго распространенія и всемогущаго вліянія христіанства на умы послѣдователей. Чтобы въ такой степени привлечь къ себѣ сердца людей, надобно было, чтобы христіанство имѣло дѣйствительнаго Основателя и чтобы Основатель этотъ въ самомъ дѣлѣ былъ способенъ внушить, возбудить такую необычайную любовь. Любовь не возникаетъ безъ предмета, способнаго воспламенить ее, и еслибъ мы даже ничего другаго не знали объ Иисусѣ, кромѣ этой страстной Ему преданности всѣхъ искреннихъ Его послѣдователей, то все же мы должны были бы согласиться, что Онъ былъ необычайно великъ и чистъ. Вѣра въ Него, энтузіазмъ, постоянство въ любви къ Нему, готовность страдать за Него, жертвовать за Него жизнью:—эти и подобныя неоспоримыя явленія въ жизни первыхъ и послѣдующихъ христіанскихъ поколѣній рѣшительно необъяснимы безъ признанія, что въ основѣ всего этого необычайнаго движенія было дѣйствительное и дѣйствительно Божественное Лице. О

жизни Иисуса Христа сохранились, правда, только не многія историческія свидѣтельства у языческихъ писателей и притомъ свидѣтельства эти (какъ напр. *Тацита*, „*Annae*“ XV, 45; *Светонія* „*Клавдій*“, 25) являются почти сто лѣтъ спустя послѣ рожд. Христова. *Иосифъ Флавій*, родившійся въ 37 г. христіанской эры и писавшій въ послѣднихъ годахъ 1-го вѣка, только въ нѣсколькихъ строкахъ, хотя и весьма знаменательныхъ, говорить о Иисусѣ Христѣ („*Древности*“ XVIII, 3). Отъ Иисуса Христа не осталось никакихъ вещественныхъ памятниковъ Его дѣятельности, ни сочиненій. Его общественная дѣятельность была кратковременна, не соединена была съ земною властью и могуществомъ и сосредоточивалась въ небольшомъ пространствѣ, въ странѣ незанимавшей въ тогдашнемъ мірѣ выдающагося положенія. Но даже еслибъ еще меньше сохранилось историческихъ свидѣтельствъ о Немъ, достовѣрность жизни Иисуса чрезъ это нисколько не поколебалась бы, потому что она состоитъ въ живомъ фактѣ. Этотъ фактъ есть христіанство, — не одно ученіе, но вся вообще христіанская Церковь. Христіанство существуетъ и притомъ не только въ томъ или другомъ мѣстѣ, но повсюду, — въ Европѣ, въ другихъ частяхъ свѣта, въ цѣломъ мірѣ. Оно существуетъ не только какъ нѣчто внѣшнее, какъ учрежденіе, но существуетъ внутри людей, въ умахъ и сердцахъ человѣчества. Оно есть душа всей новѣйшей цивилизаціи, обычаевъ и учреждений, нравовъ и законовъ; мы всѣ въ извѣстномъ смыслѣ его порожденіе, всѣ зависимы отъ его идей и находимся подъ его вліяніемъ и въ своемъ образѣ мыслей, и въ своихъ понятіяхъ, и въ нашемъ поведеніи въ отношеніи къ другимъ. Отрицать Христа значило бы отрицать насъ самихъ. Но этотъ фактъ столь всеобъемлющаго и неизмѣримаго вліянія Христа былъ бы фактомъ безъ всякой достаточной причины, слѣдствіемъ безъ всякаго достаточнаго основанія, если допустить, что на землѣ не было Христа, о которомъ говорятъ наши евангелисты, и что христіанство не имѣло Основателя въ томъ лицѣ, на которое оно само указываетъ какъ на своего Творца. Въ этомъ отношеніи не лишено справедливости замѣчаніе одного изъ философовъ прошлаго вѣка: „Дѣла Сократа, въ которыхъ никто не сомнѣвается, меньше однакоже убѣдительны, нежели дѣла Иисуса“ („*Эмилъ*“ — Руссо).

Замѣчаніе о распространеніи христіанства.

Поразителенъ фактъ распространенія основанной І. Христомъ религіи. Вопреки всякой человѣческой вѣроятности, наперекоръ мудрости языческихъ философовъ и могуществу языческихъ властей, христіанство, распространяемое вначалѣ не многими галилейскими рыбаками, разрушило въ самыхъ могущественныхъ и культурныхъ центрахъ древняго міра языческіе храмы до ихъ основанія, ниспровергло нечистые алтари, вытѣснило изъ каждаго дворца и каждой хижины поклоненіе ложнымъ богамъ. Весь образованный міръ признаетъ въ настоящее время власть Евангелія: оно восторжествовало вопреки преслѣдованію, вопреки самому сильному и жестокому противодѣйствію, вопреки прямымъ нападеніямъ открытыхъ и коварнымъ мѣропріятіямъ тайныхъ враговъ, и борясь, какъ оно всегда боролось со всѣми дурными страстями людей, которыя побуждаютъ ихъ къ сопротивленію ему и къ искаженію его, оно въ теченіи 19 вѣковъ всегда одерживало побѣды надъ своими противниками и не проиграло ниодного сраженія, подтверждая такимъ образомъ истину свидѣтельства своего Основателя: „*врата ада не одомъютъ его*“. Какъ предметъ исторіи—успѣхъ христіанства по меньшей мѣрѣ поразителенъ, а какъ исполненіе предсказанія Его Основателя—онъ очевидно *чудесенъ*. Послѣднія слова Спасителя въ мірѣ, какъ извѣстно, были: „Шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа“. Эти слова были произнесены въ то время, когда ихъ истина не имѣла еще возможности осуществиться до такой степени, какъ дѣйствительно случилось въ послѣдующее время, даже, если бы всемогущество человѣческое соединилось для распространенія, а не для уничтоженія, христіанства. Распространеніе знаній было тогда чрезвычайно затруднительно, искусство книгопечатанія было неизвѣстно, и многія страны, до которыхъ теперь достигло Евангеліе, были тогда не открыты. Однако повсемѣстное распространеніе книгъ Св. Писанія въ наше время показываетъ, что пророчество, провозглашенное 19 столѣтій назадъ, теперь осуществилось на дѣлѣ; и такъ оно было болѣе, чѣмъ соображеніе, основанное на одномъ разсчетѣ ума. Проповѣдь Евангелія проповѣдана всѣмъ живущимъ на землѣ, каждой націи, каждому племени, и языку, и народу. Христіанство исповѣдуются теперь во всей Европѣ и Америкѣ. Христіане находятся въ каждой части свѣта. Евангеліе теперь переведено на сто пятьдесятъ нарѣчій, существующихъ отъ одного конца земли до другаго; какая другая книга съ самаго сотворенія міра

была когда либо читаема или даже извѣстна хотя бы то въ пятой части этого пространства? Каковы бы ни были второстепенныя причины совершившагося успѣха христіанства, или каковы бы ни были мнѣнія людей относительно этихъ причинъ: торжество Христовой вѣры подтверждаетъ, что ученіе, столь изумительно распространившееся изъ самаго тѣснаго уголка міра и одержавшее такую изумительную побѣду и притомъ совершенно согласно ясному предсказанію объ этомъ его Основателя, имѣеть началомъ своимъ божественное вдохновеніе, ниспосланное Тѣмъ, Кто есть первая Великая Причина.

Указывають на быстрое распространеніе магометанства; но а) магометанство распространено было насиліемъ и войною, мечемъ и огнемъ. Въ продолженіи двадцати трехъ лѣтъ самъ Магометъ въ пятидесяти сраженіяхъ предводительствовалъ дикими арабами, а по смерти его Абубекеръ, Омаръ и другіе халифы обагрили Аравію, Палестину, Сирію, Египеть, Персію и Испанію потоками крови „не вѣрныхъ“. б) Исламизмъ распространился быстро также и отъ свойства своего ученія, потому что, будучи обольстителемъ для чувственности, онъ обѣщаетъ чувственныя нескончаемыя наслажденія за гробомъ и вслѣдствіе этого привлекъ къ себѣ много восточныхъ народовъ, но не успѣлъ распространиться на Западъ, гдѣ подобныя приманки, вслѣдствіе высшаго культурнаго развитія, не имѣли такой привлекательности, какъ на Востокѣ. Причиною скорого распространенія магометанства, кромѣ силы оружія Магомета и чувственной прелести его ученія, были еще внѣшнія современныя обстоятельства, именно: а) въ мірѣ христіанскомъ—въ Александріи, Константинополѣ, Іерусалимѣ и на всемъ Востокѣ—въ VI вѣкѣ шла разрушительная борьба: съ одной стороны христіанства съ язычествомъ, съ другой православія съ ересями и расколами. Сама гражданская власть не рѣдко вступала въ эти религіозныя распри, преслѣдуя то еретиковъ, то православныхъ. Когда имя Магомета и его корана проникали всюду съ пламеннымъ фанатизмомъ и съ силою меча: въ христіанскомъ мірѣ не было мира, согласія и единенія, чтб естественно обусловливало успѣшное распространеніе Ислама. б) И въ языческомъ мірѣ въ это же время происходила борьба политеизма съ монотеизмомъ. Кромѣ религіи евреевъ, наводнившихъ Аравію по разрушеніи Іерусалима, здѣсь были двѣ религіи: религія маговъ, преобразованная еще Зороастромъ подъ влияніемъ ученій индійскихъ въ дуализмъ, подчиненный монотеизму, и религія Сабеевъ или Халдеевъ, также признававшихъ единобожіе, но не допускавшихъ непосредственнаго управленія Божія міромъ, предоставленнаго будто бы отъ Творца

духамъ, живущимъ въ солнцѣ, звѣздахъ, планетахъ и кометахъ. Всѣ эти религіи—иудаизмъ, сабеизмъ и магизмъ—находили между арабами своихъ приверженцевъ и въ этомъ-то хаосѣ вѣрованій и при этой разнородности исповѣданій засталъ Магометъ умы своихъ согражданъ, которыхъ ему удобно было привлечь къ себѣ частію соединеніемъ ихъ вѣрованій въ исламизмъ, отличавшемся догматомъ чистаго монотеизма, а частію истребленіемъ силою огня и желѣза грубыхъ остатковъ политеизма.

О сущности и основныхъ истинахъ христіанства.

Ниодинъ вопросъ не имѣетъ такого важнаго значенія при опредѣленіи истиннаго достоинства религіи, основанной Иисусомъ Христомъ, какъ вопросъ о ея сущности. Вопросъ этотъ касается того, какія коренныя особенности характеризуютъ внутреннее существо христіанства въ отличіе отъ всѣхъ другихъ религій? Отъ такого или иного рѣшенія этого вопроса существенно зависитъ правильное или неправильное пониманіе значенія всей вообще христіанской вѣры. Предваримъ положительное рѣшеніе его краткимъ очеркомъ и разборомъ главнѣйшихъ раціоналистическихъ теорій новѣйшаго времени о сущности христіанства.

Въ новѣйшее время было много попытокъ со стороны раціонализма выяснить сущность христіанства. Въ этихъ попыткахъ можно замѣтить два основныхъ направленія: стремленіе однихъ свести всю сущность христіанства только къ его нравственнымъ принципамъ и стремленіе другихъ заключить его сущность въ тѣсный кругъ отвлеченныхъ идей. При этомъ мы встрѣчаемся съ двумя крайними противоположностями: съ односторонне-моралистическимъ и односторонне-теоретическимъ воззрѣніями на существо христіанства. Какъ на образецъ перваго слѣдуетъ указать на Кантовское воззрѣніе. По этому воззрѣнію, христіанство отличается отъ всѣхъ прочихъ религій только по своему нравственному превосходству предъ ними. Христосъ—это идеальный типъ нравственнаго совершенства, полный носитель идеи добра; Его евангеліе—только наилучшее выраженіе нравственно-идеальныхъ требованій человѣческой природы; Его церковь—сфера осуществленія нравственнаго добра. Все существенное содержаніе христіанства состоитъ только въ

нравственныхъ предписаній его. Догматическое ученіе въ христіанствѣ не имѣетъ существеннаго значенія. Все вообще, что составляетъ объективную сторону христіанской религіи,— что Христосъ сдѣлалъ какъ искупитель человѣческаго рода для спасенія человѣка и его блаженства,—отбрасывается Кантовскою системою, какъ трансцендентное и не существенное въ области христіанства. Что такой взглядъ заключаетъ въ себѣ одностороннее пониманіе сущности христіанства, это легко показать въ немногихъ словахъ. При самомъ даже поверхностномъ изслѣдованіи нельзя не замѣтить того, что христіанство отнюдь не есть мораль безъ догмы, а также и того, что въ христіанствѣ нравственное ученіе стоитъ не въ одной только внѣшней формальной связи съ вѣроученіемъ. Христіанство не ограничивается, подобно нѣкоторымъ системамъ нравственности, только стремленіемъ запечатлѣть свои нравственные правила религіозной санкціей и основать нравственные обязанности человѣка на волѣ высшаго Существа. Оно не довольствуется только внѣшнимъ союзомъ съ догмою. Вся христіанская этика напротивъ основана на догматикѣ и безъ нея не имѣетъ своего истиннаго и полного значенія. Догматическое ученіе о тріединномъ Богѣ, о воплощеніи Сына Божія, объ искупленіи рода человѣческаго имѣетъ въ христіанствѣ не какое нибудь второстепенное, но основное значеніе; оно не является въ христіанствѣ для одного лишь приданія высшаго авторитета его нравственному ученію. Оно напротивъ есть центральное солнце всей христіанской религіи, освѣщающее все его существо и составляющее источникъ всего, чѣмъ мы ему обязаны въ нравственномъ отношеніи.

Нельзя конечно сказать, чтобы, при отдѣленіи нравственнаго содержанія христіанства отъ его догматическихъ основъ положеній, христіанство являлось въ его истинномъ свѣтѣ въ трудахъ западныхъ богослововъ, подчинявшихся вліянію Кантовскихъ воззрѣній. Но при тогдашнемъ моралистическомъ направленіи умовъ—и раскрытіе одной нравственной стороны христіанскаго ученія не могло оставаться безъ благотворнаго вліянія на умы. Христіанство представляетъ единственный и совершенно исключительный примѣръ религіи, которая не подверглась ослабленію отъ стремленій поколебать его догматическія основы. Во всѣхъ другихъ исторически извѣстныхъ ре-

лигіяхъ упадоуь догматическихъ представленій равнялся почти полному ихъ уничтоженію; потому что, хотя съ этими представленіями и перемѣшивались въ нихъ элементы нравственной истины, но въ ихъ нравственномъ содержаніи не было ничего отличительнаго и особеннаго, неразрушимаго и вѣковѣчнаго. Нравственныя истины, просвѣчивавшія въ нихъ, сливались съ новыми системами, и религіи эти, исполнивши свою дѣятельность, медленно истощались и увядали отъ прикосновенія скептической мысли къ ихъ догматическимъ основаніямъ— въ теософіи и міеологіи. Но великая отличительная черта христіанства и великое нравственное доказательство его божественности заключаются въ томъ, что оно было и остается главнымъ источникомъ нравственнаго развитія челоуѣчества, не смотря на всѣ нападенія скептической мысли на его догматическую сторону, не смотря на всѣ попытки поколебать его вѣрученіе и поселить въ общественномъ сознаніи равнодушіе къ его догматическому содержанію. Оно выполняетъ эту задачу неотразимо привлекающимъ вліяніемъ своего несравнимо совершеннаго нравственнаго идеала. Нравственный прогрессъ челоуѣчества никогда не переставалъ быть отличительно и интенсивно христіанскимъ, не исключая даже самыхъ индифферентныхъ эпохъ нашей эры. Въ самомъ дѣлѣ, въ исторіи челоуѣческаго рода нѣтъ ничего удивительнѣе того способа, каковымъ этотъ идеалъ прошелъ теченіе вѣковъ, приобрѣтая съ каждымъ успѣхомъ цивилизаціи новую силу и красоту и внося свое благотворное вліяніе во всѣ области мысли и жизни, безъ всякаго содѣйствія какой нибудь внѣшней силы. Не смотря на то, что съ теченіемъ времени, особенно начиная съ конца прошлаго вѣка, западная философія пыталась отдѣлить этотъ идеалъ отъ всѣхъ догматическихъ представленій христіанства, божественность его была признаваема въ силу одного присущаго ему совершенства. Это— феноменъ совершенно единственный въ исторіи; и для тѣхъ, кто признаетъ въ высшемъ типѣ совершенства высшее божественное откровеніе, значеніе этого феномена слишкомъ ясно и не можетъ быть упущено изъ виду. Нерѣдко во имя прогресса возвышались голоса противъ преобладающаго вліянія христіанства на умы; но прогрессъ, пока былъ на самомъ дѣлѣ прогрессомъ, состоялъ въ постепенномъ приближеніи къ характеру божественнаго Основателя христіанства, и сами

проповѣдники противо-христіанскихъ ученій подчинялись вліянію нравственнаго христіанскаго идеала, хотя бы то безсознательно, инстинктивно. Можно безъ преувеличенія сказать, что онъ никогда не былъ такъ могуществененъ и никогда не пользовался такимъ общимъ признаніемъ, какъ въ эпоху Канта, не смотря на равнодушіе того поколѣнія къ догматическимъ и вообще теоретическимъ религіознымъ вопросамъ. Прилагая исключительно нравственное мѣрило къ оцѣнкѣ религій, многіе приходили этимъ путемъ къ убѣжденію въ божественномъ достоинствѣ христіанства. Требования нравственной идеи христіанства состоятъ въ томъ, чтобы съ страстною и дѣятельною любовію къ ближнему пронивать въ самыя мрачныя убѣжища нищеты и порока; чтобы всѣ страны земли напоить оплодотворяющимъ потокомъ безграничнаго человѣколюбія и обнять всѣ отдѣлы человѣчества въ кругъ тѣснаго и дѣятельнаго сочувствія; чтобы ослаблять преграды, отдѣляющія одинъ классъ людей отъ другаго и одну націю отъ другой; освободить войну отъ ея свирѣпыхъ элементовъ; пробудить сознаніе нравственнаго равенства и истиннаго братства между людьми и дать этому сознанію господство надъ всѣми случайными различіями общественнаго положенія; воспитывать любовь къ истинѣ ради самой истины, духъ искренности и терпимости къ тѣмъ, съ кѣмъ мы не соглашаемся. Если таковы признаки нравственнаго христіанскаго идеала, то со временъ апостоловъ онъ быть можетъ никогда не пользовался такимъ сильнымъ и всеобщимъ сочувствіемъ, какъ въ наше время. Ничто, поэтому, не можетъ быть ошибочнѣе и поверхностнѣе, какъ разсужденія тѣхъ, кто утверждаетъ, что нравственный элементъ христіанства не представляетъ собой ничего отличительнаго и особеннаго, что вслѣдствіе этого божественное достоинство христіанства не можетъ быть выведено изъ разсмотрѣнія его нравственнаго содержанія и его нравственно-благотворнаго вліянія на человѣчество.

По односторонне теоретическому воззрѣнію на сущность христіанской религіи, выразителями котораго въ первоначальныя времена христіанства были гностики, а въ новѣйшее время—преимущественно послѣдователи спекулятивной Гегеліанской школы, сущность христіанства заключается въ тѣхъ истинахъ высшаго знанія, которыя оно возвѣстило міру. Гегель, какъ извѣстно, называетъ христіанство абсолютною религіею. По

такъ какъ самая идея религіи опредѣляется у Гегеля какъ логическая идея, только выраженная не въ отвлеченномъ, а въ конкретномъ ея видѣ, то философъ этотъ абсолютное значеніе христіанской религіи понимаетъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ дѣйствительно оно принадлежитъ ей. Христіанство, по его ученію, есть абсолютная религія по столько, по скольку она содержитъ въ себѣ великія религіозно-философскія истины, которыя только по частямъ, въ неполномъ и несовершенномъ видѣ, выражались въ предшествовавшихъ ему религіяхъ: истины о единеніи Божества съ человѣчествомъ, о тождествѣ Безконечнаго съ конечнымъ, объ абсолютной идеѣ въ ея тройственномъ самоопредѣленіи или о Троицѣ и проч. На этой точкѣ зрѣнія относительно сущности христіанства стоялъ философскій рационализмъ во все время господства Гегелианской философіи (Штраусъ, Бауръ и др.). Всѣ они смотрѣли на христіанство, какъ на какую-то философскую систему, гдѣ рѣшаются вопросы космогоніи, теогоніи и—только. Но самую важную сторону въ христіанствѣ—фактъ воплощенія Сына Божія и искупленія Имъ грѣшнаго человѣчества, какъ чудесный фактъ божественнаго милосердія къ человѣческому роду, какъ необычайное явленіе въ исторіи, безконечно выходящее изъ ряда обыкновенныхъ историческихъ явленій,—эту существенную сторону христіанства, безъ которой оно—ничто, рационализмъ Гегелианской школы вовсе не считалъ существенною и, какъ все вообще фактическое и историческое въ содержаніи христіанства, относилъ къ области миеовъ. При такомъ взглядѣ на существо христіанства не можетъ быть въ строгомъ смыслѣ рѣчи о немъ, какъ объ абсолютной религіи, хотя этотъ эпитетъ и прилагался къ ней самимъ Гегелемъ и нѣкоторыми изъ его послѣдователей. Еслибы вся суть христіанства состояла только въ томъ, что оно возвѣстиво міру высокія истины, имѣющія глубокое значеніе съ метафизической точки зрѣнія: то оно осуществило бы только одну теоретическую сторону религіи, а этою одною стороною не ограничивается все содержаніе не только откровенной, но и естественной религіи.

Еще болѣе крайнее и одностороннее воззрѣніе на существо христіанства высказано въ сочиненіи Фейербаха „О сущности христіанства“. Опредѣляя сущность христіанства въ противоположность язычеству, Фейербахъ находилъ въ христі-

анствѣ преобладаніе субъективности надъ объективною,— сердца и фантазіи надъ разумомъ. Онъ видитъ въ христіанствѣ систему чисто интуитивнаго міросозерпанія, для которой внѣшній міръ или видимая природа со всѣми ея законами не имѣетъ никакого значенія. Христіанство, по его мнѣнію, смотритъ на человѣка, какъ на внѣмірное и вышемірное существо; оно всецѣло отрѣшаетъ его отъ связи съ внѣшнимъ міромъ и отъ зависимости отъ него, даетъ полный безконтрольный просторъ фантазіи витать въ области чудеснаго и сверхъестественнаго. Христіанство далѣе, по истолкованію Фейербаха, жертвуетъ всѣмъ въ пользу индивидуума; оно освобождаетъ его отъ связи съ обществомъ, разрываетъ союзъ его съ семействомъ, съ государствомъ и сосредоточиваетъ вниманіе индивидуума исключительно на себѣ самомъ, на своемъ личномъ спасеніи ¹⁾). Такимъ образомъ въ сущности христіанства Фейербахъ находитъ элементы, враждебные разуму, знанію, наукѣ, общественной жизни и всякому ея прогрессу: соціальному, научному, экономическому, политическому и проч. Но весь этотъ взглядъ на существо христіанства, усвоенный отъ Фейербаха многими новѣйшими раціоналистами (Лораномъ, Ренаномъ и др.), основывается на тройной клеветѣ: во первыхъ, будто бы христіанство унижаетъ разумъ на счетъ фантазіи и субъективныхъ желаній сердца; во вторыхъ, разрываетъ связь человѣка съ міромъ и противоборствуетъ прогрессу науки, и наконецъ, разрушая семейныя и общественныя связи, уничтожаетъ цивилизацію. Когда мы слышимъ укоръ христіанству, что оно будто бы принижаетъ объективную способность нашего духа—разумъ и отдаетъ предпочтеніе субъективнымъ желаніямъ сердца и мечтамъ фантазіи, то естественно является вопросъ, съ чего взято это обвиненіе? Не съ того ли, что христіанство не предоставляетъ развитію одного разума несоразмѣрной важности сравнительно съ общимъ духовнымъ возрастаніемъ? Но чрезъ это христіанство отнюдь не унижаетъ разума, а только поставляетъ его въ гармоническое отношеніе съ другими силами духа. Христіанство не подстрекаетъ разума къ горделивому превозношенію, не боготворитъ его, потому что это было бы губительно для него же самого. Но оно смотритъ на разумъ, какъ на талантъ, дан-

¹⁾ Feuerbach:—„Das Wesen der Religion“ 3 Ausg. 1849, S. 209 и дал.

ный отъ Бога, который слѣдуетъ прилагать къ жизни, и на мудрость смотреть, какъ на благословеніе Божіе, котораго слѣдуетъ искать. Знаніе холодное и бесплодное, удовлетворяющее только любопытству, тѣмъ болѣе знаніе надменное и кичливое, поощряющее только тщеславіе, знаніе, обращенное въ краеугольный камень для гордости,—такія знанія не получаютъ одобренія съ точки зрѣнія христіанства. Но христіанство поощряетъ знаніе, которое есть другъ истины („Истина свободитъ вы“), является добрымъ совѣтникомъ человѣку въ дѣлѣ его духовнаго преспѣванія, выступаетъ воителемъ за истину, слугою добра и правды. Спросимъ далѣе, съ чего взято обвиненіе, что христіанство разрываетъ связь человѣка съ міромъ и внушаетъ человѣку презрительное отношеніе къ природѣ? Не съ того ли, что христіанство указываетъ на безконечное превосходство Творца предъ сотвореннымъ имъ міромъ,—на превосходство разумной человѣческой души предъ солнцемъ, луной и звѣздами и другими неодушевленными предметами,—на безсмертное назначеніе человѣка и преходящее значеніе вещественнаго міра,—на временную жизнь, какъ только на приготовительную ступень къ вѣчной жизни? Но чрезъ все это христіанство способствуетъ духовному развитію человѣка и нравственному преспѣванію его въ настоящей жизни; оно способствуетъ торжеству человѣческаго духа надъ неодушевленною матеріею, побуждаетъ человѣка, какъ разумнаго дѣятеля въ мірѣ, къ расширенію своего господства надъ слѣплыми силами природы и подчиненію ихъ разумной силѣ; оно не отрываетъ человѣка отъ міра, пока онъ въ немъ находится, а только предостерегаетъ его отъ чрезмѣрнаго пристрастія къ нему, чѣмъ способствуетъ прогрессу его. Исторія показываетъ, какъ много обязана своимъ прогрессомъ христіанству именно та наука, которая специально занимается изслѣдованіемъ и изученіемъ природы—естествознаніе. Только подъ благотворнымъ вліяніемъ христіанства естествознаніе возвысилось до той высоты научнаго развитія, на какой оно теперь стоитъ. Въ исторіи вѣхристіанскаго міра, который по Фейербаху былъ гораздо объективнѣе христіанскаго въ своемъ воззрѣніи на вѣншній міръ, мы не видимъ такого широкаго и могущественнаго полета естествознанія, какъ въ исторіи міра христіанскаго. Какъ неблагоприятны были для прогресса естествознанія въ языческомъ мірѣ ложные принципы разныхъ восточныхъ системъ языче-

ства: взгляды на матерію, какъ на злое начало, ложный квіетизмъ, крайній фантастическій идеализмъ, уничтожающій всякую реальность внѣшняго міра и проч.,—объ этомъ нечего распространяться. Достаточно замѣтить, что даже греко-римское язычество массою суевѣрій и предрасудковъ своихъ служило не малымъ тормазомъ истинному прогрессу въ изученіи природы. Только одно христіанство изъ всѣхъ существующихъ религій не заключаетъ въ своихъ принципахъ ничего враждебнаго или неблагопріятнаго этому прогрессу. Вопреки бездоказательному утверженію Фейербаха, христіанство отличается не презрительнымъ, а теплымъ сочувственнымъ отношеніемъ къ природѣ, какъ къ творенію Божію. Великіе естествоиспытатели превлонились предъ глубиною и красотою христіанскаго воззрѣнія на природу. „Для глубокаго и любящаго сердца, по словамъ одного изъ нихъ (Шуберта), природа является именно такою, какою она изображается въ полныхъ силы, любви и жизни притчахъ нашего Спасителя, въ наибольшей части которыхъ образы заимствованы изъ видимой природы“. Въ христіанскомъ воззрѣніи на природу мы находимъ полное отсутствіе того почти всеобщаго въ языческомъ мірѣ суевѣрія, которое обоготворяло разныя явленія и предметы природы. Всѣ тѣ творенія, которымъ язычники поклонялись въ своемъ ослѣпленіи—солнце, луна, звѣзды,—христіанство повергаетъ къ подножію ихъ Творца. Черезъ это оно освободило человѣка отъ унижтельнаго рабства предъ стихіями міра и отъ подавляющаго вліянія природы. Если бы христіанство въ связи съ ветхозавѣтной религіей не научило насъ, что языческое обоготвореніе природы есть грубое суевѣріе, то болѣе чѣмъ сомнительно, выпуталось ли бы естествознаніе когда нибудь изъ массы грубыхъ нелѣпостей, которыя приражались къ нему въ древнемъ мірѣ отъ разныхъ языческихъ космогоній и отъ ложныхъ языческихъ воззрѣній на природу? Для примѣра можно указать на то, какъ неотразимо вліялъ сабеизмъ (обоготвореніе звѣзднаго неба) даже на философскія ученія древняго міра о природѣ. Даже великій Платонъ считалъ небесныя свѣтила полубожественными существами, погруженными въ созерцаніе высшаго міра. Подобнаго же мнѣнія не чуждъ былъ и Аристотель—этотъ знаменитый естествовѣдъ классической древности. Таже мысль не чужда была и древнимъ стоикамъ, которые, предпо-

лагаю одушевление всей природы непрерывно простирающимся въ ней божественнымъ духомъ, особенное сосредоточеніе божественной силы признавали въ небесныхъ свѣтилахъ. Неудивительно, что подѣ влияніемъ подобныхъ воззрѣній астрономія, во все время существованія древняго язычества, не могла освободиться вполне отъ примѣся астрологіи и связанныхъ съ нею суевѣрій. Только благодаря ученію Св. Писанія, которое уже въ В. Завѣтѣ безусловно осудило звѣздогаданіе и звѣздопоклоненіе какъ заблужденія, астрономія могла постепенно съ теченіемъ времени стать на строго научную почву и окончательно вытѣснить изъ своей сферы астрологической элементъ. Осуждая всѣ виды волхвованія и чародѣйства, христіанство тѣмъ самымъ проложило путь къ устраненію изъ естественной научной области магіи и теургіи, въ сѣтяхъ которыхъ запутывалась языческая наука о природѣ. Если и въ христіанскомъ мірѣ были и есть алхимики, магики, чародѣи: то въ этомъ нужно винить не христіанство, которое безусловно высказывается противъ волхвованія, а людей, не усвоившихъ высокихъ началъ христіанства. Нельзя, наконецъ, не обратить вниманія на то, какъ трезво и вмѣстѣ сочувственно относились къ природѣ древніе знаменитые Отцы церкви—Василій великій, Григорій Нисскій, изучавшіе природу и постоянно обращавшіеся къ ней въ своихъ разъясненіяхъ высокихъ истинъ откровенія. Они стояли на почвѣ христіанскаго міровоззрѣнія, изъ него заимствовали основныя черты своего воззрѣнія на видимую природу, отъ него унаслѣдовали все вообще свое отношеніе къ ней—разумное, чуждое и тѣни того презрительнаго, пессимистическаго отношенія къ ней, которое Фейербахъ произвольно навязываетъ христіанству!

Если мы спросимъ наконецъ, откуда взято обвиненіе, будто христіанство сосредоточиваетъ все вниманіе только на индивидуумѣ и разрываетъ связь его съ обществомъ,—то и на этотъ вопросъ не найдемъ разумнаго отвѣта у сторонниковъ этого обвиненія. Безъ сомнѣнія человѣческая личность, съ точки зрѣнія христіанства, имѣетъ безконечно важное значеніе, какъ существо разумно-свободное и особенно какъ существо искупленное цѣною крови божественнаго Искупителя міра. Христіанство не подавляетъ и не уничтожаетъ человѣческой личности въ массѣ общества, не смотритъ на нее, какъ на ничтожную

часть цѣлаго, только въ цѣломъ и могущую имѣть какое нибудь значеніе, безъ него же ничего незначущую. Человѣкъ самъ по себѣ имѣетъ, по христіанскому ученію, высокое назначеніе. Но отсюда ошибочно заключать, что мыслями о себѣ и заботами о личномъ спасеніи христіанство ограничиваетъ всѣ обязанности человѣка. Новая заповѣдь, данная Спасителемъ, говоритъ намъ: „любите другъ друга“; „больше сія любви никто же имать, да кто душу свою положить за други своя“. Никто для себя—каждый для всѣхъ: вотъ формула, представляющая идеаль человѣческаго общества, по воззрѣнію христіанства. Фейербахъ говоритъ, что язычество гораздо больше было проникнуто понятіемъ „рода“, чѣмъ христіанство. Язычество приносило въ жертву индивидуумъ „роду“; но вѣрнѣе слѣдовало бы сказать, что оно индивидуумъ приносило въ жертву тому или другому отдѣльному роду, тому или другому отдѣльному народу, тому или другому отдѣльному государству, а вовсе не „роду“ вообще. Понятіе о „родѣ“ вообще, о „человѣчествѣ“, было рѣшительно чуждо языческимъ религіямъ. Связь индивидуума съ цѣлымъ человѣческимъ родомъ въ язычествѣ понималась внѣшнимъ образомъ, какъ связь чисто естественная, физическая; нравственное же общеніе и единеніе всего человѣчества въ языческомъ мірѣ сознавалось весьма смутно. Отсюда мы и находимъ повсюду въ древнемъ мірѣ племенной сепаратизмъ. Христіанство учитъ о братствѣ всѣхъ людей и народовъ, о существennomъ тождествѣ ихъ не только физической, но и нравственной природы, объ одномъ небесномъ Отцѣ всѣхъ людей и объ одномъ Искупителѣ всего человѣческаго рода. Самъ Искупитель въ своей послѣдней молитвѣ на землѣ выражалъ моленіе, „да вси едино будутъ“. Напрасно поэтому Фейербахъ думаетъ, что язычество владело понятіемъ „рода“ и „человѣчества“, а христіанство будто бы лишило насъ этого понятія. Истина требуетъ сказать совершенно наоборотъ: христіанству несравненно глубже присуща идея человѣческаго рода, чѣмъ язычеству. Идея единства, солидарности народовъ есть чисто христіанская идея. Великое зданіе международнаго права создано на понятіи, что всѣ народы, будутъ ли они изолированы или въ борьбѣ другъ съ другомъ, сливаются въ высшей единицѣ—въ Христовой церкви, въ отношеніи къ которой варвары и не варвары—всѣ должны считаться ея природными подданными.

Христіанство провозглашаетъ великую мысль о принадлежности евангелія всей вселенной; церковь христіанская искони считала достиженіе общаго единенія народовъ и всеобщее распространеніе евангелія во всемъ мірѣ своими величайшими задачами. Можно ли во всемъ этомъ видѣть узкій индивидуализмъ, разрывающій связь индивидуума съ родомъ? Въ социальномъ отношеніи благотворное дѣйствіе христіанства неоцѣнимо. Начнемъ съ христіанской семьи. Освятивъ права родительскія, христіанская вѣра прекратила ихъ деспотизмъ въ отношеніи къ дѣтямъ. Она окружила женщину всѣмъ, что только есть на свѣтѣ чистаго, высокаго, святаго, въ званіи дѣвственницы, матери и супруги. Христіанство возвело бракъ на степень таинства; оно не объявило это таинство обязательнымъ для каждаго, предоставивъ христіанской свободѣ избраніе образа жизни, но съ другой стороны не возвело и монашества на степень обязательной добродѣтели для каждаго христіанина. „Могій вмѣстити да вмѣститъ“. Что касается сферы общественныхъ отношеній людей, то это отношеніе христіанство такъ укрѣпило, подняло, облагородило и улучшило, какъ не снилось древнимъ языческимъ мудрецамъ. Язычество ставило вообще женщину на низшую ступень челоѣчества; христіанство возвысило ея нравственное достоинство. Язычество оказывало пренебреженіе къ дѣтямъ, продавало ихъ въ рабы сотнями; Христось поставилъ ихъ типомъ любви и смиренія и обрекъ каждаго соблазнителя и развратителя ихъ невинности на участь горчайшую утопленія въ морѣ съ мельничнымъ камнемъ на шеѣ. Язычество держало чернь въ постыдныхъ узахъ и смѣялось надъ ней гордо и съ презрѣніемъ; Христось постоянно жилъ среди черни и содѣлалъ самыхъ меньшихъ изъ нея, вѣрующихъ въ Него, дѣтьми Божиими. Язычество, само въ себѣ преступное, было безжалостно, жестоко къ преступнику; Христось явился Спасителемъ и другомъ грѣшниковъ. Язычество даже въ лицѣ самыхъ лучшихъ своихъ представителей поддерживало и извиняло рабство; христіанство, разрушивши по частямъ основанія, которыми оно оправдывалось въ древности, подготовило его уничтоженіе. Греки и римляне съ крайнимъ пренебреженіемъ относились къ ремесленникамъ; христіанство, всегда напоминая, что самъ Господь и Владыка избралъ на землѣ униженное званіе простаго ремесленника, сняло клеймо

незаслуженнаго позора со всякаго честнаго труда, въ какой бы отрасли онъ ни принадлежалъ. Съ самыхъ первыхъ временъ своихъ христіанство въ высокихъ выраженіяхъ проповѣдывало о необходимости и достоинствѣ честнаго труда для каждаго: „Не трудившійся да не ясть“ (Ср. Матѣ, XXI, 28; XX, 3, 6). Трудиться и молиться—стало девизомъ христіанской жизни. Все монашество проводило время въ трудахъ и молитвѣ. Христіанскіе епископы не стыдились быть землекопами (Венедиктъ ежедневно шесть часовъ работалъ киркой и заступомъ); ремесло угольщика не помѣшало избранію благочестиваго Александра въ епископскій санъ. Христіанство возвысило и постоянно вышло культуру и цивилизацію человѣчества: это могутъ отрицать только самыя упорныя враги его. Куда бы оно ни проникало, оно повсюду разливаетъ свѣтъ образованія, улучшаетъ образъ жизни и нравственную природу человѣка. Если сравнить христіанство съ какою нибудь иною системою религіи, теперь существующею: то нравственное превосходство его безусловно должно быть признано всякимъ безпристрастнымъ человѣкомъ. Стоитъ только посмотрѣть за предѣлы христіанскаго міра—въ міръ мусульманскій, или въ Китай, или въ Индію, чтобъ увидѣть самыя возмутительныя зрѣлища и въ религіозныхъ обрядахъ и въ человѣческихъ обычаяхъ повсюду, гдѣ еще не успѣло водвориться христіанство. „Тотъ, кто хочетъ понять социальный вопросъ, говорить Лавеле, и способствовать его разрѣшенію, долженъ имѣть съ правой стороны книги по политической экономіи, съ лѣвой—сочиненія о научномъ социализмѣ и прямо предъ собою открытыя страницы Новаго Завѣта. Политическая экономія играетъ роль анатоміи, она показываетъ намъ строеніе социальнаго тѣла. Социализмъ есть патологія, описывающая болѣзнь. Евангеліе есть терапія, указывающая лекарство“.

Чтобъ правильно понять и опредѣлить сущность христіанства необходимо имѣть въ виду, что оно всецѣло обязано своимъ происхожденіемъ божественной Личности своего Основателя. Оно носитъ въ своемъ внутреннемъ существѣ живой отпечатокъ Его божественной личности и отличается тѣми же чертами, какъ и божественный характеръ его Основателя. Христіанская религія, во первыхъ, цѣлостна и всеобъемлюща. Въ ней нѣтъ никакихъ односторонностей и недостатковъ, а потому она не подлежитъ, какъ всѣ другія религіи, усовершенствію. Только христіанская

религія представляеть абсолютно полное осуществленіе истинной сущности религіи, совершеннѣйшее воплощеніе всѣхъ ея существенныхъ и основныхъ элементовъ. Поэтому только къ ней одной приложимо слово религія въ его всеобъемлющемъ значеніи. Въ другихъ религіяхъ мы не находимъ полного реализированія идеи религіи и гармоническаго отношенія между главнѣйшими ея факторами: вѣроученіемъ, нравоученіемъ и богослуженіемъ. Напротивъ всѣ другія религіи болѣе или менѣе недостаточны и односторонни. Въ нихъ преобладаетъ то одна, то другая сторона. Въ религіи напр. грековъ было широко развито мнѳологическое ученіе о богахъ, но нравственное ученіе не проповѣдывалось ихъ жрецами. Буддизмъ учитъ морали, но умалчиваетъ о Богѣ. Въ римской религіи выдающееся значеніе имѣлъ внѣшній культъ; но онъ не соединялся ни съ какимъ высшимъ религіознымъ просвѣщеніемъ и духовнымъ назиданіемъ. Поэтому древніе римскіе писатели (Dio Chrysostomus „Orat.“ XII., p. 391 и дал.“ Плутархъ „Amator“, p. 469), когда перечисляютъ людей, къ которымъ нужно обратиться за разрѣшеніемъ религіозныхъ вопросовъ, называютъ не жрецовъ, но поэтовъ, философовъ и законодателей. Христіанство объемлетъ все наше существованіе—духовное и тѣлесное; оно освящаетъ наши домашнія, соціальныя и политическія отношенія; оно удовлетворяетъ всѣмъ потребностямъ духовной жизни человѣка. Вотъ въ чомъ состоитъ его истинная сущность.

Въ теченіе нынѣшняго вѣка было сдѣлано покушеніе создать для міра новую религію. Огюсть Контъ начертилъ набросокъ новой религіозной системы; но въ этой системѣ, по остроумному и справедливому замѣчанію, все разумное не оригинально, а все оригинальное не разумно. Девизъ ея: „жить для другихъ“— девизъ прекрасный; но развѣ онъ прекраснѣе принципа любви къ ближнимъ? Развѣ сухая и голая формула „жить для другихъ“ имѣетъ больше прелести, чѣмъ христіанская заповѣдь: „возлюби ближняго, какъ самого себя“? Будучи отторгнута отъ вѣры въ Бога, разлучена отъ общенія съ вдохновляющею силою христіанской надежды,—развѣ это новомодное правило альтруизма не есть мертвое, по сравненію съ живымъ и дѣятельнымъ христіанскимъ ученіемъ о любви? вмѣсто безсмертія новая позитивная религія общаетъ безличное исчезновеніе въ коллективной идеѣ. вмѣсто молитвы устанавливаетъ пустой

обманъ воображаемыхъ прошеній, обращенныхъ къ неслышающему уху. Въмѣсто Отца, Сына и Святаго Духа вводитъ новую отвлеченную Троицу: человѣчество, міръ и пространство. Вотъ все, что могла изобрѣсти новѣйшая философія на мѣсто религіи, примиряющей человѣка съ міромъ, съ совѣстью и съ Богомъ,—религіи, улаждающей жизнь несчастнаго, вдохновляющей обремененнаго, открывающей врата спасенія погибшему.



Для большаго уясненія сущности христіанства войдемъ въ нѣкоторыя подробности и укажемъ его основныя истины.

Христіанство—не сборъ догматовъ, не рядъ афоризмовъ, не сплавъ различныхъ элементовъ, а новая вѣра, и не только новая система вѣроученія и правоученія, но и новое начало жизни и дѣятельности человѣка, на которомъ лежитъ печать божественнаго творчества. Нельзя сказать, что ниодна изъ его отдѣльныхъ истинъ и ниодно изъ его отдѣльныхъ нравственныхъ правилъ никогда до него не существовали. Напротивъ многія изъ его положеній, въ видѣ афоризмовъ, слышались въ древнемъ мірѣ. Но за всѣмъ тѣмъ христіанство неоспоримо оригинально. Въ немъ соединяется то, что другія религіи изолировали, гармонируется то, что другія раздѣляли. Въ его полной и высокой независимости лучше всего убѣждаютъ его основныя истины, которыя еще болѣе уяснятъ намъ самобытность и сущность новозавѣтнаго откровенія.

Что существенно ново въ Новомъ Завѣтѣ по сравненію съ Вѣтхимъ Завѣтомъ? Въ христіанской религіи не все, безъ сомнѣнія, ново по сравненію съ религіею ветхозавѣтною, но все является въ глубоко усовершенствованномъ видѣ, не исключая и того, что воспринято въ нее изъ ветхозавѣтной религіи. Несомнѣнно, что въ Вѣтхомъ и Новомъ Завѣтѣ находятся нѣкоторыя общія обоимъ завѣтамъ догматическія истины, напр. ученіе о единствѣ божественнаго Существа, о свойствахъ Божіихъ, о твореніи, о промыслѣ Божіемъ, о происхожденіи человѣка, о его первоначальномъ состояніи, о паденіи и проч. Но эти самыя истины въ Новомъ Завѣтѣ являюся яснѣе, опредѣленнѣе, духовнѣе, свободнѣе отъ антропоморфизмовъ. Конечно и въ Вѣтхомъ Завѣтѣ антропоморфизмы не предполага-

ють собою чело́вѣкообразнаго представлѣнія о божествѣ, но они заслоняли собою идею духовности божественнаго Существа. Эта идея является въ чистѣйшемъ ея блескѣ, освобожденною отъ всякаго покрова, въ изрѣченіи Иисуса Христа: „Богъ есть Духъ, и поклоняющіеся ему должны поклоняться въ духѣ и истинѣ“ (Іоан. IV. 24). Рядъ другихъ откровенныхъ истинъ въ Ветхомъ Завѣтѣ выражается лишь прикровенно или содержится только въ зародышѣ. Онѣ возбуждали къ себѣ вниманіе, вызывали на размышленіе,—и не только для еврейскаго народа, но и для самихъ іудейскихъ священниковъ могли быть только предметомъ догадокъ. Таковы ветхозавѣтныя указанія на тайну троичности, изрѣченія о Словѣ Божіемъ и т. под. Хотя въ раскрытіи этихъ истинъ, соотвѣтственно ходу постепеннаго развитія ветхозавѣтнаго откровенія и по мѣрѣ приближенія новозавѣтнаго откровенія, обнаруживается несомнѣнный прогрессъ въ ветхозавѣтномъ ученіи; но яснаго и вполне точнаго выраженія ихъ не находится во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ. На нихъ лежало покрывало, которое, по выраженію св. апостола Павла, снято съ Ветхаго Завѣта Христомъ (2 Кор. III, 14). Эти истины впервые въ ясномъ свѣтѣ открыты чрезъ Христа и сокрыты были отъ ветхозавѣтныхъ пророковъ.

Новоіудейскіе ученые несправедливо утверждаютъ, что во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ не находится никакихъ, хотя бы не ясныхъ, указаній на *тайну троичности*. Библия отъ самыхъ первыхъ временъ, и потомъ во всю широту свою и долготу, постоянно говоритъ о двухъ высшихъ таинственныхъ силахъ, которыми посредствуется отношеніе Бога къ міру и особенно къ чело́вѣчеству—о Словѣ Божіемъ и Духѣ Божіемъ. Нельзя сказать, чтобы той или другой изъ этихъ силъ усвоилось преимущество, чтобы одна представлялась больше другой; онѣ скорѣе представляются какъ равныя между собою, одинаково несравненно высокія и безусловно необходимыя для посредства между Богомъ и Его твореніемъ—міромъ и чело́вѣкомъ. Впрочемъ въ Основномъ Богословіи не мѣсто приводить всѣ мѣста Ветхаго Завѣта, указывающія на троичность лицъ въ Богѣ,—это дѣло догматики; задача Основнаго Богословія показать важность догмата о Св. Троицѣ, какъ онъ раскрытъ не въ Ветхомъ, а въ Новомъ Завѣтѣ. Тайны, открытыя Новымъ Завѣтомъ, могутъ быть постигаемы чело́вѣческимъ умомъ, хотя и не въ

полномъ совершенствѣ, и могутъ быть оправдываемы и защищаемы по аналогіи съ другими не менѣе недоступными для нашего ума тайнами, но тѣмъ не менѣе принимаемыми нами за несомнѣнныя истины. Таковы христіанскіе догматы о Пресвятой Троицѣ и о воплощеніи. Они имѣютъ глубокое умозрительное, глубокое нравственное и, наконецъ, весьма важное культурное значеніе. Съ этихъ трехъ сторонъ мы и рассмотримъ теперь ихъ. Что касается умозрительнаго значенія хр. ученія о Св. Троицѣ, то оно состоитъ прежде всего въ очищеніи и возвышеніи идеи монотеизма. Христіанское ученіе о Св. Троицѣ не есть требожіе—тритеизмъ, прямо и рѣшительно осужденный христіанскою церковью... Ученіе это представляетъ особый видъ монотеизма; но таковой глубокой, возвышенный и чистый, съ какимъ мы не встрѣчаемся ни въ какой другой системѣ монотеизма. Существенное въ христіанскомъ ученіи о троичности состоитъ въ томъ, что оно, сохраняя во всей неприкосновенности ученіе Ветхаго Завѣта о единствѣ Божества, чрезъ раскрытіе догмата о Пресвятой Троицѣ придало ученію о единствѣ Божества тотъ истинно-возвышенный, высоко-нравственный характеръ, какого оно ни въ одной системѣ монотеизма не имѣло и не могло имѣть. Самъ по себѣ монотеизмъ, если подъ нимъ разумѣть лишь признаніе одного божества, еще не много говоритъ о высотѣ религіи, проповѣдующей его. Мы, конечно, не признали бы высокою религіею ту, въ которой почитаніе воздавалось бы одному кумиру и не отдали бы этой монолатріи большаго предпочтенія предъ поклоненіемъ многимъ кумирамъ. Достоинство монотеизма опредѣляется не тѣмъ однимъ, что имъ признается одинъ Богъ, но главнымъ образомъ тѣмъ, какія свойства имъ приписываются одному Богу. Христіанство чрезъ ученіе о Св. Троицѣ возвысило монотеизмъ и поставило на твердую, и метафизическую и нравственную, почву. Изъ исторіи философіи извѣстно, что до понятія о единствѣ верховнаго Существа доходили нѣкоторые изъ мыслителей до-христіанской древности. Но они не могли разрѣшить вопроса, въ чомъ проявляется жизнь и дѣятельность верховнаго Существа внѣ Его отношенія къ міру, и вслѣдствіе этого впадали или въ пантеизмъ, признающій вѣчное раскрытіе божественной жизни и сущности въ мірѣ, или въ сухой деизмъ, при чомъ единое Божество разрѣшалось въ не-

подвижное мертвое единство, въ samozаключенное, замкнутое въ себѣ начало, или же въ грозную судьбу, въ видѣ неизмѣннаго и неумолимаго закона господствующую надъ всѣмъ и надъ всѣми. Только христіанство чрезъ раскрытіе догмата о Св. Троицѣ устранило главный подводный камень, о который спотыкались древнія религиозныя и философскія ученія о Божествѣ, исходившія изъ понятія о Его единствѣ. Оно открыло намъ чрезъ этотъ догматъ ту истину, что Богъ, единый по своему существу Безконечный Духъ, имѣетъ конкретные образы своего бытія, что потому и внѣ отношеній Бога къ міру—въ Его тріипостасномъ существѣ проявляется безконечная полнота внутренней жизни, хотя и невѣдомой для насъ. Чрезъ догматъ о Св. Троицѣ христіанство, такимъ образомъ, въ гораздо большей степени, сравнительно съ древними ученіями о единствѣ Божества, удовлетворило и чисто умозрительнымъ потребностямъ человѣческаго духа. Оно не объясняетъ самой сущности тайны тріичности, однакоже проясняетъ для нашего ума нѣчто такое относительно существа Божія, что необъяснимо съ точки зрѣнія никакой другой монотеистической системы,—именно, что въ существѣ Божіемъ есть самостоятельная, независимая отъ міра внутренняя жизне-дѣятельность и есть условія для ея проявленія. Правда, тайна Св. Троицы представляетъ непреодолимыя трудности для человѣка въ постиженіи ея внутреннего глубочайшаго существа. Но такихъ трудностей, если не больше, то во всякомъ случаѣ не меньше представляетъ ученіе и о единичномъ Богѣ. Уже самое понятіе о „единичности“, съ которымъ въ нашемъ умѣ неразрывно соединяется понятіе объ отдѣльности и, слѣдовательно, ограниченности, объ „одинокости“, samozамкнутости и т. под., наводитъ на множество неразрѣшимыхъ вопросовъ, какъ скоро это понятіе прилагается къ Богу. Поэтому, между прочимъ, нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви указывали и на то преимущество христіанскаго ученія о тріединомъ Богѣ предъ ученіемъ о Богѣ единоличномъ, въ чисто метафизическомъ отношеніи, что по христіанскому воззрѣнію: „Deus solus, sed non solitarius“¹⁾—Богъ одинъ, но не единиченъ, или въ эмпирическомъ смыслѣ этого слова—не одинокъ. Но не одно лишь чисто умозрительное превосходство христіанска-

¹⁾ *Петръ Хрисологъ. «Sermo» I.X.*

го ученія о Пресвятой Троицѣ предъ древними ученіями о единствѣ Божества доставило ему побѣду надъ ними. Еще гораздо важнѣе его неизмѣримое нравственное превосходство предъ ними. Черезъ тайну троичности христіанство научило человечество не только чтить Бога, благоговѣть предъ Нимъ, но и любить Бога; чрезъ эту именно тайну оно провело въ міръ ту знаменательную идею, что Богъ есть высочайшая любовь и неисчерпаемый источникъ любви. Въ этомъ отношеніи глубоко вѣрно замѣчаніе одного древняго западнаго учителя церкви: „Тайна христіанской троичности—это тайна божественной любви. Ты видишь Троицу, если видишь любовь“ ¹⁾. Тайна троичности научаетъ насъ прежде всего тому, что любовь Божія проявилась не только въ твореніи, въ дарованіи бытія и жизни міриадамъ существъ и въ промышленіи о мірѣ, но что она является въ своей совершеннѣйшей, безграничной полнотѣ въ самомъ лонѣ Божества, гдѣ отъ до-мірной вѣчности обнаруживалась жизнь любви, вѣчное общеніе святой любви Отца, Сына и Св. Духа. Сухой монотеизмъ древнихъ религіозныхъ системъ, не возвышаясь до откровенной идеи божественной троичности, поэтому самому не могъ возвыситься и до истиннаго понятія о божественной любви. Нѣкоторые изслѣдователи (Ренанъ и др.) замѣчали, что именно тѣ формы монотеизма, которыя рѣзче и настойчивѣе другихъ налегаютъ на единство Божества, чуждаясь ученія о Троицѣ, отличаются наиболѣе жесткимъ, суровымъ представленіемъ о Божествѣ, и что имъ больше всего чужда идея о любви, какъ о коренномъ свойствѣ Божіемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ чужда и религіозная вѣротерпимость. Въ этомъ замѣчаніи нельзя не признать значительной доли справедливости. Любовь по самому существу ея есть не что иное, какъ стремленіе къ общенію съ другимъ, и поэтому не мыслима внѣ союза и взаимообщенія лицъ. Таковъ ея существенный характеръ. Ни о комъ не говорятъ, что онъ имѣетъ любовь въ собственномъ и истинномъ смыслѣ, если его любовь сосредоточена единственно и исключительно на одномъ себѣ. Это называется себялюбіемъ. Между тѣмъ при томъ представленіи, что Богъ единоличенъ, любовь Божія почти неизбѣжно превращается въ себялюбіе. Единственнымъ пред-

¹⁾ *Блаж. Августинъ*. „De Trinitate“ VIII, 12; VI, 5; IX, 2.

метомъ божественной любви въ такомъ случаѣ представляется міръ, но независимо отъ того, что міръ не вѣченъ, какъ вѣченъ Богъ, и существовалъ не всегда,—какъ это признаютъ всѣ системы монотеизма,—вслѣдствіе ограниченности міра въ немъ не можетъ проявиться безграничная любовь Божія во всей ея безграничной полнотѣ. Высочайшая любовь требуетъ столь же высочайшаго предмета для своего полного проявленія. Поэтому еслибы божественное Лицо было одно, то оно могло бы любить вполне достойно себя—лишь только себя. Для всякой системы монотеизма, не признающей троичности, является абсолютно неразрѣшимымъ вопросомъ—вопросъ: въ чомъ могла проявляться божественная любовь въ до-мірной вѣчности? Самымъ лучшимъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ въ подобныхъ системахъ являлось скромное признаніе неизвѣстности для ума человѣческаго тайнъ до-мірнаго бытія Божія. Когда же высказывались попытки на рѣшеніе этого вопроса со стороны почитателей единоличнаго Бога, тогда почти неизбѣжно высказывались ими понятія болѣе или менѣе грубыя, недостойныя божественнаго существа; въ этихъ рѣшеніяхъ почти всегда являлось преобладающимъ то представленіе, что Богъ до сотворенія міра любилъ только самого Себя, занимался лишь созерцаніемъ своихъ совершенствъ, своего величія и т. п. Только тайна св. Троичности, не посвящая насъ во всю глубину необъятнаго для человѣческаго ума Существа Божія, даетъ однакоже намъ разумѣть, что любовь Божія никогда не была не дѣятельна, никогда не оставалась безъ проявленія, никогда не была себялюбіемъ, указывая на вѣчное божественное общеніе Лицъ св. Троицы. Эта тайна даетъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ указаніе и на то, что въ Божествѣ всегда могла выражаться полнота любви, что въ немъ никогда не было недостатка въ любящемъ, любимомъ и въ связующемъ Духѣ божественной любви. Такимъ образомъ, тайна Тріединаго Бога, открытая повидимому какъ бы единственно только для смиренія человѣческаго ума, который не въ состояніи ни понять, ни объяснить ея, становится для насъ точкою опоры для пониманія самаго высочайшаго нравственнаго свойства Божія—любви. Наконецъ, и вся глубина любви Божіей къ человѣческому роду проясняется для насъ лишь чрезъ эту тайну, на которой, какъ на своемъ основаніи, держится все христіанское ученіе объ

искупленіи. Представляя высочайшій образецъ любви въ пожертвованіи Бога Отца Своимъ единокровнымъ Сыномъ за спасеніе рода человѣческаго, въ добровольномъ страданіи Сына Божія для нашего искупленія и въ нисшествіи Духа Св. для нашего оправданія и освященія, христіанство чрезъ то самое въ высшей степени смягчило и облагородило человѣческія понятія о Богѣ. Оно устранило древнее понятіе о Немъ, какъ лишь о грозномъ неумолимомъ Существѣ и Владыкѣ способномъ лишь карать грѣшниковъ и замѣнило это понятіе ученіемъ о Богѣ, какъ о любвеобильномъ Отцѣ всего человѣчества. Чрезъ это христіанство внесло существенно новую и въ высшей степени возвышенную черту въ понятіе о Божествѣ, неизвѣстную древнему міру, и на ней основало ученіе объ отеческомъ отношеніи Бога къ человѣку и о сыновнемъ отношеніи человѣка къ Богу.—Ученіе это имѣло громадное вліяніе на развитіе гуманныхъ идей въ христіанскомъ человѣчествѣ, на характеръ всей христіанской цивилизаціи съ ея нравственно-благородными понятіями о любви, какъ нравственной основѣ, какъ руководящемъ нравственномъ принципѣ для людей въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу.

Итакъ, вотъ какое высокое значеніе имѣеть христіанскій догматъ о Пресвятой Троицѣ—этотъ главный и основной догматъ христіанства, существенное содержаніе нашего Евангелія и нашего символа вѣры, вѣнецъ и слава христіанскаго ученія, источникъ христіанской гуманности, передовое знамя христіанской цивилизаціи!



Если мы анализируемъ съ надлежащимъ вниманіемъ христіанское ученіе о *воплощеніи* втораго Лица Пресвятыя Троицы: то увидимъ, что оно, при всей своей кажущейся отвлеченности, имѣеть не одно лишь глубокое умозрительное или метафизическое, но также всеобъемлющее нравственное и благотворное культурное значеніе. Оно возвысило нравственное сознаніе человѣчества на такую высоту, до которой оно не возвышалось и не могло возвыситься въ древнемъ мірѣ. Эту истину нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви выражали такъ: „въ таинствѣ воплощенія Богъ снизошелъ до человѣка для того, чтобы чело-

вѣка возвести до Бога^а. Что могло больше возвысить нравственное достоинство человѣка, сознание имъ глубокаго значенія человѣческой жизни (повидимому ничтожной въ сравненіи съ жизнью цѣлой міровой вселенной), какъ не одушевленіе этою глубокою христіанскою идеею?

Идея эта представляетъ нѣчто существенно новое, невѣдомое древнему міру. Она отнюдь не совпадаетъ ни съ идеею такъ называемаго пантеизма (обожествленія человѣческой природы), ни съ идеею антропозеизма (очеловѣченія божественной природы), которыя мы встрѣчаемъ въ древнихъ религіяхъ и которыя особенно развиты были въ эллинизмѣ. По смыслу своему она далека также и отъ индійскаго ученія о воплощеніяхъ божества Вишну. Между эллинскимъ обоготвореніемъ человѣческой природы и христіанскимъ ученіемъ о соединеніи истинно божественной и истинно-человѣческой природы въ Лицѣ Богочеловѣка существенное различіе заключается прежде всего въ томъ, что греки обоготворяли самую человѣческую природу, какъ верхъ мыслимаго для нихъ совершенства. Они не находили ничего лучше и совершеннѣе человѣческой природы, по крайней мѣрѣ въ ея идеальномъ гармоническомъ развитіи, и потому смотрѣли на нее, какъ на нѣчто божественное. Христіанство поднимаетъ сознание человѣка объ идеальномъ совершенствѣ на несравненно высшую ступень. Оно смотритъ на человѣческую природу, даже въ ея идеальномъ совершенствѣ, какою она вышла изъ рукъ Творца, какъ на ограниченную сущность, и на соединеніе божественной природы съ человѣческою въ актѣ воплощенія Сына Божія смотритъ какъ на дѣло величайшаго божественнаго снисхожденія и любви къ падшему человѣческому роду, чрезъ что вноситъ высокій нравственный элементъ въ свое ученіе о воплощеніи. Греки обоготворяли идеализированную человѣческую природу; потому что они не возвышались въ своихъ понятіяхъ о божествѣ надъ областью конечнаго міра, гдѣ дѣйствительно человѣческая природа съ ея разумными свойствами представляетъ верхъ совершенства. Съ христіанской точки зрѣнія обоготвореніе самой совершенной, но ограниченной природы, хотя бы это была самая идеальная человѣческая личность, считается тонкимъ видомъ идолопоклонства, потому что Божество ставится въ христіанствѣ неизмѣримо выше всего ограниченаго и конечнаго. По пред-

ставленіямъ древнихъ грековъ люди, при условіи совершеннаго развитія своихъ человѣческихъ свойствъ, сами могутъ возвышаться до Олимпа, вступать какъ бы въ сонмъ боговъ въ качествѣ полубоговъ, каковой чести, какъ извѣстно, и удостоивались у грековъ герои. Въ этомъ возвышеніи людей до боговъ греки не видѣли въ строгомъ смыслѣ ничего вышеестественнаго, превышающаго мѣру человѣческихъ силъ, такъ какъ самые боги не возвышались въ ихъ представленіи надъ болѣе совершенными людьми. Это—тѣ же люди, только идеализированные. Въ христіанскомъ мірѣ, когда являлись попытки подобнаго обоготворенія человѣческой природы, попытки эти прямо и рѣшительно объявлялись церковію противными христіанскому ученію. Поэтому между прочимъ отвергнута была христ. церковію ересь Несторія, который училъ, что Христосъ родился простымъ человекомъ, но потомъ, чрезъ свою добродѣтельную жизнь, необыкновенную святость, чистоту и непорочность, словомъ—вслѣдствіе развитія въ себѣ человѣческихъ нравственныхъ совершенствъ до идеальной высоты, возвысился до истинной божественности, до вѣчностнаго единенія съ Богомъ—Словомъ. Поэтому отвергались церковію и другія ереси, которыя смѣшивали въ I. Хр. человѣческую природу съ Божественною. Въ этихъ ересяхъ сказывалось вліяніе древне-греческаго обожествленія человѣческой или очеловѣченія Божественной природы. Ни то ни другое не могло быть принято церковію, потому что это значило бы въ сильной степени понизить высокое нравств. значеніе догмата о воплощеніи и его нравственно-возвышающую и одушевляющую силу. Обоготвореніемъ человѣческой природы, равно какъ очеловѣченіемъ божественной, предполагается не слишкомъ высокое понятіе о божественномъ идеалѣ; а извѣстно, чѣмъ выше идеалъ, который человѣкъ ставитъ цѣлью достиженія или уподобленія, тѣмъ онъ больше способствуетъ развитію, прогрессу человѣка; чѣмъ наоборотъ ниже этотъ идеалъ, тѣмъ больше онъ принижаетъ и самого человѣка, и тѣмъ ниже ниспадають его стремленія къ усовершенствованію. Греческое представленіе о возможности возвышенія людей въ достоинство полубоговъ могло конечно льстить человѣческой гордости; но глубокаго вліянія на нравств. усовершеніе людей оно не имѣло и не могло имѣть, потому что оно способствовало далеко не въ той степени подъему нравственнаго сознанія и нравств.

веннаго достоинства человѣческой личности, какъ способствуетъ этому христіанское ученіе о соединеніи божественной и человѣческой природы во Христѣ. Не смотря на всѣ совершенства, какія греки приписывали своимъ богамъ, они сами считали ихъ по многимъ отношеніямъ ограниченными, подчиненными судьбѣ; а такъ какъ ограниченность неотдѣлима отъ извѣстной доли слабостей и несовершенствъ, то греки не устраняли съ божественнаго Олимпа и нѣкоторыхъ людскихъ недостатковъ и даже пороковъ. Пороки господствовали по представленіямъ грековъ на Олимпѣ почти въ такой же степени, какъ на аеинской площади. Боги обнаруживали зависть, ревность, мстительность и проч. Эллинизмъ въ своемъ представленіи о богахъ не возвышался не только до христіанской идеи Богочеловѣка, но и до понятія о безгрѣшной человѣческой природѣ, принятой по христ. ученію въ единеніе съ божественною въ актѣ воплощенія. Всѣ греческіе боги—въ большей или меньшей степени грѣшники. А это неблагоприятно отражалось на нравственности и тѣхъ людей, которые считали такихъ боговъ за боговъ и возвышеніе до нихъ считали предѣломъ человѣческаго совершенства. Какъ бы ни старались выставить на видъ нравственный элементъ въ греческомъ политеизмѣ, нельзя однакоже отрицать вообще, что этотъ политеизмъ всегда очевидно имѣлъ наклонность извинять пороки, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ доходилъ даже и до его оправданія. При таковой системѣ вѣрованій, гдѣ каждый инстинктъ имѣлъ своего бога и каждая страсть имѣла своего представителя и заступника на Олимпѣ, требовалось или рѣдкое сочетаніе особенно благоприятныхъ условій воспитанія, или необыкновенная сила здраваго ума, чтобъ сохранить должную границу между высокимъ и низкимъ и, стремясь къ уподобленію богамъ, не уподобиться въ извѣстномъ отношеніи скотамъ. Безъ сомнѣнія для болѣе здраваго языческаго ума Юпитеръ, какъ нравственный правитель міра, былъ олицетвореніемъ нравственныхъ добродѣтелей; но какъ сынъ Кроноса на греческомъ Олимпѣ онъ былъ только ограниченный монархъ, и часто, какъ это ясно указываетъ Илиада Гомера, былъ вынуждаемъ повторствовать нарушеніямъ своихъ собственныхъ повелѣній со стороны другихъ боговъ. Вслѣдствіе этого политеизмъ никогда не былъ въ состояніи твердо поставить принципъ нравственной жизни и облечь его тою безусловною властію, которая

справедливо принадлежит ему по самой его природѣ. Философы, возмущавшіеся такимъ порядкомъ вещей (какъ напр. Ксенофанъ и Платонъ), совершенно отчаявались обратить въ чистой нравственности такихъ людей, которые, даже когда вели трезвую жизнь круглый годъ, всетаки считали необходимымъ долгомъ благочестія явиться публично пьяными въ праздникъ Діониса. Послѣ этого легко понять, какъ велико, какъ могущественно и благотворно въ нравственномъ отношеніи было для людей христіанское ученіе о воплощеніи Бога-Слова. Оно создало новую систему нравственности, новый высшій кругъ нравственныхъ понятій; оно пробудило въ людяхъ сознание, что ихъ природа освящена, возвышена до единенія съ истинно божественнымъ Существомъ. Великое умозрительное значеніе христіанскаго ученія о воплощеніи также не подлежитъ сомнѣнію. Тѣ, которые не желаютъ идти на перекоръ исторіи, признаютъ, что христіанское ученіе о воплощеніи существенно способствовало развитію человѣческой мысли, вызывая въ теченіе всѣхъ вѣковъ усиленные стремленія лучшихъ умовъ проникнуть въ глубину его. Христіанское ученіе о воплощеніи имѣло неоспоримо благотворное вліяніе не только на нравственную и на умственную, но даже и на эстетическую сторону человѣческой жизни. Подъ вліяніемъ его несомнѣнно возвысилось, больше одухотворилось и просвѣтилось искусство. Христіанство дало самое возвышенное понятіе о прекрасномъ, до котораго не возвышались древніе язычники. Оно мало того, что дало это понятіе, оно указало въ Лицѣ Богочеловѣка живое и полное олицетвореніе его. По христіанскому воззрѣнію Богочеловѣкъ—сама живая воплощенная красота. Будучи Богомъ и вмѣстѣ человѣкомъ Онъ вмѣщаетъ въ Себѣ, если можно такъ сказать, красоты—божественную и человѣческую, представляя ихъ въ самомъ разительномъ гармоническомъ сочетаніи. Возвысившись надъ пластическою красотою, которою главнымъ образомъ человѣчество любовалось до Христа, христіанское искусство начало стремиться къ идеальной красотѣ. Съ началомъ христіанства каждый истинный поэтъ и истинный художникъ воодушевлялся неземною красотою Богочеловѣка, потому что въ самой идеѣ богочеловѣческаго совершенства Христа заключается источникъ всего истинно прекраснаго. Истинно прекрасное, по опредѣленію эстети-

ковъ, заключается въ гармоническомъ сочетаніи дѣйствительнаго съ идеальнымъ, формы съ идеею; въ Лицѣ Богочеловѣка это сочетаніе обоихъ элементовъ воплотилось въ непримѣрной гармоніи, при чемъ наилучшая реальная дѣйствительность—человѣческая невинная природа—сочеталась съ неземнымъ идеальнымъ Божиимъ величіемъ и совершенствомъ. Платонъ и Плотинъ говорятъ о томъ восторгѣ, какой охватилъ бы человѣческую душу, еслибы смертнымъ глазамъ предстала не тѣнь, не типъ только красоты, а сама безусловная красота (από τὸ καλόν). Но такое именно явленіе безусловной красоты представляетъ воплощенное Божество. Отцы церкви первыхъ вѣковъ постоянно имѣли въ виду высокое значеніе христіанскаго ученія о воплощеніи. Всѣ они ясно видѣли его несравнимое превосходство въ нравственномъ отношеніи предъ языческимъ обоготвореніемъ человѣческой природы и поняли своею чуткою душою, какою сильнымъ переворотъ къ лучшему оно должно было произвести въ нравахъ людей, и вотъ почему такъ горячо и энергично отстаивали этотъ догматъ противъ всевозможныхъ покушеній со стороны еретиковъ внести въ него примѣсь языческаго антропoteизма и евантропизма.

Разберемъ нѣкоторыя возраженія противъ догмата о воплощеніи ¹⁾. Возраженія эти заимствуются главнымъ образомъ изъ непостижимости его для нашего ума. Вопросъ: какимъ образомъ Слово воплотилось, Богъ сдѣлался человѣкомъ,—скептики ставятъ съ напередъ торжествующею увѣренностію, что на него ничего не было отвѣчено и ничего нельзя отвѣтить. „Воплощеніе Бога, говорятъ, это безусловно непонятная для разума тайна; она не можетъ быть предметомъ разумной вѣры и потому должна быть или отвергнута, или принята слѣпо“. На это слѣдуетъ сказать, что воплощеніе безъ сомнѣнія тайна и при томъ глубокая, или, какъ говоритъ св. апостолъ Павелъ, „вѣлія благочестія тайна“. Но нужно прежде всего разъяснить вопросъ, что особенно обусловливаетъ „таинственность“ для нашего ума этой тайны? Боговочеловѣченіе потому и чрезъ то прежде всего для насъ тайна, что Божество и человѣчество, соединеніе которыхъ предполагается въ воплощеніи, сами по

¹⁾ О возможности или мыслимости воплощенія см. у Эбрарда въ 1-мъ т. его „Апологетики“.

себѣ по многимъ отношеніямъ для насъ тайны. Для насъ непонятно ни существо Бога, ни существо человѣка въ нихъ самихъ; поэтому и боговоплощеніе естественно и необходимо представляетъ собою тайну для нашего ума. Непостижимость этой тайны въ томъ только случаѣ давала бы намъ основаніе и право отвергать ее, какъ неудобопріемлемую на разумныхъ основаніяхъ, еслибы Богъ и человѣкъ были совершенно понятны для насъ и въ то же время боговоплощеніе представляло бы для нашего ума нѣчто совершенно непонятное. Другими словами: тайна воплощенія только тогда могла бы быть отвергнута, еслибы доказана была ея несообразность и противорѣчіе идеѣ Бога и человѣка, что само собою предполагаетъ другое *еслибы*, — именно еслибы самое существо Божіе и существо человѣческое были для насъ совершенно ясны и не представляли ничего таинственнаго и непонятнаго. Но точно ли таково наше знаніе — не говоря о Богѣ, но и о человѣкѣ, чтобы, выходя изъ этого знанія, мы могли отвергнуть воплощеніе божества, какъ нѣчто невозможное, несомѣстимое ни съ человѣческою, ни съ божественною природою? Ни одинъ искренній мыслитель не можетъ сказать по совѣсти, чтобы ему вполнѣ было извѣстно, что такое Богъ и что такое человѣкъ въ ихъ существѣ. Поэтому никто не вправѣ отвергать и тайну воплощенія по причинѣ ея непостижимости. Непостижимость ея имѣетъ для себя основаніе, какъ въ самой ея сущности, такъ съ другой стороны въ свойствахъ нашего ума, который вслѣдствіе ограниченности встрѣчаетъ цѣлый рядъ тайнъ для себя и въ областяхъ болѣе или менѣе доступныхъ его познанію. Возьмемъ для примѣра область антропологии, повидимому самую близкую къ человѣку, непосредственно его касающуюся, подлежащую непосредственному его самонаблюденію. Нѣкоторые мыслители, сопоставляя соединеніе Божества съ человѣчествомъ въ Лицѣ Богочеловѣка съ соединеніемъ души съ тѣломъ въ человѣкѣ и проводя аналогію между тѣмъ и другимъ явленіемъ, находили между прочимъ, что по степени таинственности они не уступаютъ другъ другу. Нельзя не признать, что въ извѣстномъ отношеніи это сравненіе вѣрно. Въ самомъ дѣлѣ, если разсматривать человѣка, какъ воплощенный духъ, какъ духовно-тѣлесное существо: то окажется, что человѣкъ представляется не менѣе необъяснимымъ для насъ, какъ и

Богочеловѣвъ. Какая тайна можетъ быть признана болѣе непонятною, какъ таинственная связь души съ тѣломъ, соединеніе духа съ матеріею,—соединеніе, которое дѣйствительно представляетъ какъ бы своего рода воплощеніе духовной силы? Какъ можетъ эта сила, будучи заключена въ тѣлѣ, воспоминаніемъ и мыслию пробѣгать отдаленныя по пространству и времени событія, обозрѣвать цѣлыя тысячелѣтія всемірной исторіи, касаться предѣловъ времени и вѣчности, обнимать цѣлый универсъ? Если скажутъ, что эта сила не духовная, а матеріальная, тайна въ такомъ случаѣ еще больше увеличивается. Тогда являются еще болѣе трудные и едва ли разрѣшимые съ этой точки зрѣнія вопросы: какимъ образомъ изъ матеріальнаго происходитъ нѣчто въ высшей степени духовное, каковы мысль и познаніе; вслѣдствіе чего и въ силу какихъ законовъ предполагаемая матеріальною силой стремится въ міръ идеальный, въ область невидимаго, безконечнаго,—въ область со-всѣмъ повидимому несродную ея предполагаемой матеріальной природѣ? Такимъ образомъ, будемъ ли мы принимать духовную или матеріальную основу для нашей духовной дѣятельности, въ концѣ концовъ мы все таки придемъ къ тому результату, что собственно то, что мы называемъ нашимъ я, непонятная для насъ тайна. Если, не смотря на непонятность для насъ образа и способа соединенія души съ тѣломъ въ человѣкѣ, мы тѣмъ не менѣе признаемъ однакоже самый фактъ этого соединенія: то почему нашему разуму невозможно вѣрить въ таинственное соединеніе божества съ человѣчествомъ,—въ тайну воплощенія? Христіанство учитъ не о томъ, что чрезъ воплощеніе Богъ, т. е. Высочайшій Духъ, превратился въ тѣло, и не о томъ, что въ воплощеніи безконечное сдѣлалось конечнымъ, а только о таинственномъ соединеніи двухъ природъ божественной и человѣческой въ лицѣ во-человѣчившагося Сына Божія, безъ измѣненія ихъ одной въ другую. Въ насъ самихъ соединены въ одну личность двѣ въ высшей степени различныя природы—матеріальная и духовная, что въ извѣстномъ отношеніи представляетъ даже болѣе непонятнаго, чѣмъ соединеніе божественной природы съ человѣческой. Соединеніе души съ тѣломъ, духовнаго съ матеріальнымъ, непонятнѣе, чѣмъ соединеніе духовнаго съ духовнымъ, вообще однороднаго съ однороднымъ. Между духовною и тѣлес-

ною природою есть не только различіе въ степени, но и качественная противоположность; ихъ основныя свойства даже взаимно исключаютъ себя, какъ напр. простота и сложность, измѣримость и неизмѣримость. Напротивъ между нашимъ духомъ и высочайшимъ безконечнымъ Духомъ Божиимъ христіанство не предполагаетъ прямой противоположности. Оно признаетъ между ними громадное различіе въ степени, неизмѣримое разстояніе въ отношеніи къ совершенству, но по природѣ, по существу—между тѣмъ и другимъ есть сродство, какъ объ этомъ учить и Св. Писаніе, говоря, что Богъ создалъ насъ по образу своему. Съ этой точки зрѣнія возможность единенія божества съ человѣчествомъ становится сравнительно даже болѣе понятною, чѣмъ возможность соединенія духа съ матеріею въ каждомъ изъ насъ. Слово Божіе учить, что Предвѣчное Слово вступило въ союзъ съ человѣческою природою; въ человѣческой природѣ, по ученію слова Божія, есть духовное разумное начало, которое не совершенно чуждо Слову, но даже подобно Ему и отъ Него произошло. Въ этомъ смыслѣ нѣкоторые толковники толкуютъ изрѣченіе еванг Іоанна о Словѣ, что Оно *во своя прииде*.



Показавъ значеніе основныхъ истинъ христіанства, относящихся къ ученію о Богѣ, скажемъ о значеніи главнѣйшихъ христіанскихъ истинъ, имѣющихъ ближайшее отношеніе къ человѣку. Основное центральное значеніе въ средѣ этихъ истинъ принадлежитъ христ. ученію *объ искупленіи*. Христіанство учить объ искупленіи рода человѣческаго не какъ о великой задачѣ будущаго, а какъ о фактѣ, совершившемся чрезъ воплощеніе, страданіе, смерть и воскресеніе Иисуса Христа. Это ученіе принадлежитъ къ наиболѣе отраднымъ и утѣшительнымъ для человѣчества истинамъ христіанства. Хр. ученіе о принесеніи великой Жертвы за грѣхи міра, объ удовлетвореніи правдѣ Божіей, о примиреніи человѣка съ Богомъ, какъ о дѣлѣ осуществленномъ, перешедшемъ изъ области надеждъ и чаяній въ область дѣйствительности, есть то именно ученіе, которое главнымъ образомъ болѣе всего привлекало и продолжаетъ привлекать въ число послѣдователей христіанства истинно религиозныхъ людей изъ всѣхъ странъ и народовъ нехристіанскаго

міра. Оно заключаетъ въ себѣ отвѣтъ на то, къ чему стремился, чего искалъ, но чего не находилъ человѣкъ въ древнихъ религіяхъ и чего не даетъ никакая другая религія, кромѣ христіанства. Только великая голгофская Жертва, принесенная на крестѣ Искупителемъ, дала ручательство всему человѣчеству за дѣйствительность нашего искупленія. Черезъ это христіанство удовлетворило самой жгучей религіозной потребности человѣческаго духа, которой не удовлетворяло вполнѣ и іудейство, — потребности находиться въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ, которое не нарушалось бы тягостнымъ представленіемъ объ отчужденіи человѣка отъ Бога, о гнѣвѣ небснаго правосудія, тяготѣющемъ надъ человѣческимъ родомъ за всемірную вину. Только христіанство поставило искупленнаго человѣка въ сыновнее отношеніе къ Богу, какъ къ Отцу, вмѣсто рабскаго отношенія, въ которомъ онъ находился до искупленія. Самая характерная изъ всѣхъ христіанскихъ добродѣтелей, которая составляетъ вѣнецъ и основу христіанской добродѣтели вообще, — христіанская любовь утверждается, какъ на своемъ корнѣ, на вѣрѣ въ искупленіе. Христіанская любовь — это совсѣмъ не то, что греки называли словомъ "ερωσ"; она не есть платоническая любовь, какую описываетъ идеалистъ Платонъ въ Федонѣ и которая коренится въ восторженномъ поклоненіи прекрасному. Христіанская любовь не есть и то, что римляне называли словомъ *humanitas*, — „гуманность“, основанная на сознаніи единства человѣческой природы у всѣхъ людей и общности человѣческихъ интересовъ. Она одинаково далека по своему характеру и отъ страстной и въ духовномъ отношеніи не вполнѣ чистой платонической любви и отъ холодной гуманности. Созерпаніе безконечной благости въ лицѣ великаго Искупителя міра — вотъ чтò служитъ основою христіанской любви, сообщаетъ ей необычайную энергію въ дѣлахъ благотворительности, милосердія, состраданія, вызываетъ ее на нравственный энтузіазмъ и постоянно поддерживаетъ ее на идеальной высотѣ въ истинныхъ послѣдователяхъ христіанства. Отсюда проистекаетъ и универсальность или всеобъемлемость христіанской любви. Платоническая любовь слишкомъ артистична и эгоистична для того, чтобы обнять въ себѣ всѣхъ людей, — предѣлъ ея сочувствія къ людямъ слишкомъ тѣсенъ; она не выходитъ изъ круга прекраснаго; ко всему, чтò лежитъ внѣ этого круга, она холодна; все сла-

бое, немощное, болѣзненное, анти-эстетическое возбуждает со стороны ея презрѣніе. Холодная гуманность болѣе практична, но не менѣе эгоистична. Она на первомъ планѣ ставитъ интересъ и выдвигаетъ на видъ единство человѣческой природы. Но это единство не обуславливаетъ собою одинаковаго нравственнаго достоинства людей. Между людьми есть много лицъ, съ естественной точки зрѣнія не заслуживающихъ никакой любви и никакого уваженія. Христіанство внушаетъ любовь ко всѣмъ, не исключая даже враговъ, потому, что чрезъ Христа всѣ искуплены что во Христѣ всѣ люди—братья, что Христосъ больше пострадалъ за грѣшниковъ, чѣмъ за праведниковъ, что Онъ со креста прощалъ своимъ врагамъ. Такимъ образомъ въ естественному основанію для любви къ человѣку, коренящемуся въ единствѣ человѣческой природы, Христосъ присоединяетъ глубочайшій религіозно-нравственный мотивъ.

Наконецъ и христіанское ученіе о *загробной жизни* въ тѣхъ своихъ особенностяхъ, которыя придаютъ ему несравненное превосходство предъ ученіями всѣхъ другихъ религій по этому вопросу, всецѣло утверждается на догматѣ искупленія и только отъ связи съ нимъ получаетъ силу полной убѣдительности и достовѣрности для христіанскаго сознанія. Христіанское ученіе о загробной жизни обнимаетъ совокупность истинъ: о безсмертіи души, о будущемъ воскресеніи умершихъ, о второмъ пришествіи Христовомъ, о послѣднемъ судѣ, о вѣчномъ блаженствѣ праведныхъ и о вѣчномъ мученіи нераскаянныхъ грѣшниковъ. Не всѣ эти истины, взятыя въ отдѣльности, всецѣло и безусловно новы; и вообще главная сила ихъ заключается не въ ихъ новизнѣ, но въ той органической связи, въ какой они являются въ христіанствѣ, съ догматомъ искупленія. Въ такой связи съ этою истиною онѣ не являлись ни въ одной изъ древнихъ, религіозныхъ и философскихъ, доктринъ и вслѣдствіе этаго ученіе о загробной жизни нигдѣ, ни у одного изъ древнихъ народовъ, не имѣло такого глубокаго значенія, какое получило оно у христіанскихъ народовъ. Несомнѣнно, хотя неясно и смутно, идея безсмертія вообще предносилась сознанію древняго человѣка и прекрасно аргументировалась древними мудрецами, напр. Сократомъ и Платономъ. Но ея нравственное дѣйствіе въ древнемъ мірѣ было ничтожно; она не принималась тамъ близко къ сердцу и мало доставляла лю-

дямъ отрады. Это объясняется главнымъ образомъ тѣмъ, что надежда на безсмертіе не имѣла для себя твердой точки опоры до возвѣщенія христіанствомъ истины искупленія. Даже ученіе о воскресеніи является не безусловною новостію въ христіанствѣ. Истина эта была новостію для язычниковъ; это видно изъ того, что когда ап. Павелъ въ своей защитительной рѣчи предъ Иродомъ Агриппою и Фестомъ заговорилъ о воскресеніи І. Христа изъ мертвыхъ, то Фестъ громкимъ голосомъ сказалъ: „безумствуешь ты Павелъ“ (Дѣян. XXVI, 24). Ясно, что для этого образованнаго язычника истина воскресенія показалась до того новою и странною, что онъ призналъ проповѣдника ея за безумнаго. Это служитъ доказательствомъ того, что истина воскресенія не была извѣстна язычникамъ до проповѣди ея христіанствомъ, хотя въ видѣ неяснаго предчувствія она предносилась, какъ думаютъ нѣкоторые изслѣдователи, религіозному сознанію древнихъ египтянъ, хранившихъ тѣла умершихъ съ какою-то неразъясненною вполнѣ цѣлюю, — могла также входить въ кругъ эсхатологическихъ воззрѣній древнихъ персовъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что ученіе о воскресеніи умершихъ входило въ кругъ вѣрованій іудеевъ и во времени явленія христіанства породило уже расколъ въ іудействѣ — между партіею фарисеевъ, принимавшихъ это ученіе, и партіею саддукеевъ, отвергавшихъ его. Существенная особенность христіанскаго ученія о загробной жизни состоитъ не столько въ новизнѣ тѣхъ истинъ, изъ которыхъ оно слагается, не столько въ теоретической аргументаціи этихъ истинъ, сколько въ томъ способѣ, какимъ оно связало истину нашего воскресенія съ фактомъ *воскресенія І. Христа изъ мертвыхъ*. Извѣстное изрѣченіе ап. Павла: „еслибы Христосъ не воскресъ, то вѣра христіанъ была бы суетною и христіане справедливо считались бы самыми жалкими людьми“, ясно показываетъ, что по христіанскому ученію несомнѣнный фактъ воскресенія І. Христа служитъ главною порукою загробной жизни для христіанъ. Безъ этой поруки христіанинъ такъ же, какъ и другой человѣкъ, не имѣлъ бы никакой твердой опоры для надежды. Но если Тотъ, Кто жилъ и умеръ для искупленія рода человѣческаго отъ грѣха, возсталъ изъ мертвыхъ: то и всѣ искупленные Имъ имѣютъ въ этомъ фактѣ живое ручательство за собственное безсмертіе и будущее воскресеніе. Апостольская проповѣдь постоянно указываетъ на воскресеніе І.

Христа, какъ на главный якорь для вѣры въ дѣйствительность загробной жизни (Дѣяній Апост. II, 32; III, 15; IV, 2; V, 30, и т. дал.). Вотъ почему съ такою радостію во всемъ христіанскомъ мірѣ принималось и принимается пасхальное привѣтствіе: Христосъ воскрес! Въ этомъ привѣтствіи выражается полное торжество христіанской надежды. Никто не можетъ питать твердой надежды на безсмертіе безъ вѣры въ воскресеніе І. Христа, какъ въ послѣдній завершительный актъ нашего искупленія. „Если Христосъ не возсталъ,—то проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра ваша... Тогда смерть и грѣхъ не побѣждены, вы все еще во грѣхахъ“ и проч. (1 Кор. XV, 14—19). Для кого Христосъ не есть Искушитель, смертію смерть поправшій, тотъ можетъ находить возвышенную мудрость и чистѣйшую нравственность въ христіанскомъ ученіи; но надежда на вѣчную жизнь не будетъ озарять своимъ свѣтомъ путь его земной жизни,—для него ея свѣтъ будетъ погасать въ тѣняхъ смерти. Христосъ возсталъ отъ мертвыхъ и насъ приведетъ съ собою въ жизнь вѣчную (1 Кор. XV, 201): вотъ что даетъ такую силу и мощь христіанской надеждѣ на будущее воскресеніе. Остановимся еще нѣсколько на *воскресеніи І. Христа* ¹⁾).

Чудо воскресенія завершаетъ собою всѣ другія чудеса І. Христа, и составляетъ основной камень христіанской апологетики. Если Христосъ не воскресъ, тогда смерть и грѣхъ не побѣждены; Онъ не есть искушитель и Его ученіе безосновно; тогда Онъ ложный пророкъ, такъ какъ Онъ неоднократно предсказывалъ о своемъ будущемъ воскресеніи (Мате. XII, 39; XVI, 21; XVII, 22; XX, 18, 40. Марк. IX, 39; X, 34; XIV,

¹⁾ Литература апологетическаго направленія: а) русская: *И. Петропавловскаго*—„О воскресеніи І. Христа“ обстоятельное изслѣдованіе, сначала помѣщенное въ „Чтец. общ. люб. дух. просв.“ за 1873 кн. 9, 11, 12 и послѣ вышедшее отдѣльно. См. также въ сочиненіи профес. *Сомскаго*—„Сверхъестеств. элементъ въ Новоз. откров.“ Кіевъ. 1877 г. стр. 129 и дал.; довольно обстоятельный трактатъ о воскресеніи І. Христа въ „Апологетическихъ бесѣдахъ о лицѣ І. Христа“ *Шикопта*, въ русскомъ переводѣ съ нѣмецкаго стр. 202—226. 1870 г.; въ приложеніи къ сочиненію *Прессансе*—„Исусъ Христосъ и его время“ въ русск. переводѣ съ французскаго (1871) и „Бесѣду о воскресеніи І. 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.

28; Лук. XVIII, 33; Иоан. II, 13 и дал.). Поэтому вопрос о воскресеніи Иисуса Христа и невѣріе признаетъ главнымъ вопросомъ всего богословія (Strauss „Die Halben und die Ganzen“. S. 125). Христось распять какъ Искупитель за грѣхи міра, Христось воскресъ изъ мертвыхъ какъ Богъ въ силу Своего единства съ Богомъ Отцемъ,—увѣруйте въ Него:—вотъ сущность той апостольской проповѣди, которая переродила древній міръ. Въ этомъ одушевленіи апостоловъ фактомъ воскресенія Иисуса Христа заключается и самое главное доказательство исторической дѣйствительности этого факта, что не ускользнуло отъ пронизательнаго критическаго взгляда Баура. Въ фактъ воскресенія вѣровала всюю душою первенствующая христіанская церковь, на него опирались св. апостолы, въ немъ былъ корень нравственной силы христіанства. Отбросьте это вѣрованіе первенствующихъ христіанъ и существованіе такого религиозно-одушевленнаго общества, какимъ была первенствующая христіанская церковь, было бы невозможно. Въ этомъ заключается и главное доказательство истинности и историчности факта воскресенія Иисуса Христа. Ученики Иисуса Христа правда еще при жизни Его высказывали вѣру въ Его божественное достоинство; но эта вѣра колебалась, не была вполне устойчивою, какъ это извѣстно изъ примѣра апостола Петра, изъ фактовъ его торжественнаго исповѣданія Иисуса Христа Сыномъ Божиимъ и за тѣмъ отреченія отъ Него во время страданій. Съ того же момента, какъ воскресеніе стало для учениковъ Христа достовѣрнымъ фактомъ, несомнѣнною истиною,—Основатель христіанской религіи предсталъ предъ ними не только какъ величайшій чудотворецъ и величайшій изъ всѣхъ пророковъ, но какъ исключительное и чудесное существо, какъ истинный Богъ, непостижимо облевшійся въ человѣческую плоть. „Это глубокое убѣжденіе учениковъ Иисуса Христа послѣ унынія и безнадёжности, въ которыя ихъ повергла смерть Учителя, этотъ энтузіазмъ, съ которымъ они провозглашали Его въ слѣдующую пятидесятницу Мессією, вообще весь этотъ нравственный переворотъ былъ бы необъяснимъ, говоритъ Бауръ, еслибы дѣйствительно не произошло какого нибудь утѣшительнаго событія. Событіе это должно было быть первостепенной важности, чтобы разсѣять всѣ сомнѣнія учениковъ Иисуса и утвердить ихъ въ вѣрѣ въ Него“... Какой же фактъ могъ изгладить ужасное

впечатлѣніе, произведенное позорною смертію на крестѣ? Это могло сдѣлать только славное воскресеніе Иисуса Христа, — ничто другое не могло одушевить апостоловъ. Вотъ что служитъ главнымъ доказательствомъ истины воскресенія Иисуса Христа. Доказательство это сводится къ тому, что безъ дѣйствительнаго факта воскресенія было бы необъяснимо начало апостольской проповѣди. Всѣ прочія доказательства, какія обыкновенно приводятся въ защиту этой истины, скорѣе должны быть признаны отвѣтами на запросы критики относительно исторіи воскресенія, сообщаемой въ евангеліяхъ.

~~~~~

*Отъ Редакціи.*

Трактатомъ о сущности и основныхъ истинахъ христіанства заканчиваются чтенія покойнаго профессора Н. П. Рождественскаго по Основному Богословію въ 1881—82 году или, точнѣе говоря, заканчиваются собственноручныя записки, по которымъ онъ читалъ студентамъ и которыя теперь издаются. Но въ его бумагахъ мы нашли конспектъ *заключительнаго* трактата „О христіанской церкви“, написанный карандашемъ, слѣдующаго содержанія: „О христіанской церкви: установленіе церкви Иисусомъ Христомъ для сохраненія христіанской вѣры въ чистотѣ и неповрежденности, для единенія вѣрующихъ въ духъ христіанской любви и въ общеніи святыхъ таинствъ и для развитія религіозно-нравственной жизни людей на началахъ христіанства; о необходимости церкви противъ теорій рационализма, субъективизма и индифферентизма, отвергающихъ ея необходимость; понятіе о вселенской церкви и безусловная вѣрность ей только православной церкви изъ существующихъ въ настоящее время христіанскихъ вѣроисповѣданій; общее заключеніе всей системы Основнаго Богословія“.

Нашли мы и нѣсколько листиковъ, на которыхъ имъ написаны разныя отрывочныя и неразвитыя положенія, относящіяся къ ученію о христіанской церкви, о вселенскихъ соборахъ, о вѣроопредѣленіяхъ, о церковной дисциплинѣ и т. д. Но составить что нибудь цѣльное и законченное изъ этихъ отрывочныхъ положеній оказалось невозможно. Вѣроятно этотъ трактатъ о церкви не былъ покойнымъ профессоромъ читанъ ни одному изъ студенческихъ курсовъ; по крайней мѣрѣ мы не нашли его въ издававшихся покойнымъ литографированныхъ конспектахъ по Основному Богословію.

К О Н Е Ц Ъ.





## ПОДРОБНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ <sup>1)</sup>,

ВЪ ПОСЛѢДОВАТЕЛЬНОМЪ ПОРЯДКѢ, ПРЕДМЕТОВЪ, СОДЕРЖАЩИХСЯ ВЪ I И II ТОМАХЪ «КУРСА ОСНОВНАГО БОГОСЛОВІЯ».

### ВВЕДЕНІЕ.

**Общія понятія о наукѣ Основнаго Богословія.** [Коренное значеніе общихъ основъ для всѣхъ наукъ вообще и въ частности для богословской; основныя истины вѣры; непосредственная очевидность ихъ болѣе для сердца, чѣмъ для ума; невозможность повѣрки ихъ чрезъ внѣшній опытъ чувственнаго наблюденія; духовный характеръ религиозныхъ истинъ и необходимость духовнаго пониманія ихъ. Вѣра какъ добровольное признаніе того, что только возможно; отличіе основныхъ истинъ вѣры отъ истинъ, имѣющихъ математическую очевидность. Необходимость раскрытія и обоснованія истинъ вѣры. Задача Основнаго Богословія—обоснованіе коренныхъ истинъ вѣры. Разъяснительный и доказательный методъ въ дѣлѣ обоснованія религиозн. истинъ. Необходимость болѣе уяснять истину, чѣмъ формально доказывать ее. Апологетическая цѣль Основн. Богословія въ виду невѣрія, преимущественно современнаго. Попытки къ обоснованію его на началахъ философіи, естествознанія, исторической критики, соціологии и проч. Сложность апологетической современной задачи Основн. Богословія. Необходимость сосредоточенія вниманія въ борьбѣ съ современнымъ невѣріемъ на философскихъ и научныхъ его

---

<sup>1)</sup> Въ основу этого „Подробнаго указателя“ положенъ нами литографированный подробный конспектъ чтеній по Основному Богословію, выданный покойнымъ профессоромъ въ маѣ 1882 года студентамъ академіи для облегченія имъ приготовленія къ экзамену. По мѣстамъ однако сдѣланы нами дополненія, а по мѣстамъ сокращенія; но тѣ и другія не измѣнили существенно составленнаго самимъ авторомъ подробнаго конспекта.—*Ред.*

формахъ. Методъ Основнаго Богословія; отношеніе его въ другимъ богословскимъ наукамъ; раздѣленіе на двѣ части] . . . Стр. 7—17.

**Исторія Христіанской Апологетики или науки Основнаго Богословія.** [Употребленіе слова „богословіе“ въ до-христіанскомъ мірѣ, Троякаго рода богословіе въ классической древности (genus theologiae mythicon, genus-phisicon и genus civile). Нѣкоторое отдаленное сходство между „Естественнымъ Богословіемъ“ и „genus theologiae phisicon“. Ближайшее сходство съ Основн. Богословіемъ той части древней философіи, которая носила названіе „πρώτη φιλοσοφία“ или „φιλοσοφία θεολογική“ (Аристотель). Отсутствіе Богословія какъ особой науки въ языческомъ мірѣ и причины этого. Развитіе богословской науки на христіанской почвѣ. Богословіе въ широкомъ и тѣсномъ смыслѣ. Христіанскія апологіи и ихъ значеніе въ исторіи науки Основн. Богословія. Первыя христіанскія апологіи и ихъ общій характеръ. Болѣе широкое и многостороннее развитіе христіанской апологіи; внутреннія и внѣшнія причины этого. Основаніе христіанскихъ школъ въ Александріи и Антиохіи. Полемика языческихъ философовъ противъ христіанства. Ея общій характеръ, различные способы ея веденія и ея разные виды (сатирики: Лукіанъ, Юліанъ; историки—Евнapiй, Зосима; философы: Цельсъ, Порфирій, Ямвлихъ; риторы—Ливаній и др.). Особенное вліяніе философской полемики на развитіе апологетической письменности. Труды ученыхъ позднѣйшаго времени по изслѣдованію языческой полемической литературы (Альма, Кельнера, Кейма). Отличительный характеръ христіанской alexandрійской школы въ ея борьбѣ за христіанство: Климентъ Ал., Оригенъ, Евсевій Кесарійскій, Аванасій Александрійскій, св. Кириллъ Александрійскій, блаженный Теодоритъ. Значеніе ихъ апологіи въ исторіи науки Основн. Богословія и для современной апологетики христіанства] . . . . . Стр. 18—37.

**Состояніе апологетической христіанской письменности въ періодъ борьбы Церкви противъ магометанства въ средніе вѣка и въ эпоху возрожденія наукъ на Западѣ.** [Св. Іоаннъ Дамаск. какъ защитникъ христіанства противъ магометанъ. Его сочин. „Разговоръ сарацина и христіанина“. Западная схоластика и ея апологетическая дѣятельность. Соч. Тома Аквината „Противъ язычниковъ“, какъ первый опытъ систематическаго построенія богословской апологетики. Обнаруженіе невѣрія на Западѣ въ XV в. Причины: недостатки западной церкви, развившіеся въ ней по отчужденіи отъ восточной (допущеніе рационалистическихъ толкованій догматовъ вѣры, оскудѣніе духа любви, злоупотребленія іерархіи въ дѣлѣ ученія и нравственнаго поведенія). Характеристика западнаго невѣрія XV в. Проявле-

ніе въ немъ реакціи античнаго язическаго духа противъ принципівъ христіанства. Недостатки схоластическаго метода, обнаружившіеся въ борьбѣ съ невѣріемъ. Попытки ввести въ апологію болѣе живой методъ. Апологіи: Марсилія Фичина, Иеронима Саванароллы („Торжество креста“), Гаймунда Сабундскаго („Естественное Богословіе“). Замѣчанія о зависимости отъ западнаго невѣрія еретическаго броженія въ Россіи, извѣстнаго подъ именемъ лжеученія „жидовствующихъ“. Значеніе апологій Іосифа Волоколамскаго и инока Зиновія Отенскаго] . . . . . Стр. 37—50.

**Періодъ борьбы христіанской Апологетики на Западѣ противъ деизма.** [Исторія происхожденія деизма. Существованіе подобнаго воззрѣнія въ язической древности (ученіе Эпикура). Техническое обозначеніе его словомъ „деизмъ“ съ конца XVI-го в. Главные поборники деизма XVII—XVIII вѣковъ въ Англіи, Франціи, Германіи: Общая и основная мысль ихъ ученія (признаніе одной естеств. религіи и отверженіе всего сверхъестественнаго). Зависимость распространенія деизма отъ предшествующаго западнаго невѣрія (ложный гуманизмъ) и новыя причины, обусловливавшія развитіе его въ XVI—XVII вв. Значеніе протестантизма въ исторіи развитія новѣйшаго раціонализма. Протестантскій субъективизмъ (отверженіе авторитета Церкви и св. преданія). Враждебное столкновеніе между естествознаніемъ и богословіемъ на Западѣ и непричастность этому столкновенію православнаго богословія. Новыя открытія въ области естествознанія и ихъ согласіе съ вѣрою. Великіе авторитеты науки (Коперникъ, Ньютонъ, Кеплеръ, Галлеръ, Паскаль, Эйлеръ, Гуго Гроцій, Милтонъ, Попе, Бэконъ, Лейбницъ и др.), утверждающіе истину христіанской религіи вопреки деизму, думавшему находить для себя опору въ естествознаніи. Богатство апологетич. литературы въ XVII—XVIII вв. Англійская апологетическая школа въ ея борьбѣ съ деизмомъ. Ея главные представители (Кларке, Бентлей, Дергамъ, Бутлеръ, Адиссонъ, Лярднеръ, Паль, Кейтъ и др.). Ея демонстративный методъ. Достоинства и недостатки этого метода въ примѣненіи къ научной апологетикѣ христіанства]. . . . Стр. 50—70.

**Апологетическія школы во Франціи и Германіи въ XVII и XVIII вв.** [Ихъ борьба противъ деизма и атеизма. Послѣдовательное вырожденіе атеизма изъ деизма въ постепенномъ развитіи невѣрія на Западѣ. Переходныя ступени отъ деизма къ атеизму (пантеизмъ Спинозы, матеріализмъ Гоббеса, скептицизмъ Юма). Французскіе энциклопедисты. Два направленія французской апологетики: а) *направленіе богословско-философское* и его отношеніе къ философіи Декарта; главные представители этого направленія: Боссюэтъ и Фенелонъ—на почвѣ богословія; Паскаль и Боннетъ—на почвѣ

естествознанія; б) *направление болѣе популярное*. Школа Штатобріана; ея достоинства и недостатки. Апологетика въ Германіи въ XVIII в. Замѣчаніе о вліяніи идей французской философіи на порожденіе вольномыслія въ русскомъ обществѣ XVIII в. Вольтерьянство и масонство, какъ главные виды вольномыслія, служившіе предметомъ увлеченій для русскаго общества. Выдающіеся русскіе дѣятели на поприщѣ христіанской апологетики: Теофанъ Прокоповичъ („Введеніе въ Богословіе“ и „О безбожіи“), Платонъ митр. Московскій („16 отвѣтовъ на вопросы Вольтера“) и др. проповѣдники. Скудость оригинальныхъ сочиненій по апологетикѣ и размноженіе переводныхъ иностранныхъ апол. книгъ] . Стр. 70—83.

**Апологетика въ XIX в.** [XIX-й вѣкъ, какъ особый періодъ въ исторіи христіанской апологетики. Особенное развитіе научной апологетики со второй половинѣ XIX в. Неопредѣленное положеніе въ началѣ его. Вліяніе Французской революціи конца XVIII-го в. на временное оживленіе религіозности въ западной Европѣ. Постепенное возрожденіе раціонализма. Преимущественное вліяніе философіи Канта и Гегеля на характеръ новаго раціонализма. Отрицательная историко-критическая Новотюбингенская школа. Особенный характеръ материалистической философіи XIX-го в.; ея связь съ естествознаніемъ. Германія какъ главный центръ раціоналистическаго движенія и апологетической дѣятельности въ XIX в. Преимущественное вліяніе философіи Канта на развитіе неологизма. Главныя положенія философіи Канта: сущность вещей непознаваема; выводъ отсюда заключенія о проблематическомъ характерѣ основныхъ истинъ вѣры; сведеніе религіи къ нравственности. Значеніе, по Канту, чистаго и практическаго разума въ ихъ отношеніи къ религіи. Точки опоры въ Кантовой философіи для неологизма и для апологетики христіанства. Систематическое веденіе борьбы съ неологизмомъ супранатуралистической школы (по методу Вольфа). Различныя сужденія ученыхъ о значеніи философіи Канта для Богословія. Попытки нѣкоторыхъ западныхъ богослововъ къ примиренію христіанства съ началами нравственной философіи Канта. Морально-апологетич. школа въ Германіи и ея недостатки; отсутствіе цѣльныхъ системъ богословск. апологетики] . . . . . Стр. 83—94.

**Христіанская Апологетика XIX-го в. въ ея борьбѣ противъ пантеизма.** [Пантеизмъ, какъ дальнѣйшее развитіе неологизма. Вліяніе главнѣйшихъ философскихъ системъ пантеизма на германскую богословскую литературу. Отношеніе философіи Шеллинга къ Богословію. Благопріятныя и неблагопріятныя стороны вліянія Гегеля на развитіе умозрительнаго Богословія. Гегелианскія партіи (правая и лѣвая стороны). Вліяніе Шлейермахера и его школы на развитіе

апологетики. Упадокъ въ германской философіи идеализма и переходъ къ реализму (Фейербахъ). Общие недостатки германской идеалистической философіи съ христіанской точки зрѣнія (гностицизмъ и докетизмъ). Противоположныя крайности реализма. Отношеніе спиритизма къ религіи и его значеніе для апологетики]. Стр. 94—119.

**Состояніе, задачи и потребности современной научной Апологетики христіанства.** [Законченность ея формальной обработки въ существенныхъ чертахъ и обособленіе въ видѣ особой богословской науки подъ именемъ: основнаго богословія, философской догматики, общаго богословія, введенія въ богословіе] . . . Стр. 119—128.

## Часть 1-я. Ученіе о религіи.

### ОТДѢЛЪ I.

**Значеніе слова „религія“.** [Различные способы филологическаго производства слова „Religio“. Цицероново словопроизводство отъ глагола „relegere“ и зависимость его взгляда на религію отъ характера и отличительныхъ особенностей религіознаго культа римлянъ. Средство съ этимъ взглядомъ возрѣній на религію другихъ классическихъ писателей, не смотря на иное филологическое производство у нѣкоторыхъ изъ нихъ слова „Religio“, на примѣръ—отъ глагола „relinquere“ (Макробій). Сходный съ Цицероновымъ по словопроизводству, но отличный отъ него по существу взглядъ на религію западнаго христіанскаго писателя—Арнобія. Христіанскій взглядъ на религію, высказывающійся въ производствѣ слова „Religio“ отъ глагола „religare“,—Лактанція и бл. Августина отъ глагола „reeligare“. Новѣйшее производство слова „религія“ отъ глагола „ligere“ (Лейдеротъ и др.). Общій выводъ о недостаточности одного филологическаго значенія слова „религія“ для полнаго опредѣленія сущности религіи, безъ философскаго анализа ея коренныхъ и существенныхъ признаковъ.] . . . Стр. 131—136.

**О сущности религіи.** [Существенные и коренные признаки религіи; А) Вѣрованіе, во 1-хъ, въ личное Божество. Возраженіе противъ всеобщности и необходимости этого признака (ссылка на буддизмъ и пантеистическія теософіи, и опроверженіе возраженія); во 2-хъ,—въ бытіе высшаго, сверхчувственнаго міра; всеобщность его и разность представленій о высшемъ мірѣ у разныхъ народовъ; въ

3-хъ,—въ возможность откровенія; связь этого признака съ предъидущимъ и его основанія; въ 4-хъ—въ безсмертіе души человѣческой. Б) Богоугодная жизнь, какъ коренная религіозная обязанность человѣка (связь религіи съ нравственностію). В) Богопочтеніе, какъ необходимое выраженіе религіознаго чувства, проявляющееся во 1-хъ въ благочестіи, во 2-хъ въ богослуженіи. Г) Церковь, какъ необходимый союзъ одинаково вѣрующихъ людей (требованіе этого союза самою природою религіозн. чувства). Опредѣленіе сущности религіи на основаніи ея существенныхъ признаковъ, какъ союза человѣка съ Богомъ, и выводъ о всеобъемлющемъ значеніи религіи] . . . . . Стр. 136—143.

**Отношеніе религіи къ нравственности.** [Особенная близость этого отношенія и ошибки, которыхъ нужно избѣгать при опредѣленіи его. Односторонность воззрѣнія, умаляющаго *религіозное* значеніе нравственно—добрыхъ дѣлъ (протестантизмъ, антипомизмъ). Отношеніе неразрывнаго союза между религіей и нравственностію; ученіе Св. Писанія и оо. Церкви о тѣсной связи между вѣрою и любовію. Ученія, отождествляющія религію и нравственность по самому ихъ понятію (буддизмъ, конфуціанство, новѣйшій піэтизмъ и раціонализмъ школы Канта); ихъ несостоятельность: различіе между чувствомъ религіознымъ и нравственнымъ,—и главныя черты отличія религіи отъ нравственности. Краткія замѣчанія по вопросу: что изъ чего развивается—религіозныя ли потребности изъ нравственныхъ, или—нравственныя изъ религіозныхъ? Отношеніе религіи къ праву] . . . . . Стр. 144—152.

**Отношеніе религіи къ наукѣ.** [Два крайнія мнѣнія по этому вопросу: противоположеніе и отождествленіе. Замѣчанія о сторонникахъ того и другаго мнѣнія. Несостоятельность мнѣнія, разрывающаго связь религіи съ наукою и вѣры съ знаніемъ: вѣра и знаніе по существу своему неотдѣлимы другъ отъ друга, хотя по понятію не тождественны. Указанія въ Св. Писаніи на познаніе какъ на необходимый факторъ религіи. Мнѣнія оо. Церкви по этому вопросу. Отношеніе религіи къ философіи и къ другимъ наукамъ. Неправильное мнѣніе о религіи, какъ низшей формѣ знанія. Превосходство религіи предъ философіей] . . . . . Стр. 152—157.

**Отношеніе религіи къ искусству.** [Средство религіи съ искусствомъ. Вліяніе религіи на происхожденіе и особенно на развитіе искусства. Сходство ихъ по дѣйствию на насъ и по способу выраженія ими своихъ идей. Неправильность взгляда, находящаго взаимный антагонизмъ въ самомъ существѣ религіи и искусства. Односторонніе взгляды на искусство со стороны магометанства и нѣкоторыхъ христіанскихъ сектъ. Непричастность подобнымъ взглядамъ

первенствующей Церкви. Взглядъ древняго міра на искусство въ его отношеніи къ религіи. Отличіе религіи отъ искусства, вытекающее изъ отличительныхъ свойствъ религіознаго и эстетическаго чувства. Различіе ихъ по предмету, по значенію ихъ въ духовной жизни человѣка и особенно по вліянію на нравственно-практическую сторону жизни. Нелѣпость теорій, утверждающихъ возможность замѣнить религію искусствомъ и эстетич. наслажденіями (Штраусъ). Значеніе религіи, какъ начала, объединяющаго всѣ высшія стремленія человѣческаго духа, и ея безусловная необходимость для человѣка]. . . . . Стр. 158—170.

**О происхожденіи религіи.** [Различныя стороны вопроса; разсмотрѣніе его съ исторической стороны, когда изслѣдуются первыя причины и условія возникновенія религіи въ человѣческомъ родѣ (историч. антропология), и съ психической, когда рѣшается—какая душевная сила есть основа религіи. Проблематическій характеръ научныхъ рѣшеній этого вопроса съ обѣихъ означенныхъ сторонъ. Недостаточность для рѣшенія его наблюденій надъ дикими народами и дѣтьми. Необходимость болѣе твердой почвы. Библейскій взглядъ на происхожденіе религіи, по которому религія имѣетъ твердое основаніе какъ внѣшнее (первозбудитель нашей духовн. жизни), такъ и внутреннее (внѣдренное нашей душѣ стремленіе къ богоподобію). Отсутствіе въ этомъ ученіи крайностей односторонняго супранатурализма и мистицизма. Внутреннее основаніе религіи, по библейскому воззрѣнію, лежитъ не въ одной какой-либо душевной силѣ, ибо основа религіи въ нашей душѣ—образъ Божіемъ, который представляетъ собою свойство, обнимающее всю духовную природу человѣка. Раскрытіе этого взгляда на значеніе образа Божія въ душѣ человѣка. Ученіе древнихъ оо. Церкви объ образѣ Божіемъ, какъ о врожденномъ свойствѣ человѣческаго духа. Выводъ о врожденности человѣку религіознаго чувства. Понятіе о врожденности. Возраженія со стороны эмпириковъ и ихъ рѣшеніе]. . . . . Стр. 170—181.

**Критическій обзоръ неправильныхъ теорій о происхожденіи религіи.** [Подраздѣленіе ихъ: а) внѣшнія или механическія, б) односторонне-субъективныя. Теоріи механическаго характера: аа) политическая, по которой религія—вымысль жрецовъ и правителей. Ея краткая исторія и несостоятельность; бб) теорія односторонняго супранатурализма и ея несостоятельность;—вв) теоріи натуралистическія, по которымъ религія есть результатъ вліянія внѣшней природы; несостоятельность ихъ.] . . . . Стр. 181—188.

**Односторонне-субъективныя теоріи по вопросу о происхожденіи религіи.** [Ихъ сущность и виды. Неудачныя попытки новѣйшихъ нату-



ралистовъ найти въ явленіяхъ жизни животныхъ отдаленное подобіе релігійнымъ обнаруженіямъ (Дарвинизмъ). Разборъ гипотезы о происхожденіи релігій изъ чувства страха; ея болѣе извѣстные защитники. Различіе между страхомъ и благоговѣніемъ. Несостоятельность гипотезы Фейербаха объ эгоизмѣ, какъ источномъ началѣ релігій; различіе между эгоизмомъ и стремленіемъ къ высшему блаженству; необъяснимость съ точки зрѣнія этой гипотезы происхожденія въ сферѣ релігій понятій объ отвѣтственности, вмѣняемости, возмездіи, наказуемости человѣка въ будущей жизни за его злыя дѣла (рай и адъ). Пессимистическая гипотеза, по которой образованіе релігійныхъ понятій приписывается человѣческому бѣдствіямъ (Шопенгауеръ и Гартманъ). Разборъ и несостоятельность ея.] . . . . . Стр. 188—198.

**Анимистическая теорія о происхожденіи релігій.** [Замѣчанія о защитникахъ этой теоріи (англійская антропологическая школа). Сущность теоріи: объясненіе происхожденія релігій изъ вѣры въ духовъ, а этой послѣдней—изъ сновъ и сновидѣній. Ея несостоятельность въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи понятія о духѣ и релігійнаго обоготворенія духовъ и душъ. Преувеличеніе въ ней роли воображенія въ дѣлѣ образованія представленій о сверхчувственномъ мірѣ, вчастности—значенія сновъ и сновидѣній. Аналогіи изъ животнаго царства, показывающія ея невѣрность. Общія замѣчанія о невозможности изъ сонныхъ грёзъ произвести вѣчныя истины релігій] . . . . . Стр. 198—204.

**Теоріи объ особомъ психическомъ органѣ релігійнаго сознанія.** [Ученіе о разумѣ, какъ о такомъ органѣ. Попытки въ новѣйшей германской философіи возвести на степень этого органа чувство. Ученіе Якоби о чувствѣ вѣры, Шлейермахера—о чувствѣ зависимости отъ Безусловнаго, какъ специфической релігійной способности. Замѣчанія о недостаткахъ этихъ ученій. Важное и глубокое значеніе сердца въ дѣлѣ вѣры съ библейской и психологической точки зрѣнія, но—не единственное. Несогласіе и отсутствіе определенности во взглядахъ на чувство у послѣдователей Шлейермахера (единство душевныхъ силъ или цѣльность духовной жизнедѣятельности)]. . . . . Стр. 204—218.

**Теорія Шенкеля о совѣсти какъ органѣ релігійной жизни.** [Основанія теоріи: значеніе совѣсти, какъ силы по преимуществу духовной и центральной и какъ непосредственнаго сѣдалища божественнаго духа въ человѣкѣ. Разсмотрѣніе теоріи съ точки зрѣнія ученія Св. Писанія о совѣсти. Психологическій недостатокъ теоріи: а) чрезмѣрная идеализація совѣсти; б) смѣшеніе понятія о нравственномъ законѣ съ понятіемъ о релігій; в) приуроченіе ре-

лигии только къ одной способности; наконецъ г) субъективизмъ и примѣсь пантеизма во взглядѣ на отношеніе Божества къ совѣсти и совѣсти къ Божеству. Односторонность воззрѣнія Фейербаха на фантазію, какъ на органъ религии. Общія замѣчанія о недостаткахъ теорій, изводящихъ религію изъ одной какой-нибудь способности]. . . . . Стр. 218—231.

**Объ изначальности религии въ человѣческомъ родѣ.** [Богословскія теоріи, понимающія религію какъ союзъ Бога съ человѣкомъ *возстановленный* и относящія поэтому происхожденіе религии ко времени послѣ паденія человѣка. Замѣчанія по поводу этихъ теорій: а) такое пониманіе религии находимъ не у всѣхъ древнихъ отцовъ Церкви, б) религія не есть только принадлежность человѣка и притомъ падшаго, а всѣхъ разумныхъ существъ, и в) и до паденія человѣкъ находился въ религиозномъ общеніи съ Богомъ. Философскія теоріи, отрицающія изначальность религии въ челов. родѣ, и шаткость гипотезъ, на которыхъ онѣ основываются (гипотезъ о происхожденіи человѣка и о его первобытномъ состояніи). Данныя археологии и историч. антропологии за существованіе религиозныхъ культовъ у первобытныхъ народовъ. Свидѣтельства древнихъ преданій о религиозныхъ вѣрованіяхъ первобытныхъ людей. Общій выводъ]. . . . . Стр. 231—238.

**Всеобщность религии.** [Свидѣтельства древнихъ писателей о всеобщности религии (Плутарха, Цицерона, Аристотеля и др.). Результаты изслѣдованій новѣйшихъ ученыхъ (Гумбольдта, Вайтца, М. Мюллера). Отрицатели этого факта: древніе эпикурейцы и скептики, новѣйшіе материалисты и поверхностные или тенденціозные наблюдатели нравовъ и обычаевъ дикихъ народовъ. Логическія противорѣчія въ показаніяхъ послѣднихъ относительно мнимой безрелигиозности нѣкоторыхъ племенъ. Рѣшеніе возраженій противъ ученія о всеобщности религии, заимствуемыхъ изъ существованія атеистовъ]. . . . . Стр. 238—248.

**Характеръ первоначальной религии.** [Существованіе различныхъ взглядовъ и ученіе Св. Писанія В. Завѣта и Новаго по данному вопросу. Точное опредѣленіе монотеизма въ отличіе отъ монолатріи, монизма, пантеизма, такъ наз. „относительнаго монотеизма“ (Шеллингъ) „генотеизма“ (М. Мюллеръ) и пр. Истинный монотеизмъ, какъ вѣра въ единого, истиннаго, живаго и личнаго Бога. Особенности монотеизма ветхозавѣтной, христіанской и магометанской религій. Сущность первоначальнаго монотеизма, какъ нормы истинной религии. Значеніе научныхъ доказательствъ въ пользу первоначальнаго монотеизма]. . . . . Стр. 248—257.

**Доказательства въ пользу первоначальности монотеизма.** 1].

Общія соображенія, заимствуемыя изъ законовъ развитія человѣческаго сознанія вообще и религіознаго сознанія въ частности (болѣе сложное развивается изъ болѣе простаго; этому закону не можетъ быть противопоставленъ въ данномъ случаѣ другой: менѣе совершенное является прежде болѣе совершеннаго, потому что въ основаніи этого возраженія лежитъ предзанятое представленіе о первоначальномъ состояніи человѣка вообще). 2, Изслѣдованія первоначальныхъ памятниковъ религіозной жизни человѣчества; свидѣтельства самихъ языческихъ писателей о существованіи болѣе чистой религіи въ древности—безъ идолопоклоненія (Лукіана, Геродота, Страбона, Тацита, Плутарха, Варрона). 3, Данныя сравнительной филологіи и этнографіи, говорящія о сходствѣ первоначальныхъ названій верховн. Божества и представленій о Немъ у разныхъ народовъ (симитовъ: Elohim, Vaal, Bel; арійцевъ: Dejus (di), Deus, Zevs и др). Общій выводъ]. . . . . Стр. 257—274.

О происхожденіи многобожія. [Трудность рѣшенія этого вопроса и причина этой трудности. Невозможность объяснить происхожденіе политеизма путемъ естественнаго процесса умственнаго развитія человѣка (Юмъ). Гипотеза міеологическая (Шеллингъ), выводящая политеизмъ изъ способности человѣка олицетворять видимые предметы. Неудовлетворительное объясненіе этою гипотезою собственно теологическаго процесса обоготворенія олицетворенныхъ предметовъ. Гипотеза анимистовъ (Спенсеръ), выводящая политеизмъ изъ обычая людей одушевлять неодушевленные вещи. Взглядъ на фетишизмъ, какъ первоначальную форму политеизма. Несостоятельность этого взгляда и необходимость признать первоначальною формою многобожія—форму, болѣе приближающуюся по своему типу къ монотеизму. Теорія Шеллинга о сабеизмѣ, какъ древнѣйшей формѣ многобожія, и мѣсто фетишизма въ исторіи развитія многобожія по указанной теоріи. Научныя требованія при изслѣдованіи этого вопроса и полное удовлетвореніе имъ со стороны библейск. ученія. Вліяніе внѣшней природы на внѣшній ходъ развитія политеизма и внутренняя исторія его по ученію Св. Писанія. Крайнее развитіе чувственности и вліяніе темной силы, какъ причины появленія грубаго идолопоклонства по взгляду древнихъ отцевъ Церкви. Время появленія идолопоклонства по Библии. Факты первобытной эпохи, предшествовавшіе появленію идолопоклонства: а) нравств. огрубеніе людей и искаженіе ихъ религіозн. сознанія, б) смѣшеніе языковъ и появленіе языч. міеологій, в) раздѣленіе племень]. . . . . Стр. 274—293.

О главнѣйшихъ формахъ политеизма и ихъ взаимоотношеніи. [I. *Сабеизмъ*; филологическія объясненія этого слова; первобытныя

видъ сабеизма; частныя формы (магизмъ и пиролатрія) и причина возникновенія сабеизма. II. *Антропотеизмъ*. Его виды: Антрополатрія—почитаніе и религиозное чествованіе живыхъ людей, выдающихся какъ ниб. необычными особенностями—примѣры ея у африканскихъ и американскихъ дикарей. Почитаніе умершихъ предковъ; взглядъ Спенсера на этотъ культъ, какъ на самый первый по времени происхожденія; его несостоятельность. III. *Зоотеизмъ* или *Зоолатрія*. Зоотеизмъ въ собствен. смыслѣ—обоготвореніе животныхъ; зооморфизмъ, по которому животное царство представляется лишь воплощеніемъ божеств. жизни, ея формою; животныя суть только органы, носители божеств. жизни; въ основаніи зоотеизма лежитъ пантеистическое представленіе о божествѣ. Что послужило причиною къ обоготворенію животныхъ? Общія и мѣстныя причины. IV. *Фетишизмъ*. Филологическое значеніе слова „фетишизмъ?“ Его первоначальное употребленіе на языкѣ португальскомъ и введеніе въ научную терминологию (Де-Броссъ). Рѣшеніе вопроса: есть ли фетишизмъ особая форма религіи? Происхожденіе фетишизма. Разборъ теорій, пытающихся объяснить его происхожденіе (Шульце и др.) Объясненіе происхожденія различныхъ формъ язычества вообще и въ частности фетишизма въ Св. Писаніи. Несостоятельность возрѣнія на фетишизмъ, какъ на первичную и основную форму религіи. Максъ Мюллеръ и результаты его изслѣдованій по этому вопросу]. . . . . Стр. 293—315.

Заключеніе перваго отдѣла 1-й части . . . Стр. 315—317.



ОТДѢЛЪ II.



*Основныя истины религіи.*

Значеніе доказательствъ религиозныхъ истинъ. [Главныя возраженія противъ возможности, умѣстности и пользы научныхъ доказательствъ религиозныхъ истинъ (Кантъ, Якоби, Шлейермахеръ, мистики, позитивисты и др). Основанія для этихъ возраженій и ихъ несостоятельность вслѣдствіе неправильности понятій о Богѣ и самомъ доказательствѣ, лежащихъ въ основѣ ихъ. Правильный взглядъ на значеніе научныхъ доказательствъ въ ихъ примѣненіи къ дѣлу обоснованія религиозн. истинъ: различіе математическихъ, демонстративныхъ, дедуктивныхъ и индуктивныхъ доказательствъ и возмож-

ность приложения послѣднихъ къ религіозн. истинамъ. Общій выводъ]. . . . . Стр. 318—329.

**Классификація доказательствъ истины бытія Божія.** [Нужно ли доказательства бытія Божія подраздѣлять на нѣсколько формъ? Рѣшеніе этого вопроса въ утвердительномъ смыслѣ. Мнѣніе Лейбница по этому вопросу и несостоятельность противоположныхъ взглядовъ, усматривающихъ въ подраздѣленіи доказательствъ признаковъ слабости и недостаточности каждаго изъ нихъ. Древнѣйшая форма подраздѣленія доказательствъ бытія Божія, основанная на разсмотрѣннй нашей собственной и внѣшней природы. Задача Осн. Богословія при раскрытіи этихъ доказательствъ. Необходимость раскрывать болѣе существенное содержаніе ихъ, чѣмъ форму. Подраздѣленіе ихъ на внѣшнія доказательства (космологическое и телеологическое) и внутреннія (онтологическое и нравственное). Различіе ихъ между собою и несовпаденіе одного съ другимъ по ихъ исходнымъ пунктамъ и основнымъ идеямъ] . . . . . Стр. 329—331.

**Космологическое доказательство бытія Божія.** [Сущность доказательства. Способы выраженія его въ Св. Писаніи, у оо. Церкви и философовъ (Аристотеля, Лейбница, Вольфа). Разборъ возраженій Канта относительно мнимой незаконности заключенія этого доказательства отъ данныхъ опыта къ премірной причинѣ и мнимо равносильнаго ему значенія противоположнаго ученія о самобытности міра. Несостоятельность замѣчаній Штрауса о произвольномъ смѣшеніи въ этомъ доказательствѣ понятія о первой причинѣ съ понятіемъ о личномъ Богѣ. Логическая законность и необходимость отличать причину отъ ея дѣйствія и первопричину міра отъ самаго міра; нелогичность умозаключенія Штрауса отъ бытія міра къ Универсу; внутреннее противорѣчіе въ понятіи о вѣчной, основывающейся на самой себѣ, вселенной. Разборъ ученія Милля о причинности въ его приложеніи къ разсматриваемому вопросу. Общее замѣчаніе о неопровержимомъ значеніи сущности космологическаго доказательства въ виду всѣхъ вообще возраженій противъ него со стороны отрицательной критики] . . . Стр. 331—339.

**Телеологическое доказательство бытія Божія.** [Сущность и отличіе телеол. доказательства отъ космологическаго. Его доказательное значеніе въ сравненіи съ послѣднимъ. Ихъ взаимная необходимость другъ для друга въ дѣлѣ обоснованія истины бытія Божія. Древность телеолог. доказательства и его подраздѣленіе (физико-телеологическое и историко-телеологическое). Подраздѣленіе главнѣйшихъ возраженій противъ этого доказательства: отрицаніе—а) самаго факта цѣлесообразности въ мировомъ устройствѣ (матеріалисты), б)—необходимости преднамѣреннаго дѣйствія для

достиженія цѣлесообразнаго результата (дарвинисты), в)—сознательнаго виновника цѣлесообразнаго устройства міра (Гартманъ). Разборъ и опроверженіе возраженій]. . . . . Стр. 339—350

**Онтологическое и нравственное доказательства бытія Божія.**

[Значеніе ихъ. Формулированіе перваго изъ нихъ у Анзельма Кентерберійскаго и Декарта. Разборъ возраженій противъ правильности заключенія въ этомъ доказательствѣ отъ мышленія въ реальному бытію и противъ внутренней и необходимой связи объединяемыхъ въ немъ понятій всесовершеннаго и всереального (Кантъ).—Раздѣленіе нравственнаго доказательства на два вида: практическое и теоретическое или научно-философское. Сущность перваго вида и главнѣйшіе способы формулированія и раскрытія его до Канта.] . . . . . Стр. 350—355

**Философскія формы нравственнаго доказательства бытія Божія.**

[а) до Кантовская: ея заключеніе отъ присущаго намъ нравственнаго закона къ бытію верховнаго Законодателя; б) Кантовская, основанная на идеѣ нравственнаго міропорядка и требованія со стороны практическаго разума верховнаго міроправителя для установленія гармоніи между добродѣтелию и счастьемъ. Значеніе и сравнительное достоинство той и другой формы. Возраженія противъ первой и критическій разборъ ихъ (автономія воли и происхожденіе нравственнаго закона). Возраженія противъ Кантовскаго доказательства со стороны Штрауса, Фихте, Шеллинга, Гегеля и ихъ несостоятельность. Споръ оптимистовъ и пессимистовъ, и возможность рѣшенія его только съ точки зрѣнія ученія, признающаго бытіе верховнаго Правителя міра и нравственнаго Мздоводателя.] . . . . . Стр. 355—370.

**Ученіе о личномъ Богѣ.—Теизмъ и его основанія.** [Значеніе вопроса о свойствахъ Божіихъ и о происхожденіи міра, какъ исходнаго пункта разногласія философскихъ теорій въ понятіи о Божествѣ. Главныя формы представленія о Божествѣ (теизмъ, деизмъ, пантеизмъ и панкосмизмъ). Неправильность теоріи позитивизма объ одинаковомъ достоинствѣ и значеніи всѣхъ ихъ. 1. Теизмъ и его превосходство предъ всѣми другими философскими теоріями о Божествѣ. Значеніе самосознанія, какъ основнаго признака личности; отличіе личности отъ индивидуума. Самосознаніе какъ наивысшій видъ бытія. Значеніе его въ духовной жизни человѣка—умственной и нравственной. Необходимость самосознанія въ божественной личности и невозможность отсутствія его въ существѣ абсолютномъ. Рѣшеніе возраженій противъ ученія о личномъ Богѣ. Пантеистическія основанія этихъ возраженій (предвзятыя понятія о личности и безконечности.) Опроверженіе мнѣній: будто а) личное бытіе абсолютнаго существа лиша-

еть его всеобъемлющей безконечности; б) будто всякое вообще опредѣленіе составляет предѣлъ или ограниченіе Его существа; в) личное бытіе невозможно въ абсолютномъ существѣ при отсутствіи въ немъ различія себя отъ не себя, или „я“ отъ „не я“, субъекта отъ объекта, и г) несовмѣстимо съ свойствомъ самаго самосознанія, какъ способности, необходимо подлежащей будтобы законамъ развитія]. . . . . Стр. 370—386.

**Деизмъ.** [Различіе деизма отъ атеизма, пантеизма и теизма. Краткій сравнительный разборъ особенностей деизма и теизма. Ученіе теизма и деизма о Богѣ и объ отношеніи Бога къ міру. Недостатки деизма въ сравненіи съ теизмомъ въ метафизическомъ, логическомъ и особенно религіозно-нравственномъ отношеніяхъ. Рѣшеніе вопроса: почему деистическое міросозерцаніе, не смотря на его недостатки, многими предпочитается теизму]. . . . . Стр. 386—393

**Пантеизмъ.** [Сущность его—неотдѣлимость отъ міра божества и его безличность. Космологическія воззрѣнія пантеизма. Двѣ крайности въ пантеистическихъ воззрѣніяхъ на міръ (панкосмизмъ и акосмизмъ) и ихъ развитіе въ древнее и новое время. Логическія противорѣчія въ пантеистическихъ системахъ по вопросу объ отношеніяхъ Божества къ міру (Богъ—причина міра, но не существуетъ ранѣе міра) и о происхожденіи міра. Несостоятельность гипотезы о самосотвореніи міра (о переходѣ потенциальнаго міра въ реальный, или идеи въ дѣйствительность безъ носителя самой идеи или потенціи); необъяснимость съ пантеистической точки зрѣнія на абсолютную субстанцію происхожденія разнообразія явленій. Антропологическія воззрѣнія. Неразрѣшимость вопроса о происхожденіи самосознающаго существа; отсюда отрицаніе свободной воли человѣка и его личнаго безсмертія, а вмѣстѣ съ тѣмъ истинной религіи и нравственности. Выводъ—о несравнимомъ превосходствѣ теизма предъ пантеизмомъ]. . . . . Стр. 393—402.

**Матеріализмъ.** [Двоякая форма его: 1) крайняя, проповѣдующая положеніе о вещественности всего, и 2) умѣренная, признающая матерію лишь причиною всѣхъ явленій. Представители той и другой партіи. Пунктъ общій обѣимъ школамъ: матерія какъ абсолютное начало, первопричина всего. Выясненіе сущности философскаго матеріализма въ отличіе его: 1) отъ позитивизма, отрицающаго лишь возможность познанія вышеопытнаго и пользу всякихъ изслѣдованій относительно его; 2)—отъ нигилизма и атеизма, какъ абсолютно-безпринципныхъ и отрицательныхъ воззрѣній. Отсутствіе въ нихъ всякихъ отвѣтовъ на высшіе вопросы разума и преобладаніе узко-практическаго элемента надъ философскимъ.—Разборъ основныхъ положеній матери-

ализма: 1) о самосуществованіи міра отъ вѣчности и 2) о развитіи міра изъ вѣчной матеріи]. . . . . Стр. 402—410.

**Основанія для вѣры въ безсмертіе души.** [Предварительныя замѣчанія по вопросу о происхожденіи въ человѣческомъ родѣ вѣры въ безсмертіе души. Взглядъ на этотъ вопросъ защитниковъ анимистической теоріи и его несостоятельность. Фактъ самознания и внушенія религіознаго чувства, какъ первичныя основы вѣры въ безсмертіе. Различныя виды научныхъ доказательствъ безсмертія души (теологическія, философскія и нравственныя) и ихъ сравнительное значеніе. Субстанціальность и духовность души, какъ главныя свойства ея, на основаніи которыхъ строятся философскія доказательства ея безсмертія. Замѣчанія о дѣйствительности этихъ свойствъ души противъ матеріализма]. . . . . Стр. 411—421.

**О неразрушимости души и возможности личнаго ея безсмертія.** Выводъ относительно неразрушимости и неуничтожимости души изъ ея духовности и субстанціальности (аналогія съ неуничтожимостію всѣхъ вообще реальныхъ сущностей). Невидимость, нематеріальность и неосязаемость души не могутъ служить основаніемъ для отрицанія ея реальности и неуничтожимости. Отсутствіе всякихъ положительныхъ основаній для невѣрія въ возможность вѣчнаго сохраненія индивидуальнаго бытія души. Отрицательный характеръ аргументовъ, приводимыхъ противъ возможности существованія душъ умершихъ внѣ связи съ тѣлами (аргументы Штрауса и др.). Отличіе индивидуальнаго безсмертія отъ личнаго и возможность послѣдняго. Предположенія, съ философской точки зрѣнія, относительно состоянія души по смерти тѣла. Соображеніе относительно безсмертія души, основанное на неудовлетворяемости человѣка эмпирически данною дѣйствительною жизнію и потребности жить другою идеальною жизнію.] . . Стр. 421—435.





## ТОМЪ II

### Часть 2-я. Ученіе о религіи откровенной, христіанской.

#### ОТДѢЛЪ I.

*Критико-сравнительный обзоръ естественныхъ религій  
и опредѣленіе ихъ отношенія къ христіанству.*

Классификація естественныхъ религій по ихъ основнымъ принципамъ. [Притязаніе ихъ на сверхъестественное происхожденіе. Необходимость безпристрастнаго критическаго анализа естественныхъ религій для доказательства: несостоятельности этихъ притязаній и единственно истиннаго божественнаго достоинства христіанской религіи. *Язычество*. Подраздѣленіе его на а) культурное и не культурное, б) историческое, прошлое (отжившее) и доселѣ существующее; преимущественное значеніе религіозныхъ системъ язычества, существующихъ до нынѣ, для цѣлей Основнаго Богословія. Натурализмъ и антропотензмъ, какъ главные отличительные принципы языческихъ міросозерцаній. Натуралистическія системы язычества: *Религія Китая*. Предположенія о первоначальномъ ея типѣ (монотеизмѣ). Общій характеръ китайской религіи и выдающіяся ея особенности (обряды и почитаніе духовъ). Конфуціанство и его основатель. Натурализмъ и дуализмъ въ религіи Конфуція (небо и земля). Взглядъ на человѣка, безсмертіе души и почитаніе духовъ.] . Стр. 1—22.

**Индійская религія.** [Гипотеза о первоначальной монотеистической формѣ индійской религіи (генотеизмъ) и ея основанія. *Брамаизмъ*, какъ искаженіе монотеистической формы; его натуралистическій пантеизмъ и черты отличія отъ натурализма китайской религіи. Брама въ самомъ себѣ и въ своей опредѣленности. Тримурти. Низшія божества. Взглядъ на міръ, на человѣка и конечную цѣль его бытія. Культъ браманской религіи, отношеніе къ Брамѣ и къ нисшимъ божествамъ. Несостоятельность мнѣнія о сходствѣ браманскаго ученія о

тримурти съ христіанскимъ ученіемъ о троичности. Ученіе о воплощеніяхъ божества.] . . . . . Стр. 22—35.

**Буддизмъ.** [Число послѣдователей этой религіи. Отсутствіе точныхъ историческихъ данныхъ о времени жизни Будды. Личность Будды (полумифическая) и характеръ его ученія (мистическій атеизмъ). Притязанія его послѣдователей на чудесное происхожденіе буддизма и ихъ несостоятельность. Источники буддизма (сутры.) Мораль безъ догмы, какъ отличительная особенность первоначальнаго буддизма (изреченія приписываемыя Буддѣ). Отношеніе буддизма къ браминизму. Развитіе политеизма изъ первоначальнаго буддійскаго атеизма (обоготвореніе Будды). Космологическія воззрѣнія буддизма. Множество міровъ и періодовъ ихъ призрачнаго существованія. Ученіе о происхожденіи человѣка. Нравственныя воззрѣнія по вопросу о злѣ и объ искупленіи. Зло, какъ необходимая принадлежность самаго бытія; источникъ зла—желаніе бытія. Путь искупленія—уничтоженіе желанія жизни и прекращеніе существованія человѣческаго рода. Средства: отреченіе отъ брачной жизни и подавленіе самаго чувства жизни. Виды буддійскаго аскетизма. Общій характеръ буддизма: тишина, апатія и полная преданность судьбѣ. Представленія о посмертной судьбѣ человѣка: переселеніе душъ и погруженіе въ „Нирвану“] . . . . . Стр. 35—63.

**Парсизмъ.—Религія Зороастра.** [Сходство древнѣйшей персидской религіи съ древнѣйшею индійскою (генотеизмъ обѣихъ, общія божества) и различіе въ дальнѣйшемъ развитіи этихъ религій (сохраненіе у персовъ идеи личнаго Бога въ противоположность индійскому пантеизму); Зороастръ и его Зендъ-авеста. Недостовѣрность легендъ о немъ, какъ посланникѣ Божіемъ, о пророческомъ снѣ матери его и чудесахъ его. Характеръ его и недостатки въ немъ (фанатизмъ, суевѣріе). Ученіе Зороастровой религіи: объ Ормуздѣ и Ариманѣ, о духахъ (отличіе отъ библейскаго ученія), о видимомъ мірѣ и человѣкѣ, какъ порожденіи двухъ началъ. Основныя взгляды на конечную цѣль міра и человѣка; воззрѣніе на загробную жизнь; позднѣйшее (заимствованное) ученіе о воскресеніи и о послѣднихъ судьбахъ міра. Нравственное ученіе о борьбѣ со зломъ. Культъ (его цѣль—прославленіе добра и свѣта). Общій взглядъ (дуализмъ, представленіе о божествѣ, какъ о самоопредѣляющемся началѣ добра и свѣта, но безусловно свободномъ и не чисто духовномъ]. . . Стр. 63—78.

**Религія древнихъ египтянъ.** [Ея характеръ по сравненію съ религіей Зороастра (менѣе рѣзкій дуализмъ въ представленіи о божествѣ). Озирисъ, какъ побѣдитель злаго начала Тифона. Представленіе о безсмертіи и посмертномъ судѣ; культъ животныхъ. Тайнственность

и символизмъ. Недостатокъ представленія о живомъ дѣятельномъ божествѣ] . . . . . Стр. 79—88.

**Религія симитовъ:** вавилонянъ, финиціянъ и ассирійянъ. [Сабейзмъ, какъ господствующая форма народныхъ симитическихъ культовъ; примѣсь къ нимъ элементовъ, заимствованныхъ изъ культовъ другихъ языческихъ народовъ. Отсутствіе чистаго монотеизма. Значеніе симитическихъ религій (въ преданіяхъ ихъ много общаго съ религією евреевъ, хотя много и искаженнаго). Замѣчательныя преданія: о происхожденіи, о первобытныхъ временахъ, паденіи челоуѣка, потопись и др.] . . . . . Стр. 88—93.

**Религіи классическаго міра.** [Ихъ завершительное значеніе въ исторіи древняго язычества. I. Религія *Грековъ*, по вѣдѣности являясь цвѣтомъ язычества, представляетъ капитальные недостатки съ точки зрѣнія высшихъ понятій о религіи. Взглядъ на эллинизмъ Св. Писанія. Гомеровское представленіе о богахъ, какъ челоуѣкоподобныхъ существахъ. Теогонія Гезіода, какъ изображеніе постепеннаго развитія религіознаго сознанія грековъ. Антропотеизмъ—характеристическая черта греческой религіи; его существенные недостатки (ограниченность боговъ, ихъ множество, зависимость отъ судьбы и проч.). Греческій культъ; мистеріи. Нравственность грековъ.—II. Типическая особенность *Римской* религіи (подчиненіе единству частныхъ; Юпитеръ—представитель всемірнаго господства). Римскій міръ, какъ моментъ перехода языческихъ народовъ къ христіанству]. Стр. 93—106.

Заключительные выводы изъ разсмотрѣнія основныхъ пунктовъ ученія всѣхъ вообще главнѣйшихъ системъ языческой религіи. [1, Ни одна изъ нихъ не выдѣляется изъ круга естественныхъ религій; 2, прогрессъ ихъ въ исканіи истины, но недостиженіе ея безъ помощи сверхъестественнаго откровенія; 3, естественное откровеніе какъ средство, чрезъ которое былъ приготовляемъ міръ языческой къ принятію высшаго сверхъестественнаго откровенія. Отвѣтственность міра языческаго предъ судомъ божественной правды за недостаточное и неполное пользованіе средствами естественнаго откровенія. 4, Сознаніе въ языческомъ мірѣ его лучшими людьми необходимости сверхъестественнаго откровенія въ дѣлѣ религіи. Замѣчанія Платона и Сократа] . . . . . Стр. 106—110.

## ОТДѢЛЪ II.

### *Ученіе о христіанскомъ откровеніи.*

Понятіе объ откровеніи и его главныхъ видахъ. [Опредѣленіе Раздѣленіе на сверхъестественное и естественное, непосредственное

и посредственное, внѣшнее и внутреннее откровеніе. Ложныя понятія объ откровеніи: 1) Рационалистическое, разнообразныя теоріи котораго сходятся въ слѣдующихъ пунктахъ: а) въ отрицаніи строго сверхъестественнаго характера откровенія; б) въ произвольномъ толкованіи внутренняго и внѣшняго откровенія; в) въ отрицаніи сверхъестественнаго вдохновенія и г) въ отрицаніи безусловной непогрѣшимости ученія откровенія (Искаженіе идеи божественнаго откровенія и произвольное ограниченіе его значенія въ рационалистическихъ теоріяхъ Канто-Фихтевской школы). 2) Пантеистическое понятіе о самооткровеніи божества себѣ самому и его внутреннее противорѣчіе (Гегелианское ученіе). 3) Ложно-мистическое, допускающее одно внутреннее откровеніе и 4) одностороннее супранатуралистическое, отрицающее сознательно-дѣятельное участіе чловѣка въ воспріятіи откровенія] . . . . . Стр. 111—123.

**Примирительныя теоріи объ откровеніи.** [Общая характеристика ихъ и болѣе извѣстные представители ихъ—Шлейермахеръ и Ричардъ Роте; понятіе ихъ объ откровеніи и сверхъестественномъ вообще. Взглядъ Шлейермахера на всякую новую и особенно гениальную мысль, какъ на откровеніе, и на откровеніе какъ на все то, что не вытекаетъ, какъ необходимое слѣдствіе, изъ предшествующаго состоянія, хотя имѣетъ въ немъ подготовку для себя; сверхъестественное является въ концѣ концовъ въ теоріи Шлейермахера естественнымъ. Ричардъ Роте различаетъ внѣшнее откровеніе, какъ сообщеніе божественныхъ истинъ (manifestatio) отъ внутренняго откровенія, какъ вдохновенія (inspiratio); онъ подчиняетъ откровеніе естественному развитію; отсюда богодухновенность у него не есть что-либо въ строгомъ смыслѣ сверхъестественное; противорѣчіе между взглядомъ Роте на радикальное поврежденіе органа естественнаго чловѣческаго познанія вслѣдствіе грѣха и на зависимость сверхъестественнаго вдохновенія отъ законовъ естественнаго психологическаго развитія] . . . . . Стр. 123—139.

**О возможности сверхъестественнаго откровенія.** [Отличіе сверхъестественнаго отъ сверхчувственнаго, необычайнаго, противоестественнаго и пр. (пояснительные примѣры); сверхъестественное не связано необходимо съ уничтоженіемъ (Юмъ, Шлейермахеръ) или приостановленіемъ и возстановленіемъ (схоластики) законовъ природы; имъ необходимо предполагается только превышеніе естественныхъ силъ и законовъ природы: оно въ обширномъ смыслѣ есть царство благодати, а въ болѣе тѣсномъ—явленіе, причины котораго лежатъ внѣ естественныхъ силъ (чудо); религіозно-нравственная цѣль, какъ его существенный признакъ. Возможность сверхъестественнаго откровенія при возможности сверхъестественнаго вообще и при от-

сутствіи оснований для утвержденья его невозможности: метафизической (логическая мыслимость), физической (напротиворѣчіе законамъ природы), динамистической (сила божественнаго всемогущества) и нравственной (способность человѣка сознательно и свободно воспринимать сверхъестественное откровеніе)]. Стр. 139—148.

**Признаки сверхъестественнаго откровенія.** [Понятіе о нихъ. Раздѣленіе ихъ: на признаки внутренніе и вѣшніе, отрицательные и положительные, естественные и сверхъестественные. Значеніе означенныхъ группъ признаковъ въ дѣлѣ отличенія истиннаго откровенія отъ ложнаго, какъ каждой въ отдѣльности, такъ и въ общей совокупности] . . . . . Стр. 148—157.

**О чудесахъ, какъ сверхъестественныхъ признакахъ откровенія.** [Понятіе о чудѣ; различныя наименованія его въ Св. Писаніи и вытекающая изъ этихъ наименованій тройная точка зрѣнія на чудо: онтологическая, психологическая и телеологическая. Специфическій характеръ чуда, какъ сверхъестественнаго признака истиннаго откровенія (очевидное и поразительное превышеніе естественныхъ силъ и законовъ; невозможность воспроизведенія или повторенія съ помощію послѣднихъ; высокая религіозно-нравственная цѣль, достойная Бога). Отличительные признаки истиннаго чуда отъ ложныхъ чудесъ и фокусовъ. Критическій разборъ взгляда Юма на вопросъ о достовѣрности свидѣтельствъ о чудесахъ. Несправедливость утвержденія Юма, что 1) опытъ—единственный и исполнѣ надежный критерій достовѣрности свидѣтельства о чудѣ и что 2) противъ дѣйствительности чудесъ свидѣтельствуемъ общечеловѣчскій единогласный опытъ; противорѣчіе первому утвержденію (новыхъ открытій, неизвѣстныхъ опыту предшествующихъ вѣковъ), а второму—вѣры безусловнаго большинства человѣчества въ возможность и дѣйствительность чудесъ. Опыты объясненія чудесъ рacionales (школа Паулюса и др.); натяжки ихъ и очевидная несостоятельность ихъ предъ судомъ критики] . . . . . Стр. 157—168.

**О пророчествахъ.** [Опредѣленіе пророчества. Взглядъ на его доказательное значеніе со стороны языческаго, іудейскаго и христіанскаго міра. Мнѣніе по этому вопросу стоической школы. Библейское воззрѣніе. Пророческое служеніе Іисуса Христа. Отличительные признаки истинныхъ пророчествъ отъ мнимыхъ: а) отъ предвѣшаній оракуловъ, б) отъ предсказаній, основанныхъ на изученіи силъ и законовъ природы, с) отъ предчувствія и предвѣденія, какъ естественныхъ способностей человѣческой души. Возможность отличенія истиннаго пророчества отъ мнимаго: 1) по способу исполненія (полное согласіе между предсказаніемъ и исполненіемъ какъ въ общихъ такъ и въ частныхъ чертахъ); 2) по предмету (отношеніе предсказанія къ слу-

чайному будущему, на которое въ настоящемъ нѣтъ никакихъ указаній, и особенно къ какому нибудь сверхъестественному явленію въ будущемъ); 3) по цѣли предсказываемаго (отношеніе къ славѣ Божіей и къ дѣлу религіозно-нравственнаго преспѣванія человѣка); 4) по способу провозглашенія пророчества (отсутствіе искусственнаго возбужденія, двусмыслія); 5) по нравственному характеру провозвѣстниковъ. Три условія для признанія фактовъ достовѣрности пророчества по Руссо: 1) если мы сами были личными свидѣтелями провозглашенія пророчества, 2) сами были очевидцами его исполненія и 3) имѣемъ вполнѣ надежное ручательство того, что предсказанное не могло быть предвидѣно по ходу предшествовавшихъ событій и что исполненіе его случайно. Законность послѣдняго требованія Руссо и незаконность первыхъ двухъ . . . Стр. 169—179.

Богооткровенная религія въ ея раздѣленіи на Ветхозавѣтную и Новозавѣтную . . . . . Стр. 179—180.

## ГЛАВА I.

### ВЕТХОЗАВѢТНАЯ РЕЛИГІЯ.

Ученіе ветхозавѣтной религіи о Богѣ. [Главное отличіе и превосходство ученія В. З. о Богѣ предъ языческими ученіями о божествѣ; чистый монотеизмъ. Особенности в.-завѣтнаго монотеизма; его нравственный характеръ, ученіе о святости Божіей. Чистота и высота ученія в.-завѣтной религіи о Богѣ, какъ признакъ ея богооткровеннаго достоинства. Гипотезы, объясняющія происхожденіе в.-завѣтнаго монотеизма естественными способами: 1) особенностями симитической расы (Ренанъ); 2) первоначальнымъ кочевымъ образомъ жизни евреевъ (Штраусъ); 3) 40—лѣтнимъ странствованіемъ евреевъ по пустынѣ; 4) постепеннымъ умственнымъ развитіемъ ихъ, и 5) заимствованіемъ монотеизма отъ другихъ религій, особенно же религіи Египта. Несостоятельность этихъ гипотезъ]. . . . . Стр. 181—188.

Ученіе о твореніи. [Превосходство его предъ языческими космогоніями и основные пункты этого превосходства. Полнота раскрытія его въ в.-завѣтной религіи по сравненію съ ученіемъ о Богѣ Самомъ въ Себѣ. Причина этого. Двѣ стороны библейскаго ученія о твореніи: фактическая и догматическая, и значеніе той и другой. Основные идеи этого ученія: а) сотвореніе міра изъ ничего, в) сотвореніе его во времени. Значеніе первой идеи и неумѣстность противопоставленія ей аксіомы: изъ ничего ничего не

бываетъ. Сущность идеи сотворенія міра во времени, а не отъ вѣчности. Различіе между реальнымъ міромъ и идеальнымъ образомъ его. Послѣдній какъ предметъ вѣчнаго созерцанія божественнаго ума. Совмѣстимость идеи о временномъ твореніи съ ученіемъ о неизмѣняемости Бога и значеніе ея для чистаго ученія о существѣ Божіемъ. Разборъ возраженій противъ нея Канта и новѣйшихъ матеріалистовъ. Незаконность заключенія отъ неуничтожимости матеріи къ ея вѣчности. Логическія несообразности въ ученіи о самообразованіи міра изъ вѣчной матеріи. Безпричинность такого самообразованія]. . . . . Стр. 188—203.

**Порядокъ міроздаанія по Библіи.** [Сходство его съ болѣе достовѣрными выводами естествознанія; отсутствіе въ библейскомъ повѣствованіи частныхъ и тѣхъ подробностей, которыя относятся къ области ученой любознательности и умѣстны въ спеціальныхъ трактатахъ по астрономіи и геологіи; неосновательность отсюда заключать о противорѣчій естествознанія съ Св. Писаніемъ. *Ученіе о дняхъ творенія.* Взглядъ западныхъ богослововъ на дни творенія и приводимыя ими доказательства въ пользу своего взгляда; разборъ этихъ доказательствъ и заключеніе о несостоятельности и противорѣчій взгляда западныхъ богослововъ всему духу библейскаго воззрѣнія на твореніе. Общее заключеніе]. . . . . Стр. 203—216.

**Библейское ученіе о человѣкѣ и его происхожденіи.** [Основные истины: 1) человѣкъ—твореніе Божіе, 2) существенно отличное отъ другихъ земныхъ тварей и высшее, 3) созданное по образу Божію совершеннымъ по тѣлесной и духовной природѣ, 4) предназначенное къ безсмертію, 5) падшее по своей свободной волѣ, но 6) по безконечному милосердію Божію удостоенное искупленія. Превосходство библейскаго ученія о сотвореніи человѣка предъ натуралистическими гипотезами о его происхожденіи. Краткій очеркъ послѣднихъ. Разборъ главнѣйшихъ основаній дарвинистской гипотезы. Отсутствіе данныхъ опыта для ея подтвержденія; игнорированіе ею существеннѣйшихъ и коренныхъ духовныхъ отличій человѣка отъ обезьяны и нѣкоторыхъ весьма важныхъ физиологическихъ; безосновность ея предположенія о существованіи переходныхъ формъ отъ обезьяны къ человѣку (Неандертальскій и Бельгійскій черепы и мнѣнія о нихъ болѣе безпристрастныхъ ученыхъ; несостоятельность ссылки на микроцефаловъ). Связь дарвинистской гипотезы о происхожденіи человѣка съ гипотезою о перерожденіи видовъ. Сущность послѣдней и необходимость предположенія при ней разумнаго плана въ твореніи. Научная несостоятельность теории самозарожденія организмовъ. Отличіе человѣка отъ животнаго] . . . . . Стр. 217—229.

**О степени древности міра и чловѣка.** [I. Болѣе научный, чѣмъ религіозный характеръ вопроса о древности міра. Отсутствие точности въ Св. Писаніи о самомъ твореніи міра и происходящая отсюда вольность экзегетическихъ взглядовъ на древность міра. Необходимость рѣшенія вопроса: представляетъ ли библейское повѣствованіе о твореніи *космогонію* или только *геогонію*? Изложеніе и разборъ гипотезы *восстановительной* (реституціонитской). Общій выводъ и замѣчанія относительно данныхъ геологии. Взглядъ на вычисленія астрономіи касательно древности міра. II. Матеріалистическая гипотеза о баснословной древности чловѣка (Ляйель) и ея значеніе въ матеріалистическомъ ученіи о чловѣкѣ вообще и въ частности о его происхожденіи. Отрицаніе съ точки зрѣнія этой гипотезы основныхъ истинъ библейскаго ученія о чловѣкѣ. Ея несостоятельность: 1) противорѣчіе мнѣнія о вѣчномъ существованіи чловѣческаго рода признаваемой самими матеріалистами теоріи о постепенномъ образованіи міра; 2) отсутствие данныхъ исторіи, которыя служили-бы основаніемъ гипотезы о баснословно-древнемъ существованіи чловѣка и 3) шаткость данныхъ геологическаго и археологическаго характера, на которыя опирается эта гипотеза] . . . . . Стр. 229—256.

**Дополненія къ трактату о древности міра и чловѣческаго рода.** [Несовершенства геологической и археологической хронологіи на основаніи пластовъ земли, американскихъ находокъ, кухонныхъ остатковъ и свайныхъ построекъ] . . . . . Стр. 256—282.

**О единствѣ чловѣческаго рода и о первобытномъ состояніи чловѣка.** [Важность истины единства чловѣческаго рода въ догматическомъ и нравственномъ отношеніяхъ. Существенное превосходство обусловливаемого ею воззрѣнія откровенной религіи на чловѣка предъ языческими вѣрованіями; узкій націонализмъ и племенной сепаратизмъ. Полигенистическая теорія и ея несостоятельность по признанію знаменитыхъ естествоиспытателей: Кювье, Гумбольдта, Катрфажа и др. Физическое и нравственное духовное единство. Научные доводы за единство члов. рода: а) способность къ плодородію потомковъ, происшедшихъ отъ людей, принадлежащихъ къ различнымъ племенамъ, б) физиологическія и психологическія данныя, в) данныя сравнительной филологіи и г) сравнительнаго изученія религіозныхъ вѣрованій и преданій разныхъ народовъ. Возможность происхожденія чловѣческаго рода отъ одной четы и распространенія на всемъ земномъ шарѣ. Предположительныя данныя по этому вопросу сравнительной статистики] . . . . . Стр. 283—293.

**О первоначальномъ состояніи чловѣка до паденія и послѣ паденія до потопа.** [Важность этого ученія; подтвержденіе его со-



гласными преданіями народовъ. Матеріалистическая теорія дикости первобытнаго человѣка. Характеръ первобытной жизни человѣка послѣ паденія. Были-ли первобытные люди цивилизованы?—Уясненіе понятій о дикости и цивилизаціи и примѣненіе ихъ къ первобытной эпохѣ]. . . . . Стр. 293—311.

**О происхожденіи зла.** [Зло съ библейской точки зрѣнія. Неправильные взгляды на разсматриваемый вопросъ, являющіеся вслѣдствіе невѣрнаго пониманія самой сущности зла и отрицанія въ человѣкѣ свободы воли. Библейское ученіе о грѣхѣ, по которому (ученію) первичною и источною причиною нравственнаго и физическаго зла въ мірѣ является грѣхъ. Страданіе и смерть, какъ неизбежные спутники грѣха. Возраженія детерминистовъ противъ ученія о свободѣ воли и опроверженіе ихъ на основаніи свидѣтельства самосознанія: о свободѣ въ выборѣ рѣшеній, свободѣ въ управленіи ходомъ нашихъ представленій и о свободѣ нашихъ дѣйствій. Фактъ раскаянія, какъ доказательство свободы. Пенаучность выводовъ о несвободѣ воли, построаемыхъ на данныхъ нравственной статистики. Пессимистическое и оптимистическое воззрѣнія на зло, какъ на явленіе естественное. Протестъ нравственнаго сознанія противъ объясненія зла въ смыслѣ естественнаго явленія]. . . . . Стр. 311—329.

**Объ искупленіи человѣческаго рода.** [Предвѣчное значеніе искупленія; основная идея истины искупленія и всеобщность этой идеи; ея выраженіе въ средоточномъ пунктѣ всѣхъ религіозныхъ культовъ—въ жертвѣ, поскольку послѣдняя служитъ выраженіемъ сознанія виновности человѣка предъ Богомъ и потребности примиренія. Особенное значеніе человѣческихъ жертвъ. Смутное сознаніе языческаго міра о необходимости невинной жертвы въ дѣлѣ искупленія. Выраженіе идеи искупленія въ языческихъ мифахъ, въ поэзіи и философіи. Мнѣніе школы Баура о мифическомъ значеніи какъ языческихъ, такъ и ветхозавѣтныхъ чашій искупленія и несостоятельность этого мнѣнія. Отличительныя черты выраженія идеи искупленія въ Ветхомъ Завѣтѣ. Мессіанскія пророчества Ветхаго Завѣта и ихъ отличіе отъ смутныхъ чашій языческаго міра. Взглядъ матеріалистической школы на происхожденіе идеи искупленія и его несостоятельность. Крайности оптимистическаго и пессимистическаго воззрѣній на значеніе и сущность искупленія (самоискупленіе человѣка и самоискупленіе Бога). Соціализмъ въ его отношеніи къ идеѣ искупленія]. Стр. 329—337.

**О всемірномъ потопѣ.** [Изображеніе его въ Библии; скептическая критика библейскаго повѣствованія о потопѣ. Важное значеніе вопроса о потопѣ въ кругу христіанскихъ истинъ. Потопъ антропологическій и геологическій. Опыты соглашенія Библии съ

естествознаніемъ. Ледниковый періодъ. Частныя возраженія скептической критики]. . . . . Стр. 337—353.

**О раздѣленіи языковъ и разстѣяніи племенъ.** [Начало народной и племенной обособленности, характеризующей древнюю исторію. Библейское повѣствованіе и подтвержденіе его научными данными. Происхожденіе различныхъ языковъ. Пониманіе библейскаго „смѣшенія языковъ“. Избраніе еврейскаго народа для особыхъ религіозныхъ цѣлей] . . . . . Стр. 353—366.

**Нравственное мировоззрѣніе ветхозавѣтной религіи, ея богослужебный культъ и воззрѣніе на загробную жизнь.** [Десятословіе, какъ сокращенное изложеніе сущности ветхозавѣтнаго вѣроученія и правоученія. Основной принципъ ветхозавѣтной морали (любовь къ Богу и ближнимъ), его тождественность съ христіанскимъ принципомъ по существу и отличіе по широтѣ примѣненія (недостатокъ универсальности). Основная мысль гражданскаго ветхозавѣтнаго законодательства и превосходство его предъ другими древними законодательствами. Главныя черты обрядоваго закона: а) чувство благоговѣйнаго страха предъ Богомъ, какъ основное опредѣленіе отношенія ветхозавѣтнаго человѣка къ Богу; б) подробное опредѣленіе въ законѣ частныхъ выраженій этого отношенія; в) жертва примиренія. Идея безсмертія въ ветхозавѣтной религіи; догматическія и нравственныя основанія для нея въ ветхозавѣтномъ ученіи. Неправильность раціоналистическихъ мнѣній по этому вопросу]. . . . . Стр. 366—375.

**Сравненіе ветхозавѣтныхъ представленій о загробной жизни съ представленіями о томъ же другихъ древнихъ религій.** [Печальный характеръ тѣхъ и другихъ представленій, сообразный съ общимъ нравственнымъ состояніемъ человѣчества до искупленія. Надежда на искупленіе, какъ элементъ смягчающій и умѣряющій печаль и сѣтованія ветхозавѣтнаго человѣка о судьбѣ умершихъ. Мѣсто обитанія умершихъ—Шеоль (адъ или преисподняя). Образы, подъ видомъ которыхъ онъ представляется въ Ветхомъ Завѣтѣ. Отличіе преисподней: а) отъ могилы, б) отъ буддійской Нирваны в) и отъ подземнаго міра другихъ языческихъ мѣологій (вавилонской и греческой) при нѣкоторыхъ чертахъ внѣшняго сходства съ послѣдними. Отсутствіе всякой примѣси политеизма, присущаго послѣднимъ. Состояніе душъ, отшедшихъ въ иной міръ. О возмездіи въ будущей жизни; о будущемъ судѣ и воскресеніи]. Стр. 375—386.

**Общій взглядъ на отношеніе христіанской религіи къ религіи ветхозавѣтной.** [Неполнота ветхозавѣтнаго откровенія и его приготовительное значеніе къ явленію полнаго откровенія въ христіанствѣ. Назначеніе ветхозавѣтной религіи не для всего человѣческаго рода

и ближайшее непосредственное примѣненіе ея къ іудейскому народу. Неполнота догматическаго и нравственнаго ученія ветхозавѣтной религіи и ея незаконченность безъ новаго высшаго откровенія, общеннаго чрезъ христіанство. Мѣста изъ Ветхаго Завѣта, содержащія предсказанія объ установленіи Новаго Завѣта чрезъ Мессію] . . . . . Стр. 386—388.

## ГЛАВА II.

### НОВОЗАВѢТНАЯ РЕЛИГІЯ ИЛИ ХРИСТІАНСТВО.

**Содержаніе главы или предметы изслѣдованія.** [Примѣчаніе о полнотѣ и разнообразіи доказательствъ, которыми обладаетъ христіанство въ оправданіе своего божественнаго достоинства. Общее подраздѣленіе этихъ доказательствъ: а) на внѣшнія и б) внутреннія]. . . . . Стр. 389—390.

**О Божественномъ происхожденіи христіанской религіи.** [Сущность вопроса. Взглядъ натуралистической школы на христіанство какъ на естественный продуктъ различныхъ элементовъ древняго міра,—іудейскаго и языческаго (школа Баура, Штрауса, Ренана и др.). Опроверженіе этого взгляда: а) на основаніи внѣшнихъ сверхъестественныхъ фактовъ, сопровождавшихъ явленіе христіанства, и б) на основаніи внутренняго существа его ученія—его существеннаго и несравнимаго превосходства предъ язычествомъ и іудействомъ. Наиболѣе замѣчательныя в.-завѣтныя пророчества о Мессіи и ихъ исполненіе на лицѣ Основателя христіанства. Болѣе общія и болѣе частныя пророчества: 1) о времени пришествія Мессіи, 2) о мѣстѣ рожденія Его, 3) о родѣ Его. Исполненіе всѣхъ этихъ пророчествъ на лицѣ І. Христа. Всеобщее чаяніе у народовъ Искупителя міра предъ пришествіемъ Христа. Общій выводъ]. Стр. 391—402

**О Божественномъ достоинствѣ Основателя христіанской религіи.** [Свойства богочеловѣческаго характера Иисуса Христа: цѣлостность и гармоничность, свобода отъ всякихъ односторонностей, высочайшая опредѣленность, безконечная полнота совершенствъ, общечеловѣчность, безпримѣрность по силѣ нравственнаго вліянія на историческую жизнь человѣчества, несравнимость, безгрѣшность. Доказательства исторической дѣйствительности евангельской личности Иисуса Христа, противъ мнѣній мнѣической школы; несостоятельность гипотезъ: а) о вымыслѣ характера Иисуса Христа евангелистами и б) о созданіи его коллективнымъ разумомъ современной эпохи]. . . . . Стр. 403—411.

**Замѣчаніе о распространеніи христіанства въ мірѣ.** [Чудесность его, какъ доказательство божественности христіанства; распространеніе магометанства] . . . . . Стр. 411—414.

**О сущности и основныхъ истинахъ христіанства.** [Значеніе вопроса. Одностороннія рѣшенія его въ новѣйшихъ рационалистическихъ системахъ: а) односторонне-моралистическое (школа Канта) и б) односторонне-теоретическое (школа Гегеля). Главные недостатки воззрѣнія той и другой школы на данный вопросъ. Крайнее выраженіе тенденціознаго пониманія сущности христіанства въ теоріи Фейербаха. Разборъ и опроверженіе его теоріи. Положительное опредѣленіе сущности христіанства какъ религіи, отпечатлѣвающей на себѣ черты характера ея Божественнаго Основателя. Ея цѣлостность и всеобъемлемость. Абсолютно полное воплощеніе въ ней истинной сущности религіи. Основныя истины христіанства: тайна троичности лицъ въ Богѣ, таинство воплощенія и искупленія и чудо чудесъ—воскресеніе І. Христа, какъ залогъ воскресенія мертвыхъ и вѣчной жизни]. . . . Стр. 414—447.



## КРАТКІЯ СВѢДѢНІЯ ОБЪ АВТОРѢ И О СОЧИНЕНІИ.

13 марта 1840 года въ городѣ Курскѣ у тамошняго священника Павла Григорьевича Рождественскаго (въ настоящее время настоятеля и протоіерея Курской градской Николаевской церкви и уже 75-лѣтняго старца) родился сынъ *Николай*, авторъ настоящаго сочиненія. Мальчикъ до 15 лѣтъ возраста, когда окончилось обученіе его въ Курскомъ духовномъ училищѣ, находился подъ ежедневнымъ личнымъ надзоромъ и руководствомъ своихъ родителей: нагляднымъ доказательствомъ участія отца въ первоначальномъ обученіи сына былъ почеркъ послѣдняго, представляющій поразительное сходство съ почеркомъ его родителя. Въ 1855 г. Николай Павловичъ долженъ былъ оставить родительскій домъ, потому что Курская семинарія, въ которую онъ въ этомъ году поступилъ для продолженія своего образованія, находилась тогда въ уѣздномъ городѣ Курской губ.—въ Бѣлгородѣ <sup>1)</sup>). Блистательно окончивъ шестилѣтній семинарскій курсъ, онъ въ 1861 году поступилъ въ спб. духовную Академію, гдѣ также блистательно (первымъ студентомъ) окончилъ академическій курсъ. Какъ въ семинаріи, такъ и въ академіи, его любимыми науками были богословскія и философскія въ ихъ взаимоотношеніи. Эта настроенность умственнаго склада покойнаго поддерживалась тѣмъ интересомъ, который пробудился въ обществѣ къ этому предмету въ періодъ его академическаго курса, въ началѣ 60-хъ годовъ. То было время бурнаго прилива съ Запада новомодныхъ идей, въ которыхъ отрицаніе основныхъ началъ христіанства и глумленіе надъ

---

<sup>1)</sup> Дальнѣйшія свѣдѣнія о жизни и литературныхъ трудахъ автора заимствуются нами изъ его некролога (*Церк. Вѣстн.* 1882 г. № 49), писаннаго А. Л., академическимъ слушателемъ покойнаго профессора; составитель некролога кромѣ того состоялъ въ теченіи 4-хъ лѣтъ корректоромъ и секретаремъ при редакціи „Церковнаго Вѣстника“ и вслѣдствіе этого имѣлъ полную возможность слѣдить за появлявшимися въ академическихъ журналахъ статьями Николая Павловича.

лучшими вѣрованіями человѣчества составляли наиболѣе характеристическую черту. Благородная душа покойнаго еще на академической скамѣ возмущалась легкомысленнымъ поприемъ, какому подвергались въ русской журнальной печати, подъ вліяніемъ жадно схваченныхъ новомодныхъ идей западнаго издѣлія, святія вѣрованія человѣчества, и онъ тогда же порѣшилъ навсегда посвятить себя на защиту попираемой святости. Обстоятельства благопріятствовали этому. Въ самый годъ окончанія имъ академическаго курса (1865 г.) онъ назначенъ былъ бакалавромъ въ Казанскую академію на вакантную кафедру основнаго богословія. Тамъ онъ занялся тщательнымъ изученіемъ апологетической литературы и результатомъ этого изученія была окончательная обработка его диссертациі „О древности человѣческаго рода“, за которую онъ въ 1867 г. былъ удостоенъ ученой степени магистра. Наша Академія, временно отдавъ своего талантливаго воспитанника своей сестрѣ—Казанской академіи, не упускала однакоже его изъ виду и при первой возможности постаралась возвратить его себѣ. Когда въ 1869 г. открылась въ ней кафедра основнаго богословія, то конференція академіи тотчасъ же обратилась къ покойному, и онъ въ томъ же году возвратился къ своей alma mater, чтобы посвятить ей свои лучшія силы. Переходъ его совпалъ съ важнымъ событіемъ въ жизни нашихъ академій,—съ введеніемъ новаго устава, давшаго новую постановку преподаванію богословскихъ наукъ, болѣе соответствующую новымъ запросамъ времени, и покойный профессоръ, подъ ободряющимъ вліяніемъ обвѣщающей обстановки своей alma mater и подъ впечатлѣніемъ сильныхъ умственныхъ и литературныхъ движеній Петербурга, съ пылкой душой отдался своему любимому предмету. Его лекціи, произносимыя мягкимъ, замѣчательно-музыкальнымъ голосомъ и сердечнымъ тономъ, приковывали къ себѣ вниманіе слушателей, а предметы ихъ всегда живые и интересные глубоко западали въ души слушателей и служили темой одушевленныхъ послѣвѣстныхъ разсужденій самихъ студентовъ.

Будучи серьезнымъ ученымъ, покойный обладалъ большимъ запасомъ научнаго знанія не только по своему, но и по соприкосновеннымъ предметамъ, постоянно восполняя запасъ своихъ знаній чтеніемъ вновь являющихся богословскихъ и фило-софскихъ сочиненій, за выходомъ которыхъ слѣдилъ весьма

внимательно. Въмѣстѣ съ кабинетною ученостію въ покойномъ счастливо сочетались и большія литературныя дарованія. Съ самаго начала своей академической службы, покойный Николай Павловичъ дѣлился результатами своихъ научныхъ изслѣдованій не только съ своими слушателями, наполнявшими его аудиторію, но и съ читателями различныхъ духовныхъ журналовъ. По своей скромности, онъ обыкновенно оставлялъ свои статьи безъ подписи, и потому его имя не часто встрѣчается на страницахъ духовныхъ журналовъ, а между тѣмъ имъ написана масса статей апологетическаго, общественнаго и литературно-критическаго характера. Въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1866 г. была напечатана его диссертация „О древности челоувѣческаго рода“, въ свое время обратившая на себя вниманіе многими своими достоинствами. Затѣмъ онъ помѣстилъ въ томъ же журналѣ рядъ отдѣльныхъ статей, изъ которыхъ отмѣтимъ слѣдующія: „Очеркъ исторіи апологетики и современно-научной постановки ея въ западной богословской литературѣ“; „Современное невѣріе на западѣ Европы и общій характеръ западной апологетики христіанства“; „Невѣріе и социализмъ“; „Современное масонство и его отношеніе къ христіанству“; статьи: „По поводу изданія богословскихъ лекцій покойнаго преосвященнаго Іоанна Смоленскаго“; „По поводу изданія богословскихъ лекцій о. Сидонскаго“; „По поводу символики греческой церкви“ сочин. д-ра Гасса; „Обзоръ западной апологетической литературы за 1874 г.“; по поводу выхода въ свѣтъ сочиненія Штрауса „Старая и новая вѣра“; „Давидъ Штраусъ и его значеніе“ (некрологъ); по поводу сочиненія Ренана „Антихристъ“; „Исторія отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ“ (библіографическій очеркъ сочиненія Цеклера) и другія. Въ „Чтеніяхъ общества любит. дух. просвѣщенія“ онъ помѣстилъ статью „Исламъ и христіанство“. Кромѣ этого онъ велъ въ „Христіанскомъ Чтеніи“ постоянный отдѣлъ по обзору западно-европейской церковной жизни и съ особенною любовью отмѣчалъ отрадные явленія сознанія западно-европейскимъ міромъ непреложныхъ истинъ православія (по поводу старо-католическаго движенія). Съ 1875 г., когда при „Христіанскомъ Чтеніи“ основана была еженедѣльная церковная газета—„Церковный Вѣстникъ“, покойный Николай Павловичъ сдѣлался постояннымъ владѣющимъ этой газеты не только

какъ обыкновенный сотрудникъ, но и какъ помощникъ редактора до перемѣны состава редакціи, т. е. до 1881 г. Продолжая на страницахъ газеты періодическія обзорѣнія церковной жизни и апологетической литературы на Западѣ, покойный профессоръ съ 1875 по 1880 г. включительно подарилъ читателямъ длинный рядъ статей публицистическаго и общественно-религіознаго характера. Изъ нихъ достаточно отмѣтить слѣдующія: „Магометанскій коранъ и турецкая конституція“; „Исламъ и позитивисты“; „Затрудненія римской куріи“; „Славянство и католичество“; „Современные типы французскаго духовенства“; „Секты въ англиканской церкви“; „Русское сочиненіе по апологетикѣ христіанства“; „Папа Пій IX“ (некрологъ); „Папа Левъ XIII“; „Христіанско-соціалистическая и соціально-демократическая партія въ Германіи“; „Западный соціализмъ и коммунизмъ“; „Еще о соціализмѣ и его современномъ значеніи“; „Соціалистическое движеніе на Западѣ“; „Вольтеръ и вольтерьянство въ Россіи“; „Иностранная печать о современномъ развитіи невѣрія въ Россіи“; „Языческій востокъ“; „Отношеніе къ церкви главныхъ политическихъ партій въ Германіи“; „Религіозныя секты въ Америкѣ“ и другія статьи. Кромѣ того статьи апологетическаго содержанія, печатавшіяся съ 1875 по 1880 годъ въ академическихъ журналахъ, почти всѣ проходили чрезъ его редакцію; особенно много онъ положилъ труда на исправленіе и приведеніе въ надлежащій видъ апологетическихъ лекцій покойнаго профессора богословія въ С.-Петербургскомъ университетѣ протоіерея Ѳ. Ѳ. Сидонскаго, сохранившихся въ видѣ студентческихъ записей и напечатанныхъ сперва въ „Христіанскомъ Чтеніи,“ а потомъ и отдѣльно подъ заглавіемъ: „Генетическое введеніе въ Православное Богословіе“.

Въ полномъ разцвѣтѣ физическихъ и духовныхъ силъ своихъ Николай Павловичъ скоропостижно скончался 26 ноября 1882 года на 43 году отъ рожденія. 29 ноября происходило его отпѣваніе въ академической церкви и того же числа—погребеніе на новомъ лаврскомъ кладбищѣ рядомъ съ могилами его наставниковъ по академіи—приснопамятныхъ профессоровъ: В. Н. Карпова, М. А. Голубева и И. В. Чельцова. Въ годичномъ отчетѣ о состояніи академіи въ 1882 году, составленномъ бывшимъ о. ректоромъ ея, теперь протопресвитеромъ,



І. Л. Янышевѣмъ, сдѣлана слѣдующая оцѣнка преподавательской дѣятельности почившаго: „Въ отчетномъ году въ глубокой скорби своей Академія понесла большую утрату изъ ближайшей среды своей въ лицѣ одного изъ достойнѣйшихъ преподавателей—профессора по кафедрѣ Основнаго Богословія Н. П. Рождественскаго. Занявъ эту кафедру послѣ извѣстнаго автора <sup>1)</sup> сочиненія: „Религіи древняго міра“, покойный, тогда еще юный бакалавръ, съ замѣчательнымъ успѣхомъ овладѣлъ не легкимъ предметомъ своего преподаванія. Его лекціи, читавшіяся въ первомъ курсѣ и по новому уставу вошедшія въ число обще-обязательныхъ, скоро сдѣлались и до конца оставались одними изъ самыхъ привлекательныхъ и образовательныхъ для студентовъ. Скорбь неожиданной утраты этого талантливаго профессора увеличивается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что Академія питала надежду скоро увидѣть курсъ его лекцій напечатаннымъ подъ надзоромъ своего автора,—надежду, осуществленіе которой составляетъ теперь ея долгъ“ <sup>2)</sup>.

Въ своемъ „завѣщаніи“ именно на Академію возлагалъ покойный свою надежду, что она, въ случаѣ его неожиданной смерти, приметъ на себя обязанность издать курсъ его лекцій, и поручилъ передать свою рукопись въ ея полное распоряженіе. Освободившись отъ обязательныхъ занятій по редакціи „Церковнаго Вѣстника“, отнимавшихъ отъ него всетаки не мало времени, онъ съ начала 1881 года всецѣло отдался обработкѣ своихъ лекцій и курсъ Основнаго Богословія, читанный имъ студентамъ въ 188<sup>1</sup>/<sub>2</sub> году, былъ конечно самый полный и самый обработанный сравнительно съ предшествовавшими его курсами. Онъ задумалъ издать его прежде, чѣмъ приняться за составленіе докторской диссертациі „О богодухновенности Св. Писанія“, матеріалы для которой онъ постепенно уже много лѣтъ собиралъ. Въ видахъ отдохновенія и освѣженія своихъ силъ для предстоявшаго ему труда окончательной отдѣлки и переписки лекцій для печати, покойный по окончаніи экзаменовъ въ маѣ 1882 года рѣшилъ предпринять путешествіе на родину, затѣмъ въ Кіевъ, Одессу, Варшаву и Вильну: но, по-

<sup>1)</sup> Т. е. преосвященнаго Хрисанѣа, скончавшагося въ ноябрѣ текущаго 1883 года.

<sup>2)</sup> Отчетъ напечатанъ въ *Христ. Чт.* 1883 г. ч. I (см. стр. 513).

трасенный до глубины души неожиданностію кончины своего земляка, высокопреосвященнаго Макарія, митрополита Московскаго (котораго онъ искренно и глубоко читль), онъ предъ своимъ путешествіемъ по Россіи составилъ подробное завѣщаніе, въ которомъ по возможности старался подражать приснопамятному іерарху въ назначеніи скопленныхъ имъ сбереженій главнымъ образомъ на пользу духовнаго просвѣщенія <sup>1)</sup>). Завѣщаніе свое, писанное собственноручно, покойный неизвѣстно почему не успѣлъ оформить чрезъ присоединеніе къ своей подписи подписей двухъ свидѣтелей или чрезъ нотаріальное засвидѣтельствованіе. Вслѣдствіе этого все его имущество, а въ томъ числѣ и всѣ его рукописи должніи были по закону поступить двумъ его роднымъ братьямъ: старшему его сельскому священнику курской епархіи Θεοпретію П. Рождественскому и младшему Ивану П. Рождественскому. Но достойный родитель почившаго и его старшій братъ, почтеннѣйшій отецъ Θεοпретій, прибывъ на похороны, сразу же безъ всякихъ колебаній рѣшили исполнить волю покойнаго относительно передачи рукописи „Основнаго Богословія“ въ распоряженіе Академіи, а послѣдній кромѣ того въ мартѣ 1883 года, по полученіи своей части изъ наслѣдства покойнаго, внесъ въ Академію половину назначенной авторомъ на изданіе рукописи суммы, т. е.—номинальныхъ 775 рублей. Рукопись въ началѣ декабря 1882 года была передана въ Академію на ея распоряженіе при заявленіи отъ лица обоихъ братьевъ-наслѣдниковъ, потому что и младшій братъ согласился наконецъ на эту передачу.

И въ интересахъ отечественной богословской науки, а равно и для увѣковѣченія памяти своего талантливаго брата, братья-наслѣдники прекрасно сдѣлали, что вслѣдъ за почившимъ всѣ

<sup>1)</sup> Такъ покойный въ своемъ завѣщаніи предполагалъ свое денежное имущество (6950 рублей номинальныхъ, потому что деньги были у него въ билетахъ) распределить слѣдующимъ образомъ: 1) 1550 рублей на изданіе Академіею его „Курса основнаго Богословія“ съ тѣмъ, чтобы выручаемыя потомъ отъ продажи книги деньги шли на вспомошествованіе недостаточнымъ ея студентамъ; 2) по 1000 руб. недостаточнымъ студентамъ нашей и Казанской академіи; 3) по 500 руб. въ Курскую духовную семинарію, въ Курское духовное и въ Курское градское училище; 4) 1000 руб. своему престарѣлому родителю; 5) 400 руб. на погребеніе и 6) 500 рублей своей служанкѣ, жившей у него болѣе десяти лѣтъ. Всѣ вещи своего хозяйства покойный распредѣлилъ между своими близкими и дальними родственниками.

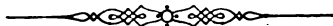
заботы объ изданіи рукописи передали Академіи. При ближайшемъ разсмотрѣніи рукописи оказалось, что изъ десяти толстыхъ тетрадей ея только первая была почти окончательно приготовлена къ печатанію: листики въ ней подобраны и пронумерованы, хотя и не вездѣ правильно, написана она довольно четко чернилами и въ перепискѣ почти не нуждалась. Остальныя же девять тетрадей съ внѣшней стороны оказались крайне неисправными и неупорядоченными: листики въ нихъ не пронумерованы, перебиты, исцѣплены поправками, вымарками, вносками, написанными на поляхъ или на особыхъ маленькихъ доскуткахъ съ сокращеніями словъ, нерѣдко карандашемъ и крайне неразборчивою скорописью. Кромѣ этихъ десяти тетрадей въ день смерти почившаго на его рабочемъ столѣ найдена была сумка съ вставками и дополненіями въ разные отдѣлы курса, которыя авторъ не успѣлъ вставить въ надлежащія мѣста въ тетрадяхъ. Почеркъ покойнаго—разборчивый, когда онъ писалъ медленно, при скорописи переходилъ въ трудно разбираемые іероглифы. Работа съ рукописью предстояла продолжительная, кропотливая и утомительная; большую половину ея нужно было переписать прежде, чѣмъ отдавать въ типографію для набора. Предъ этими трудностями Академія однако не остановилась, и для приведенія рукописи въ порядокъ и для окончательнаго ея редактированія избрала изъ своей среды лицо, цѣлыхъ шесть лѣтъ (по должности редактора академическихъ журналовъ) имѣвшее дѣло съ скорописями почившаго и привыкшее къ его почерку. Немалое затрудненіе (по крайней мѣрѣ для родственниковъ почившаго) представляли и денежныя издержки по изданію. Для напечатанія въ 1200 экземплярахъ двухъ томовъ Основнаго Богословія нужно было затратить около 2500 р., а за исключеніемъ денегъ, представленныхъ о. Теопреніемъ на изданіе, около 1800 руб. Но надъ этимъ затрудненіемъ Академія тоже не много думала: около 750 руб. ею предположено было издержать изъ специальныхъ (на изданіе книгъ) академическихъ суммъ, а остальныя издержки приняла на себя редакція академическихъ журналовъ, конечно съ возвратомъ ихъ изъ суммъ имѣющихъ поступить отъ продажи изданія. При этомъ Академіею рѣшено чистый доходъ отъ изданія, согласно волѣ автора, употребить на вспомошествованіе ея недостаточнымъ студентамъ.

Такимъ-то образомъ состоялось изданіе рукописи, которой едвали суждено было бы явиться въ печати, если бы она осталась въ распоряженіи братьевъ-наслѣдниковъ почившаго профессора. Плоды его 17-лѣтнихъ специальныхъ ученыхъ занятій пропали бы для православнаго русскаго общества, столь нуждающагося въ настоящее время въ серьезныхъ апологетическихъ сочиненіяхъ!.. Издавъ рукопись, Академія воздвигла своему талантливому труженику своего рода памятникъ, увѣковѣчивающій его имя въ ряду отечественныхъ богослововъ, какъ бы соревнуя въ этомъ случаѣ съ досточтимымъ и безутѣшнымъ родителемъ почившаго, поставившимъ своему незабвенному сыну на свои средства прекрасный надмогильный монументъ. Отецъ почившаго высѣкъ на мраморѣ монумента, а редакція помѣстила на заглавномъ листѣ этого изданія слѣдующія слова Господа (Апок. II, 2. 3) къ одному изъ древнѣйшихъ христіанскихъ апологетовъ:

„Знаю дѣла твои, и трудъ твой, и терпѣніе твое, и то, что ты... испыталъ тѣхъ, которые называютъ себя апостолами, а они не таковы, и нашель, что они лжецы. Ты много переносилъ... и для имени Моего трудился, и не изнемогалъ“.

Покойный авторъ любилъ поправлять и исправлять свои статьи, и поправлялъ и исправлялъ по нѣскольку разъ однѣ и тѣ же страницы, даже когда уже читалъ ихъ въ корректурныхъ листахъ. И безъ всякаго сомнѣнія въ гораздо болѣе совершенномъ видѣ явилось бы въ свѣтъ настоящее его капитальное произведеніе, если бы онъ самъ окончательно проредактировалъ и издалъ его: многое было бы имъ дополнено, многое измѣнено, многое было бы выражено сильнѣе и точнѣе чѣмъ теперь, ошибокъ и недосмотровъ въ цитатахъ навѣрно не было бы. Но теперь... сироткой, хотя благодаря Академіи и не безпріютнымъ, пришлось явиться въ свѣтъ этому произведенію.—Добримъ привѣтомъ встрѣть его, читатель, и не будь слишкомъ строгъ къ посмертному изданію. А за то добро, какое доставить тебѣ эта книга, помани ея автора въ своихъ молитвахъ!

*Редакторъ.*





## КРАТКОЕ ОГЛАВЛЕНИЕ

II-го ТОМА.

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

#### Учение о религии Богооткровенной, Христианской.

##### ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

|                                                                  | Стр.     |
|------------------------------------------------------------------|----------|
| Критико-сравнительный обзоръ естественныхъ религій . . . . .     | 7—13.    |
| Религии: Китая . . . . .                                         | 13—22.   |
| «  Индіи . . . . .                                               | 22—63.   |
| «  древнихъ Персовъ . . . . .                                    | 63—78.   |
| «  древнихъ Египтянъ . . . . .                                   | 79—88.   |
| «  Симитовъ . . . . .                                            | 88—93.   |
| «  Грековъ и Римлянъ . . . . .                                   | 93—106.  |
| Заключеніе перваго отдѣла и переходъ къ религии Богооткровенной. | 106—110. |

##### ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

#### Учение о Христианскомъ откровеніи.

|                                                                                    |          |
|------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| Понятіе объ откровеніи и его главныхъ видахъ . . . . .                             | 111—114. |
| Ложныя воззрѣнія на откровеніе. . . . .                                            | 114—139. |
| О возможности сверхъестественнаго откровенія. . . . .                              | 139—148. |
| О признакахъ истиннаго откровенія . . . . .                                        | 148—157. |
| Очудесахъ и пророчествахъ, какъ признакахъ истиннаго откровенія                    | 157—179. |
| Богооткровенная религія въ ея раздѣленіи на ветхозавѣтную и новозавѣтную . . . . . | 179—180. |

## ГЛАВА I.

### Ветховавѣтная религія.

|                                                                                                                               |       |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Ученіе о Богѣ . . . . .                                                                                                       | 181—1 |
| Ученіе о твореніи . . . . .                                                                                                   | 188—2 |
| О происхожденіи человѣка . . . . .                                                                                            | 217—2 |
| О степени древности міра и человѣка. . . . .                                                                                  | 229—2 |
| Дополненіе къ трактату о древности міра и человѣческаго рода:                                                                 |       |
| несовершенство геологической и археологической хронологій . . . . .                                                           | 256—2 |
| О единствѣ человеческого рода . . . . .                                                                                       | 283—2 |
| О первоначальномъ состояніи человѣка до паденія и послѣ паденія до потопа . . . . .                                           | 294—1 |
| О происхожденіи зла . . . . .                                                                                                 | 311—1 |
| Объ искупленіи . . . . .                                                                                                      | 329—1 |
| О всемірномъ потопѣ . . . . .                                                                                                 | 337—1 |
| О раздѣленіи языковъ и разсыяніи племень . . . . .                                                                            | 355—1 |
| О нравственномъ міровоззрѣніи Ветхо-завѣтной религіи, о ея богослужебномъ культѣ и о возвращеніи на загробную жизнь . . . . . | 366—  |

## ГЛАВА II.

### Новозавѣтная религія или Христіанство.

|                                                          |      |
|----------------------------------------------------------|------|
| Происхожденіе христіанства . . . . .                     | 389— |
| Божественный характеръ Основателя христіанства . . . . . | 403— |
| Замѣчаніе о распространеніи христіанства . . . . .       | 412— |
| О сущности и основныхъ истинахъ христіанства . . . . .   | 414— |
| Отъ редакціи . . . . .                                   | —    |

## ПРИЛОЖЕНІЯ.

|                                                                                                                             |         |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Подробный указатель, въ послѣдовательномъ порядкѣ, предметовъ, содержащихся въ I и II томахъ Основнаго Богословія . . . . . | I—X     |
| Свѣдѣніи объ авторѣ и о сочиненіи . . . . .                                                                                 | XXIX—XL |











198  
208-209  
217-229  
237-203  
2 - 887.1

Stanford University Libraries



3 6105 121 194 984

BR  
118  
R688  
v. 2

**Stanford University Libraries  
Stanford, California**

---

**Return this book on or before date due.**

|  |             |
|--|-------------|
|  | AUG 25 1986 |
|--|-------------|

