

Princeton University Library

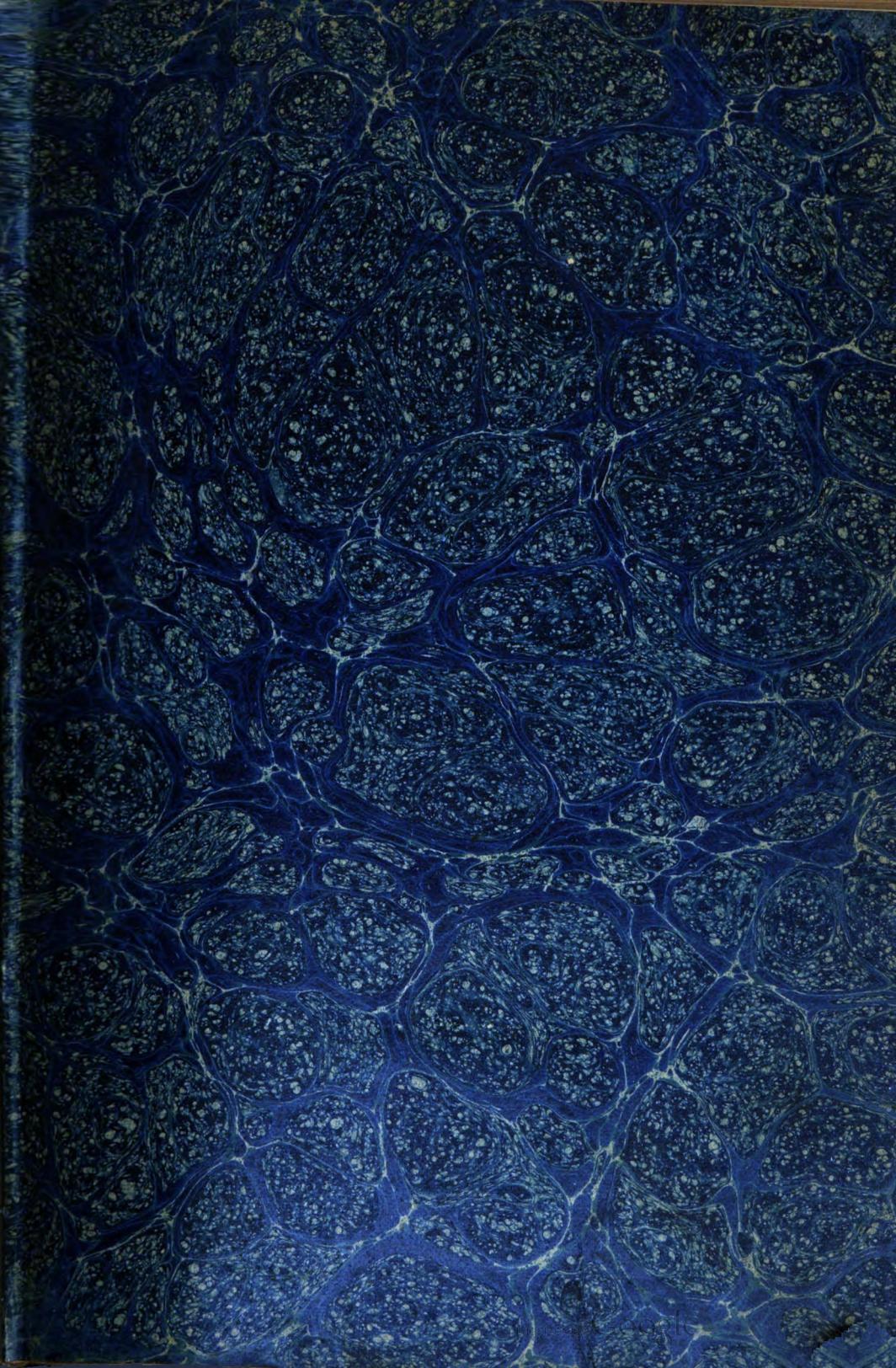


32101 068979820

Library of



Princeton University.









**РУКОВОДСТВО**  
**КЪ**  
**ОСНОВНОМУ БОГОСЛОВІЮ**

СОСТАВИЛЪ

Ректоръ Литовской Духовной семинаріи Архимандритъ  
**АВГУСТИНЪ,**

ИЗДАНИЕ ПЯТОЕ,

приспособленное къ новой программѣ по Введенію въ Богословіе для  
духовныхъ семинарій, вновь пересмотрѣнное и дополненное кандидатомъ  
богословія С. Никитскимъ.

Цѣна 1 р. 30 к.



**МОСКВА.**

Университетская типографія, Страстной бульварь  
**1904.**

СЕРТИФИКАТ

Augustin, Br. of Ekaterinoslav, d. 1842

# РУКОВОДСТВО

къ

# ОСНОВНОМУ БОГОСЛОВІЮ

СОСТАВИЛЪ

Ректоръ Литовской Духовной семинаріи Архимандритъ

**АВГУСТИНЪ.**

ИЗДАНИЕ ПЯТОЕ,

приспособленное къ новой программѣ по Введенію въ Богословіе для духовныхъ семинарій, вновь пересмотрѣнное и дополненное кандидатомъ богословія С. Никитскимъ.

Цѣна 1 р. 30 к.



**МОСКВА.**

Университетская типографія, Страстной бульваръ.

1904.

**(RECAP)**

5446

.136

**Отъ Московскаго Духовно-Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.  
Москва, Апрѣля 14 дня, 1904 года.**

**Цензоръ Протоіерей *Іоаннъ Петропавловскій.***

# ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЯ ПОНЯТІЯ

0

## НАУКЪ.

§ 1. **Опредѣленіе науки.** Основное Богословіе (или по программѣ для духовныхъ семинарій 1884 г.). Введеніе въ Православное Богословіе представляетъ собою *систематическое изложеніе рациональныхъ основаній въ пользу истины о Божественномъ происхожденіи и Божественномъ достоинствѣ христіанства, какъ религіи Богооткровенной, сохраняемой во всей цѣлости и неповрежденности въ церкви Православной.*

2-14-67-19 А 2

Такимъ образомъ предметомъ Введенія въ Православное Богословіе служить истина о Божественномъ происхожденіи и о Божественномъ достоинствѣ Христіанства, какъ религіи Богооткровенной, сохраняемой во всей цѣлости и неповрежденности въ церкви Православной; задача его состоитъ въ рациональномъ уясненіи и научномъ обоснованіи указанной истины; содержаніе его составляютъ самое это уясненіе и научное обоснованіе ея. Своимъ источникомъ наша наука имѣетъ какъ Божественное откровеніе (Священное Писаніе и Преданіе), на основаніи котораго главнымъ образомъ уясняется смыслъ положеній христіанской вѣры, о которыхъ идетъ рѣчь во Введеніи въ Богословіе, такъ и разныя области человѣческаго вѣдѣнія (главнымъ образомъ науки философскія, историческія и нѣкоторыя науки естествовѣдѣнія), которыя служатъ собственно къ научному уясненію и обоснованію христіанства.

§ 2. **Методъ науки.** Методъ науки Введенія въ Православное Богословіе долженъ быть положительный (Программ. стр. 1).

Всѣ доказательства истины Божественнаго происхожденія и достоинства христіанства, при всемъ ихъ множествѣ и разнообразіи, могутъ быть раздѣлены на доказательства *положительныя* и *отрицательныя*. *Положительныя* доказательства

1\*

въ пользу христіанства—это такія, которыя прямо и непосредственно проясняютъ и укрѣпляютъ нашу вѣру, которыми устраняются и подрываются возможные и высказываемыя противъ нея возраженія и которыя даютъ возможность уже спокойно разсматривать различныя сомнѣнія и недоумѣнія, необходимымъ образомъ приражающіяся ко всякому нашему знанію въ настоящей жизни. Къ нимъ относится прежде всего осмысленное изложеніе того, что есть христіанская религія, надлежащее уясненіе всѣхъ ея составныхъ частей, также выясненіе внутренней связи между отдѣльными ея истинами, такъ какъ въ этой связи нерѣдко заключается сила ихъ. Хотя все это можетъ и не имѣть формы доказательства въ строго логическомъ смыслѣ этого слова, однакоже *изъясненіе, уясненіе* въ подходящихъ случаяхъ (въ философіи и Богословіи) всегда признавалось и признается однимъ изъ первыхъ и существенныхъ приѣмовъ *постиженія, выразумленія истины и убѣжденія въ ней.* <sup>1)</sup> И дѣйствительно, въ отношеніи къ христіанской религіи нерѣдко достаточно бываетъ точно изложить и надлежаще уяснить ту или другую христіанскую истину, чтобы свѣтлый образъ ея предсталъ въ цѣлостномъ видѣ, и всякій безпристрастный человѣкъ легко можетъ видѣть, что это—дѣйствительно истина, исполненная свѣта для нашего разума и животворности для нашей дѣятельности, вообще же вполне отвѣчающая кореннымъ потребностямъ нашего духа. Такимъ образомъ этотъ приѣмъ защиты ея нерѣдко вполне успѣшно достигаетъ цѣли, доводя истинность того или другого положенія ея до очевидности и дѣлая даже излишними другія строго формальныя доказательства его. Затѣмъ, къ положительнымъ доказательствамъ христіанства принадлежатъ въ строгомъ смыслѣ *положительныя рациональныя доказательства* христіанской религіи. Они состоятъ собственно въ указаніяхъ въ пользу христіанской религіи, съ надлежащими разъясненіями и обоснованіями, разнаго рода положительныхъ *данныхъ науки и разума*, т.-е. такихъ данныхъ, которыя заимствуются изъ области всего естественнаго (не

---

<sup>1)</sup> Примѣчанія, обозначаемыя цифрами, смотр. въ концѣ книги, въ особомъ приложеніи.

основаннаго на авторитѣ сверхъестественнаго откровенія) знанія, главнымъ же образомъ изъ наукъ философскихъ, историческихъ и нѣкоторыхъ естественныхъ. При посредствѣ этихъ доказательствъ Введеніе въ Богословіе открываетъ и устанавливаетъ согласіе между науками богословскими и не богословскими, между разумомъ и откровеніемъ, показываетъ, что съ точки зрѣнія самой науки въ ея лучшихъ представителяхъ, съ точки зрѣнія самаго разума въ его здоровыхъ понятіяхъ, христіанство не можетъ быть не признано за религію не только совершенную, но и единственно истинную и богооткровенную. *Отрицательныя*, или косвенныя доказательства (док. отъ противнаго) истины христіанской религіи, вообще говоря, состоятъ въ критическомъ разборѣ противорелигіозныхъ и противохристіанскихъ воззрѣній и отъ несостоятельности этихъ послѣднихъ заключаютъ къ истинности соотвѣтствующаго имъ религіозно-христіанскаго рѣшенія вопроса. По самому свойству нашей науки отрицательныя или косвенныя доказательства рѣшительно необходимы въ ней. Но въ виду требованія отъ нашей науки положительнаго метода положительные доказательства въ ней должны стоять на первомъ планѣ, а косвенныя должны занимать въ нашей наукѣ собственное имъ второстепенное мѣсто. Вообще же Введеніе въ Богословіе изъ числа антирелигіозныхъ и антихристіанскихъ воззрѣній должно останавливаться только на тѣхъ, чрезъ которыя больше уясняется положительная истина, которыя принадлежатъ новѣйшему времени и которыя вытекаютъ изъ какихъ-либо цѣльныхъ системъ міросозерцанія.

§ 3. *Различныя названія науки и мысль соединяемая съ каждымъ изъ нихъ.* Наша наука имѣетъ различныя названія. Она называется Основнымъ Богословіемъ (Fundamental. theol.), потому что доказывала ту истину, что христіанство есть единственно истинная, богооткровенная религія, она этимъ самымъ полагаетъ основу для всѣхъ прочихъ наукъ христіанскаго богословія; безъ убѣжденія въ божественномъ происхожденіи христіанской религіи, всѣ христіанско-богословскія науки не имѣли бы подъ собою достаточно твердой почвы. Такъ какъ по отношенію ко всѣмъ прочимъ богословскимъ наукамъ, занимающимся изложеніемъ самаго содержанія христіанства и его частныхъ истинъ, эта наука по своему содержанію служитъ какъ бы общимъ введеніемъ, или пропедевтикою къ нимъ, то она называется также Общимъ (generalis) Богословіемъ и Введеніемъ въ Богословіе. Кромѣ этихъ названій,

нашей наукѣ въ богословской литературѣ усвоятся еще и другія, болѣе или менѣе вѣрно выражающія собою ея задачу. Такъ, она называется Апологетикою, потому что имѣетъ цѣлью систематически защитить истину божественнаго происхожденія христіанства противъ современныхъ нападеній на нее; это названіе въ настоящее время одно изъ самыхъ употребительныхъ для нашей науки на западѣ. Называется философійю религіи и христіанства, потому что защищаетъ религію вообще и христіанство въ частности при помощи научныхъ, по преимуществу философскихъ изслѣдованій и приемовъ; называется еще Богословскою энциклопедіей (подобно энциклопедіи права), когда излагаетъ общій взглядъ на христіанство, лежащій въ основѣ всѣхъ другихъ богословскихъ наукъ.

§ 4. Составъ и раздѣленіе науки. Полное раскрытіе истины о божественномъ происхожденіи христіанской религіи предполагаетъ прежде всего изслѣдованіе о религіи и откровеніи вообще, въ которомъ должно быть дано понятіе объ истинной религіи и истинномъ откровеніи, затѣмъ—о религіи христіанской, какъ такой, которая именно обладаетъ свойствами и характеромъ истинной религіи, истиннаго сверхъестественнаго откровенія. При этомъ въ виду того, что христіанская религія исповѣдается не одинаково различными христіанскими народами (есть *исповѣданіе* христіанства *православное, католическое, протестантское*), необходимо еще рѣшить вопросъ о томъ, гдѣ же содержится богооткровенная христіанская истина въ ея чистомъ и неизмѣнномъ видѣ. Такъ какъ, кромѣ христіанства, существовало и существуетъ не мало другихъ религій, то въ виду основной задачи науки не бесполезно, хотя въ прибавленіи къ ней, показать характеръ и значеніе другихъ исторически-извѣстныхъ религій, существовавшихъ и существующихъ внѣ христіанства, чтобы уяснить и доказать несравненное превосходство христіанства предъ всѣми другими религіями. Такимъ образомъ весь составъ нашей науки слагается изъ слѣдующихъ 2-хъ отдѣловъ и 3-яго прибавленія.

I. О религіи и откровеніи вообще.

II. О религіи христіанской, какъ единственно-истинной и божественной, и о сохраненіи ея во всей цѣлости и неповрежденности въ православной церкви.

III. Прибавленіе: о религіяхъ внѣ христіанства.

## ОТДѢЛЪ I.

### О религіи и откровеніи вообще.

#### А. О религіи.

§ 5. **Всеобщность религіи въ родѣ человѣческомъ.** Одно изъ самыхъ необходимыхъ проявленій духовной жизни какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлыхъ обществъ и народовъ составляютъ такъ называемыя религіозныя обнаруженія, т.-е. вѣра въ бытіе Верховнаго Существа, правящаго міромъ, поклоненіе ему, стремленіе найти въ немъ опору для своей жизни и источникъ блаженства, вѣра въ безсмертіе души и т.-под. Обнаруженія эти всеобщы. Люди всѣхъ вѣковъ и странъ, на всѣхъ и самыхъ низкихъ и самыхъ высокихъ ступеняхъ своего развитія, всегда и вездѣ имѣли у себя божество, признавали иной, загробный міръ, стремились къ богоугодной жизни, воздавали божеству извѣстное чествованіе, приносили жертвы и пр.,—словомъ, имѣли религію. «Посмотрите на лицо земли», говоритъ Плутархъ о древнихъ народахъ, «вы найдете города безъ укрѣпленій, безъ наукъ, безъ чиновачалія; увидите людей безъ постоянныхъ жилищъ, не знающихъ употребленія монетъ, не имѣющихъ понятія объ изящныхъ искусствахъ; но вы не найдете ни одного человѣческаго общества безъ вѣры въ божество, ни одного города, въ которомъ не было-бы никакого святилища, не были-бы въ обычаѣ никакія молитвы, жертвы, клятвы»... Кромѣ Плутарха, о существованіи религіи у всѣхъ древнихъ до-христіанскихъ народовъ свидѣтельствуютъ многіе иные писатели древности: Геродотъ, Платонъ, Аристотель, Цицеронъ, Сенека. Свидѣтельства этихъ, такъ и другихъ писателей до-христіанской древности имѣютъ тѣмъ большее зна-

ченіе, что многіе изъ сихъ писателей не мало путешествовали и всѣ они были вообще образованнѣйшими людьми своего времени.

Даже во времена самой глубокой древности, отъ которыхъ уцѣлѣли до насъ только отрывки легендъ и темныя народныя преданія, религія, безспорно, была распространена среди людей, при томъ въ такой степени, что вся жизнь ихъ — семейная, общественная, даже научная — въ высшей степени проникнута была религіознымъ характеромъ. Это доказываютъ тѣ самыя легенды и преданія, которыя въ отрывкахъ сохранились до насъ отъ тѣхъ временъ и которыя почти исключительно носятъ религіозный характеръ. Онѣ содержатъ въ себѣ религіозныя сказанія о явленіяхъ боговъ людямъ, о взаимоотношеніяхъ между людьми и существами высшаго духовнаго міра, о невинномъ состояніи и паденіи людей, о милости и гнѣвѣ боговъ и т. п.

Но за временами историческими лежитъ, такъ - называемая *доисторическая* эпоха жизни человѣчества. Были-ли религіозны люди тогда? Если нѣкоторые представители науки и философіи (эволюционисты, материалисты) иногда утверждаютъ, что люди доисторическіе, особенно первобытные, должны были быть безрелигіозными, то подобныя утвержденія всецѣло покоятся на предвзятыхъ гипотезахъ о происхожденіи и первобытномъ состояніи человѣка, которыя сами отнюдь не могутъ быть признаны истинными (см. §§ 45, е. ж. и 49). Что же касается фактовъ, то въ строгомъ смыслѣ нѣтъ ни одного факта, который могъ бы приводить къ мысли о безрелигіозности доисторическихъ людей. Между тѣмъ въ пользу религіозности людей въ доисторическія времена могутъ быть указаны, кромѣ соображеній на основаніи историческихъ данныхъ, и факты. Это — открываемые наукою на поверхности и въ глубинѣ земли остатки отъ доисторической жизни человѣка; напр., въ ориньякской пещерѣ на югѣ Франціи открытъ недавно погребальный склепъ (родъ кладбища), образование котораго ученые относятъ именно къ доисторическимъ временамъ. Подобные факты, *особенно при свѣтѣ ясныхъ свидѣтельствъ Библии объ этомъ предметѣ и преданій древнѣйшихъ народовъ*, сохранившихся, между прочимъ, въ ихъ языкахъ, могутъ служить *научнымъ* основаніемъ къ признанію той истины, что религія есть не только всеобщее, но и *изначальное* явленіе въ родѣ человѣческомъ.

Въ новое время (со времени появленія христіанства) о всеобщности религіи свидѣтельствуютъ христіанскіе миссіонеры, также ученые путешественники и изслѣдователи. Тѣ и другіе, переплывая моря, проходя дотолѣ непроходимыя лѣса и пу-

стыни, открывая новыя земли, нигдѣ не встрѣчали людей, которымъ были бы чужды всякія религіозныя понятія; напротивъ, всюду находили понятія о божествѣ, хотя и дикія, религіозные вѣрованія и обряды, хотя и весьма грубые. Вообще ученые самыхъ различныхъ направленій въ настоящее время признаютъ твердо доказаннымъ результатомъ всѣхъ этнографическихъ изысканій и изслѣдованій — тотъ фактъ, что при условіяхъ вполне тщательнаго и безпристрастнаго, словомъ, строго-научнаго наблюденія, никогда и нигдѣ не было найдено ни одного народа, ни одного цѣлаго человѣческаго племени, кои не имѣли-бы какихъ либо религіозныхъ обнаруженій. Если-же нѣкоторые мало извѣстные народы древности и нѣкоторыя дикія племена новаго времени выставались и выставаются иногда безрелигіозными и безбожными, то подобныя свидѣтельства, по количеству очень немногочисленныя, признаются незаслуживающими довѣрія даже со стороны такихъ ученыхъ, которые, по ихъ нерасположенности къ положительному христіанству, отнюдь не могутъ быть заподозрѣны въ пристрастіи. По мнѣнію даже такихъ лицъ, подобныя свидѣтельства обязаны своимъ происхожденіемъ именно не соблюденію вышеозначенныхъ условій строго-научнаго наблюденія. Такъ, одни изъ подобныхъ свидѣтельствъ, говорятъ они, появлялись благодаря поверхностному и одностороннему наблюденію. При болѣе близкомъ знакомствѣ съ нѣкоторыми изъ дикихъ народовъ, у которыхъ сначала не замѣчали слѣдовъ религіи, оказывалось, что народы эти не имѣли только развитаго культа, т. е. развитыхъ внѣшнихъ обнаруженій и формъ богопочтенія, или же скрывали свои религіозныя обнаруженія отъ постороннихъ наблюдателей: дикари вообще съ крайнею неохотою посвящаютъ чужестранныхъ путешественниковъ въ тайны своихъ вѣрованій. Другія — благодаря тому, что путешественники, недостаточно знакомые съ языкомъ наблюдаемыхъ ими американскихъ, африканскихъ или австралійскихъ племенъ, не могли умѣло спрашивать о религіи, а дикари, и по трудности выраженія религіозныхъ предметовъ въ словѣ и по суевѣрному страху, не могли, какъ должно, давать объясненія касательно ея. Третьи — означаютъ только то, что выдаваемые за безрелигіозные народы исповѣдуютъ религію, отличную отъ религіи путе-

пешественниковъ. Наконецъ,—и это главное,—отрицающіе религію у извѣстнаго народа или племени въ своихъ описаніяхъ его нерѣдко сообщаютъ такіе факты, которые прямо опровергаютъ ихъ послѣдніе выводы и заключенія относительно безрелигіозности его. Одинъ, напр., путешественникъ, нѣкто д-ъ Лангъ, сказавъ объ уроженцахъ Австраліи, что они не имѣютъ ничего, что имѣло-бы какіе-бы то ни было, хотя-бы отдаленные, признаки религіи, далѣе говоритъ, что оспа, отъ которой часто страдаютъ туземцы, приписывается ими вліянію злого духа (Будіа), что на нѣкоторыхъ собраніяхъ ихъ приносятся молодыя дѣвушки въ жертву для умилостивленія тоже какого-то злого духа.

Противъ всеобщности религіи въ человѣческомъ родѣ ничего не говоритъ и то обстоятельство что есть атеисты. Если мы выдѣлимъ изъ числа атеистовъ тѣхъ, которые только по недоразумѣнію считаются за атеистовъ, въ строгомъ же смыслѣ не относятся къ нимъ \*), то прежде всего самое число атеистовъ окажется далеко не такъ велико, чтобы имъ нарушался въ данномъ случаѣ общій законъ, въ силу котораго человечество въ цѣломъ составѣ его обнаруживаетъ сильную потребность въ религіи и такъ или иначе проявляетъ свою религіозность. Атеистами обыкновенно признаются такіе люди, которые сами открыто, серьезно и рѣшительно заявляютъ о своемъ невѣрїи въ Бога. Но и въ такихъ людяхъ, которые выдаютъ себя и другими не безъ основанія признаются за атеистовъ, на самомъ дѣлѣ религіозная жизнь только заглушена и подавлена до крайней степени и потому не проявляется въ обычныхъ, свойственныхъ ей формахъ, но не исчезаетъ совершенно, не искореняется рѣшительно и окончательно. Подтвержденіемъ этого могутъ служить нѣкоторые факты изъ жизни извѣстныхъ атеистовъ. Сюда, прежде всего, относятся идеальныя стремленія (къ истинѣ, добру) и вѣра въ ихъ осуществленіе, которыхъ не лишены лучшіе атеисты. Эти стремленія, съ вѣрою въ ихъ

---

\*) Такъ, лишь по недоразумѣнію обвинялись въ безбожїи въ древности, напр., Сократъ, Анаксагоръ, въ новое время—деисты; извѣстно также, что даже первые христіане подвергались со стороны язычниковъ тому же обвиненію.

осуществленіе, какъ показываетъ внимательный анализъ ихъ, суть отпрыски, какъ бы отраженіе религіозной идеи, вѣры въ Бога, хотя, что всего чаще бываетъ, и бессознательной для самихъ подобныхъ лицъ (см. § 6, 2). Затѣмъ, — суевѣрія, которыми были заражены нѣкоторые изъ извѣстныхъ атеистовъ \*). Далѣе, многіе изъ атеистовъ съ теченіемъ времени снова обращались къ религіи, что свидѣтельствуеетъ о томъ, что въ нихъ и за время преданности атеизму не исчезала окончательно религіозная жизнь, потому что въ противномъ случаѣ невозможно было бы и возвращеніе къ религіи \*\*). Наконецъ, примѣры нѣкоторыхъ наиболѣе видныхъ атеистовъ, какъ, напр., Конта, Штрауса и др., показываютъ, что они никогда не имѣли и не могутъ обойтись безъ всякой религіи, безъ всякаго проявленія религіознаго чувства. Такъ, Контъ подъ конецъ своей жизни вмѣсто положительной религіи основалъ свою особую религію. Штраусъ заявляетъ о возможности и для матеріалистовъ религіознаго благоговѣнія къ универсу (безусловное, по Штраусу), рекомендуетъ, вмѣсто служенія Богу, служить идеаламъ, вмѣсто храмовъ посѣщать общественные музеи, галереи и т. п. Не ясно ли, что въ атеистахъ, при всемъ ихъ отрицаніи личнаго Бога, требованія религіозной жизни настолько сильно заявляютъ себя, что и они вынуждаются удовлетворять ихъ, хотя и ненадеждающимъ образомъ. Поэтому, вполне справедливо говорить, что не было и нѣтъ атеистовъ въ точномъ смыслѣ слова, такихъ, которые всегда оставались бы вѣрными своему отрицанію Бога и которые не соглашались бы хотя бы въ

---

\*) Дассе, матеріалистъ, серьезно рассказываетъ въ одной своей книгѣ о привидѣніи въ гостиницѣ въ Висбаденѣ.

\*\*\*) Матеріалистъ Жорже († 1826) въ своемъ предсмертномъ завѣщаніи отрекается отъ всѣхъ своихъ атеистическихъ воззрѣній и проситъ, чтобы его завѣщаніе какъ можно болѣе было распространено въ предупрежденіе увлеченія атеизмомъ. Обратились къ религіи еще, напр., атеисты, послѣдователи Вольтера: Монтескье, Бюффонъ, Лагарпъ. Прозамого Вольтера рассказываютъ, что передъ смертью онъ проситъ о причащеніи и только благодаря противодѣйствию окружающихъ не былъ приобщенъ. То же передается о другомъ яркомъ вольнодумцѣ XVIII в. Да-Ламберти.

глубинѣ своей души съ истинною бытія Его. Дидро, напр., энциклопедистъ и извѣстный атеистъ XVIII в., въ письмѣ къ Вольтеру (1749 г.) пишетъ: «Туманъ, который помрачаетъ во мнѣ сознаніе бытія Божія, возникаетъ обыкновенно въ ночное время, а восходъ солнца всегда разгоняетъ его».

Можно утверждать даже больше, именно, что не только доселѣ не было атеистовъ въ строгомъ смыслѣ слова, но даже и быть не можетъ. Атеистомъ въ собственномъ смыслѣ слова могъ бы быть признанъ только такой человѣкъ, у котораго атеизмъ слѣдовалъ *искреннѣйшимъ, постояннымъ и непоколебимымъ* убѣжденіемъ или настроеніемъ. Такое убѣжденіе или настроеніе можетъ или быть приобрѣтено путемъ научныхъ изслѣдованій, или быть результатомъ врожденныхъ свойствъ нашей природы, выраженіемъ непосредственнаго свидѣтельства нашего духа.—Но убѣжденіе въ атеизмъ не можетъ быть приобрѣтено путемъ научныхъ изслѣдованій и доказательствъ: небытія Бога доказать нельзя. Ибо только при *всеобщности* человѣкъ могъ бы убѣдиться, что Бога *нигде* нѣтъ, что Онъ ни *въ чемъ и ничьѣмъ* не заявляетъ о Своемъ существованіи; но можетъ ли человѣкъ рассчитывать на достиженіе когда нибудь *всеобщности*? Не даромъ и самая исторія атеизма на всемъ своемъ многовѣковомъ протяженіи не представляетъ собою какой-либо системы, не даетъ сколько нибудь серьезныхъ доказательствъ въ пользу атеизма. Даже наиболѣе серьезная критика доказательствъ бытія Божія вышла не изъ лагеря атеистовъ; она принадлежитъ философу Канту. Съ другой стороны, атеизмъ въ качествѣ постоянного убѣжденія или настроенія не можетъ пріистекать изъ какихъ-либо врожденныхъ свойствъ человеческой природы, являться непосредственнымъ свидѣтельствомъ духа; потому что въ такомъ случаѣ атеизмъ былъ бы общимъ явленіемъ въ родѣ человеческомъ, а религія была бы исключеніемъ. Между тѣмъ въ исторіи мы видимъ совершенно обратное этому.

Итакъ, религія несомнѣнно всеобщее явленіе въ родѣ человеческомъ: она составляетъ необходимую принадлежность не только цѣлыхъ народовъ, но и отдѣльныхъ лицъ.

§ 6. Происхожденіе религіи изъ потребностей **человѣческаго духа** (или субъективный источникъ религіи). Глубочайшій корень, внутренняя (субъективная) основа религіи заключается въ нашемъ духѣ, притомъ не въ отдѣльной какой либо его силѣ — разумѣ, волѣ или чувствѣ, но въ цѣломъ его существѣ. Духъ человеческій, *какъ богоподобный*, религіозенъ, такъ сказать, въ самомъ существѣ своемъ (см. § 20),

и религія есть первая и основная потребность нашего духа: она есть собственно потребность его къ проявленію и утверженію себя, какъ именно духовно-нравственного существа. Что же касается отдѣльныхъ силъ нашего духа—разума, воли и чувства, то хотя религія несомнѣнно обнаруживается чрезъ посредство всѣхъ этихъ трехъ способностей или силъ, однакоже ни въ одной изъ нихъ раздѣльно нельзя полагать первоосновы религіи, какъ дѣлаютъ нѣкоторые философы и богословы. Отношеніе религіи къ разуму, волѣ и чувству можно сравнить съ отношеніемъ жизненной силы, данной съ самымъ зерномъ дерева, къ стволу, сучьямъ и листьямъ его. Жизнь дерева проявляется въ стволѣ, сучьяхъ и листьяхъ, но сама не обязана имъ своимъ первоначальнымъ бытіемъ; она дана была въ самомъ зернѣ дерева. Такъ точно и религія живетъ и развивается только въ соединеніи съ разумомъ, свободною волею и чувствомъ человѣка, обнаруживается въ формахъ знанія, дѣятельности и чувствованій, но сама она лежитъ въ духѣ человѣческомъ глубже всякихъ отдѣльныхъ силъ его и происходитъ изъ послѣдней глубины нашего духа. Такимъ образомъ, разумъ, воля и чувство суть опоры и орудія жизни и развитія религіи, но не творческое начало ея.

Что религія имѣетъ корень свой въ самомъ существѣ нашего духа, въ этомъ убѣждаютъ насъ слѣдующія фактическія основанія. Во 1-хъ (уже доказанный) фактъ всеобщности религіи (см. § 5). Изъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ естественно и необходимо вытекаетъ, что она не есть что либо случайное, такъ или иначе, вслѣдствіе такихъ или иныхъ обстоятельствъ, подъ влияніемъ такихъ или иныхъ условій явившееся въ родѣ человѣческомъ, а есть нѣчто *существенное* роду человѣческому, *необходимо* связанное съ самымъ его существованіемъ. Должна быть въ человѣкѣ *всеобщая* и *необходимая внутренняя основа религіи*, когда всѣ люди, такъ сказать, по природѣ своей религіозны.

Во 2-хъ, религія есть источникъ всей вообще высшей (культурной) человѣческой жизни и чѣмъ выше религія, тѣмъ высшая рождается и развивается изъ нея духовная жизнь народа.

Высшая духовная жизнь наша развивается на основѣ стремленій человеческого духа къ истинѣ, добру и блаженству, но сами эти стремленія несомнѣнно проистекаютъ изъ нашего духа, какъ существа именно богоподобнаго, иначе — религіознаго. Ибо животныя, хотя со стороны внѣшнихъ условій жизни своей находятся въ одинаковомъ положеніи съ человѣкомъ и способны даже къ психическимъ обнаруженіямъ, однакоже не обладаютъ человеческими высшими стремленіями къ истинѣ, добру и блаженству; психическая жизнь ихъ крайне ограничена и не достигаетъ высшаго развитія, свойственнаго человѣку. Отъ чего это происходитъ? Не оттого ли, очевидно, что внутреннее начало ихъ жизни иное, нежели въ человѣкѣ, не есть существо богоподобное или религіозное, каковымъ является духъ человеческій?... Съ другой стороны, человѣкъ всегда носить въ сердцѣ своемъ глубочайшую увѣренность, что истина, добро и блаженство дѣйствительно существуютъ, что съ этими началами сообразуется какъ жизнь всего міра, такъ и теченіе исторіи человечества и что, слѣдовательно, онѣ достижимы для него, — почему на пути къ достиженію ихъ человѣкъ не останавливается обыкновенно ни предъ какими препятствіями. Не будь этой увѣренности, не было и того расцвѣта высшей культурной жизни, какую мы наблюдаемъ теперь въ исторіи человечества. Съ другой стороны не будь этой опять увѣренности, высшія стремленія нашего духа вносили бы въ него безвыходныя противорѣчія и, вмѣсто того, чтобы служить къ высокому удовлетворенію его и украшенію нашей жизни, они доставляли бы намъ жесточайшія мученія и возбуждали бы лишь сознаніе нашей ничтожности. Откуда же берется эта увѣренность? Гдѣ ея корень? Опять въ религіи же; т. е., *непоколебимую увѣренность въ предметности (объективности) всѣхъ высшихъ своихъ стремленій, чуждый человекъ* выносить изъ *переживания собственной богоподобной сущности*. Такъ корень всей высшей истинно человеческой жизни нашей дѣйствительно заключается въ религіи. Не безъ основанія поэтому говорятъ, что человѣкъ потому и есть человѣкъ, что онъ *религіозенъ* или богоподобенъ. Вырвать изъ насъ этотъ корень, пресѣчь этотъ жизненный нервъ всей нашей духовной жизнедѣятельности, — если бы это возможно было, — значило бы пресѣчь, уничтожить въ самой основѣ и всю нашу духовную, нравственно-разумную жизнь человѣка. Исторія человечества фактически подтверждаетъ первоисточное значеніе религіи для всей высшей жизни людей. Она свидѣтельствуетъ, что всѣ виды высшей духовной жизни человѣка дѣйствительно постепенно видѣлись и развились изъ религіозной жизни его и что, слѣдовательно, высшая духовная жизнь человечества есть какъ бы дочь религіи, которая, правда, съ теченіемъ времени стала взрослою и самостоятельною (какою она и должна быть, ибо у нея есть свои задачи и средства къ достиженію ихъ), но которая можетъ правильно развиваться

ся и процвѣтаетъ только подъ условіемъ своей связи съ религіею, подъ ея предохраняющимъ благотворнымъ и животворнымъ вліаніемъ.

Что же можетъ означать этотъ фактъ? Онъ свидѣтельствуетъ о томъ, что религія, очевидно, нормальное явленіе въ родѣ человѣческомъ, что въ ней лишь раскрываются присущія духу человѣческому по самой его природѣ и таящіяся въ немъ истинныя его потребности и начала жизни. (Аналогія: многія идеи, учрежденія умираютъ навсегда, не успѣвъ вполнѣ раскрыться; другія, наоборотъ, разъ возникнувъ, остаются жить вѣчно, становятся неотъемлемымъ достояніемъ человѣчества, благотворно вліяя на его жизнь вообще. Отчего это происходитъ?)

Наконецъ, въ 4-хъ, религія именно въ силу непосредственности своего происхожденія изъ нашего духа, съ одной стороны, недоказуема такъ, какъ всякое другое наше знаніе, съ другой — однако непосредственно болѣе прочна и непоколебима въ нашемъ духѣ, чѣмъ какое-либо иное наше знаніе.

§ 7. Сущность религіи, какъ стремленія силъ человѣческаго духа къ Верховному началу жизни и соединенію съ Нимъ. Намъ (уже) извѣстно, что религія вообще не принадлежитъ одной какой-либо силѣ душевной и не имѣетъ для своихъ проявленій особаго органа въ душѣ, но, происходя изъ глубины человѣческаго духа, обнимаетъ собою всего человѣка во всей цѣльности его духовной жизни, служа источникомъ, опорой для всѣхъ высшихъ потребностей его въ истинѣ, добрѣ и блаженствѣ (см. § 6). Отсюда очевидно, что религія по психологической сущности своей не можетъ быть отождествляема исключительно ни съ однимъ стремленіемъ къ знанію, ни стремленіемъ къ добру, ни съ чувствомъ вообще и эстетическимъ въ частности, хотя въ то же время она совмѣщаетъ въ себѣ элементы всѣхъ этихъ силъ и стремленій человѣческихъ. Что же такое религія въ ея психическомъ основаніи? Въ чемъ же заключается сущность ея, какъ явленія психического? Въ религіи дѣйствуютъ обыкновенныя психическія силы и стремленія (познавательныя, чувствовательныя и желательныя), только взятая въ своихъ высшихъ обнаруженіяхъ, въ своемъ тяготѣннн къ первой причинѣ бытія, къ вер-

ховному началу жизни. Въ религіи человѣкъ проявляется виѣ отношеній своихъ къ міру конечному, или, вѣриѣ, въ отношеніяхъ своихъ къ безконечному; поэтому религіозныя стремленія всегда выходятъ за предѣлы случайнаго и временнаго и обращаются къ тому, что на языкѣ человѣческомъ называется вѣчностію. Отсюда, когда говорятъ о религіозномъ сознаніи или религіозномъ чувствѣ, то нужно разумѣть не особенное какое-либо, а обыкновенное сознаніе и чувство человѣческое, только обращенное къ безконечному, вѣчному... Человѣкъ, какъ не самъ себѣ давшій бытіе и жизнь, а получившій ихъ отъ Творца своего, такъ - сказать, невольно тяготѣетъ къ нему, какъ началу и центру своей жизни, и только въ союзѣ и общеніи съ нимъ можетъ правильно развивать и усовершенствовать данныя ему силы и способности и находить себѣ покой, довольство, блаженство. Если наука утверждаетъ, что человѣкъ вообще умомъ своимъ стремится къ истинѣ, волею — къ добру, сердцемъ — къ красотѣ; то это собственно значитъ то, что человѣкъ по природѣ своей влечется къ верховному Началу своего и всякаго вообще бытія, стремится къ виновнику своей жизни — Богу, Который есть и высочайшая истина, и высочайшее добро, и совершеннѣйшая красота. Послѣ всѣхъ этихъ замѣчаній, сущность религіи, съ психологической стороны ея, можно выразить коротко въ слѣдующей формулѣ: религія есть необходимое, существенно-принадлежащее человѣку и обнимающее всѣ его духовныя силы, живое стремленіе къ Богу, непререкаемо завѣряющее насъ въ дѣйствительномъ бытіи Его, — стремленіе особенное, отдѣльное отъ всѣхъ другихъ его высшихъ стремленій, но составляющее основу ихъ.

§ 8. Самостоятельность религіи въ ряду другихъ стремленій человѣка и основанная на этомъ незамѣнимость ея ни наукою, ни искусствомъ, ни одною моралью. Происходя изъ необходимыхъ потребностей человѣческаго духа и будучи стремленіемъ человѣческаго духа къ Богу, составляющимъ основу всей его высшей жизни, религія есть, очевидно, нѣчто совершенно самостоятельное среди всѣхъ другихъ обнаруженій духовной жизни человѣка. Это значитъ, что религіозныя стре-

мленія имѣютъ безусловное и вѣчное значеніе въ духѣ чело-вѣческомъ; они не могутъ смѣшиваться съ другими духовными стремленіями, напр., стремленіями къ знанію, красотѣ и т. п.,—не могутъ видоизмѣняться, переходя въ другія формы психической жизни, тѣмъ болѣе не могутъ вовсе исчезать и уничтожаться. На этомъ основана незамѣнимость религіи ни наукою, ни искусствомъ, ни одною моралью. Наука, искусство и мораль могутъ итти и развиваться въ союзѣ съ религіею, могутъ и уклоняться отъ союза съ нею и даже становиться во враждебное къ ней отношеніе; но уничтожить собою религію и стать на ея мѣсто — они никогда не могутъ. Эта истина, очевидная уже изъ предыдущихъ разсужденій, подтверждается и исторіею. У всѣхъ исторически-извѣстныхъ народовъ, кромѣ морали, наукъ и искусствъ, всегда была и религія, и притомъ всегда предшествовала наукамъ, искусствамъ и морали, давала имъ отъ себя начало и жизнь, такое или иное развитіе и направленіе, — такъ что наука, искусство и мораль всегда были произведеніемъ религіи (см. § 6, 2). Были въ исторіи челоувѣчества и попытки замѣнить религію наукою (такова, напр., французская попытка конца прошлаго вѣка — учредить «культъ богини разума»); но попытки эти не удавались: люди скоро убѣждались въ нелѣпости подобныхъ мечтаній и спѣшили возстановить поправленныя права религіи.

§ 9. Краткій обзоръ рачіоналистическихъ \*) мнѣній о происхожденіи и сущности религіи, съ разборомъ и опроверженіемъ ихъ. Всѣ многочисленныя и разнообразныя теоріи о происхожденіи и сущности религіи могутъ быть подраздѣлены на два главныхъ вида. Къ первому относятся *механическія теоріи*; ко второму — *теоріи психологическія*. Обзоръ, съ разборомъ и опроверженіемъ, обоого вида рачіоналистическихъ взглядовъ на происхожденіе и сущность религіи, кромѣ глубокаго тео-

---

\*) Рачіоналисты допускаютъ въ исторіи челоувѣчества, какъ и во всемъ мірѣ, одно естественное развитіе, отвергаютъ всякое сверхъестественное вліяніе на судьбы міра. По своимъ метафизическимъ воззрѣніямъ они могутъ принадлежать къ разнымъ философскимъ направленіямъ: къ материализму, къ пантеизму, даже деизму.

ретического интереса, во Введеніи въ Богословіе имѣеть важное значеніе еще въ томъ отношеніи, что отрицательнымъ путемъ подтверждаются вышеизложенныя нами понятія о происхожденіи и сущности религіи и ея самостоятельности въ ряду другихъ обнаруженій человѣческаго духа.

§ 10. 1) **Механическія теоріи.** Механическихъ теорій три: а) политическая; б) натуралистическая; в) анимистическая. Всѣ они производять религію преимущественно изъ причинъ внѣшнихъ, видятъ въ ней явленія *случайное* и *преходящее* въ исторіи человѣчества; по своей сущности она представляется имъ не болѣе, какъ предразсудкомъ невѣжественныхъ и малоразвитыхъ людей. Противъ всѣхъ нихъ рѣшительно говорить уже всеобщность и существенное значеніе религіи въ человѣческомъ родѣ. Всеобщее и необходимое явленіе въ жизни рода человѣческаго не можетъ ни происходить отъ причинъ случайныхъ, ни быть явленіемъ въ основѣ своей лишеннымъ всякой истины и значенія. Допускать это значило бы отвергать всякій смыслъ и разумность исторіи, потому что въ исторіи религія является всемірно-историческою и могущею силою. Съ другой стороны, возможное ли дѣло, чтобы религія не только распространялась повсюду, но и удержалась навсегда, не смотря на то, что съ развитіемъ наукъ, искусствъ, общественной жизни предполагаемыя случайныя причины возникновенія религіи для человѣка потеряли свое значеніе? Наоборотъ, не должна ли она уже давно рушиться, не оставивъ послѣ себя и слѣда? Затѣмъ, всѣ механическія теоріи о религіи въ основѣ своей имѣютъ, между прочимъ, такія предположенія, которыя совершенно ложны, именно, будто первоначальное состояніе человѣка было состояніемъ крайней дикости и первою ступенью религіозной жизни было самое грубое многобожіе — фетишизмъ (см. §§ 49, 93—94). Ближайшее разсмотрѣніе этихъ теорій, къ которому мы сейчасъ и переходимъ, открываетъ въ нихъ другіе существенные недостатки, которые, вмѣстѣ съ двумя первыми, даютъ полное основаніе признать ихъ крайне несостоятельными.

*Политическая гипотеза* происхожденія религіи признаетъ ее изобрѣтеніемъ или выдумкою жрецовъ или правителей

народа; при чемъ жрецы могли, говорятъ, имѣть въ виду посредствомъ этой выдумки держать народную массу въ страхѣ и повиновеніи себѣ и извлекать изъ нея матеріальныя выгоды для себя; правители — пользу общественную, т. е. страхомъ предъ невидимыми, но всевидящими стражами общественнаго порядка (богами) внушить народу уваженіе и повиновеніе къ гражданскимъ законамъ. Политическая гипотеза впервые была высказана однимъ изъ древнихъ софистовъ (Критіемъ); въ новое время она была весьма распространена среди французскихъ энциклопедистовъ. Въ настоящее же время ей уже не придается серьезнаго значенія, даже среди противниковъ религіи. И, дѣйствительно, это — одна изъ наиболѣе поверхностныхъ теорій о религіи. Въ пользу ея раньше обыкновенно указывали на тѣсную связь религіи съ общественною жизнью, законодательствомъ, указывали именно на то, что въ древнѣйшія эпохи государствующей формою жизни была будто бы еократическая, въ учрежденіи и поддержаніи которой существенный интересъ могли имѣть только жрецы, далѣе на то, что древніе законодатели (Моисей, Зороастръ, Нума Помпиль) пользовались религіею, какъ средствомъ внушить уваженіе къ законамъ. Но по точнымъ свидѣтельствамъ исторіи оказывается, что у нѣкоторыхъ древнихъ народовъ еократической формы правленія никогда не было (напр. въ Греціи, Римѣ), а гдѣ она и была, тамъ зависѣла отъ особенностей *предшествующей религіозной жизни и ея силы*. Исторія и опытъ свидѣтельствуетъ также, что въ патріархальномъ періодѣ у всѣхъ народовъ мы находимъ религію ранѣе появленія среди нихъ жрецовъ, политиковъ и законодателей. Такимъ образомъ предполагаемое изобрѣтеніе (религія) по яснымъ указаніямъ исторіи оказывается древнѣе ея мнимыхъ изобрѣтателей. Что касается того факта, что древніе законодатели и правители нерѣдко пользовались религіею какъ средствомъ для гражданскихъ цѣлей, чтобы именно придать болѣе авторитетъ своимъ законамъ, то этотъ фактъ не только не говоритъ въ пользу теоріи, но скорѣе противъ нея. Самое подобное пользованіе религіею не предполагаетъ ли, въ самомъ дѣлѣ, что она уже ранѣе этихъ законодателей суще-

ствовала среди даннаго народа и имѣла высочайшій авторитетъ? Затѣмъ, религіозныя воззрѣнія, говорятъ намъ, *изобрѣтены* жрецами, законодателями; но какъ могли первоначально возникнуть подобныя воззрѣнія у нихъ самихъ? Ссылаться на одинъ вымыселъ, какъ на что-то само по себѣ очевидное и достаточное, не значить разрѣшать этотъ вопросъ, а лишь отдѣлываться отъ него. Отрицаая бытіе Божіе, отрицаая прирожденность человѣку высшихъ потребностей и стремленій, эта гипотеза обязательно должна была бы указать тѣ необходимые элементы, изъ которыхъ у жрецовъ и законодателей могли бы образоваться религіозныя воззрѣнія. Между тѣмъ эта гипотеза не дѣлаетъ даже попытки къ такой постановкѣ вопроса. Она ограничивается лишь указаніемъ на корыстолюбіе, властолюбіе и другіе подобныя личные мотивы, подъ вліяніемъ которыхъ будто могла быть измышлена религія. Но очевидно, что подобныя личныя побужденія могли быть только неопредѣленными побужденіями вымышлять, но не давать готовыхъ элементовъ для религіозныхъ идей. Такимъ образомъ политическая гипотеза въ существѣ дѣла вовсе не объясняетъ того, что взялась объяснить, именно первоначальнаго происхожденія религіи. Наконецъ, невозможное дѣло, чтобы, возникшее изъ случайныхъ побужденій, мнѣніе нѣсколькихъ лицъ могло стать убѣжденіемъ большинства, чтобы изъ вымысла могла образоваться религія, какъ одно изъ самыхъ прочныхъ достойнй народовъ и всего человѣчества, съ ея неотразимымъ и могущественнымъ вліяніемъ на жизнь людей. Въ объясненіе и доказательство такого явленія нельзя ссылаться на невѣжество и неразвитость первобытныхъ людей. Правда, невѣжество и неразвитость людей, какъ показываетъ исторія, всегда служили и служатъ самою удобною почвою для распространенія всевозможныхъ религіозныхъ суевѣрій, но только въ томъ случаѣ, если этимъ людямъ уже присуща религія, и религіозное чувство ихъ живо и сильно. Это мы можемъ наглядно видѣть, напр., въ нашемъ простомъ народѣ. При отсутствіи жерелигіозности, хотя бы въ смыслѣ темнаго чувства Божества или стремленія къ Нему, принятіе людьми выдуманной законодателями или жрецами религіи положительно не-

вѣроятно: чѣмъ невѣжественнѣе и неразвитѣе люди, тѣмъ они менѣе способны принимать то, что не можетъ быть имъ наглядно указано и что противорѣчитъ ихъ чувственнымъ влеченіямъ.

§ 12. *Натуралистическая* гипотеза производитъ религію изъ впечатлѣній внѣшней природы на невѣжественныхъ и неразвитыхъ людей. Окруженный со всѣхъ сторонъ внѣшнею природою, чувствуя свою зависимость отъ нея, но не умѣя объяснить себѣ ея силу и законовъ, невѣжественный и неразвитый первобытный человѣкъ, — говорятъ защитники этой гипотезы, — подозрѣваетъ въ различныхъ явленіяхъ ея, первоначально грозныхъ и разрушительныхъ, возбуждающихъ въ немъ чувство страха, а потомъ и въ благотворныхъ, располагающихъ къ пріятнымъ чувствамъ удивленія, благодарности и пр., присутствіе и дѣйствіе какихъ-то высшихъ невѣдомыхъ ему существъ, страшится ихъ, благоговѣетъ предъ ними, старается умилостивить ихъ жертвоприношеніями и т. д. Такимъ образомъ, является вѣра въ боговъ, а затѣмъ и культъ ихъ, т. е. является религія. Она, очевидно, есть не болѣе, какъ предразсудокъ и суевѣріе, возникшіе и сохраняющіеся въ родѣ человѣческомъ благодаря воздѣйствіямъ внѣшней природы на невѣжественныхъ людей. Вслѣдъ за древними языческими писателями (Лукреціемъ и др.; извѣстно изреченіе перваго; *timor primos fecit deos*), которымъ первоначально принадлежало это мнѣніе о происхожденіи религіи, его повторяютъ и новѣйшіе матеріалисты и позитивисты, которые всѣ вообще видятъ въ религіи простое обоготвореніе природы и разнообразіемъ явленій ея стараются объяснить разнообразіе религиозныхъ представленій у различныхъ народовъ.

Натуралистическая гипотеза (подобно предшествующей) отвергаетъ предметное (объективное) значеніе идеи Бога, прирожденность человѣку высшихъ идеальныхъ стремленій, словомъ, приравниваетъ состояніе человѣка въ предполагаемый моментъ возникновенія религіи состоянію животныхъ. Но воздѣйствія природы на *такого* человѣка, разсматриваніе и созерцаніе имъ ея различныхъ явленій никогда не могли и не могутъ *сами по себѣ* повести его къ обоготворенію ихъ. Предметы и явленія природы для него являлись бы тѣмъ,

тѣмъ они представляются для внѣшняго чувства, напр., солнце свѣтящимся и грѣющимъ кругомъ и т. п. Отчего же дикарь (первобытный человѣкъ, по разсматриваемой теоріи), смотря на солнце, видитъ въ немъ не просто свѣтящійся кругъ, какимъ оно представляется непосредственному возрѣнію, а какое-то высшее существо, божество! Почему тотъ же дикарь не просто боится грозныхъ и разрушительныхъ явленій природы (напр., грома, молніи, или бушующаго моря), или не просто радуется при видѣ благотворныхъ и прекрасныхъ явленій природы, а видитъ въ нихъ или за ними дѣйствіе особаго существа, которое то грозитъ ему бѣдою и наказаніемъ, то являетъ ему знаки своего благоволенія, — испытываетъ далѣе особаго рода внутреннія состоянія и входитъ въ особаго рода отношенія къ нимъ, — внутреннія состоянія и отношенія, которыя мы называемъ религіозными? Въ непосредственныхъ впечатлѣніяхъ отъ этихъ предметовъ и явленій природы нѣтъ никакихъ данныхъ къ подобнымъ преобразованіямъ. Намъ говорятъ, что *страхъ* именно предъ грозными явленіями породилъ первыхъ боговъ. Но предъ грозными предметами и явленіями можетъ возникать только *физическій* страхъ, который не заключаетъ въ себѣ ничего религіознаго и совершенно отличенъ отъ подлинно-религіознаго настроенія человѣка вѣрующаго. Физическій страхъ заключаетъ въ себѣ собственно только инстинктивное, удручающее насъ ощущеніе грозящей опасности и порождаетъ стремленіе освободиться отъ нея, отстранить опасный предметъ; а если это невозможно, то остается одно пассивное сознаніе и чувство своей безпомощности и ничтожности. Между тѣмъ въ религіозномъ настроеніи человѣка вѣрующаго, даже дикаря внимательный анализъ открываетъ присутствіе идеи о высочайшемъ всемогущемъ Существомъ, радостныя чувства довѣрчивости, приближѣнныя въ отношеніи къ Нему. Религіозный человѣкъ не бѣжитъ отъ лица Божія, наоборотъ стремится приблизиться къ Богу, благоговѣетъ предъ Нимъ, повергается предъ Нимъ съ мольбою о помощи, о защитѣ. Такимъ образомъ именно въ *благоговѣніи*, а не въ физическомъ страхѣ обнаруживается главнымъ образомъ истинно-религіозное настроеніе человѣка. Въ состояніи благоговѣнія человѣкъ, правда, сознаетъ и глубоко чув-

ствуешь безконечное величіе Божества и собственное ничтожество предъ Нимъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ сознаешь и чувствуешь близость къ себѣ Божества, готовность Его помочь немощи человѣка, вообще облаженствовать человѣка, въ мѣру его воспріемлемости,—что вызываетъ въ вѣрующемъ благоговѣйное, радостное чувство надежды, упованія, стремленіе войти въ дѣйствительное единеніе съ Богомъ, сдѣлаться угоднымъ Богу чрезъ благочестивую жизнь.

Что религиозное настроеніе далеко не одно съ физическимъ страхомъ, на это указываетъ еще тотъ фактъ, что для выраженія своихъ отношеній къ Божеству люди съ незапамятныхъ временъ всегда и вездѣ пользовались изящными искусствами, напр., пѣніемъ, музыкою. Замѣчательно также, что съ мыслью о праздникѣ въ честь Божества всегда и вездѣ соединялось и соединяется радостное чувство, такъ что слово праздникъ всегда служило и служить синонимомъ радости. Наконецъ въ противоположность физическому страху, религиозное настроеніе отнюдь не вліяетъ на человѣка подавляющимъ образомъ; наоборотъ, оно всегда сопровождается оживленіемъ, возбужденіемъ, подъемомъ всей нашей духовной жизнедѣятельности.

Такимъ образомъ страхъ предъ грозными явленіями природы и религиозное настроеніе рѣшительно различны, разнородны между собою, и невозможно допустить, чтобы изъ перваго могло возникнуть второе. Что страхъ предъ грозными явленіями природы самъ по себѣ не можетъ породить вѣру въ боговъ, преобразоваться въ религиозное настроеніе, это очевидно изъ примѣра животныхъ. Страхъ предъ грозными явленіями природы чувствуютъ и они, даже сильнѣе, чѣмъ человѣкъ; но отчего же этотъ страхъ не переходитъ у нихъ въ религиозное почитаніе природы, или въ религію, если все дѣло въ религіи ограничивается имъ.

Чувствуя этотъ скачокъ въ своей теоріи, нѣкоторые защитники ея думаютъ объяснить указанное явленіе рефлексіею. Принимая ее за нѣчто данное и само по себѣ понятное (хотя при ихъ взглядѣ на первобытнаго человѣка, это далеко не такъ), они говорятъ: разсматривая природу, сравнивая, раздѣляя и сочетая различныя явленія ея, человѣкъ можетъ достигнуть результатовъ и незаключающихся въ непосредственномъ воззрѣніи на природу, т. е. можетъ, напр., дойти до представленія о Богѣ и богахъ. Особенную же помощь при

этомъ они думаютъ находить въ свойственной преимущественно неразвитому человѣку способности олицетворенія природы. Неразвитому человѣку благопріятные и опасные предметы представляются не иначе, какъ желающими ему добра или зла; отсюда первые онъ начинаетъ благодарить, вторые умилостивлять, — тѣмъ и другимъ поклоняться, какъ божествамъ.

Если мы опять примемъ во вниманіе то состояніе человѣка, какое приписывается ему разсматриваемой гипотезой во время возникновенія религіи, то и это объясненіе ея перехода разсматриванія внѣшней природы въ обоготвореніе окажется неудовлетворительнымъ. Сколько-бы человѣкъ въ этомъ случаѣ ни вращался своею мыслію въ кругу явленій природы, онъ никогда не выйдетъ изъ этого круга; какими-бы вопросами онъ ни задавался при разсматриваніи природы, они сами по себѣ никогда не возвысятъ его до мысли о Богѣ. «Ибо никакія усилія разсудка (всегда формальнаго), никакіе полеты воображенія (лишь комбинирующаго уже заранѣе данный матеріаль) не могутъ создать мысль *материально* (по содержанію) новую сравнительно съ данными» (Мысль *новая* дается опытомъ — внутреннимъ и внѣшнимъ и разумомъ. Роль разсудка въ дѣлѣ познанія). Можно спросить даже, при отсутствіи въ человѣкѣ, хотя бы темнаго, ощущенія высшей невидимой силы, темнаго побужденія искать ея, возможна ли была бы самая рефлексія относительно явленій природы, съ различными вопросами и умозаключеніями относительно ихъ, которые однако присущи людямъ изначала?

Въ частности и способность неразвитыхъ людей къ олицетворенію предметовъ и явленій природы не можетъ оказать теоріи надлежащей помощи при объясненіи превращенія естественныхъ предметовъ страха или благодарности въ божества. Ибо олицетвореніе предметовъ природы не одно и то же съ обоготвореніемъ ихъ и изъ одного перваго никакъ не могла возникнуть вѣра въ Бога или боговъ, вообще религія съ многообразіемъ внутреннихъ и внѣшнихъ проявленій (не говоря уже о томъ, что, <sup>1)</sup> вопросъ о самой способности людей къ олицетворенію въ ея *происхожденіи, истинномъ значеніи и объемѣ* не представляетъ собою чего-либо окончательно выясненнаго въ наукѣ, что, <sup>2)</sup> пользуясь этой способностью въ своихъ объясненіяхъ, защитники теорій впадаютъ въ логическій кругъ) <sup>3)</sup>.

Въ этомъ убѣждаютъ насъ слѣдующія данныя изъ жизни дикихъ народовъ, на наблюденіяхъ надъ которыми основываетъ свои разсужденія и данная теорія. Во 1-хъ, съ точки зрѣнія натуралистической гипотезы дикари должны были бы боготворить всѣ страшныя, вредныя или полезныя явленія и силы природы, которыя они оживотворяютъ. Въ дѣйствительности же мы видимъ иное. Между тѣмъ какъ оживотворяютъ дикари первоначально всѣ страшныя, полезныя и даже безразличныя для нихъ предметы и силы природы или по крайней мѣрѣ большинство изъ нихъ, боготворятъ же *только некоторые* изъ оживотворяемыхъ, нерѣдко выбирая лишь одинъ изъ цѣлаго класса однородныхъ, — притомъ часто такой, который не можетъ непосредственно принести имъ пользы или вреда (напр., рыба кость, кусокъ дерева). Ясно, что олицетвореніе явленій внѣшней природы не ведетъ еще непремѣнно и къ обоготворенію ихъ. Ясно также, что это послѣднее условливается существенно не пользою или вредомъ отъ физическихъ явленій или страхомъ предъ ними, а чѣмъ-то другимъ. Чѣмъ-же? Очевидно, чѣмъ либо такимъ, что коренится въ самомъ существѣ духа человѣческаго. Это есть именно внутреннее всегда присущее человѣку ощущеніе (хотя-бы очень темное) высшей невидимой силы, которымъ человѣкъ инстинктивно побуждается искать среди естественнаго чего-то высшаго, сверхъестественнаго. Очень естественно, что человѣкъ, умственно и нравственно неразвитый, ищетъ того, что выше природы, въ самой же природѣ и въ соотвѣтствіи смутно представляющей его уму идеѣ Существа верховнаго приписываетъ при помощи своей фантазіи нѣкоторымъ предметамъ такія свойства, какихъ они не имѣютъ, и затѣмъ по мѣрѣ своего умственнаго и нравственнаго развитія переходитъ отъ обоготворенія однихъ предметовъ природы къ обоготворенію другихъ, пока не исчерпаетъ въ этомъ отношеніи всю область бытія конечнаго. Все это мы дѣйствительно и видимъ въ исторіи языческихъ религій. Во 2-хъ, между тѣмъ, какъ отъ простаго олицетворенія предметовъ внѣшней природы (въ смыслѣ обычнаго у него приѣма объясненія ихъ) дикарь легко отказывается, какъ скоро убѣждается въ его несоотвѣтствіи съ дѣйствительностью, за религиозныя же свои вѣрованія, нерѣдки чрезвычайно фантастическія, стоитъ твердо, хотя бы и вопреки очевидности, держится крѣпче, чѣмъ за все другое, видитъ въ нихъ самое истину, къ которой относится столь же серьезно, какъ къ самой жизни. Очевидно опять, что въ религиозномъ почитаніи внѣшней природы къ олицетворенію присоединяется нѣчто независимое отъ него, что коренится въ природѣ самого человѣка, что дорого ему, истина чего непосредственно очевидна для него, чѣмъ именно опять можетъ быть только идея Бога. Будучи не въ силахъ овладѣть идеею Божества въ ея отрѣшенности отъ міра, человѣкъ вовлекаетъ ее, а выстѣ съ нею какъ-бы и самого Бога въ природу, оживляетъ и обоготворяетъ тѣ или другіе предметы изъ нея и, разъ это случилось, не легко

отказывается от своихъ религиозныхъ иллюзій благодаря связи ихъ съ несомнѣнною для него идеею Бога. (Примѣры вообще смѣшенія идеи съ формою, когда въ разрушеніи формы видятъ разрушеніе сущности, идеи. Старообрядцы). Наконецъ, въ 3-хъ, съ точки зрѣнія натуралистической гипотезы рѣшительно необъяснимъ переходъ отъ низшихъ формъ религіи къ высшимъ, особенно къ вѣрѣ въ Бога единого. Въ самомъ дѣлѣ, если бы религиозное сознаніе людей въ началѣ своего развитія состояло только изъ однихъ иллюзій, какъ предполагаетъ это гипотеза, то почему человѣчество, получивши подъ влияніемъ философіи и науки способность замѣтить фантастичность своихъ вѣрованій, не только не отказалось отъ нихъ, но напротивъ въ вѣрѣ въ единого Бога возвысило своихъ первоначальныхъ ложныхъ божествъ на степень недосягаемаго, безконечнаго величія и совершенства. Ссылка при этомъ на постепенное развитіе религиознаго сознанія людей не можетъ имѣть значенія, ибо развитіе, какъ процессъ формирующій, а не творческій, только образуетъ, оформляетъ данный матеріалъ и не можетъ создать чего-либо новаго по содержанію. Значить, мы должны предположить уже въ первоначальныхъ вѣрованіяхъ человѣка присутствіе идеи единого Бога хотя бы въ формѣ смутнаго предощущенія бытія Его; иначе остается рѣшительно непонятнымъ появленіе вѣры въ единого Бога на высшихъ ступеняхъ развитія человѣка.

Итакъ, если видѣть въ натуралистической гипотезѣ опытъ объясненія *первоначальнаго* возникновенія религіи въ человѣчествѣ, то мы должны признать ее рѣшительно несостоятельною. Но она можетъ имѣть нѣкоторое значеніе въ примѣненіи къ объясненію язычества, такъ какъ разнообразіе религиозныхъ представленій и мѣровъ въ язычествѣ дѣйствительно до извѣстной степени обуславливалось такъ называемымъ *физическимъ факторомъ* (см. Прибавл., § 96 о происх. языч.). Главная ошибка этой теоріи заключается въ томъ, что частные и далеко непервоначальные факты религиозной жизни она совершенно несправедливо старается возвести во всеобщіе и изначальные.

§ 13. **Анимистическая теорія** \*), обязанная своею научною обработкою современному англійскому ученому Герберту Спенсеру, исходнымъ пунктомъ религиозныхъ вѣрованій признаетъ вѣру въ духовный міръ, а первоначальною формою религіи—предпочитаніе (почитаніе душъ умершихъ предковъ), изъ ко-

---

\*) Въ древности подобную теорію развивалъ Евгемеръ, по имени котораго она называется еще *евгемеризмомъ*.

тогого мало-по-малу развились всѣ другіе разнообразныя виды ея. Разрѣшить вопросъ о сущности и происхожденіи религіи— съ точки зрѣнія этой теоріи, очевидно, значить показать, какъ люди въ первый разъ пришли къ мысли о духѣ вообще, какъ, затѣмъ, они обоготворили его и, наконецъ, какимъ образомъ образовавшееся отсюда предкопкленіе, оставаясь всегда неизмѣнною сущностію религіи, естественно развилось во всѣ другія формы религіи, о которыхъ свидѣтельствуеетъ намъ исторія человѣчества.

Понятіе о духѣ, по анимистической теоріи, возникло у первобытныхъ людей слѣдующимъ образомъ. Прежде всего подъ вліяніемъ наблюденія перемѣнъ на небѣ и на землѣ \*) у первобытныхъ людей появляется мысль о двойственности вещей,— мысль, т.-е., о томъ, что вещи могутъ то становиться видимыми, то исчезать, то превращаться одна въ другую. Затѣмъ, подъ впечатлѣніемъ сновидѣній первобытный человѣкъ прилагаетъ и къ себѣ самому мысль о двойственности, начинаетъ, т.-е., думать, что и онъ можетъ существовать двоякимъ образомъ, или—иначе—имѣть двойника.

Мысль о другомъ я, можемъ на время разлучаться съ тѣломъ, поддерживается и укрѣпляется въ первобытномъ человѣкѣ нѣкоторыми аналогичными со сномъ явленіями: обмороками, горячечными припадками, апоплексіей, состояніемъ каталепсіи, экстатическаго изступленія и т. под. Смерть также увѣряетъ первобытнаго человѣка въ той же мысли; такъ какъ смерть для него есть тотъ же сонъ, т. е. удаленіе изъ человѣка его двойника, удаленіе временное, но только болѣе продолжительное, чѣмъ во время сна. Этотъ двойникъ человѣка и есть духъ, по самому раннѣйшему представленію людей о немъ. Первоначально эти двойники, приписываемые каждому человѣку, не различаются отъ своихъ оригиналовъ и представляются похожими другъ на друга, равно какъ и загробная жизнь ихъ представляется буквальнымъ повтореніемъ земного существованія. Но мало-по-малу двойники умершихъ одухо-

---

\*) Напр. такихъ, какъ появленіе, исчезновеніе облаковъ, разрѣшеніе ихъ дождемъ; какъ появленіе и исчезновеніе лужицъ воды; какъ превращеніе сѣмени въ растеніе, яйца въ птицу и проч.

творяются, приобретаютъ вѣчную жизнь, которая начинаетъ изображаться теперь отлично отъ земной по своей меньшей матеріальности, по возрастающему несходству занятій, по своимъ наслажденіямъ, устанавливается различіе между ними по мѣсту пребыванія, по степени могущества, по характерамъ, по роду дѣятельности и т. под.

Послѣ того, какъ первобытный человѣкъ составилъ понятіе о духахъ умершихъ людей, для него, — говоритъ анимистическая теорія, — уже былъ не труденъ переходъ къ обоготворенію ихъ. Считая умершихъ за уснувшихъ, первобытные люди стали оставлять на могилахъ ихъ пищу и другія вещи для ихъ употребленія, когда они будутъ возвращаться домой. Такія приношенія дѣлались не изъ-за одного только расположенія къ умершимъ, но также, можно сказать, даже преимущественно — изъ опасенія оскорбить духа умершаго, возбудить противъ себя его неудовольствіе. Душами умершихъ первобытный человѣкъ населяетъ весь міръ и считаетъ ихъ причиною сначала всего для него страннаго и необъяснимаго, а потомъ всѣхъ перемѣнъ на небѣ и на землѣ, равно какъ и обнаруженій собственной жизни. Будучи доступны чувствамъ дружбы и вражды, духи естественно вмѣшиваются въ дѣла людей, или помогаютъ, или имъ. Отсюда вполне естественное стремленіе среди первобытныхъ людей стараться заслужить благоволеніе духовъ и отвращать ихъ гнѣвъ, дѣлать имъ пріятное, умиловать ихъ. «Изъ этого стремленія первобытнаго человѣка, по мнѣнію Спенсера, происходятъ всѣ обряды чествованія мертвецовъ, а религіозные обряды суть не что иное, какъ тѣ же погребальныя».

Умиловленіе душъ умершихъ вначалѣ имѣло мѣсто только при погребеніи, но съ теченіемъ времени стало совершаться и послѣ погребенія въ продолженіе извѣстнаго срока; затѣмъ, переходитъ въ правильное постоянное поклоненіе предкамъ; далѣе, поклоненіе предкамъ отличившимся, знаменитымъ, начинаетъ подчинять себѣ поклоненіе незначительнымъ и, наконецъ, все возрастая и возрастая, становится наиболѣе рѣзко замѣтнымъ тамъ, гдѣ эти предки были вождями расъ — побѣдительницъ. «Первоначальнымъ зерномъ религіи послужили, говоритъ Спенсеръ, родственныя и общественныя чувства лю-

дей, и главнымъ образомъ смѣшанное чувство страха и любви, съ какимъ мы смотримъ на старшихъ въ родѣ. Первымъ богомъ для человѣка былъ умершій предокъ, патриархъ или племенной вождь, которому при жизни всѣ оказывали большой почетъ и на котораго послѣ смерти перенесено было религиозное почитаніе».

Уже очень рано религиозное почитаніе предковъ стало преобразовываться въ поклоненіе свѣтиламъ небеснымъ, животнымъ, горамъ, морямъ, рѣкамъ и т. под. Это преобразование совершалось, по мнѣнію Спенсера, главнымъ образомъ подъ влияніемъ смѣшенія предковъ съ животными и предметами природы. Среди дикихъ народовъ очень распространенъ обычай давать людямъ имена и особенно прозвища свѣтилъ небесныхъ, горъ, морей, животныхъ. Когда умирали лица съ подобными именами или прозваніями, то съ теченіемъ времени потомки ихъ забывали различіе ихъ съ тѣми животными или предметами природы, по имени которыхъ они назывались или получали прозванія, и религиозное почитаніе ихъ переносилось на эти самыя животныя или предметы природы. Такъ, напр., тотъ или другой предокъ за свою силу получалъ прозвище быка, или за способность вызывать въ окружающихъ ужасъ — крокодила. По смерти такого предка, сначала со словами быкъ, крокодилъ соединялось представленіе о самомъ предкѣ, но съ теченіемъ времени объ истинномъ смыслѣ этихъ словъ забывали и подъ именемъ быка, крокодила стали разумѣть и чтить самихъ этихъ животныхъ. Вождь племени за свои побѣды назывался звѣздой, солнцемъ. Когда онъ умиралъ, устанавливалось служеніе ему, какъ звѣздѣ, солнцу.

Что касается данныхъ, на основаніи которыхъ анимистическая теорія такъ увѣренно изображаетъ сущность, возникновеніе и исторію развитія религиозной жизни среди первобытныхъ людей, то ими служатъ наблюденія надъ дикими народами, въ которыхъ она видитъ прототипы первобытныхъ людей.

Анимистическая теорія представляется на первый взглядъ теорією связною, законченною и обоснованною, повидимому, на фактахъ; но, при ближайшемъ разсмотрѣніи ея, невольно получается отъ нея впечатлѣніе *сочиненности*. Дѣйствительно,

анимистическая теорія — построение искусственное, не оправдываемое фактами религіозной жизни въ челоѣчествѣ, несмотря на обиліе ихъ въ ней. Вотъ что говоритъ о фактической сторонѣ этой теоріи Спенсера историкъ Ревиль, челоѣкъ вполне компетентный въ этомъ отношеніи: *«Методъ, употребляемый англійскимъ философомъ для доказательства своей теоріи, состоитъ въ выборѣ изъ многочисленныхъ прочитанныхъ имъ сообщеній путешественниковъ и миссіонеровъ благоприятныхъ для теоріи частныхъ, при систематическомъ импорированіи данныхъ противоположныхъ, безъ всякой критики источниковъ и даже почти всегда безъ указанія авторовъ, на которыхъ дѣлаются ссылки... Нѣтъ ничего легче, какъ развить, исключивъ все собранное Спенсеромъ, и собрать все имъ обойденное, съ помощью тысячи аргументовъ, теорію диаметрально противоположную ей»* \*).

Такая несогласованность съ фактами, такая крайняя искусственность анимистической теоріи обнаруживается не только при разсмотрѣніи ея въ цѣломъ, но и при разсмотрѣніи каждаго отдѣльнаго ея пункта. Прежде всего нетрудно видѣть этотъ недостатокъ теоріи въ объясненіи ея происхожденія идеи духа. Идею духа эта теорія выводитъ изъ сновидѣній и другихъ подобныхъ явленій въ жизни челоѣка. Но идея другого я, идея духа гораздо естественнѣе можетъ быть произведена изъ непосредственнаго наблюденія челоѣка надъ самимъ собою, чѣмъ изъ источника предполагаемаго анимистическою теоріею. Какъ бы ни былъ дикъ и грубъ первобытный челоѣкъ, ему не можетъ быть отказано на разумныхъ основаніяхъ въ способности ощущать присутствіе внутри себя нѣкоего невидимаго начала, присутствіе чего-то такого, чего нельзя видѣть и осязать, что доступно только его собственному внутреннему опыту и сознанію, но о чемъ другіе ничего не знаютъ. Разумѣемъ мышленіе, желаніе, ощущенія, всю вообще область внутренняго опыта. Это сознаніе себя, какъ отдѣльной личности, отличной отъ тѣла, безъ сомнѣнія, правдоподобнѣе объясняетъ первоначальное происхожденіе въ челоѣчествѣ понятія о духѣ, чѣмъ сны, ложныя видѣнія и пр.,

---

\*) Вѣра въ Бога... Введенскій А.

изъ чего стремится вывести эту идею анимистическая теорія.— Есть основаніе думать, что многія животныя также видятъ сны (собака во снѣ лаеетъ, лошадь ржетъ) и, однакожь, по призна-  
нію даже самыхъ ревностныхъ защитниковъ правъ животныхъ на тѣснѣйшее родство съ человѣкомъ идея духа совершенно чужда животнымъ.—Если бы идея духа возникла среди людей на почвѣ сновидѣній и подобныхъ явленій, то она не могла бы составить прочнаго достоянія человѣка на всѣ вѣка. Какъ ни былъ грубъ и неразвитъ первобытный человѣкъ, невозможно представить, чтобы онъ серьезно и долго могъ вѣрить въ реальность своихъ различныхъ грезъ, не отличать своихъ сновидѣній отъ дѣйствительности \*). А разъ онъ уразумѣлъ это,—вся его вѣра въ духовъ должна была бы исчезнуть, какъ туманъ подъ лучами восходящаго солнца.

Изобразивъ затѣмъ довольно подробно то, какъ *просто и легко* (!) первобытные люди могли перейти отъ идеи двойниковъ или духовъ къ религіозному чествованію умершихъ предковъ, анимистическая теорія высказываетъ то свое основное положеніе, что первымъ Богомъ у людей былъ умершій предокъ. Значить, *впра въ Бога*, по этой теоріи, *возникла* въ человѣчествѣ совершенно *случайно*, именно изъ *культа предковъ*, который будто впервые породилъ среди людей и самую мысль о Богѣ. Безспорно, это положеніе теоріи для насъ чрезвычайно важно, потому что кто же не можетъ видѣть, что оно стремится разрушить всѣ наши воззрѣнія на сущность и происхожденіе религіи. Разсмотримъ же его обстоятельнѣе. Въ подтвержденіе даннаго положенія Спенсеръ приводитъ многіе факты, которые вообще выражаютъ вѣрованіе нѣкоторыхъ ди-

---

\*) Нѣкоторыя сновидѣнія по своему очевидному противорѣчію дѣйствительности даже и не могли давать дикарю поводовъ къ смѣшенію грезъ сновидѣній съ дѣйствительностью и противодействовали подобному смѣшенію въ другихъ случаяхъ, сомнительныхъ для дикаря. Голодному дикарю, напр., приснилось, что онъ досыта наѣлся. Проснувшись же, онъ чувствуетъ себя такимъ же голоднымъ, какимъ и легъ. Вѣроятно-ли, чтобы дикарь въ этомъ случаѣ принялъ сонъ за дѣйствительность? Или: дикарь видитъ во снѣ, что онъ справился съ своимъ врагомъ, покончилъ его. По пробужденіи же онъ снова наталкивается на него, живого и здороваго. Опять возможно ли для дикаря смѣшеніе здѣсь грезы сновидѣнія съ дѣйствительностью?..

кихъ народовъ, что ихъ умершіе предки (вожди) суть боги. Но можно ли, какъ дѣлаетъ это Спенсеръ, заключать отсюда, что боги вообще суть предки? Т.-е. говорятъ ли данные факты о первоначальномъ возникновеніи идеи Бога и вѣры въ Него, или же только о перенесеніи на предковъ идеи Божества, возникшей и существовавшей у людей ранѣе и независимо отъ культа предковъ? Если бы вѣра въ Бога дѣйствительно возникла среди людей впервые изъ культа предковъ, если бы чествованіе предковъ ради страха предъ ними было послѣднимъ основаніемъ ея, то *культъ предковъ повсюду являлся бы начальнымъ моментомъ религіи, чествованіе умершихъ и страхъ предъ ними повсюду предшествовали бы или по крайней мѣрѣ сопутствовали бы ей.* Невозможно же, въ самомъ дѣлѣ, выводить вѣру изъ одной изъ ея *позднѣйшихъ* формъ или обосновывать ее на *несуществующихъ* сердечныхъ чувствахъ и отношеніяхъ. Но чѣмъ дальше идетъ сравнительное изученіе религіозныхъ вѣрованій дикихъ народовъ, тѣмъ безспорнѣе становится тотъ фактъ, что религіозное чествованіе предковъ есть лишь *одинъ изъ многочисленныхъ видовъ религіозныхъ вѣрованій*, что во многихъ случаяхъ его предваряютъ другія формы вѣры; что весьма многія племена (напр. кочующія и жестоко относящіяся къ старымъ людямъ) имѣютъ религіозныя вѣрованія, *ничего не зная о культѣ предковъ.* Такимъ образомъ несомнѣнно и очевидно, что культъ предковъ *не есть безусловно необходимое изначальное условіе вѣры въ Бога.* Очевидно также и то, что и приводимые Спенсеромъ случаи, когда религіозныя вѣрованія у того или у другого народа сводятся почти къ одному культу предковъ, говорятъ не о первоначальномъ зарожденіи идеи Бога, а лишь воплощеніи ея, какъ ранѣе данной, въ культѣ предковъ. — Еще рѣшительнѣе говоритъ противъ даннаго пункта анимистической теоріи тотъ фактъ, что въ началѣ своей исторіи человѣчество, хотя и не вездѣ одинаково чисто, чтило единое Божество и что культъ предковъ на ряду съ другими формами многобожія сталъ появляться лишь въ позднѣйшія времена. По отношенію къ древнимъ культурнымъ народамъ (Китайцамъ, Индійцамъ, Египтянамъ, Персамъ) это безспорно доказывается сравнительнымъ изученіемъ ихъ религіи (см. § 90). Даже среди дикихъ народовъ,

какъ показываетъ сравнительно-этнографическое изученіе ихъ, ихъ настоящему религіозному состоянію предшествовало высшее, слѣды котораго сохраняются доселѣ у нихъ въ вѣрѣ въ «высокихъ боговъ», въ сказаніи, что высокіе боги, хотя и были въ древности близки къ людямъ, удалились позднѣе въ глубину неба, предоставивъ управленіе земными вещами низшимъ духамъ. Интересно отмѣтить, что сторонники этой теоріи совершенно не касаются христіанской Библии, которая является памятникомъ изначальнаго существованія единобожія, независимо отъ культа предковъ.

По анимистической теоріи, внутреннимъ основаніемъ религіознаго чествованія предковъ и, слѣдов., вѣры въ Бога повсюду является страхъ предъ умершими предками; Спенсеръ называетъ его «корнемъ религіознаго контроля». Между тѣмъ многіе другіе (напр., массагеты) и новые некультурные народы, твердо хранятъ тѣ или другія религіозныя вѣрованія, представляютъ факты равнодушнаго и даже безчеловѣчнаго отношенія къ предкамъ живымъ (они оставляются на произволъ судьбы, бросаются звѣрямъ), съ чѣмъ, конечно, неразрывно связано забвеніе о предкахъ умершихъ. Тамъ же, гдѣ дѣйствительно имѣетъ мѣсто попечительность о живыхъ и умершихъ предкахъ, мотивомъ ея служить вовсе не то душевное движеніе, которое по теоріи служитъ послѣднимъ основаніемъ религіозной вѣры, т.-е. не страхъ, а скорѣе любовь. Внимательное изученіе погребальныхъ церемоній и такъ называемыхъ «заплачекъ» показываетъ, что чрезъ всю исторію человечества звучитъ одна нота по отношенію къ покойникамъ: плачетъ осиротѣлая любовь и оплакиваетъ свое, дорогое близкое. Страхъ нѣтъ въ этихъ отношеніяхъ. А когда погребается лицо, съ которымъ связывала живыхъ неволя, отношенія къ покойнику оказываются на столько блѣдными, что въ общей группѣ «заплачекъ» они отступаютъ на задній планъ. Такимъ образомъ и это утвержденіе Спенсера оказывается лишеннымъ фактической основы.

Послѣ того, какъ показано, что вѣра въ Бога, вопреки утверженію анимистической теоріи, никакимъ образомъ не можетъ быть

---

\*) Погребальные стихи, содержащіе плачъ объ умершихъ.

изводима изъ культа предковъ, для насъ теряютъ свой интересъ разсужденія ея о томъ, какъ *просто* и *легко* первобытные люди могли перейти отъ сознанія двойниковъ къ религиозному чествованію ихъ. Очевидно теперь, они могутъ имѣть лишь второстепенное значеніе при объясненіи одной изъ позднѣйшихъ формъ вѣры въ Бога, именно предкопоклоненія. Такъ ли, какъ изображаетъ теорія, или какъ либо иначе возникалъ этотъ культъ у того или другого народа, рѣшать это — дѣло этнографіи, частіе — исторіи религіи. Здѣсь нельзя не замѣтить только о томъ, что указываемый теоріею путь, какимъ будто бы возникло среди первобытныхъ людей почитаніе предковъ, а затѣмъ вѣра въ Бога, никакъ не можетъ быть признанъ *простымъ* и *легкимъ*, доступнымъ для нихъ, въ чемъ не трудно убѣдиться, если воспроизвести его въ цѣломъ и если принять во вниманіе допускаемое теоріею духовное состояніе первобытныхъ людей.

Искусственность, крайняя неестественность теоріи Спенсера присуща и послѣднему существенному пункту ея, когда она именно объясняетъ то, какимъ образомъ человѣчество еще на раннѣйшихъ ступеняхъ своего развитія перешло отъ культа предковъ къ религиозному чествованію животныхъ, свѣтилъ небесныхъ, морей, горъ и т. д. Объясненія ея этого перехода отъ культа предковъ къ другимъ культамъ намъ уже извѣстны. Они дѣйствительно крайне искусственны и не естественны, ибо требуютъ невозможнаго соединенія двухъ взаимно уничтожающихъ себя психологическихъ фактовъ: съ одной стороны поразительной памятности, съ другой столь же поразительной безпамятности. Ибо, съ одной стороны, дикарь, по Спенсеру, долженъ неизмѣнно хранить благодарную память о своихъ отдаленнѣйшихъ предкахъ, которыхъ его предшественники чтили какъ боговъ и которыхъ поэтому и онъ долженъ чтить также. Съ другой стороны, онъ долженъ совершенно забыть, что эти предки были люди, и смѣшать ихъ съ животными и бездушными предметами. Но одно изъ двухъ: или, неизмѣнно храня память о предкѣ, дикарь столь же неизмѣнно долженъ помнить о значеніи и свойствахъ этого предка; или же, забывъ о его значеніи и свойствахъ, долженъ былъ забыть и о немъ самомъ.

§ 14. 2) Психологическія теоріи производятъ религію изъ однихъ чисто субъективныхъ человѣческихъ мотивовъ и стремленій, предметъ же этихъ стремленій оставляютъ въ сторонѣ.

Если механическія теоріи, какъ мы видѣли, просматривали внутреннюю основу религіи, то эти, психологическія, игнорируютъ внѣшнее основаніе ея (срав. § 20 и 21) и такимъ образомъ впадаютъ въ односторонній субъективизмъ. Затѣмъ, всѣ эти теоріи пытаются вывести всѣ разнообразныя проявленія религіозной жизни изъ дѣятельности исключительно одной какой либо духовной способности, для чего каждая изъ нихъ возводитъ свою излюбленную силу на степень не только исключительнаго органа и центра религіозной жизни, но главной, чуть не единственной силы и въ нашемъ духѣ вообще. Отсюда всѣ безъ исключенія, психологическія теоріи прежде всего страдаютъ *односторонностію* въ пониманіи содержанія религіи, которая каждая изъ нихъ незаконно отождествляетъ съ дѣятельностію той силы, къ которой одной, какъ единственной причинѣ и основѣ, она приурочиваетъ все, въ чемъ обнаруживается вообще религіозная жизнь. Далѣе, однѣми изъ этихъ теорій совершенно отрицается самобытность религіозныхъ стремленій, ихъ самостоятельное значеніе въ духовной жизни человѣка и религія низводится на степень *временной*, преходящей формы развитія человѣческаго самосознанія (теоріи Канта, Гегеля); съ точки зрѣнія другихъ она представляется явленіемъ, захватывающимъ только какъ бы нѣкоторую малую часть духовной жизни человѣка, дѣйствующимъ только какъ бы въ одномъ уголкѣ этой жизни (теорія Шлейермахера). Въ томъ и другомъ случаѣ истинный смыслъ и значеніе религіи въ духовной жизни человѣка совершенно извращаются. Наконецъ, возвышая одну силу души на счетъ другихъ, какъ бы возводя самую душу только къ какой-либо одной ея способности, осудивши прочія силы на бездѣятельность, всѣ эти теоріи какъ бы разрываютъ *единую душу* на части. Но подобный разрывъ возможенъ только въ теоріи, а не въ жизни. Душа есть единое живое существо мыслящее, желающее и чувствующее, и въ религіи она не иначе можетъ проявляться, какъ въ нераздѣльномъ единствѣ этихъ своихъ свойствъ. Такъ уже при общемъ взглядѣ на психологическія теоріи открываются въ нихъ существенныя недостатки: подробное же разсмотрѣніе ихъ обнаружитъ еще яснѣе эти не-

достатки, такъ что не останется никакого сомнѣнiя въ несостоятельности всѣхъ данныхъ теорiй.

§ 15. а) *Взглядъ Канта* (1724—1804 г.) *отождествляетъ религiю съ нравственностью*. Слабый и несостоятельный въ дѣлѣ познанiя, человѣкъ, по Канту, могучъ и независимъ въ своей нравственной дѣятельности. Она и составляетъ послѣднюю цѣль его духовной жизни, идеаль всѣхъ человѣческихъ совершенствъ, — и ничто не препятствуетъ человѣку въ достиженiи этой цѣли, въ осуществленiи этого идеала. Въ человѣческомъ духѣ есть нравственный законъ, или требованiе нравственнаго совершенства; значитъ, должна быть и есть въ немъ и самая возможность этого совершенства (*debes, ergo potes*). Для достиженiя его не нужны человѣку никакiя, особенно болѣе или менѣе непосредственныя приближенiя къ Божеству—откровенiя, заповѣди и т. п.; не нужны также и никакiя внѣшнiя побужденiя — страхъ наказанiй отъ Бога, блаженство въ будущей жизни и т. п. Человѣкъ самъ знаетъ добро, и можетъ и долженъ творить его ради самаго добра своими собственными силами. Ожидать здѣсь сторонней, божественной помощи и содѣйствiя — это лѣность и нравственное разслабленiе; творить добро изъ страха наказанiй, или надежды награды въ будущей жизни—это безнравственно. Къ такой именно чистой или автономической нравственности и стремится человѣчество и приближается къ ней все болѣе и болѣе. Эта-то автономическая нравственность, по Канту, и составляетъ истинную сущность религiи. «Все, что кромѣ добраго образа жизни, человѣкъ думалъ бы еще дѣлать, чтобы быть угоднымъ Богу, есть религiозное заблужденiе», говоритъ Кантъ. Такимъ образомъ, быть религiознымъ, по нему, значитъ быть нравственно-настроеннымъ, сознавать лежащiй внутри нашей природы нравственный законъ и исполнять его ради него самаго, по чувству уваженiя къ нему. Правда, въ исторически-извѣстныхъ религiяхъ, помимо нравственнаго содержанiя, мы находимъ многое другое—вѣроученiе, обряды, таинства,—тѣмъ не менѣе свою внутреннюю, истинную сущностью и онѣ, по Канту, имѣютъ нравственныя предписанiя чистаго разума\*), все же

\*) Существо всякой религiи Кантъ полагалъ въ познанiе нашихъ обя-

другое въ нихъ—върученіе, обряды, таинства—есть не болѣе, какъ *незаконная и временная* оболочка нравственныхъ предписаній чистаго разума, въ которую они облакаются по причинѣ свойственной еще людямъ умственной неразвитости и нравственной испорченности, но которая съ теченіемъ времени должна исчезнуть и дѣйствительно исчезнетъ. Тогда-то и явится религія въ своемъ истинномъ существѣ, — религіею чистаго разума.

Въ доселѣ бывшихъ религіяхъ,—такъ можно подробнѣе развить эту мысль Канта, — человекъ возбуждался къ нравственному развитію представленіемъ о Богѣ, карателѣ беззаконій и всеблагомъ издвоздателя за добродѣтель. Доселѣ вѣрилъ человекъ, что само Божество нисходитъ къ нему и подаетъ помощь въ дѣлѣ нравственнаго усовершенія; поэтому, въ религіяхъ всегда были обряды Богослуженія и таинства, посредствомъ которыхъ человекъ думалъ входить въ общеніе съ Божествомъ. Доселѣ религіи были привязаны къ внѣшнимъ историческимъ явленіямъ, имѣли внѣшнихъ религіозныхъ законодателей, авторитетъ которыхъ и заставлялъ человека уважать и любить внутри его скрытую потребность нравственнаго совершенства. Но все это — и авторитетъ законодателей, и внѣшнее откровеніе, и обряды богослуженія — было доселѣ только потому, что въ человѣчествѣ не была развита нравственная самодѣятельность, не было пробуждено чувство долга, опирающагося на требованія разума. Должна быть и будетъ когда нибудь въ родѣ человѣческомъ чистая религія разума, отрѣшенная отъ всего внѣшняго, временнаго, историческаго и случайнаго, когда человекъ будетъ творить добро безъ всякихъ постороннихъ откровеній и внѣшнихъ возбужденій, въ силу одного сознанія нравственной необходимости добра, когда онъ не будетъ требовать и признавать въ этомъ дѣлѣ никакихъ другихъ авторитетовъ, кромѣ нравственнаго закона, лежащаго въ основѣ его духовной дѣятельности. Это будетъ религія всеобщая и неизмѣнная, религія духа и истины, потому что содер-

---

занностей, какъ повелѣній божественныхъ, и по неодинаковому способу этого познанія (естественному, или сверхъестественному) различалъ религіи—естественную и откровенную. Отличіе религіи отъ нравственности Кантъ видѣлъ собственно въ томъ, что въ религіи человекъ смотритъ на нравственныя свои обязанности не просто какъ на требованія нравственнаго долга, а какъ вмѣстѣ и на божественныя заповѣди, и къ исполненію ихъ возбуждается не чувствомъ долга только, а и представленіемъ о Богѣ, какъ карателѣ беззаконій и всеблагомъ издвоздатель за добродѣтель.

жаніемъ ея будетъ одна идея нравственнаго закона, одинаковая у всѣхъ людей и неизмѣнная во всѣ времена, съ двумя ея неизбѣжными постулатами — истинами бытія Божія и безсмертія души, которыя, однако, не должны оказывать никакого вліянія на нравственную жизнь людей и, слѣдовательно, разрушать автономію ея.

Такимъ образомъ, отождествивъ религію съ нравственностью, Кантъ вывелъ отсюда, что религія въ такомъ видѣ, въ какомъ существовала доселѣ, уничтожится въ будущемъ и сдѣлается религіею разума, т.-е., говоря проще, перейдетъ въ одну нравственность, которая и замѣнитъ ее собою.

Если существо религіи, по Канту, заключается въ нравственности, то и ея первоначальный источникъ, ея зерно мы должны искать съ его точки зрѣнія тамъ же, т.-е. въ нравственной потребности человѣка. И дѣйствительно, обѣ основныя истины религіи—бытія Божія и безсмертія души, Кантъ, какъ извѣстно, выводитъ изъ началъ практическаго разума путемъ такъ называемаго у него нравственнаго доказательства этихъ истин\*). Согласно съ духомъ его системы, мы должны, далѣе, допустить, что то самое выведение религіозныхъ истинъ, которое у Канта предлагается въ строго логической формѣ, по его мнѣнію, совершалось и совершается постоянно въ умѣ человѣка, но только инстинктивно, безъ отчетливаго пониманія связи различныхъ понятій. Что касается того, почему чистая рели-

---

\*) Сущность этого доказательства кратко можетъ быть выражена такъ: Нравственный законъ требуетъ отъ человѣка, съ одной стороны, святости или добродѣтели, съ другой—счастія. Счастливое существо безъ добродѣтели возмущаетъ наше чувство правды; добродѣтель безъ счастія также не удовлетворяетъ его. Но осуществленія этого единенія добродѣтели и счастія мы не видимъ въ земной жизни людей. Значитъ, должна быть иная, загробная жизнь, чтобы добродѣтель могла наслаждаться заслуженнымъ ею счастіемъ. Съ другой стороны, кто можетъ устроить это соотвѣтствіе между добродѣтелью и счастіемъ въ будущей жизни? Виѣшняя природа, которая слѣдуетъ въ своемъ теченіи законамъ необходимости, совершенно равнодушна къ запросамъ духовной природы человѣка; самъ человѣкъ также безсилень устроить соотвѣтствіе между добродѣтелью и счастіемъ, ибо воля его не есть законъ для виѣшной природы. Остается признать бытіе Существа Высочайшаго, которое по степени добродѣтели существъ нравственныхъ распредѣляетъ имъ блаженство.

гіозная вѣра въ Бога и безсмертіе души осложняется цѣлою системою вѣроученія и культа, то въ объясненіе этого Кантъ ссылался на такъ называемое у него *радикальное зло* въ человѣкѣ. Радикальное зло—это непонятное, но фактически всеобщее склоненіе человѣка ко злу, вслѣдствіе котораго человѣкъ никакъ не можетъ понять, что, только исполняя свои нравственныя обязанности къ себѣ и другимъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ единственно достойнымъ образомъ служить Богу; вслѣдствіе котораго онъ вообще ищетъ въ нравственной жизни своей опоры въ авторитетѣ вмѣсто того, чтобы любить истину и дѣлать правду ради нихъ самихъ.

Но 1) есть ли какое нибудь основаніе смѣшивать религію съ нравственностію?—Религіозныя проявленія не даютъ никакого права отождествлять ихъ съ нравственными стремленіями. Какъ свидѣтельствуетъ исторія и опытъ, неотъемлемую и существенную принадлежность религіи, всегда и вездѣ составляютъ, на ряду съ нравственными обнаруженіями, также вѣроученіе и богослуженіе. Какъ постоянныя и неизмѣнныя проявленія религіи, «вѣра», мораль и богослуженіе, очевидно, одинаково относятся всѣ къ существу ея и всѣ онѣ должны имѣть одинаково самостоятельное мѣсто въ религіозной жизни человѣка. Какъ мы (уже) знаемъ, Кантъ не отрицаетъ того, что въ доселѣ извѣстныхъ религіяхъ, кромѣ нравственнаго содержанія, всегда были и есть вѣроученіе и богослуженіе; но за вѣроученіемъ и богослуженіемъ онъ не хочетъ признать самостоятельнаго значенія въ религіи, онъ видитъ въ нихъ лишь нѣкотораго рода временныя приспособленія, какъ бы подпорки для цѣлей нравственной жизни, которая собственно и составляетъ истинное и вѣчное содержаніе религіи. Но такое истолкованіе вѣроучительной и обрядовой стороны религіи въ существѣ дѣла покоится у Канта *исключительно* на его *личныхъ* философскихъ воззрѣніяхъ касательно познавательной и нравственной дѣятельности человѣка (см. начало этого §). Если же мы обратимся къ общечеловѣческому религіозному сознанію, то оно, оказывается, рѣшительно возстаетъ противъ кантовскаго пониманія вѣроученія и культа въ религіи. И дѣйствительно, для каждаго религіознаго человѣка Божество есть не отвлеченный только идеаль нравственности или постулатъ

ея (какъ думаетъ Кантъ), а дѣйствительно существующая живая личность, бытіе которой онъ признаетъ ради *истины* и ради самой этой несказанно высокой личности, а не ради только подкрѣпленія человѣческой нравственности. И вообще въ вѣроученіи своей религіи каждый человѣкъ видитъ *доступную для него истину* о мірѣ сверхчувственномъ, въ возможности познанія котораго онъ всегда и глубоко убѣжденъ,—а не педагогическое лишь средство къ проведенію нравственныхъ правилъ въ сознаніе неразвитыхъ людей. Подобнымъ образомъ можетъ быть показано самостоятельное значеніе въ религіи и богослуженія, въ которомъ ищеть удовлетворенія главнымъ образомъ сердце человѣка. Такимъ образомъ, по суду общечеловѣческаго религіознаго сознанія, къ существу религіи относятся, кромѣ нравственныхъ обнаруженій, также вѣроученіе и богослуженіе: «вѣра», нравственность и культъ въ своемъ гармоническомъ сочетаніи собственно и составляютъ (или образуютъ) религію. Отсюда очевидно, что *религія и нравственность не одно и тоже*: нравственный элементъ привходитъ въ религію, но онъ не обнимаетъ, не исчерпываетъ всего того, что есть религія; нравственныя обнаруженія представляютъ собою лишь одинъ изъ элементовъ религіи, притомъ не только не единственный, но даже и не главный или первенствующій. Ибо во всякой религіи центральною идеею, направляющею всѣмъ ходомъ развитія ея, по свидѣтельству исторіи религій, является не какая-либо нравственная идея, но *идея Богу* (со всѣми входящими въ составъ ея частными представленіями или вѣрованіями). Она то собственно и опредѣляетъ обыкновенно весь строй религіозной жизни того или другого народа, не исключая и нравственной жизни его. — Слѣдующіе факты изъ религіозной жизни людей еще раздѣльнѣе и частнѣе показываютъ различіе между религіею и нравственностію. а) Нравственно-практическія стремленія человѣка питаются по преимуществу явленіями, имѣющими отношеніе къ жизни общественной. Служеніе на пользу общую—вотъ въ чемъ собственно проявляетъ себя наша практическая сила, взятая сама въ себѣ, отдѣльно отъ религіи. Религіозный же человѣкъ, напротивъ, нерѣдко нарочито закрываетъ глаза, чтобы не видѣть міра и того, что въ мірѣ, — и изъ исторіи

мы знаемъ, что безлюдныя пустыни часто бывали мѣстомъ преимущественнаго развитія религіозныхъ подвиговъ. б) Даже тамъ, гдѣ религіозность является, какъ дѣятельность, обнаруживается, какъ сила практическая, — и тамъ она рѣзко отличается отъ дѣятельности нравственной въ строгомъ смыслѣ слова. Эта послѣдняя дѣятельность, сама въ себѣ, есть исполненіе долга, — сухое, холодное, формальное, исключющее собою все, что выходитъ за предѣлы формальныхъ требованій. Совсѣмъ не такова дѣятельность, выходящая изъ началъ чисто религіозныхъ. Она всегда одушевлена чувствомъ, не знаетъ излишества въ исполненіи нравственныхъ требованій, не руководится никакимъ расчетомъ. Поэтому, съ точки зрѣнія чисто-практической, или строго-нравственной, нельзя объяснить, напр., тѣ внѣшнія формы богопочтенія, которыя присущи всѣмъ религіямъ, и тѣ матеріальныя пожертванія и затраты, которыхъ никогда не жалѣлъ религіозный человѣкъ для внѣшнихъ обнаруженій своей религіозности. в) Наконецъ, автономическая нравственность Канта вся и всецѣло основана на нравственномъ законѣ, присущемъ человѣческому духу, и на безусловномъ уваженіи къ этому закону. Религіозная же нравственность основывается не на одномъ только этомъ законѣ, но вмѣстѣ и на чувствѣ зависимости отъ высочайшаго авторитета нравственности и безусловнаго подчиненія этому авторитету. Религіозный человѣкъ нравствененъ не потому только, что знаетъ въ себѣ присутствіе нравственнаго закона и уважаетъ его требованія, а главнымъ образомъ потому, что благоговѣетъ предъ Верховнымъ Законодателемъ нравственности, вложившимъ въ него самый этотъ законъ. Этимъ именно и объясняется то воодушевленіе въ дѣятельности, то нравственное геройство, и безграничное самоотверженіе, доходящее до мученичества, какими отличаются дѣятели религіозные, подвижники вѣры и благочестія отъ всѣхъ другихъ дѣятелей на поприщѣ жизни гражданской, въ области науки и т. п.

2. Если по приведеннымъ сейчасъ основаніямъ религіозныя стремленія не должны быть смѣшиваемы и отождествляемы съ стремленіями нравственно-практическими, то и нельзя надѣяться вмѣстѣ съ Кантомъ, что его автономическая нравственность когда-нибудь сдѣлается единственною религіею

разума и замѣнить собою всѣ существующія нынѣ религіи. Это уже открывается изъ того, что вѣроученіе, нравственность и культъ, будучи постоянными и неизмѣнными проявленіями религіи, относятся, какъ мы знаемъ, всѣ къ существу ея и, значить, доколѣ существуетъ религія, она непремѣнно будетъ являться со всѣми тремя этими принадлежностями. Затѣмъ, что было бы съ человѣческою нравственностію, если бы окончательно отрѣшить ее отъ откровенія, отъ вѣры въ божественную помощь и будущее воздаяніе, вообще — отъ всего того, отъ чего хочетъ отрѣшить ее Кантъ, чтобы сдѣлать ее автономическою и поставить ее на мѣсто религіи? — Въ человѣкѣ есть, безспорно, такъ называемый, нравственный законъ; но самъ въ себѣ этотъ законъ — не болѣе, какъ какое то темное и неопредѣленное чувство. Онъ побуждаетъ человѣка къ добру, но гдѣ именно и въ чемъ это добро, — онъ не показываетъ вѣрно. Да и сознаніе требованій этого закона развивается въ человѣкѣ не вдругъ, а постепенно, и принимаетъ самыя разнообразныя формы, смотря по особенностямъ времени, мѣста, націи, умственного образованія и т. д. Отсюда и выходитъ, что одно и тоже дѣло у разныхъ народовъ и даже у одного и того же народа въ различное время считается то добрымъ, то злымъ, то нравственнымъ, то безнравственнымъ. Чѣмъ же, спрашивается, увѣрится человѣкъ въ истинности своего пониманія нравственнаго закона, т.-е., что добро и зло именно въ томъ, въ чемъ онъ полагаетъ?—Но допустимъ, далѣе, что человѣкъ чѣмъ бы и какъ бы то ни было увѣрился въ истинности своего пониманія нравственнаго закона,—убѣдился, что добро вотъ это, а зло—это. Въ душѣ своей, между тѣмъ, онъ чувствуетъ одинаковую склонность къ тому и другому, и даже, какъ показываетъ опытъ, чувствуетъ болѣе сильное влеченіе къ злу, чѣмъ къ добру. Что же, спрашивается, заставитъ его слѣдовать именно влеченіемъ къ добру и не слушаться влеченій къ злу? Стремясь къ одному добру и избѣгая всякаго зла, человѣкъ, по необходимости, долженъ бороться съ самимъ собою, отказывать себѣ во многомъ, принуждать себя; а это не такъ легко, какъ можетъ иногда казаться, — здѣсь необходимо человѣку запастись тѣмъ, что называется самоотверженіемъ. Гдѣ же

и въ чемъ найдеть силы и побужденія къ самоотверженію человѣкъ, предоставленный одному самому себѣ? Да, наконецъ, и имѣеть ли право человѣкъ не уважать своихъ влеченій ко злу точно такъ же, какъ и влеченій къ добру? Если мы предоставлены исключительно самимъ себѣ, если законно все, чего мы хотимъ и къ чему стремимся; то, очевидно, всѣ наши стремленія и влеченія должны быть для насъ одинаково важны и священны, и мы не имѣемъ никакого основанія и права различать между ними добрыя и злыя и однимъ слѣдовать, другимъ — нѣтъ. Такимъ образомъ чистая, автономическая нравственность Канта и не ясно различала бы добро отъ зла, да и не имѣла бы права и не могла бы — заставить человѣка творить одно добро и избѣгать зла. Поэтому-то человѣчество и искало въ откровеніи внѣшняго авторитета для своей нравственной дѣятельности, какъ говорить Кантъ; и оно всегда будетъ искать его, — прибавимъ мы отъ себя, — потому что иначе нигдѣ не найдеть опоры для своей нравственной дѣятельности. Никакое нравственное развитіе, никакая нравственная автономія не дасть человѣку этой опоры. Нужно пересоздать человѣческую природу, нужно забыть о ея ограниченности и нравственномъ поврежденіи, чтобы въ самомъ человѣкѣ сосредоточивать всѣ побужденія и цѣли нравственной жизни... (Срав. § 27...).

3. Въ отношеніи къ ученію Канта объ источникѣ религіи должно замѣтить слѣдующее. Въ нравственной потребности, безспорно, заключается существенный ростокъ религіи, питающій и поддерживающій ее; нравственные проявленія составляютъ, безспорно, одну изъ стихій религіозной жизни человѣка. Ибо по своему первоначальному источнику, будучи порожденіемъ жизнедѣятельности духа человѣческаго, какъ образа Божія, какъ существа, слѣдов., религіознаго (срав. § 6), нравственная потребность, по мѣрѣ своего развитія, обратно можетъ дѣйствительно служить къ сохраненію, укрѣпленію и развитію религіозной жизни человѣка. Но подобное же значеніе для религіозной жизни человѣка мы должны признать также за потребностями разума и чувства (какъ это мы увидимъ при разборѣ другихъ психологическихъ теорій). Такимъ образомъ, въ зависимости отъ своего неправильнаго взгляда на природу

нашихъ духовныхъ силъ, Кантъ прежде всего высказалъ *одно-сторонній* взглядъ на происхожденіе религіи. Съ другой стороны, этотъ взглядъ его, безспорно, страдаетъ крайнею искусственностію. Мы не можемъ ни однимъ ни историческимъ ни психологическимъ примѣромъ доказать, чтобы религіозная вѣра какого-либо народа или человѣка возникла изъ сознанія несоответствія между тѣми результатами добрыхъ и порочныхъ поступковъ, какихъ требуетъ нравственное чувство, и тѣми, какіе представляетъ дѣйствительность; напротивъ, можемъ указать много случаевъ, когда кажущееся торжество порока и страданіе добродѣтели вело къ сомнѣнію въ бытіи правосуднаго и всемогущаго Творца міра.

§ 16. б) Эстетическій взглядъ Шиллера и Гете на религію. Сродный съ нимъ взглядъ на религію Шлейермахера и его школы. По *эстетическому* взгляду Шиллера (1759—1805 г.) и Гете (1749—1839) на религію (въ основѣ этого взгляда лежитъ философское міросозерцаніе Шеллинга) въ мірѣ отъ вѣка царитъ чудная гармонія, которая и есть собственно Божество міра. Эта гармонія постигается человѣкомъ, его разумомъ, его чувствомъ и здѣсь получаетъ свой высшій смыслъ. Человѣчскій духъ есть высшее обнаруженіе основного закона бытія, т.-е. разумной гармоніи, и потому онъ есть сынъ Божества, которое живетъ въ мірѣ. Итакъ, блаженство человѣка въ томъ, чтобы мыслію и чувствомъ постигать гармонію мировой жизни, сливаться съ нею, осуществлять ее и въ своей жизни, короче—въ томъ, чтобы наслаждаться красотами человѣческаго духа и внѣшней природы. Къ этому собственно мы и стремимся въ религіи. Идеалы религіи суть тѣ-же идеалы поэзіи и искусства вообще. Съ этимъ эстетическимъ взглядомъ на религію сроденъ и взглядъ на нее германскихъ богослововъ, такъ-называемыхъ *неологовъ*, представителемъ которыхъ считается обыкновенно Шлейермахеръ (1768—1834 г.). Первоначально они выводили религію изъ чувства вообще, видя въ ней неистребимую потребность человѣческаго сердца; но затѣмъ стали учить болѣе опредѣленно, что религія основывается на чувствѣ безусловной зависимости отъ безконечнаго. Это чувство будто бы непосредственно присуще человѣческому духу. Полагая религію въ чувствѣ безусловной зависимости отъ безконечнаго и про-

истекающихъ изъ этого чувства сердечныхъ движеній и настроеній, германскіе неологи не только допускали возможность развитія религіозной жизни независимо отъ религіозныхъ истинъ, но считали ихъ даже вредными для религіозной жизни, способными ослаблять и искажать ее.

Въ основѣ взгляда эстетиковъ и богослововъ-неологовъ (особенно Шлейермахера) лежитъ своеобразное пантеистическое или полупантеистическое мировоззрѣніе на безусловное. Не имѣя возможности, потому, говорить о какихъ-либо живыхъ сознательно-свободныхъ личныхъ отношеніяхъ безусловнаго (или Бога) къ человѣку, такіе мыслители по необходимости должны были истолковать религію, только какъ какія-то неопредѣленные чувства присутствія Божества въ мірѣ и его дѣятельности въ сердцѣ человѣка, какъ одни благочестивыя созерцанія Его, какъ безконечнаго въ конечномъ, одинаго во множествѣ, цѣлаго въ разнообразіи, какъ святыя порывы нашего сердца за предѣлы дѣйствительной жизни въ мірѣ высшій, идеальный, божественный, какъ созерцаніе міра, какъ вселенной, какъ вѣчнаго художественнаго произведенія и проч. и проч. Но самая эта уже неразрывная связь подобныхъ воззрѣній съ пантеизмомъ естественно говоритъ противъ нихъ, такъ какъ мировоззрѣніе пантеистическое, безспорно, несостоятельно. Съ другой стороны, взгляды эстетиковъ и неологовъ на сущность и происхожденіе религіи, являясь собственно выводами изъ ихъ общаго мировоззрѣнія пантеистическаго характера, по справедливости должны быть призваны *предвзятыми*. Подобные взгляды естественно не могутъ быть оправданы религіозною исторіею и вообще быть вполне вѣрными.

Основныя положенія взгляда на религію эстетиковъ и германскихъ неологовъ, что чувство вообще или въ какомъ-либо частномъ своемъ видѣ (чувство безусловной зависимости, чувство красоты) 1., есть единственный источникъ и спеціальнй органъ религіи и 2., составляетъ сущность ея со стороны содержанія, не могутъ быть признаны правильными. 1. Религія не есть потребность одного только сердца человѣческаго, какъ утверждалъ Шлейермахеръ, глава германскихъ неологовъ. Какъ показываетъ исторія религій, человѣкъ всегда искалъ и ищетъ въ религіи удовлетворенія не для одного только сердца, но также свѣта для ума и опоры для своей нравственной дѣятельности. Слѣдовательно, религія есть столько же потребность ума и воли, какъ и сердца человѣка. Да и психологически невозможно объяснить религію по ея первоначальному возникновенію изъ дѣятельности одного только сердца, или

«однихъ чувствованій. Чувство само по себѣ не есть что-либо совершенно независимое отъ дѣятельности другихъ силъ нашего духа; наоборотъ, будучи простою формою нашего сознанія, не имѣющею готоваго, опредѣленнаго содержанія, оно получаетъ свою *опредѣленность* (становится напр. религіознымъ, нравственнымъ и т. д.) только отъ предмета, его вызывающаго. Значить, и религіозное чувство, какъ именно *опредѣленное* чувство, возможно въ человѣкѣ только при дѣйствіи Божества на душу человѣка, или при представленіи о Немъ. Обусловливаясь такимъ образомъ ощущеніемъ дѣйствія Божества на нашъ духъ или представленіемъ о Немъ, религіозное чувство самымъ своимъ существованіемъ свидѣтельствуетъ о присутствіи въ религіи теоретическаго элемента, благодаря которому только и возможно само оно. 2. а) Затѣмъ, мы должны отринуть также и ту мысль Шлейермахера, что сущность религіи по ея содержанію заключается исключительно въ чувствѣ вообще или чувствѣ безусловной зависимости отъ безкончнаго. Если и можно утверждать, что религіозная потребность проявляется по преимуществу въ чувствѣ или сердцѣ; то все-таки одною этою сферою не обнимается всецѣло то, что мы называемъ религіею и религіозностію. Для правильной религіозной дѣятельности нужно еще ясное сознаніе требованій религіи, правильное пониманіе религіозныхъ истинъ и сообразная съ ними нравственная дѣятельность. Когда чувство становится исключительнымъ мотивомъ религіозной жизни, то она разрѣшается въ стремленіи къ чему-то неопредѣленному, въ смутные порывы въ міръ невидимый, въ туманныя и неустойчивыя мечты о предметахъ религіозныхъ. Такое ненормальное состояніе религіозной жизни обыкновенно называется ложнымъ *мистицизмомъ*, который всегда соединяется въ той или другой мѣрѣ съ пренебреженіемъ къ положительному вѣроученію религіи, къ авторитету церкви въ дѣлахъ вѣры, иначе—съ *субъективизмомъ* въ области вѣры. Въ нравственномъ отношеніи обычнымъ слѣдствіемъ такого направленія религіозной жизни бываетъ какое-либо изъ слѣдующихъ ненормальныхъ явленій, какъ крайній аскетизмъ (или ригоризмъ), антиномизмъ, или квіетизмъ.

Въ доказательство своего пониманія религіи, какъ непосредственнаго чувства, Шлейермахеръ указываетъ на то, что ни мѣра богословскаго знанія, ни мѣра нравственной дѣятельности не можетъ служить мѣрою религіозности человѣка. Правда, если богословское знаніе и нравственная дѣятельность не проникнуты и не оживлены соотвѣтствующими чувствами. Но это значитъ только, что богословское знаніе и нравственная дѣятельность получаютъ характеръ *живаю* благочестія лишь въ соединеніи съ чувствомъ, когда, т. е., они одушевляются соотвѣтствующими чувствами, когда иначе первое переходитъ въ *убѣжденіе*, а вторая является исполненіемъ нравственнаго закона, какъ *воли Божіей* и *по любви къ Верховному Законодателю*. Но и одно чувство ни вообще, ни даже религіозное не можетъ служить мѣрою *истиннаго* благочестія. Прежде всего, если мѣрою благочестія считать чувство вообще, то въ такомъ случаѣ мы должны признать за одно и то же религіозность и чувствительность, какъ склонны смѣшивать ихъ мыслители, подобные Шлейермахеру. Кто же не можетъ видѣть, что такое смѣшеніе религіозности и чувствительности совершенно неправильно. Ибо содержаніе чувства, которое есть не богѣе, какъ простая форма нашего сознанія, можетъ быть разнообразное: по своему содержанію чувство можетъ быть религіознымъ, нравственнымъ, эстетическимъ, являться и во множествѣ другихъ видовъ.— Даже и специально религіозное чувство, свидѣтельствуя о несомнѣнной религіозности человѣка, его имѣющаго, не можетъ служить мѣрою *истиннаго* благочестія. Истинность или ложность благочестія можетъ свидѣтельствоваться только теоретическимъ и нравственнымъ содержаніемъ его. Иначе мы потеряемъ всякій критерій для различія религіи и отдѣльныхъ религіозныхъ обнаруженій по ихъ сравнительному достоинству. Такъ, напр., фанатизмъ, который, безъ сомнѣнія, есть ненормальное явленіе, съ разсматриваемой точки зрѣнія долженъ былъ бы быть признанъ самымъ высокимъ религіознымъ настроеніемъ.

б) Не обнимается все содержаніе религіи и чувствомъ зависимости отъ безконечнаго: въ религіи есть элементъ не только чувства зависимости, но и чувства свободы, сыновняго дерзновенія къ Богу,—и она не только не тяготитъ и не подавляетъ собою человѣка (какъ всякое вообще чувство зависимости), а напротивъ доставляетъ ему высочайшую отраду и наслажденіе. Даже дикарямъ, при всемъ преобладаніи чувства зависимости, пассивности въ ихъ религіозномъ настроеніи, не чужда идея свободнаго союза съ Безконечнымъ, которая въ наиболѣе грубой формѣ своего выраженія является иногда въ видѣ простаго договора идолопоклонника съ своимъ

идоломъ о взаимныхъ отношеніяхъ и выгодахъ. 3) Если такимъ образомъ нельзя выводить религію ни изъ чувства вообще, ни изъ чувства зависимости отъ Божества, то тѣмъ менѣе можно смѣшивать ее съ чувствомъ красоты и съ стремленіемъ къ наслажденію природою. Религіозное чувство обнаруживается совершенно иначе, нежели чувство красоты, какъ понимаютъ его философія и поэзія, отвергающія религію. Религіозный человѣкъ любитъ природу, но не ради ея самой, восхищается красотами ея, но только потому, что въ нихъ свѣтится ему иная, высшая красота, что совершенства человѣческаго духа и видимаго міра напоминаютъ ему о самомъ Творцѣ того и другого, о его безпредѣльной мудрости и безконечной любви. Это созерцаніе въ красотахъ природы красоты небесной, верховной, проливаетъ въ душу истинно-религіознаго человѣка такую отраду, такой міръ и покой, какихъ не могутъ дать всѣ красоты міра видимаго и какіе остались бы въ душѣ религіозной даже и тогда, если бы исчезли всѣ красоты природы. Очевидно отсюда, что—иной предметъ чувства религіознаго и иной—чувства эстетическаго, или чувства красоты. Последнее имѣетъ своимъ предметомъ явленія видимаго міра (собственно: отношенія—предметовъ, звуковъ, цвѣтовъ и пр.), а первое—самого Бога и міръ высшій, духовный. Отъ того-то эти чувства нерѣдко и расходятся между собою въ дѣйствительности. Художникъ, напр., часто бываетъ холоденъ и равнодушенъ къ религіи, а человѣкъ религіозный—холоденъ и равнодушенъ къ искусству вообще. Поклонники искусства, несмотря даже на то, что брали и берутъ содержаніе для него изъ религіи, нерѣдко бывали и бываютъ мало религіозны, отличались и отличаются духомъ невѣрія. Эти явленія были бы невозможны и непонятны, если бъ чувства религіозное и эстетическое были тождественны по своему существу. Но они совершенно понятны при той мысли, что чувство религіозное стремится не къ явленіямъ міра видимаго, не къ земной красотѣ, а къ самому Божеству. Религіозный человѣкъ можетъ совсѣмъ закрыть глаза отъ міра чувственнаго съ его красотою и отъ этого нисколько не перестанетъ быть религіознымъ, а художникъ, любящій красоты природы, но не выдающій въ нихъ или за ними ничего болѣе, кромѣ одной природы, одной

гармоніи вѣшняго міра, никогда не можетъ быть истинно-религіознымъ человѣкомъ.

§ 17. **Взглядъ Гегеля на религію.** На религію Гегель († 1831 года) смотритъ какъ на потребность мысли и знанія; для него религія—та же философія, но только въ неразвитой и несовершенной формѣ. Этотъ взглядъ Гегеля тѣсно связанъ съ его ученіемъ объ абсолютной идеѣ, которая будто бы вѣчно и необходимо проявляется и развивается во всемъ мірѣ съ цѣлью достигнуть самосознанія \*). Достигаетъ же своего самопознанія абсолютная идея, по Гегелю, только въ духѣ человѣческомъ, притомъ не вдругъ, а постепенно. На высшей ступени развитія духа человѣческаго абсолютная идея проявляется и осуществляется въ искусствѣ, религіи и философіи. Совершеннаго (адекватнаго) самопознанія она достигаетъ собственно въ философіи, которая и есть ея полнѣйшее осуществленіе. При такомъ философствованіи Гегель, естественно, долженъ былъ отнять у религіи ея истинное значеніе. Религія, по нему, есть сравнительно—низшая форма проявленія абсо-

---

\*) Сама въ себѣ неопредѣленная, абстрактная и безжизненная, эта идея по Гегелю, путемъ какого-то непонятнаго самоотрицанія и самоположенія переходитъ и преобразуется въ дѣйствительность (реализируется) во вѣшнемъ мірѣ явленій и, наконецъ, въ человѣческомъ духѣ яко-бы дѣйствительно достигаетъ самосознанія. Но и вѣшний міръ и человѣскій духъ, въ которыхъ проявляется и сознаетъ себя эта идея, не есть, однакожъ, нѣчто отличное, отдѣльное отъ нея: это она же сама, только на извѣстной ступени развитія. Сознавши себя въ человѣческомъ духѣ, абсолютная идея изъ инобытія (т.-е. изъ вѣшняго міра) возвращается опять къ самой себѣ, къ своему истинному содержанію и на этомъ пути въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, въ каждомъ отдѣльномъ народѣ, наконецъ, въ цѣломъ человечествѣ она проходитъ различныя ступени развитія, въ которыхъ все болѣе и болѣе открываетъ и познаетъ самое себя. Въ частности, въ духѣ человѣческомъ она проходитъ три ступени развитія,—ступени *духа субъективнаго, объективнаго и абсолютнаго*; на ступени же духа абсолютнаго она проявляется и осуществляется опять въ трехъ формахъ—въ искусствѣ, религіи и философіи. Такимъ образомъ, все въ мірѣ и самый міръ есть не что иное, какъ діалектическій процессъ (положеніе, отрицаніе, примиреніе ихъ), посредствомъ котораго абсолютная идея стремится къ абсолютному самопознанію.

Руководство къ основному богословію.

4

лютной идеи, стремящейся къ самопознанію. Чистое знаніе, къ которому стремится идея и котораго достигаетъ она въ философіи, составляетъ и конечную цѣль религіи; только цѣль эта никогда не можетъ быть въ ней достигнута, пока религія остается тѣмъ, что она была и есть доселѣ. Въ религіи, какъ и въ искусствѣ, нѣтъ чистой, отвлеченной мысли; она заслонена здѣсь образами, внѣшностію, привязана къ явленіямъ частнымъ, историческимъ. Религія всегда основывается на вѣрѣ, на чудесахъ, слѣдовательно на явленіяхъ непосредственныхъ: не мысль, не понятіе, не идея даютъ основаніе для религіозныхъ представленій, а авторитетъ и чувство. Такимъ образомъ религія есть также философія, но только въ формѣ неразвитой, несовершенной, низшей. Но религія не останется такою навсегда. Мысль, присущая ей и закрытая въ ней, все болѣе и болѣе будетъ сознавать свои права, разоблачаться, высвобождаться, сбрасывать съ себя скорлупу внѣшнихъ покрововъ и оболочекъ, и явится, наконецъ, въ своемъ чистомъ видѣ: тогда религіозныя вѣрованія превратятся въ чисто-философскія понятія и такимъ образомъ философія замѣнитъ собою религію.

Взглядъ Гегеля на религію, какъ на своего рода несовершенную философію, по своей неразрывной связи съ возрѣніемъ его на безусловное, стоитъ или падаетъ вмѣстѣ съ этимъ возрѣніемъ. Но возрѣніе Гегеля на безусловное безспорно несостоятельно \*), а потому долженъ быть отвергнутъ и своеобразный взглядъ его на религію, какъ вытекающій изъ его ложнаго понятія о безусловномъ. Но и помимо этого взглядъ на религію, какъ только на потребность мысли или знанія, какъ только на нѣкотораго рода систему знанія, притомъ несовершенную, не можетъ быть признанъ правильнымъ. Подобный взглядъ идетъ въ разрѣзъ съ очевидными фактами дѣйствительной жизни людей. а) Люди ученые и многознающіе часто бываютъ религіозны. Очевидно, религія

---

\*) Безусловное не можетъ быть отвлеченнымъ и безсодержательнымъ, какъ представляетъ его Гегель; затѣмъ, при гегелевскомъ абсолютномъ рѣшительно непонятно появленіе какого-либо реальнаго бытія, тѣмъ болѣе цѣлаго міра.

представляет собою особое, самостоятельное явление на ряду съ наукою и философіею. б) Безспорно, религіи присуще знаніе, но то знаніе, которое дается человѣку религіей, совершенно отлично отъ обыкновеннаго философскаго знанія: религіозныя истины усвоятся преимущественно сердцемъ, а не умомъ, и родъ человѣческой всегда смотритъ на эти истины, какъ на непосредственное откровеніе Божества, а не какъ на изобрѣтеніе своего собственнаго ума. Отсюда религіозный человѣкъ довольствуется общими необходимыми истинами и принимаетъ ихъ нерѣдко по довѣрію къ голосу истины, хотя бы при этомъ многое оставалось и непонятнымъ и неяснымъ вполнѣ. Возвышенность и недоступность нашему уму религіозной истины вызываетъ въ сердце и умѣ вѣрующаго лишь благоговѣйное удивленіе и приклоненіе предъ величіемъ тайны. Между тѣмъ философія на основаніи собственныхъ началъ знанія стремится познать по возможности все и уяснить, до мелочей; по самому существу философіи, ей враждебна всякая неясненность. Непонятность, недоступность полной истины въ философѣ естественно пораждастъ непріятное чувство недоконченности, неудачи въ удовлетвореніи стремленію къ истинѣ. в) Даже религіозное знаніе несомнѣнно не исчерпываетъ собою всего того, что мы называемъ религіозностію. (Люди, обладающіе въ совершенствѣ знаніемъ религіознымъ, богословско-образованные нерѣдко бываютъ холодны къ религіи, не знаютъ того, что называется одушевленіемъ религіознымъ и что знакомо бываетъ людямъ сравнительно менѣе понимающимъ въ дѣлѣ религіи.) г) Въ религіи всегда была сильна и имѣла важное значеніе та жизненная сторона религіозныхъ обнаруженій, по которой отождествляли ее то съ нравственно-практическими, то съ эстетическими или художественными стремленіями. Въ противоположность философіи, ограничивающейся областью знанія, религія такимъ образомъ обнимаетъ всѣ стороны душевной жизни, въ ихъ отношеніи къ Богу. Вотъ почему религія не довольствуется познаніемъ Бога или вѣрою въ Него, но проявляется и въ жизни по вѣрѣ, въ обрядахъ, выражающихъ наши чувства къ Богу, въ таинствахъ (дѣйствительныхъ или мнимыхъ), посредствомъ которыхъ человѣкъ на-

дѣтся входить въ болѣе непосредственное общеніе съ Божествомъ и, наконецъ, въ надеждѣ еще болѣе близкаго и совершеннаго общенія съ Богомъ въ жизни будущей. Вообще религія есть жизнь, между тѣмъ какъ философія есть однокъ знаніе.

2) Взглядъ Гегеля на религію противенъ здравому понятію о человѣкѣ. Отвлеченное философское знаніе, въ которомъ Гегель поставляетъ сущность религіи и которое, по нему, когда-нибудь совсѣмъ замѣнитъ собою религію, вовсе не обнимаетъ собою цѣльнаго человѣка, взятаго въ совокупности его силъ и обнаруженій. Состоя изъ однихъ голыхъ, безсодержательныхъ представленій, не питая сердца, не давая энергіи воли, Гегелева религія могла-бы имѣть мѣсто только въ такомъ случаѣ, если бы сила чувства и сила практическая преобразовались въ людяхъ въ силу мыслительную и исчезли въ ней. А это было-бы возможно только тогда, когда люди были бы безъ сердца, безъ воли и желаній, или иначе—когда человѣкъ превратился бы въ форму гегелевскаго абстракта.

3. Если религія по своей сущности не обнимается однимъ знаніемъ, хотя бы и религиознымъ, то въ ней очевидно и нельзя видѣть выраженіе одной потребности къ знанію и ея *единственнымъ* источникомъ и руководителемъ считать разумъ. И, дѣйствительно, религиозная жизнь возникаетъ и развивается не изъ простаго знанія или содержанія нашего ума, но изъ всей нашей души, какъ ея природное неотъемлемое свойство, свидѣтельствующее о веземномъ ея призваніи среди окружающаго міра. Что первоначальный источникъ религиозной жизни не заключается въ простой потребности къ знанію, въ этомъ можетъ удостовѣрить всякаго личный опытъ, если кто хоть сколько-нибудь вникаетъ въ смыслъ и характеръ собственной религиозной жизни. Въ томъ же убѣждаетъ и исторія. По свидѣтельству ея, существуютъ такія дикія племена, которыя, можно сказать, стоятъ внѣ всякой степени образованности, едва умѣютъ сосчитать до 5, но которыя тѣмъ не менѣе имѣютъ религію, способны къ живому религиозному чувству. Религію подобныхъ племенъ, очевидно и безспорно, уже никакъ нельзя признать результатомъ какого-либо общаго міропредставленія и даже пытокъ къ нему; т.-е. здѣсь не можетъ быть и рѣчи о разсудочномъ дохожденіи до идеи Божества. Затѣмъ, фактъ несоотвѣтствія между религиознымъ развитіемъ и развитіемъ философіи среди культурныхъ народовъ также рѣшительно говоритъ противъ мысли о происхожденіи религіи изъ дѣятельности однихъ познавательныхъ силъ нашего духа. Ибо если бы только по-

требность мысли и знания была тѣмъ внутреннимъ мотивомъ, который движетъ и направляетъ развитіемъ религіи, то въ такомъ случаѣ и процессъ возникновенія и развитія различныхъ вѣрованій долженъ былъ бы совпадать съ развитіемъ и видоизмѣненіемъ понятій, мышленія о Божествѣ, процессъ религиозный съ философскимъ. Но не то мы видимъ въ дѣйствительности. Научное или философское знаніе никогда не было положительнымъ мотивомъ, возбуждавшимъ и обновлявшимъ религиозную жизнь; съ другой стороны, философское размышленіе о религиозныхъ предметахъ, отвлеченное и холодное, вовсе не бываетъ моментомъ наибольшаго религиознаго возбужденія, наивысшей религиозной настроенности. Ясно, что религія по своему существу не тождественна съ дѣятельностію разума и психическія ея основы шире, и цѣли ея выше цѣлей послѣдняго.

§ 18. *Сродный съ гегельянскимъ взглядъ на религію новѣйшихъ матеріалистовъ и позитивистовъ.* Къ воззрѣнію Гегеля примыкаетъ и въ сущности не отличается отъ него воззрѣніе на религію новѣйшихъ матеріалистовъ и позитивистовъ. Объясняя происхожденіе религіи или по теоріи натуралистической и анимистической или по основному закону развитія Огюста-Конта матеріалисты и позитивисты видятъ въ ней, подобно Гегелю, потребности мысли и знания и надѣются, что съ распространеніемъ образованія она уничтожится и замѣнится только не философією, какъ думалъ Гегель, а положительною наукою. Къ сказанному противъ взгляда Гегеля на религію, какъ на потребность мысли и знания и какъ на явленіе временное, здѣсь противъ матеріалистовъ и позитивистовъ нужно прибавить еще слѣдующее: а) Знаніе силъ и законовъ природы вовсе не есть то знаніе, какого ищетъ человѣкъ въ религіи. Здѣсь преимущественное, если не исключительное, значеніе имѣютъ вопросы о первой причинѣ всего сущаго о происхожденіи и послѣдней цѣли міра и человѣка; кромѣ того, здѣсь открывается цѣлая область вопросовъ чисто нравственнаго, или духовнаго характера — о добрѣ и злѣ, о благоугожденіи Богу и т. п. А все это — такіе вопросы, на которые никогда не въ состояніи отвѣчать наука о природѣ, занимающаяся только изученіемъ силъ и явленій міра видимаго и никогда не могущая выйти за предѣлы этого міра. б) Законы природы, которыми позитивизмъ думаетъ замѣнить для человѣка религію, суть не болѣе, какъ только отвлеченное понятіе, а потому и не могутъ имѣть того жизненнаго значенія, какое имѣютъ для насъ религиозные идеалы. Законъ природы, будь онъ непреложнѣйшій изъ законовъ, всегда есть нѣчто безжизненное, мертвое для нашего чувства и основой или опорой для нашей жизни служить не можетъ; съ нимъ нельзя входить ни въ какое общеніе... в) Наконецъ, несбыточность надеждъ матеріалистовъ и позитивистовъ на то, что съ развитіемъ самосознанія человѣческаго и вообще съ образованіемъ человѣчества должна пройти и уничтожиться всякая религія, можетъ подтвердить и исторія, которая свидѣтель-

ствуешь, что религію имѣли и имѣють у себя не одни невѣжды и люди простые и необразованные, но и образованные и что при этомъ — чѣмъ выше извѣстный народъ или нація по образованію, тѣмъ выше, чище и совершеннѣе у него религія. Не говоримъ уже объ отдѣльныхъ, личностяхъ, и притомъ именно изучавшихъ и болѣе другихъ знавшихъ силы и законы природы, которые, чѣмъ больше узнавали природу, тѣмъ больше проникались благоговѣніемъ къ Творцу и Промыслителю ея и становились религіознѣе. Таковы были, напр., Ньютонъ, Кеплеръ, Линней и др. естествоиспытатели <sup>1)</sup>. Вообще же нельзя не вспомнить по этому поводу въ высшей степени справедливаго замѣчанія англійскаго философа Бакона веруламскаго: *leves gustus in philosophia moveat fortasse posse ad atheismum, sed pleniore haustus ad religionem reducere* (de augm scientiarum lib 1), т. е. что только легкое и поверхностное занятіе наукою можетъ вести къ безбожію, болѣе же полное и основательное приводитъ къ религіи.

§ 19. Теантропическій взглядъ на религію Фейербаха. Фейербархъ († 1872 г.) высказалъ *теантропическій* взглядъ на религію, по которому она есть не больше, какъ самообольщеніе человѣка, поклоняющагося самому себѣ, своему собственному существу. Въ религіи человѣкъ олицетворяетъ и противопоставляетъ себѣ свое же собственное существо и становится къ нему въ различныя отношенія, какъ къ внѣшнему реальному предмету: такимъ образомъ онъ самъ себѣ молится, сама себѣ поклоняется, приноситъ жертвы, но въ то же время онъ увѣренъ, что дѣлаетъ все это не себѣ, а особому какому то существу, внѣ и выше его находящемуся—Богу.

Что же побуждаетъ человѣка полагать свое существо внѣ себя и затѣмъ относиться къ нему, какъ къ чему-то внѣш-

---

<sup>1)</sup> О Ньютонѣ извѣстно, что онъ не произносилъ имени Божія, не обнаживъ своей головы. Результатъ великихъ открытій его выраженъ въ замѣчательной надписи на его гробницѣ: „онъ прославлялъ въ своей философіи величіе всемогущаго Бога, а свою жизнь представлялъ евангельскую простоту“. Кеплеръ свое сочиненіе о гармоніи міровъ заключаетъ слѣдующими словами: „Благодарю Тебя, Создатель и Богъ мой, что Ты даровалъ мнѣ эту радость о твореніи Твоемъ, это восхищеніе дѣлами рукъ Твоихъ. Я открылъ величіе дѣлъ Твоихъ людямъ, насколько могъ мой конечный духъ постигнуть Твою безконечность. Если я сказалъ что-нибудь недостойное Тебя, то прости милостиво“. Линней въ своемъ сочиненіи *Systema naturae* также исповѣдуетъ величіе и премудрость Бога, Творца и Владыки вселенной. („Прав. Собес.“ 1871 г. ч., 2, стр. 277—79).

нему и высшему себя?—Эгоизмъ человѣка! отвѣчаетъ Фейербахъ. Опытъ показываетъ, что всякая вообще религія имѣетъ практическія цѣли, во всякой религіи человѣкъ убѣжденъ, что Божество заботится о немъ, вникаетъ въ его нужды, удовлетворяетъ его потребностямъ; въ религіи всегда и вездѣ первый вопросъ для человѣка—въ томъ, что нужно дѣлать, чтобы спастись, достигнуть счастья, получить вѣчное блаженство. Такимъ образомъ всякое религіозное стремленіе по существу своему эгоистично; и всякая религія основнымъ началомъ и главнымъ мотивомъ своимъ имѣетъ эгоизмъ. На помощь эгоизму въ дѣлѣ созданія религіи является фантазія. Она превращаетъ внутреннія желанія и тайныя стремленія человѣка въ живыя существа, даетъ имъ обликъ, жизнь, предметную реальность. Недовольный обыденною дѣйствительностію, человѣкъ хотѣлъ бы лучшаго порядка вещей, чѣмъ тотъ, какой онъ видитъ и знаетъ: фантазія слѣпится на помощь этому желанію и создаетъ идеалы этого лучшаго порядка — неба и міра высшій, духовный. По естественному самолюбію, или любви къ жизни, человѣку не хотѣлось бы никогда умирать; фантазія, будучи не въ состояніи справиться съ фактомъ всеобщей смертности, сулитъ за то человѣку безсмертіе за гробомъ. Недовольное окружающимъ его человѣчествомъ, наше сердце желало бы видѣть вокругъ себя людей во всемъ совершенныхъ,—и фантазія создаетъ такихъ совершенныхъ людей, которыхъ называетъ богами, и увѣряетъ, что они живутъ гдѣ то тамъ, въ другомъ мірѣ. Чтобы эти люди или боги были возможно лучше и совершеннѣе, она же (фантазія) надѣляетъ ихъ всѣмъ, что только находитъ наилучшаго въ человѣкѣ, приписывая все имъ въ самой полной мѣрѣ и самой высшей степени: такъ перенесены фантазіею на божество съ увеличеніемъ въ безконечную степень — мудрость, могущество, любовь, справедливость и тому подобныя качества. Они составляютъ собою въ религіяхъ такъ называемыя свойства Божіи, но на самомъ дѣлѣ суть не что иное, какъ идеализированныя свойства самого же человѣка. Такимъ образомъ эгоизмъ и фантазія создаютъ и все содержаніе религіи, которая въ сущности есть не что иное, какъ идеализація нашего собственнаго я, почему и видоизмѣняется съ измѣненіемъ понятій

человѣка о своемъ совершенствѣ. «Содержаніе и предметъ религіи» всегда и вездѣ «есть вполнѣ человѣческій; мудрость божественная есть человѣческая мудрость; тайна богословія — антропология, а тайна духа абсолютнаго — такъ называемый конечный субъективный духъ».

Что сказать объ этомъ ученіи Фейербаха о религіи? Прежде всего замѣтимъ, что почитать религію, это всемірно-историческое явленіе, неотъемлемое и самое дорогое сокровище человечества пустою иллюзіею значить признать весь родъ человѣческій сумасшедшимъ. Чѣмъ же, въ самомъ дѣлѣ, какъ не сумасшествіемъ нужно назвать то состояніе души, когда человѣкъ образы, созданные его собственною фантазіею, считаетъ дѣйствительно существующими предметами и постоянно вплетаетъ ихъ во всѣ отношенія своей жизни? И несмотря на измѣряемый тысячелѣтіями возрастъ свой человечество не приобрѣло доселѣ смысла и умственнаго здоровья даже настолько, чтобы разубѣдиться въ дѣйствительности мечтаній своей разстроенной фантазіи! Можно ли послѣ этого представить меньше уваженія къ человечеству, человѣческому разуму и исторіи, можно ли злостнѣе насмѣяться надъ ними?

Религія есть плодъ эгоизма, — говоритъ Фейербахъ далѣе. Но кому не извѣстно, что религія, даже въ самыхъ низшихъ и грубыхъ своихъ формахъ, всегда требовала и требуетъ отъ человѣка, въ большей или меньшей мѣрѣ, отреченія отъ чувственности, господства надъ страстями, пожертвованія своимъ эгоистическимъ я въ пользу обязанностей и требованій, налагаемыхъ отъ имени Существа высочайшаго? Чѣмъ выше и совершеннѣе религія, тѣмъ рѣшительнѣе въ ней это требованіе — требованіе самообузданія, самоотверженія, самоотреченія во имя высшихъ религіозныхъ интересовъ. Въ древнихъ религіяхъ — языческой и іудейской — человѣкъ обязывался приносить въ жертву Божеству самыя лучшія и самыя цѣнныя вещи изъ своей собственности, — обязывался сдерживать и ограничивать нѣкоторыя свои естественныя потребности, подвергать себя извѣстнымъ лишеніямъ, чтобы быть угоднымъ Богу. Христіанство — высшая и совершеннѣйшая религія — требуетъ уже не внѣшнихъ только и вещественныхъ

жертвъ и подвиговъ, но полного самоотреченія, повелѣваетъ отвергнуться себя, возненавидѣть и погубить свое грѣхное, эгоистическое я, чтобы найти истинную жизнь и блаженство въ Богѣ. Что же, неужели всѣ эти правила и требованія, направленныя противъ эгоизма, суть плодъ эгоизма? Фейербахъ, дѣйствительно, такъ и думаетъ. Вѣдь всѣ эти требованія жертвъ Богу, — разсуждаетъ онъ, — всѣ эти правила самоотверженія и самоотреченія мотивируются исключительно желаніемъ спасенія; человѣкъ думаетъ и хочетъ удовлетворить этимъ своему стремленію къ блаженству; стало быть, и въ самоотверженіи онъ имѣетъ въ виду собственно себя и свое благо, и больше никого и ничего, а это и есть эгоизмъ. Но если заботу человѣка о себѣ и своемъ спасеніи, или природенное человѣку стремленіе къ счастью и блаженству считать эгоизмомъ, то такимъ же эгоизмомъ будетъ нужно считать и то, когда человѣкъ ѣсть, пьетъ, спитъ, прохаживается и т. д. Да и все рѣшительно, что бы ни дѣлалъ человѣкъ, съ этой Фейербаховой точки зрѣнія будетъ эгоизмомъ, потому что во всѣхъ дѣйствіяхъ и стремленіяхъ своихъ, начиная съ чисто физиологическихъ и до самыхъ высоко-нравственныхъ, человѣкъ всегда выходитъ изъ самого себя и никогда не можетъ отрѣшиться отъ своего я, отъ своей личности. Если же здравый смыслъ человѣческой не позволяетъ всѣмъ человѣческимъ стремленіямъ и дѣйствіямъ считать плодомъ эгоизма, то нельзя считать плодомъ эгоизма и стремленіе человѣка къ блаженству и дѣйствія, направленныя къ достиженію этого блаженства. Если человѣкъ стремится къ цѣли, для которой возванъ къ бытію, если онъ старается развить и усовершенить себя сообразно своему высшему призванію и назначенію, то это еще не значить, что онъ эгоистъ. Стало-быть, самоотверженіе, хотя бы предписывалось въ религіяхъ и принималось человекомъ въ видахъ достиженія чрезъ него вѣчнаго блаженства, не можетъ быть признано плодомъ эгоизма. А если такъ, то и религія, предписывающая самоотверженіе, не есть плодъ эгоизма.

Есть еще одна черта во всѣхъ религіяхъ, еще болѣе наглядно показывающая, что онѣ не могутъ быть признаны плодомъ эгоизма. Во всѣхъ религіяхъ есть ученіе не только

о вѣчномъ блаженствѣ, но и вѣчныхъ мученіяхъ, — и Божество представляется въ нихъ не награждающимъ только, но и наказующимъ, карающимъ человѣка. Греко-римская миеология, напр., проповѣдывала не только объ эмпиреѣ, гдѣ будутъ блаженствовать души праведныхъ, но и о тартарѣ, гдѣ будутъ мучиться души грѣшныхъ. Это ученіе о тартарѣ, адѣ и вообще о наказаніяхъ въ загробной жизни прямо противно эгоистическимъ чаяніямъ и надеждамъ человѣка. Какъ же послѣ этого считать его произведеніемъ эгоизма?

Другимъ основаніемъ религіи Фейербахъ признаетъ фантазію человѣческую, которая будто бы подъ вліяніемъ эгоизма творить міръ высшій, небо, боговъ. Но, обращая вниманіе на основное понятіе всѣхъ религій—понятіе о Богѣ, не трудно замѣтить, что это понятіе гораздо выше всего того, что могла бы изобрѣсти самая смѣлая фантазія. Усвояя фантазія творчества, психологія не допускаетъ однакожь, чтобы фантазія вымышляла *самыя элементарныя черты* своихъ произведеній. Она заимствуетъ матеріалы для своихъ построений изъ области дѣйствительнаго міра и только своеобразно распоряжается ими, то слишкомъ увеличивая, то слишкомъ уменьшая образы дѣйствительнаго міра, то комбинируя ихъ въ такихъ сочетаніяхъ, какихъ не представляетъ дѣйствительность; но чего-либо въ собственномъ смыслѣ *новаго* и *небывалаго* она никогда не творить. Въ понятіи же о Богѣ мы встрѣчаемъ такія черты, которыя не могутъ образоваться никакимъ комбинированіемъ дѣйствительныхъ образовъ и явленій міра видимаго; такова, напр., идея абсолютнаго духа, существа самосущаго; таковы понятія о первой причинѣ всего, безконечности, вѣчности и т. п. Самая смѣлая фантазія, какъ бы ни расширяла границы природы человѣческой, не могла бы ни изобрѣсти тѣхъ абсолютныхъ признаковъ, которые приписываются нами Существо высочайшему, ни образовать понятіе объ этомъ Существовѣ. Стало быть, источникъ этого понятія—совсѣмъ не въ фантазіи.

Та же фантазія, которая измышляетъ боговъ или Бога, надѣляетъ его потомъ всѣми человѣческими свойствами, перенося на него въ возможно-увеличенныхъ размѣрахъ все, что находитъ лучшаго въ человѣкѣ, и такимъ образомъ выходитъ,

что тайна всего богословія есть антропология. Но 1) если бы это было такъ на самомъ дѣлѣ, то антропоморфизмъ былъ бы исключительною формою всѣхъ религій, какія только когда-либо существовали на свѣтѣ. Между тѣмъ мы знаемъ, что религія имѣла не одну только форму антропоморфизма. На низшихъ ступеняхъ религіи Божество почиталось то подъ видомъ неодушевленныхъ предметовъ природы (фетишизмъ), то подъ видомъ животныхъ (зоолатрія), то подъ видомъ свѣтилъ небесныхъ (сабеизмъ) и т. п. 2) Въ самыхъ антропоморфическихъ религіяхъ, какова, напр., религія древне-греческая, человѣкъ искалъ и чувствовалъ отнюдь не самого себя, а существо выше себя, верховное, абсолютное. Поэтому самому онъ всегда отличалъ идеальныхъ людей отъ боговъ. Идеальные люди являлись въ народныхъ сказаніяхъ подъ именемъ героевъ, мудрецовъ, богатырей, но народъ никогда не отождествлялъ ихъ съ безсмертными богами, всегда ставя послѣднихъ на недосыгаемую высоту надъ первыми. 3) Наконецъ, если бы въ религіи человѣкъ имѣлъ дѣло только съ самимъ собою, идеализировалъ свое собственное я, то, достигши своего идеала въ религіи антропоморфизма, онъ на этомъ и остановился бы, или же, сознавъ свое самообольщеніе и нелѣпость самообожанія, бросилъ бы всякую вообще религію. Но на дѣлѣ мы видимъ совсѣмъ не то. Древніе греки не остановились навсегда на своей антропоморфической религіи, и мыслители греческіе, сознавъ нелѣпость антропоморфизма, не уничтожили религіи вообще, а начали только очищать, возвышать и усовершенствовать ее, стараясь познать Божество при помощи чистыхъ понятій разума. Все это показываетъ, что человѣкъ искалъ и чувствовалъ во всѣхъ религіяхъ совсѣмъ не самого себя, а Существо высочайшее — Бога и что тайна богословія отнюдь не есть антропология.

Въ заключеніе разбора Фейербаховой теоріи и всѣхъ вообще разсмотрѣнныхъ выше психологическихъ взглядовъ на религію замѣтимъ еще слѣдующее: Религіозные идеалы, отличаясь отъ всѣхъ другихъ идеаловъ человѣческихъ по своему содержанію, отличаются отъ нихъ и по своему значенію для жизни и дѣятельности человѣка, и самъ человѣкъ всегда ясно различалъ между тѣми или другими идеалами. Такъ, своимъ

собственнымъ идеаламъ, напр., идеаламъ искусства, человекъ никогда не приписывалъ той обязательной силы, какую всегда имѣли и имѣютъ для него идеалы религиозные, опредѣляющіе собою направленіе его жизни; не приписывалъ онъ своимъ собственнымъ идеальнымъ созданиямъ и объективнаго значенія, или дѣйствительнаго бытія, тогда какъ идеалы религиозные всегда были для него авторитетомъ, въ бытіе и силу котораго онъ вѣровалъ, какъ въ нѣчто непреложное. А отсюда слѣдуетъ, что идеалы собственно — человѣческіе никогда не могли и не могутъ служить источникомъ того блаженства, какого ищетъ человекъ въ религіи. Вообще съ отрицаніемъ дѣйствительности высшаго религиознаго идеала и съ признаніемъ того, что такимъ идеаломъ для человека служить онъ же самъ, человекъ является самымъ жалкимъ существомъ на свѣтѣ: духовно-нравственная жизнь его является совершенно непонятною, пустою и безцѣльною (сравн. § 6, 2).

**§ 20. Библейскій взглядъ на происхожденіе и сущность религіи, какъ взглядъ единственно истинный и совершенный: религія есть союзъ Бога съ человекомъ.**

На своемъ многовѣковомъ протяженіи исторія мысли человѣческой, какъ мы знаемъ, представляетъ намъ не мало попытокъ на началахъ естественнаго знанія рѣшить вопросъ о религіи, — что такое она, откуда она и какой смыслъ и значеніе ея. Но всѣ эти опыты, даже новѣйшіе и наиболѣе серьезныя (см. §§ 9—19), не достигаютъ своей цѣли, не даютъ правильнаго рѣшенія вопроса о сущности и происхожденіи религіи. Неуспѣхъ всѣхъ этихъ опытовъ, помимо другихъ причинъ, коренится въ самой природѣ естественнаго нашего познанія. Отъ него сокрыты начальныя, источныя причины всѣхъ вообще явленій и въ мірѣ нравственномъ точно такъ же, какъ и въ мірѣ физическомъ. Тѣмъ болѣе это нужно сказать о такомъ исключительномъ явленіи, какъ происхожденіе религиозной идеи въ человекѣ. Жизнь этой идеи сокрыта въ самыхъ глубокихъ тайникахъ человѣческаго духа, куда не достигаетъ не только философское умозрѣніе, но и самое чуткое, проникающее внутреннее чувство. И наше непосредственное самосознаніе воспринимаетъ только разнообразныя обнаруженія или проявленія этой идеи, подѣ дѣйствіемъ разнообразныхъ причинъ всплывающія, такъ сказать, на поверхность души.

Какъ во многихъ другихъ случаяхъ, и въ этомъ случаѣ на помощь естественному познанію нашему приходитъ Божественное откровеніе, которое даетъ ясный, простой и въ то же время глубокой и единственно-истинный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи и сущности религіи.

Хотя въ Св. Писаніи, равно какъ и въ ученіи церкви, нѣтъ подробно развитой, научной теоріи по вопросу о происхожденіи и сущности религіи, тѣмъ не менѣе здѣсь (и только здѣсь) мы можемъ найти твердыя основы для разрѣшенія главнѣйшихъ сторонъ этого вопроса. Такъ по вопросу о происхожденіи религіи въ Божественномъ откровеніи ясно выражается та истина, что религія имѣетъ внутреннее и внѣшнее или, выражаясь научнымъ языкомъ, субъективное и объективное основаніе. Въ Библии не употребляются эти термины; но соответствующая имъ мысль есть мысль несомнѣнно библейская. Она выражена уже на первыхъ страницахъ Священнаго Писанія, именно въ повѣствованіи о сотвореніи человѣка и его райской жизни. По духовной своей сторонѣ человѣкъ, повѣствуетъ Библия, сотворенъ Богомъ по Его образу и подобію (Быт. I, 23—25). Богоподобіе духа человѣческаго и есть та глубочайшая основа и почва, на которой естественно возникаетъ и развивается религіозная жизнь какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и всего человѣчества. *Родъ убо суще Божій* (Дѣян. XVII, 28), въ своемъ лицѣ нося, такъ сказать, отблескъ лица Божія, человѣкъ естественно по самой своей богоподобной природѣ является предрасположеннымъ къ религіи, отъ самаго начала бытія своего носящимъ въ себѣ сѣмя или зародышъ ея. Иначе: силы и свойства духовной природы человѣка, какъ существа богоподобнаго, таковы, что чувство Божества, его близости къ намъ, мысль о Немъ, стремленіе къ Нему, жажда общенія съ Нимъ являются и развиваются въ нашей душѣ, такъ сказать, генетически, т. е. съ такою же естественностью и необходимостью, съ какою, напр., изъ того или другого цвѣточнаго сѣмени развивается при благоприятныхъ условіяхъ извѣстнаго вида цвѣтокъ \*). Такимъ образомъ, когда въ Библии говорится о

---

\*) „Отображая въ своей природѣ совершенства Божія, душа человѣка

созданіи чело́вѣка по образу Божію, то этимъ ясно указы-  
вается на то, что для религіи положено Самимъ Творцомъ  
твердое основаніе во внутреннемъ существѣ чело́вѣка, въ его  
богоподобіи; при чемъ субъективное основаніе религіи полага-  
ется Св. Писаніемъ, очевидно, не въ одной какой-либо  
духовной силѣ или способности чело́вѣка, но въ цѣлостной  
богоподобной духовно-нравственной природѣ чело́вѣка, пото-  
му что то, что обозначается въ Библии словомъ «образъ  
Божій», указываетъ не на отдѣльную какую-либо способ-  
ность или силу въ нашей душѣ, но на общее свойство всей  
духовно-нравственной природы чело́вѣка. Съ другой стороны,  
когда въ Св. Писаніи выставляется на видъ, что первымъ  
руководителемъ сотворенныхъ людей и первымъ возбудителемъ  
ихъ духовныхъ способностей былъ Самъ Творецъ, то этимъ  
столь же ясно оно указываетъ на то, что религія имѣетъ  
для себя и внѣшнее или объективное основаніе — въ сверхъ-  
естественномъ воздѣйствіи Бога на чело́вѣка (ср. § 27). Въ  
связи съ изложеннымъ библейскимъ взглядомъ на происхожде-  
ніе религіи по своей сущности она представляется въ Свя-  
щенномъ Писаніи, какъ *живой, сознательный и свободный  
союзъ между Богомъ и чело́вѣкомъ, — союзъ богочеловѣческой,  
которымъ необходимо предполагается снисхожденіе Бога къ  
чело́вѣку и возвышеніе чело́вѣка къ Богу.* Такое понятіе о  
религіи даетъ намъ слово Божіе, когда уже первобытную  
религію изображаетъ именно какъ союзъ Бога съ чело́вѣкомъ  
и прямо говоритъ о времени до паденія чело́вѣка, что *Гд-  
сподь завѣтъ вѣчный постави съ ними* (первыми людьми) *и  
судьбы Своя показа имъ,* — когда повѣствуетъ о завѣтѣ Бога  
съ падшими праотцами, Авраамомъ (Бытія XVII, 1, 6 и дал.),  
съ Моисеемъ (Исходъ, XXXIV, 27), когда, наконецъ, и ново-  
завѣтную религію изображаетъ опять какъ союзъ Бога съ че-  
ло́вѣкомъ и прямо называетъ завѣтомъ (Евр. VIII, 6). Библей-  
скій взглядъ на происхожденіе и сущность религіи есть

---

вѣстѣ съ тѣмъ носить и сознаніе Бога“ (Тертуллианъ). „Образъ Бо-  
жій заключенъ въ душѣ чело́вѣка, который имѣя родство съ Богомъ,  
какъ дыханіе Его, въ силу этого неудержимо стремится къ Нему“  
(Григорій Богословъ).

взглядъ единственно истинный и совершенный. Самостоятельность религіи въ ряду другихъ проявленій духа нашего, ея изначальность, всеобщность, неискоренимость, несмотря на крайнюю дикость людей въ странахъ необразованныхъ и ожесточенное противодѣйствіе ей со стороны антирелигіозныхъ людей въ странахъ просвѣщенныхъ, наконецъ, ея могущественное животворное вліяніе на жизнь людей—всѣ эти свойства религіи съ библейской точки зрѣнія являются вполнѣ естественными, понятными и удобообъяснимыми (что и должно служить признакомъ ея истинности). Во 2-хъ, истинность библейскаго взгляда на сущность и происхожденіе религіи косвеннымъ образомъ доказывается несостоятельностью всякихъ другихъ теорій по тому же вопросу, когда онѣ или совсѣмъ игнорируютъ какое-либо изъ двухъ необходимыхъ основаній ея (субъективное, или объективное), или понимаютъ ихъ, а вмѣстѣ сущность религіи какъ нибудь иначе, чѣмъ какъ понимаетъ библейскій взглядъ. Всѣ эти теоріи намъ (уже) извѣстны. Съ точки зрѣнія ихъ дѣйствительно оказываются рѣшительно необъяснимыми ни самое возникновеніе религіи, ни ея развитіе (см. §§ 93—94), ни самостоятельность религіи, ни всеобщность, ни ея всемірно историческое значеніе (см. §§ 9—19). Наконецъ, въ 3-хъ, истинность библейскаго взгляда на религію, какъ союзъ Бога съ человѣкомъ, открывается изъ того, что въ исторіи, несмотря на многоразличное искаженіе свое, религія всегда и вездѣ представляется именно какъ союзъ Божества съ человѣкомъ, хотя иногда и въ грубой формѣ\*).

---

\*) Изъ многоразличныхъ производствъ слова—религія филологически возможными признаются только два: Цицероново и Лактанціево. Цицеронъ производилъ это слово отъ *re-legere* — отлагать въ сторону, откладывать на особое употребленіе, въ переносномъ смыслѣ — относиться къ чему-либо съ особымъ вниманіемъ и почетомъ. Поэтому, религія у Цицерона опредѣляется, какъ благоговѣніе предъ чѣмъ-либо таинственнымъ, божественнымъ, какъ исполненное страха богопочтеніе. Лактанцій производилъ слово — религія отъ *religare* — связывать, соединять и согласно съ этимъ производствомъ опредѣляетъ религію, какъ союзъ человѣка съ Богомъ. Такимъ образомъ самое названіе религіи указываетъ на ея сущность, особенно по послѣднему словопроиз-

§ 21. **Взаимное отношеніе между членами сего союза.** Чтобы возникъ союзъ между Богомъ и человѣкомъ, для этого необходимо, чтобы, съ одной стороны, Самъ Богъ открылъ Себя человѣку, т.-е. явилъ ему Свои свойства, дѣйствія и Свою волю относительно его, а съ другой—человѣкъ всецѣло воспринялъ это откровеніе Божіе и поставилъ себя въ должное соотвѣтствіе съ волею Божіею. Въ этомъ сущность всѣхъ взаимныхъ отношеній между Богомъ и человѣкомъ, какъ членами религіознаго союза. Библия говоритъ намъ, что это такъ дѣйствительно и было. Богъ тотчасъ по сотвореніи человѣка ввелъ его въ рай сладости, далъ ему заповѣдь, часто являлся ему, бесѣдовалъ съ нимъ и т. д. Такимъ образомъ инициатива религіознаго союза принадлежитъ Богу, какъ и во всякомъ союзѣ инициатива его, естественно, принадлежитъ сторонѣ сильнѣйшей... Но этого мало. Чтобы человѣкъ воспринялъ откровеніе Божіе и поставилъ себя въ должное соотвѣтствіе съ волею Божіею, для этого, очевидно, Господь Богъ долженъ былъ создать его *способнымъ* къ сему, *могущимъ* войти съ нимъ въ религіозное общеніе. Библия и говоритъ намъ, что Богъ создалъ человѣка по своему образу и подобию. Такимъ образомъ Господь Богъ не только *первый* обращается къ человѣку для вступленія въ союзъ съ нимъ и предлагаетъ ему Свою любовь, но любитъ его *еще до его созданія*, почему и творитъ его существомъ свободно-разумнымъ, могущимъ понимать Его откровеніе и на Его любовь отвѣчать любовью же. Такъ глубоко вѣрно слово апостола Іоанна: мы любимъ Его (Бога), яко Той первѣе возлюбилъ есть насъ (I Іоан.

---

водству его. Въ Св. Писаніи, кромѣ собственнаго названія — союзъ Бога съ человѣкомъ—религія часто называется также вѣрою. Это названіе религіи указываетъ на отличительное свойство религіознаго союза, по которому послѣдній необходимо предполагаетъ, съ одной стороны, откровеніе Бога человѣку и вѣрность или истинность Божію (Рим. III, 3), съ другой стороны — вѣру человѣка, которою онъ можетъ и долженъ усвоить себѣ откровеніе Божіе и чрезъ то пребывать вѣрнымъ Богу. Посему-же и Св. Отцы и учителя церкви всего чаще называютъ этотъ завѣтъ въ своихъ писаніяхъ вѣрою. И въ нашемъ православномъ отечествѣ отъ лѣтъ древнихъ и донынѣ слово — *вѣра* было самымъ употребительнымъ и общепонятнымъ названіемъ этого завѣта.

IV, 19); еще насъ не было, а Онъ уже любилъ насъ!.. Наконецъ, заключивши союзъ съ человѣкомъ, Господь Богъ постоянно и поддерживаетъ его: такъ, когда первый человѣкъ не устоялъ въ своемъ первомъ завѣтѣ съ Богомъ и разрушилъ первобытный союзъ съ Нимъ, Господь не оставилъ его, но заключилъ съ нимъ, а въ лицѣ его и со всѣмъ человѣчествомъ, второй завѣтъ, въ которомъ еще больше открылась Его любовь къ человѣку. Со стороны же человѣка въ этомъ союзѣ его съ Богомъ всегда требовалось и требуется лишь одно, чтобы, на любовь Божию отвѣчая любовью же, онъ безпрекословно повиновался волѣ Божіей и всецѣло отдавался премудрому и всеблагову водительству руки Господней.

## Б. ОБЪ ОТКРОВЕНІИ.

§ 22. Связь вопроса объ откровеніи съ понятіемъ о религіи Религія есть союзъ Бога съ человѣкомъ; для того, чтобы возникъ этотъ союзъ между Богомъ и человѣкомъ, какъ мы уже знаемъ, необходимо, чтобы самъ Богъ открылъ себя человѣку или явилъ ему свои свойства, дѣйствія и Свою волю о немъ. Такимъ образомъ, самая возможность религіи предполагаетъ уже откровеніе Божіе человѣку и съ понятіемъ о религіи необходимо связывается вопросъ объ откровеніи.

§ 23. Откровеніе въ общемъ и широкомъ смыслѣ и въ смыслѣ строгомъ или собственномъ. Откровеніе Божіе обыкновенно понимается въ наукѣ въ двухъ смыслахъ — общемъ и широкомъ и въ смыслѣ строгомъ, или собственномъ. Въ смыслѣ общемъ и широкомъ подъ именемъ откровенія Божія разумѣется все то, что открываетъ Богъ о Себѣ Самомъ, о Своихъ свойствахъ и дѣйствіяхъ въ природѣ видимой и неразумной, въ самомъ человѣкѣ и въ историческихъ судьбахъ его. Видимая природа, какъ извѣстно, есть великая книга, краснорѣчиво проповѣдающая всѣмъ людямъ, говорящимъ на всѣхъ языкахъ, о всемогуществѣ, премудрости, благодати Творца и Промыслителя всего — Бога (Рим. 1, 19 — 20). Душа человѣческая своимъ устройствомъ, своими силами и способностями своими нравственными потребностями еще краснорѣчивѣе при-  
Руководство къ основному богословію.

роды видимой говорить о Богѣ, сотворившемъ человѣка, давшемъ ему высокое предназначеніе и т. п. Это откровеніе Божіе въ природѣ видимой и въ природѣ человѣка называется иначе откровеніемъ *естественнымъ*, потому что Богъ открываетъ Себя здѣсь въ природѣ или естествѣ Своихъ тварей, и притомъ открываетъ естественно, какъ, напр., художникъ въ своемъ произведеніи, авторъ въ своемъ сочиненіи и т. п. Но кромѣ откровенія естественнаго есть еще откровеніе Божіе *сверхъестественное*, или откровеніе въ строгомъ и собственномъ смыслѣ. Подъ именемъ его въ богословскихъ наукахъ разумѣется обыкновенно сообщеніе человѣку истинъ религіи вышеестественнымъ образомъ: чрезъ непосредственное воздѣйствіе Бога на духъ человѣческой \*) , черезъ слово Божіе \*\*) и другія непосредственныя дѣйствія Божія \*\*\*). Всѣ, подлежащіе нашему рѣшенію вопросы объ откровеніи будутъ касаться этого откровенія—сверхъестественнаго.

§ 24. **Возраженія противъ возможности сверхъестественнаго откровенія со стороны деистовъ. Разборъ этихъ возраженій.** Основаніе, изъ котораго выходятъ деисты, отвергая сверхъестественное откровеніе Божіе, заключается въ томъ, что, по ихъ ученію, Богъ, сотворивши міръ, предоставилъ его самому себѣ, его собственнымъ силамъ и законамъ, а Самъ пребываетъ въ покоѣ. Онъ такъ же относится въ міру, какъ художникъ къ своей машинѣ, которая механически совершаетъ свой естественный ходъ по тѣмъ законамъ, на которыхъ основано ея устройство, нисколько не нуждаясь въ непосредственной помощи и содѣйствіи со стороны своего мастера. Такимъ образомъ міръ, будучи зависимъ отъ Бога по своему бытію, совершенно независимъ отъ Него въ своемъ жизнепроявленіи.

---

\*) *Духъ Господень глагола во мнѣ*, говоритъ пророкъ и царь Давидъ о себѣ и слова *Его на языкъ моемъ* (II Цар. XIII, 2). *Отъ Святаго Духа просвѣщаемы глаголаша святіи Божіи челоуцы* (II Петр. I, 20, 21).

\*\*) Примѣръ откровеній Моисею при г. Хоривѣ, I. Христа.

\*\*\*) Напр. чрезъ сновидѣнія, видѣнія. Примѣръ откровенія въ видѣніи—Аврааму (Быт. XV), Исаіи (Ис. VI), апостолу Павлу (Дѣян. X, 10; XVI, 10), — откровенія въ сновидѣніи — волхвамъ, Иосифу обручнику (Матт. II, 12—14 и слѣд.).

и жизнеразвитіи: Богъ не вмѣшивается въ его дѣла и порядки. Что сказано о мірѣ вообще, тоже нужно сказать и о человѣкѣ въ частности: онъ и предоставляетъ самому себѣ, нисколько не нуждается въ помощи своего Творца, и Богъ не вмѣшивается въ его дѣла, въ его жизнь, въ его исторію. Стало быть, нѣтъ, да и не нужно никакого особеннаго откровенія Божія человѣку. Но такое представленіе объ отношеніи между Богомъ и міромъ положительно противорѣчитъ какъ понятію о высочайшемъ совершенствѣ Бога, такъ и понятію о тварности, условности и конечности міра. Можно ли признать безконечною, всемогущею и всеблагою ту силу, которая, обнаружившись однажды въ твореніи другихъ конечныхъ силъ ушла бы затѣмъ совершенно и навѣки въ саму себя и только страдательно глядѣла бы на игру этихъ, не нуждающихся болѣе къ ней, силъ? Такая сила, очевидно, не была бы абсолютною силою, а скорѣе абсолютною немощью; потому что подлѣ нея дѣйствовали бы другія силы съ абсолютною независимостію отъ нея, между тѣмъ какъ она пребывала бы въ абсолютномъ бездѣйствіи. А міръ съ своими законами, сдѣлавшись какимъ-то образомъ независимымъ отъ Бога, самодовлѣющимъ бытіемъ, при этомъ не только ограничивалъ бы собою своего Творца, но и въ нѣкоторой мѣрѣ сталъ бы самъ на мѣстѣ его... Такимъ образомъ действическое представленіе объ отношеніи между Богомъ и міромъ приводитъ въ сущности къ обоготворенію міра. Что касается любимой деистами аналогіи — художника въ отношеніи къ своей машинѣ, то аналогія эта рѣшительно не приложима къ Богу въ Его отношеніи къ міру. Человѣкъ-художникъ, безспорно; можетъ оставить имъ созданную вещь на произволь судьбы и даже совсѣмъ забыть о ней, и несмотря на это она можетъ существовать себѣ благополучно. Это возможно по слѣдующимъ причинамъ: во-первыхъ, созданная человѣкомъ вещь не есть въ безусловномъ смыслѣ его собственная вещь, какъ созданная имъ изъ готоваго чужого матеріала; во-вторыхъ, человѣкъ и не можетъ быть постоянно съ нею, потому что его неминуемо въ разное время будетъ отдѣлять отъ нея та или другая пространственная граница; въ-третьихъ, онъ даже не можетъ, по крайней мѣрѣ по временамъ, не забывать о ней, потому что его созданіе не можетъ не быть занято, кромѣ ея,

тѣмъ или другимъ изъ безчисленнаго множества напрашивающихся на его вниманіе предметовъ; наконецъ, онъ можетъ и совершенно забыть о ней, и она все-таки можетъ сохраняться и благополучно существовать, благодаря или просто благоприятнымъ условіямъ своего существованія среди другихъ вещей, или же надзору и охраненію другихъ людей. Но возможны ли, мыслимы ли такія же отношенія между абсолютнымъ единственнымъ Творцомъ міра и міромъ, единственнымъ его созданиємъ? Если міръ есть созданіе одной творческой воли Божіей, безъ участія всякаго чуждаго ей матеріала, словомъ, есть твореніе Божіе, то почему же Богъ захотѣлъ бы забыть о немъ и не значило бы для Него отречься отъ Самого Себя? Если между Богомъ и міромъ нѣтъ никакой посредствующей пространственной границы, то какъ можетъ міръ стоять внѣ силы Божіей, — что можетъ отдѣлять его отъ вліянія этой силы? Если міръ есть единственное созданіе одного абсолютнаго Бога, то что можетъ вытѣснить его изъ абсолютнаго божественнаго сознанія? Если внѣ міра и его силъ нѣтъ болѣе другого міра и другихъ силъ, то на чемъ, на какомъ иномъ субстратѣ онъ можетъ утверждаться и держаться, кромѣ всеобъемлющей и всемогущей силы Божіей. Притомъ же, съ другой стороны, міръ и не есть *матрина*, разъ навсегда заведенная. Его нельзя представлять совершенно застывшимъ, оледенѣвшимъ или окаменѣвшимъ дѣломъ мысли и воли Божіей, совокупностію совершенно косныхъ, мертвыхъ силъ. Нельзя представлять его такимъ потому уже, что онъ есть созданіе Божіе, такъ какъ совершенно не рачіонально было бы допустить, что Богъ въ мірѣ положилъ противъ Себя что-то для Себя же Самого непроглядное, недоступное, недодолжное, словомъ — косное. Но и опытъ, и наука не позволяютъ принять такой взглядъ на міръ: они свидѣтельствуютъ, что міръ — не мертвая косная машина, но подвижной, живой, одушевленный космосъ, что въ природѣ ничего нѣтъ мертваго, а напротивъ все въ ней живо; они открываютъ жизнь даже и тамъ, гдѣ менѣе всего можно ее предполагать, — въ земляныхъ глыбахъ, ледникахъ и камняхъ. Не говоримъ уже о человѣкѣ, этомъ высшемъ членѣ міроваго цѣлаго: какъ духъ разумный и свободный, онъ однимъ уже явленіемъ своимъ въ мірѣ отрицаетъ косность міра.

Но деисты возражаютъ: созданный Богомъ міръ, безъ сомнѣнія, есть такой, въ которомъ наилучшимъ образомъ осуществились премудрость и благость Божія, т. е. наилучшій и совершеннѣйшій, и все въ немъ происходитъ по первоначальному разѣ навсегда установленному Богомъ плану и порядку, въ совершеннѣйшей гармоніи во всѣхъ его частяхъ. Если бы послѣ этого Богъ сталъ вмѣшиваться въ его жизнь и порядки, то по отношенію къ міру это значило бы, что Богъ нарушаетъ его порядки, разстраиваетъ его гармонію, его чинъ и строй, а по отношенію къ Богу значило бы, что Онъ поправляетъ Самого Себя, восполняетъ допущенные Имъ при созданіи міра недосмотры, недостатки. Значить, вмѣшательство Божіе въ дѣла міра не только не нужно, но даже невозможно... Въ отвѣтъ на это скажемъ, что несправедливо утверждаютъ, будто созданный Богомъ міръ есть совершеннѣйшій—такой, въ которомъ сразу дана вся полнота возможныхъ совершенствъ и который поэтому вовсе не нуждается въ какихъ бы то ни было вспоможеніяхъ со стороны своего Творца. Мы утверждаемъ напротивъ, что такого міра Богъ даже и не могъ создать, потому что въ такомъ разѣ Онъ создалъ бы нѣчто равное Самому Себѣ, и что міръ, какъ бытіе условное и конечное, не сразу совершенъ и можетъ развиваться и усовершенствоваться только постепенно, исподволь. И если творческая сила снова, и снова постоянно выступаетъ дѣятельно въ мірѣ для споспѣшествованія его совершенствованію; то это не только не служитъ свидѣтельствомъ несовершенства Творца, а напротивъ служитъ свидѣтельствомъ Его все болѣе и болѣе открывающагося совершенства, которое если не проявилось въ мірѣ все сразу, то вовсе не потому, чтобы не было его въ самомъ Творцѣ, а единственно потому, что тварное, по самой сущности своей, не могло воспринять всей полноты Его совершенства. Конечно, явленія и дѣйствія промыслительной силы Божіей въ мірѣ были бы со стороны Бога поправками своего дѣла, нарушающими въ извѣстной мѣрѣ его прежній чинъ и порядокъ, въ томъ случаѣ, если бы они первоначально не входили въ планъ божественнаго міроуправленія, не были предусмотрѣны изначала при самомъ твореніи, а были чисто случайнымъ дѣломъ, вымогаемымъ у Бога случайными, непредвидѣнными обстоятельствами. Но что же

вынуждаетъ насъ къ такому именно, а не иному представлению? Почему нельзя представить, что Богъ отъ вѣчности предвидѣлъ весь ходъ міровыхъ событій и отъ вѣчности же предопредѣлили весь рядъ дѣлъ своего промыслительнаго воздѣйствія на натуральный міровой порядокъ, и притомъ такимъ образомъ, чтобы они не только не нарушили этого порядка, а только содѣйствовали ему и еще болѣе его утверждали и возвышали. При такомъ представленіи, вмѣшательство Божіе въ дѣла міра не будетъ уже ни разстройствомъ мірового порядка и гармоніи, ни поправкою Богомъ Самого Себя, Своего несовершеннаго дѣла, а лишь восполненіемъ творенія, полнѣйшимъ выраженіемъ все болѣе и болѣе являемыхъ всемогущества и благости Божіей.

§ 25. **Объясненіе возможности сверхъестественнаго откровенія какъ со стороны Бога, такъ и со стороны человѣка.** Въ возможности сверхъестественнаго откровенія Бога человѣку нельзя сомнѣваться, коль скоро мы убѣждены въ томъ, что Богъ есть духъ личный и что Онъ сотворилъ человѣка по Своему образу и подобию. Между Богомъ и человѣкомъ, при всемъ безмѣрномъ различіи, есть и нѣкоторое нравственное сродство: Тотъ и другой суть духи живые, личные, а потому и могутъ входить между собою въ живое общеніе. Если духъ нашъ можетъ находиться въ постоянномъ общеніи и взаимодействіи съ природою вещественною, несмотря даже на то, что она далеко не однородна съ нимъ; то тѣмъ болѣе духъ Божій можетъ находиться въ общеніи и взаимодействіи съ однороднымъ съ нимъ, хотя и далеко низшимъ его, духомъ человѣческимъ. Богъ, какъ существо духовное и личное, можетъ сообщить извѣстныя истины человѣку; а человѣкъ, какъ существо также духовное и личное, можетъ принять и усвоить сообщаемыя ему истины. Частіе: со стороны Бога, чтобы Онъ могъ сообщить человѣку откровеніе, требуется только, чтобы Онъ зналъ, что сообщить, и имѣлъ средства, какъ сообщить... Но какъ Существо всевѣдущее, Богъ знаетъ все, знаетъ всѣ наши нужды, самыя сокровенныя и лучше насъ самихъ, знаетъ, въ чемъ именно мы можемъ обойтись дарованными намъ отъ Него силами и въ чемъ необходима намъ Его сверхъестественная помощь. Какъ существо всемогущее

и премудрое, которому совершенно подчинено все—и міръ вещественный, и міръ духовный, Богъ всегда, конечно, имѣетъ въ распоряженіи Своемъ всѣ средства для сообщенія откровенія человѣку, путемъ ли непосредственнаго воздѣйствія на духъ человѣка, или чрезъ вещественные предметы при посредствѣ нашихъ чувствъ внѣшнихъ. Другія свойства Божіи не ипротиворѣчатъ этой возможности откровенія. Не менѣе возможно принятіе откровенія и со стороны человѣка. Онъ вообще способенъ принимать истины отвнѣ, сообщаемыя ему другими: почему же не можетъ принимать истинъ только отъ Бога? Состоя изъ души и тѣла, человѣкъ естественно имѣетъ въ себѣ способности къ воспріятію впечатлѣній какъ вещественныхъ, такъ и духовныхъ: значить, онъ можетъ усвоить себѣ божественныя откровенія все равно, будутъ-ли они сообщены душѣ его непосредственно или чрезъ посредство какихъ-либо чувственныхъ знаковъ. Такимъ образомъ сверхъестественное откровеніе возможно какъ со стороны Бога, такъ и со стороны человѣка.

§ 26. **Необходимость тайнъ въ откровеніи и ихъ значеніе для религіознаго просвѣщенія человѣка.** Противъ возможности сверхъестественнаго откровенія нерѣдко указываютъ на то, что въ немъ необходимо предполагаются тайны, или истины непостижимыя для человѣческаго разума. Ближайшая цѣль божественнаго откровенія—пособить невѣдѣнію человѣка въ дѣлѣ религіи. Какимъ же образомъ, говорятъ, будетъ соответствовать этой цѣли откровеніе человѣку тайнъ, или непостижимыхъ истинъ? Не увеличатъ ли онѣ собою еще болѣе невѣдѣніе человѣка вмѣсто того, чтобы пособить этому невѣдѣнію? Да и какъ вообще человѣкъ можетъ воспринять и усвоить себѣ тайну, то, что для него рѣшительно непонятно?

Предметъ откровенія есть религія, или союзъ между Богомъ и человѣкомъ; слѣдовательно, истины откровенія должны касаться Бога съ Его высочайшими свойствами и безконечными совершенствами, съ Его отношеніемъ къ міру и человѣку; должны касаться человѣка, въ самомъ его существѣ и съ его судьбою настоящею, прошедшею и будущею; должны, наконецъ, касаться невидимаго, внутреннѣйшаго, непосредственнаго общенія и единенія между Богомъ и духомъ человѣка. Кто же

скажетъ, чтобы во всемъ этомъ не могло быть для насъ многого, и весьма многого—совершенно непостижимаго? Если въ мірѣ видимомъ, конечномъ, по замѣчанію людей мудрыхъ, все наполнено для насъ тайнами и загадками и самъ человѣкъ есть самая первая загадка для себя; то не естественно ли ожидать тайнъ и загадокъ при откровеніи намъ міра невидимаго, сверхъестественнаго, особенно при чрезвычайномъ откровеніи Существа Безконечнаго? Будучи такимъ образомъ совершенно необходимы въ откровеніи, тайны имѣютъ важное значеніе для религіознаго просвѣщенія человѣка. Каждая тайна имѣетъ въ себѣ двѣ стороны: одну—примрачную, непостижимую для нашего ума, а другую свѣтлую, удобопонятную; потому что каждая тайна выражаетъ собою опредѣленную мысль, опредѣленную истину, содержаніе которой можетъ быть вполне ясно для ума, хотя внутренняя возможность остается непонятною. Слѣдовательно, каждая тайна, какъ опредѣленная мысль, легко можетъ быть принята умомъ въ рядъ другихъ его мыслей, и будучи свѣтлою по содержанію, естественно, можетъ сообщать свой свѣтъ прочимъ мыслямъ человѣка и такимъ образомъ пособлять его невѣдѣнію. Такъ (возьмемъ примѣръ изъ дѣйствительнаго откровенія) тайна паденія, проповѣдуемая христіанствомъ, выражаетъ ту ясную мысль, что человѣкъ, созданный чистымъ и невиннымъ, нарушилъ нѣкогда заповѣдь Божию и такимъ образомъ допустилъ въ себя ядъ грѣха, который, повредивши всю его природу, распространился потомъ преемственно и на всѣхъ его потомковъ, на весь родъ человѣческій; тайна воплощенія выражаетъ ту свѣтлую истину, что Сынъ Божій благоволилъ сдѣлаться человѣкомъ, не переставая въ то же время быть Богомъ; тайна искупленія проповѣдуетъ ту опредѣленную истину, что воплотившійся Сынъ Божій умеръ на крестѣ за грѣхи наши, дабы удовлетворить за насъ правдѣ Божіей и стяжать намъ все нужное для нашего спасенія; тайна возрожденія и освященія—ту, что мы можемъ очиститься отъ грѣховъ и преуспѣвать въ добродѣтеляхъ только при помощи божественной благодати Духа Святаго и проч. Всѣ эти мысли, по содержанію своему, безспорно, понятны для нашего ума, хотя мы и не постигаемъ, какъ ядъ грѣха могъ повредить всю природу человѣка и за-

разить весь родъ человѣческой,—какъ Богъ сдѣлался человѣкомъ,—какъ смерть Сына Божія могла искупить насъ отъ грѣха, проклятія и смерти;—какъ Духъ Святой возрождаетъ и обновляетъ насъ своею благодатію. Какъ ясныя и понятныя съ внѣшней своей стороны, хотя и непостижимыя по внутреннему существу своему, эти непостижимыя истины не только не умножаютъ собою нашего невѣдѣнія, а напротивъ весьма многое объясняютъ намъ въ насъ самихъ и во всемъ насъ окружающемъ. Такъ, напримѣръ, тайна паденія объясняетъ намъ, откуда въ мірѣ зло физическое и нравственное, отчего такъ бѣдственна и жалка судьба человѣка на землѣ и вся его исторія представляетъ собою рядъ почти однихъ заблужденій и пороковъ разнаго рода; безъ тайнъ воплощенія, искупленія и освященія мы никогда не примирили бы этого несчастнаго порядка вещей въ насъ и вокругъ насъ съ мыслію о совершеннѣйшемъ Творцѣ міра и Его промыслѣ; никогда не объяснили бы себѣ, что за цѣль бытія нашего на землѣ среди толикихъ золъ и бѣдствій и не лучше-ли было бы, если бы мы вовсе не являлись на свѣтъ и т. п. Не говоримъ уже о томъ, какъ много эти таинственные истины могутъ содѣйствовать нашему нравственному преуспѣванію, что также составляетъ цѣль божественнаго откровенія...

Что касается того, какъ человѣкъ можетъ воспринять и усвоить тайны, то онъ несомнѣнно обладаетъ полнѣйшею способностью къ тому. Извѣстно, что человѣкъ, по самому устройству своего ума, усваиваетъ себѣ истины двоякимъ образомъ: однѣ—*по знанію*, другія—*по вѣрѣ*, т.-е. однѣ на основаніи собственнаго опыта и непосредственнаго сознанія, что это точно истины; а другія на основаніи свидѣтельства и авторитета людей стороннихъ, какъ вообще пріобрѣтаются познанія историческія, иногда географическія и вообще познанія о такихъ предметахъ, которыхъ мы сами не видали, но о которыхъ извѣстія намъ передаютъ другіе. Послѣднимъ способомъ, очевидно, человѣкъ можетъ усвоить себѣ и тайны откровенія, именно на основаніи свидѣтельства о нихъ и авторитета Самого Бога—открывающаго, Который какъ истиннѣйшій, никогда обмануть не можетъ. Только въ томъ случаѣ, если бы онъ про-

творѣчили его уму. Но, во-первыхъ, такъ какъ тайна, по самому понятію о ней, совершенно непостижима для нашего ума, превышаетъ его разумѣніе, то о тайнѣ никто не въ правѣ утверждать ни того, что она сообразна съ умомъ, ни того, что она противорѣчитъ ему. Во-вторыхъ, тайны, или непостижимыя истины, открываетъ человѣку, вмѣстѣ съ другими постижимыми истинами, самъ Богъ. Но развѣ Богъ можетъ сообщить намъ что-либо противное нашему разуму? Наконецъ, вообще нужно замѣтить, что истины божественнаго откровенія какъ непостижимыя, такъ и постижимыя могутъ казаться противорѣчащими только разуму эгоистическому, высокоумному и самодовольному, не сознающему ясно ни своего бессилія и ограниченности, ни нужды въ высшей помощи, разуму же въ собственномъ смыслѣ здравому онѣ никогда не могутъ казаться такими, а напротивъ составляютъ для него неотъемлемо сродную ему духовную пищу.

§ 27. **Необходимость откровенія, основанная какъ вообще на ограниченности человѣческой природы, такъ и особенно на поврежденности и нравственной испорченности человѣка.** Необходимость сверхъестественнаго божественнаго откровенія вытекаетъ прежде всего изъ ограниченности человѣка. Стоитъ только надлежаще уяснить себѣ, что такое она, и для насъ станетъ ясно, что въ дѣлѣ своего духовнаго религіозно-нравственнаго развитія человѣкъ дѣйствительно не можетъ обойтись безъ особаго или сверхъестественнаго божественнаго руководительства.

Что такое ограниченное или творное бытіе, это можетъ быть выяснено первѣе всего путемъ сопоставленія его съ бытіемъ неограниченнымъ, безусловнымъ. Бытіе неограниченное—это такое Бытіе, которое *самобытно*, которое, т.-е., въ Самомъ Себѣ имѣетъ причину не только Своего бытія, но и всей Своей жизни. Оно есть потому непремѣнно Существо всесовершеннѣйшее или всереальнѣйшее, полнота всякихъ вѣчноживыхъ совершенствъ: въ Немъ ничего нѣтъ только въ возможности, но все въ дѣйствительности, равно какъ не можетъ быть перехода отъ одной ступени совершенства къ другой. По противоположности, тварнымъ или ограниченнымъ бытіемъ, очевидно, будетъ такое бытіе, которое, не заключая причины

своего бытія и своей жизни въ самомъ себѣ, какъ по началу своего бытія, такъ и продолженію его, въ своемъ жизнепроявленіи и жизнеразвитіи, непремѣнно обусловливается какою-либо внѣ его находящеюся причиною. Но раскрытое нами понятіе о безусловномъ Существовѣ есть необходимое требованіе нашего разума, иначе мы не можемъ мыслить безусловное; а эта немыслимость противнаго есть безспорный признакъ безусловной достовѣрности даннаго понятія. Значить, и установленное путемъ противоположенія бытію безусловному понятіе о тварномъ бытіи должно быть признано тоже безусловно-истиннымъ. Но данное понятіе о творномъ бытіи оправдывается и опытомъ. Ограниченное бытіе всегда предъ нами; мы постоянно вращаемся среди него; мы сами принадлежимъ къ нему. Не видимъ ли мы, что во внѣшнемъ мірѣ для своего возникновенія все нуждается въ дѣйствіи чего либо другого и что видоизмѣненія разъ возникнувшаго всегда обусловливаются новыми влияніями со стороны? Если вдуматься въ царствующій во внѣшнемъ мірѣ законъ причинности, то не найдемъ ли мы, что въ существѣ дѣла онъ представляетъ собою именно выраженіе тварности или ограниченности нашего міра? Человѣкъ, безспорно, есть существо именно ограниченное или тварное, т.-е. такое, которое, какъ и все тварное, какъ по началу своего бытія, такъ и въ своемъ жизнеразвитіи обусловленъ. Это очевидно и не требуетъ особыхъ доказательствъ. Въ частности и духовно-нравственная жизнь въ человѣкѣ могла начаться впервые только благодаря насажденію, пробужденію ея въ немъ со стороны. Кѣмъ же она могла быть насаждена и возбуждена въ человѣкѣ? Сущность духовно-нравственной жизни человѣка, безспорно, открывается въ его коренныхъ высшихъ стремленіяхъ къ истинѣ, добру, красотѣ или блаженству. Истина, добро и блаженство въ ихъ постепенномъ осуществленіи—вотъ въ чемъ заключается истинная духовно-нравственная жизнь человѣка и вмѣстѣ истинно-человѣческая жизнь, которою онъ отличается отъ всѣхъ другихъ одушевленныхъ существъ на землѣ. Если теперь, вмѣстѣ съ вышеизложеннымъ, мы примемъ во вниманіе тотъ безспорный общій законъ, по которому въ дѣйствіи не можетъ быть больше, чѣмъ въ причинѣ, то мы должны неизбѣжно

прийти къ тому заключенію, что духовно-нравственная жизнь могла быть насаждена и пробуждена въ человѣкѣ только такимъ существомъ, въ которомъ сама эта жизнь уже была раскрыта, осуществлена. Не трудно теперь видѣть, что въ отношеніи къ первому человѣку такимъ существомъ могъ быть только непосредственно \*) Самъ Богъ, въ Которомъ отъ вѣка осуществлены истина, добро и блаженство, Которое есть вѣчное высочайшее духовно-нравственное существо.

Нельзя ли объяснить, какъ это дѣлають, напр., рационалисты, возникновеніе духовно-нравственной жизни въ человѣкѣ однимъ естественнымъ развитіемъ его силъ, подъ влияніемъ вѣшной природы. Повидимому, такому предположенію благопріятствуютъ и наши христіанскія воззрѣнія. Мы вѣруемъ, что человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца съ силами духовными крѣпкими, нормально настроенными. Съ другой стороны мы признаемъ, что *небеса похваляютъ славу Божию и дѣла рукъ Его возвыщаютъ твердь*: что *невидимая Его отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть и присносущная сила Его и Божество*. Однакожь, если мы примемъ опять во вниманіе, что человѣкъ есть ограниченное существо, мы должны признать данное предположеніе рѣшительно несостоятельнымъ. Человѣкъ, какъ духовно-нравственное, свободное существо, призванъ по самой природѣ своей къ сознательному и свободному осуществленію въ своей жизни истины, добра и блаженства. Но какъ въ ограниченномъ существѣ, въ человѣкѣ содержаніе его жизни могло быть только намѣчено, даровано въ формѣ лишь зачаточныхъ, хотя прямыхъ и чистыхъ, позывовъ, стремленій, которые должны были быть пробуждены и удовлетворены, какъ ранѣе изъяснено, отъ Нѣ. И такую роль

---

\*) Почему же *непосредственно* Самъ Богъ, а не тварное же, хотя бы выше человѣка, духовно-нравственное существо (напр., кто либо изъ ангеловъ), въ которомъ духовно-нравственная жизнь уже раньше могла быть насаждена и раскрыться? Безъ сомнѣнія и при этомъ предположеніи необходимость для человѣка сверхъестественнаго божественнаго откровенія остается очевидною и непреложною. Ибо въ самыхъ ангелахъ, какъ тварныхъ существахъ, духовно-нравственная жизнь должна быть насаждена, безспорно, уже непосредственно Самимъ Богомъ, значить посредственно и духовно-нравственная жизнь въ человѣкѣ должна быть признана дѣломъ Божиимъ. Несмотря, однако, на это, въ зарождающейся впервые среди людей религиозно-нравственной жизни необходимо призывать именно *непосредственное дѣло* Божіе. Ибо *первоначально* эта жизнь могла быть положена въ человѣкѣ только *творчески*, а творчески полагать что либо можетъ только Богъ.

никогда не может выполнить вѣшняя природа. Она механична и безлична и поэтому самому не заключаетъ въ себѣ способности содѣйствовать пробужденію и развитію личной, т.-е. религіозно нравственной жизни въ комъ либо другомъ. Если она дѣйствительно вѣщаетъ о Божіей славѣ, о присущей силѣ Бога, то только для того, въ комъ уже есть чувство Божества, въ комъ положено начало религіозно-нравственной жизни, кому подъ вліяніемъ ея присущъ нѣкоторый высшій божественный свѣтъ, дѣлающій не только видимыми, но и понятными напечатлѣнные всюду въ природѣ слѣды премудраго и всеблагаго Творца ея. И дѣйствительно, предоставленный самому себѣ и вліянію вѣшней природы, человекъ, какъ увидимъ ниже здѣсь 4, б и в, не только оказывается неспособнымъ къ созданію духовно-нравственной жизни, но мало-по-малу заглушаетъ ее въ себѣ, если она ранѣе была въ немъ.

Такимъ образомъ очевидно и несомнѣнно, что при ограниченности человека начало религіозно-нравственной жизни въ родѣ человѣческомъ могло быть положено только самимъ Богомъ, иначе—для возникновенія ея необходимо было сверхъестественное Божественное откровеніе.

2. Но не для начала только и возбужденія религіозной жизни въ родѣ человѣческомъ потребно было сверхъестественное откровеніе Бога человеку; оно необходимо также и для поддержанія и развитія этой жизни. Ограниченность составляетъ существенное, природное свойство человека, который потому никогда не перестанетъ быть ограниченнымъ. Очевидно, и его духовно-нравственная жизнь никогда не можетъ сдѣлаться безусловно самостоятельною и самодовлѣющею. Наоборотъ, самымъ своимъ началомъ будучи обязана божественному откровенію, она и въ своемъ дальнѣйшемъ теченіи лишь раскрываетъ собственно начала откровенія и вообще можетъ сохраняться и правильно развиваться только въ связи съ нимъ и по мѣрѣ этой связи; иначе она скоро извращается, а иногда какъ бы и совсѣмъ замираетъ. Затѣмъ, истина, добро и блаженство, къ возможно полному достиженію которыхъ въ религіи всеблагому Богу угодно было предназначить человека, безконечны. И человекъ, по своей ограниченности, можетъ воспринимать и осуществлять въ своей жизни эти начала только постепенно, мало-по-малу, что необходимо предполагаетъ потребность все высшаго и высшаго откровенія ихъ.

Такимъ образомъ уже по своей ограниченности человекъ безусловно и постоянно нуждается въ сверхъестественномъ божественномъ откровеніи на пути своей духовно-нравственной жизни, чтобы она сохранилась въ своей чистотѣ и правильно развивалась, восходя все къ большому и большому совершенству.

3. Но для поддержанія и развитія религіозной жизни въ человечествѣ, сверхъестественно-божественное откровеніе стало еще потребнѣе, такъ сказать, вдвойнѣ необходимо, когда въ ограниченности человѣческой природы присоединилось ея поврежденіе. Какъ извѣстно, еще въ началѣ своей жизни первые люди пали,—о чемъ говорятъ преданія всѣхъ народовъ и что подтверждается нынѣ наблюдаемымъ разстройствомъ духовной жизни человека. Слѣдствіемъ паденія перваго человека было то, что духовныя силы его лишились первоначальной своей энергіи и чистоты и въ его потомствѣ явились многочисленныя заблужденія и пороки. Понятно, что особая сверхъестественная помощь для человека въ его духовно-нравственной жизни, необходимая уже вслѣдствіе его ограниченности, естественно стала еще необходимѣе со времени его паденія.

4. Слѣдующіе факты психологическаго и историческаго характера могутъ служить фактическимъ подтвержденіемъ того, что вслѣдствіе ограниченности и поврежденности природы человека сверхъестественное Божественное откровеніе безусловно необходимо не только для начала и возбужденія религіозно-нравственной жизни, но и для поддержанія и развитія ея. а) Фактъ необходимости для людей вообще воспитанія, руководства. Наблюденіе надъ пробужденіемъ въ человекѣ самосознанія, надъ зарожденіемъ въ немъ мышленія и языка, надъ проявленіемъ въ немъ чувства вообще и религіознаго въ частности,—приводитъ къ тому убѣжденію, что человекъ, не смотря на присущую ему способность къ умственной, нравственной и религіозной жизни, не иначе можетъ начать эту жизнь, какъ подъ условіемъ воздѣйствія на него со стороны самосознательныхъ, словесныхъ существъ, воспитывающихъ его. Вступая въ міръ, человекъ приноситъ съ собою способность къ мышленію и знанію, способность говорить и

т. п., но не приносить съ собою ни мышленія, ни знанія, ни языка: все это получаетъ онъ, всему этому научается отъ окружающей его среды, вліяющей на него и воспитывающей его. Тому же закону, безъ сомнѣнія, должна была подлежать и духовная жизнь *перваго* человѣка, т. е. развитіе ея должно было начаться и не могло иначе начаться, какъ воздѣйствіемъ на него со стороны Бога.

б) Фактъ одичанія отдѣльныхъ людей и даже цѣлыхъ народовъ, когда они совершенно изолируются отъ семьи другихъ людей и другихъ народовъ. Такіе люди или народы, предоставленные въ своей жизни исключительно самимъ себѣ и вліянію внѣшней природы, оказывается, не только не совершенствуются въ своей духовно-нравственной жизни, но даже, наоборотъ, *дичаютъ*, т. е. постепенно изживаютъ вынесенныя въ моментъ выдѣленія изъ семьи другихъ людей или народовъ начала духовно-нравственной жизни, грубѣютъ не только со стороны внутренней жизни, но и внѣшней, иногда ниспадая до состоянія близкаго къ животному. Не выражаетъ ли этотъ фактъ того нашего положенія, что человѣкъ не заключаетъ самъ въ себѣ самостоятельнаго, приснотекущаго и вѣчно живительнаго источника духовно-нравственной жизни и что потокъ его жизни, получивъ начало отъ Безконечнаго Источника истины, добра и блаженства, неминуемо мало-по-малу становится мельче, мутнѣе и какъ бы совсѣмъ почти высыхаетъ, когда по тѣмъ или другимъ причинамъ, въ той или другой степени прерывается общеніе его, человѣка, съ этимъ Безконечнымъ Источникомъ?

в) Язычники, по ученію самаго Священнаго Писанія, были предоставлены Богомъ самимъ себѣ въ дѣлѣ ихъ духовно-нравственной жизни. И что же мы видимъ здѣсь? Чѣмъ дальше уходила жизнь язычниковъ отъ первобытныхъ временъ, тѣмъ она менѣе заключала въ себѣ положительныхъ идеаловъ духовно-нравственной жизни. Наоборотъ, чѣмъ далѣе въ глубь вѣковъ мы простираемъ свой взоръ, тѣмъ вѣрованія самихъ язычниковъ являются возвышеннѣе, а правила жизни и самая жизнь чище. Къ чему пришло древнее язычество въ концѣ своего существованія предъ появленіемъ Христа Спасителя, — хорошо извѣстно. Многовѣковою своею исторіею оно привне-

дено было къ сознанию невозможности для самого человѣка истинно духовной жизни человѣка и необходимости Божественной помощи для обновленія совершенно изжившагося въ духовномъ отношеніи человѣчества. Такимъ образомъ примѣръ древнихъ языческихъ образованныхъ народовъ долженъ непрекаемо убѣждать насъ, что люди, при своей ограниченности и поврежденности, сами по себѣ, безъ Божественной помощи не могутъ надлежаще удовлетворить своимъ религіозно-правственнымъ потребностямъ. Съ другой стороны фактъ относительной высоты вѣры и жизни у этихъ народовъ въ глубочайшія древнія времена даетъ довольно прозрачный намекъ на дѣйствительное существованіе въ первобытныя времена человѣчества сверхъестественнаго откровенія, на нѣкій эдемскій духовный свѣтъ, который свѣтилъ и язычникамъ и тѣмъ болѣе, чѣмъ они ближе были къ изначальнымъ временамъ (ср. § 94).

Наконецъ, г) фактъ всеобщности вѣры въ сверхъестественное Божественное откровеніе и другой всеобщій фактъ— фактъ общенародныхъ преданій древности о золотомъ вѣкѣ, въ которомъ люди были ближе къ Божеству, Божество Само непосредственно нисходило къ людямъ и послѣдніе были выше и чище. Фактъ всеобщей вѣры въ сверхъестественное Божественное откровеніе, вѣры до того живой, что подъ влияніемъ ея человѣкъ въ язычествѣ охотно принималъ за сверхъестественное самыя естественныя событія, а иногда и вымышленныя,—фактъ этотъ не служитъ ли въ существѣ, дѣла выраженіемъ присущаго каждому человѣку инстинктивнаго ощущенія имъ своей ограниченности, а вмѣстѣ необходимости Божественной помощи для него въ теченіе всей жизни. А въ общенародныхъ преданіяхъ древности о золотомъ вѣкѣ не должны ли мы видѣть, въ самомъ дѣлѣ, отголосокъ, правда, иногда довольно глухой, а иногда совсѣмъ извращенный,—отголосокъ *дѣйствительныхъ событий* въ первыя времена жизни человѣка, возможно точное воспроизведеніе которыхъ заключается въ Священной лѣтописи Пророка и Боговидца Моисея.

§ 28. Взглядъ на философію, какъ руководительницу въ религіозной жизни. Но не могла ли бы наука, или философія и научить людей истинѣ, и улучшить ихъ нравственность, и

вообще быть надежною руководительницею ихъ въ жизни, вмѣсто божественнаго откровенія? Но какихъ бы успѣховъ ни достигала наука, выше всякаго сомнѣнія должно быть то положеніе, что она никогда не была и не будетъ въ состояніи замѣнить собою для людей сверхъестественное божественное откровеніе. И, во-первыхъ, она никогда не можетъ научить людей религіозной истинѣ. Это несомнѣнно открывается изъ слѣдующихъ соображеній:

1) Наука никогда не въ состояніи сама по себѣ узнать и опредѣлить съ совершенною точностію и непоколебимою достовѣрностію все то, что необходимо знать человѣку, какъ существу религіозному. Главные предметы религіознаго вѣдѣнія — Богъ, назначеніе человѣка, безсмертіе души, происхожденіе нравственнаго зла и т. под. суть предметы сверхъопытные, а потому и недоступныя человѣку обыкновеннымъ научнымъ путемъ. Поэтому-то всѣ, даже лучшіе философы какъ древніе, такъ и новыя не были чужды болѣе или менѣе грубыхъ заблужденій касательно этихъ высочайшихъ предметовъ религіознаго знанія.

2) Вслѣдствіе того, что упомянутые предметы недоступны непосредственно нашему уму, не подлежатъ нашему опыту и наблюденію, сами философы никогда не могли и не могутъ быть несомнѣнно убѣждены въ истинности своихъ понятій о нихъ, хотя бы понятія эти и были иногда дѣйствительно истинны. А безъ убѣжденія въ своихъ мысляхъ что, можно сдѣлать для ихъ распространенія? При этомъ нельзя упускать изъ виду еще то обстоятельство, что въ области философіи разногласія и споры никогда не прекращались, отъ первыхъ философовъ древности до философовъ нашего времени, да по самому существу дѣла никогда и не прекратятся. А при такомъ положеніи дѣла, что создала бы одна школа философовъ, то разрушала бы другая, и люди не знали бы, кому изъ философовъ вѣрить, какой школѣ или какой системѣ философской слѣдовать.

3) Если бы, наконецъ, какимъ нибудь образомъ философы и узнали истину и были единодушно убѣждены въ ней, то и въ такомъ случаѣ они не могли бы научить ей всѣхъ людей. Они могли бы сообщить свое ученіе лишь немногимъ избран-

Руководство къ основному богословію.

6

нымъ, а миллионы обыкновенныхъ людей, не образованныхъ философски, оставались бы внѣ всякой возможности узнать и воспринять ихъ ученіе. Это—потому, что сообщеніе истины, въ формѣ философской и съ философскими доказательствами, толпѣ, не превыкшей къ отвлеченному мышленію, едва ли еще не труднѣе, чѣмъ самое философское познаніе истины. Съ другой стороны, для такихъ высочайшихъ истинъ, какъ истинны религіозныя, на которыхъ зиждется все зданіе духовной жизни человѣка, человѣкъ требуетъ самага высшаго авторитета, какой только возможенъ,—требуетъ именно **божественнаго** подтвержденія, чтобъ не обмануться и не принять ложь вмѣсто истины. Авторитетъ же философовъ—весьма не важный, никого безусловно необязующій признавать его, потому что это авторитетъ **человѣчскій**, такихъ же людей, какъ и всѣ прочіе люди,—могущихъ впадать въ заблужденіе и проповѣдовать ложь вмѣсто истины.

Будучи не въ состояніи научить людей истинѣ, наука или философія не можетъ также улучшить ихъ нравственность, усовершенить ихъ жизнь. Это понятно уже изъ той связи, какая существуетъ вообще между жизнію и истиною. Но если бы философія даже могла и правильно познать и объяснить людямъ истину вообще и законъ нравственной въ частности, и указать имъ достаточныя побужденія къ выполненію и осуществленію требованій нравственно закона, то все же она не могла бы дать имъ нужныхъ для этого силъ и средствъ. Не слѣдуетъ забывать того, что наша природа повреждена,—что мы существа нравственно больныя и испорченныя и что поэтому ни законы и увѣщанія, ни награды и наказанія, ни ясное сознаніе преимуществъ добродѣтели предъ порокомъ, ни самое правильное воспитаніе не могутъ удержать человѣка отъ зла и грѣха. Какъ болѣзни тѣлесныя врачуются не вразумленіями и увѣщаніями, и вещественными врачествами, такъ и болѣзни душевныя, имѣющія свой корень въ разстройствѣ и поврежденіи нашей духовной природы, могутъ быть врачевемы только исправленіемъ самой этой природы. Философы же, какъ понятно само собою, не могутъ пересоздать человѣческую природу, не могутъ даровать ей новыхъ, высшихъ, сверхъестественныхъ силъ... Такимъ образомъ, человѣкъ, предоста-

вленный только своимъ собственнымъ силамъ и средствамъ, возложивши всѣ свои упования только на философію, вѣчно оставался бы во мракѣ невѣдѣнія и полномъ нравственномъ безсиліи, если бы не снизошла къ нему божественная помощь въ видѣ сверхъестественнаго откровенія Божія.

§ 29. **Возможность узнать истинное откровеніе Божіе и отличить его отъ ложнаго, или признаки божественнаго откровенія—внутренніе и внѣшніе.** Всѣ, извѣстныя въ родѣ человѣческомъ, религіи выдаютъ себя за откровеніе Божіе: можно-ли какъ-нибудь узнать и чѣмъ-нибудь увѣриться въ томъ, что такая-то именно религія есть дѣйствительно откровеніе Божіе, а всѣ прочія религіи обыкновенное дѣло человѣческое? На этотъ вопросъ мы отвѣчаемъ утвердительно. Господь Богъ, даровавъ людямъ Свое откровеніе для ихъ блага и счастья, долженъ былъ, такъ сказать, положить на немъ Свою печать, по которой бы можно было узнать его; говоря иначе: откровеніе Божіе должно имѣть свои характеристическія свойства, или признаки, по которымъ бы могло оно существовать въ мірѣ, какъ нѣчто опредѣленное, и могло быть узнано и отличено нами отъ всего того, что не есть откровеніе, хотя бы и выдавало себя за откровеніе. Безъ такихъ отличительныхъ свойствъ и признаковъ откровеніе Божіе не могло бы достигнуть и своей цѣли. Какіе же это признаки? Ихъ обыкновенно раздѣляютъ на *внутренніе* и *внѣшніе*.

§ 30. **Внутренніе признаки откровенія.** Они заимствуются изъ самаго откровенія—изъ соответствія его свойствъ и качествъ идеѣ истиннаго божественнаго откровенія. Божественное откровеніе есть слово Бога къ людямъ, имѣющее послѣднюю цѣлю своею ихъ благо временное и спасеніе вѣчное. Поэтому, въ немъ естественно искать такихъ свойствъ и качествъ, которыя бы ясно свидѣтельствовали, что оно и вполнѣ достойно Бога, своего виновника, и вполнѣ спасительно для человѣка, которому оно дается. Внутренніе признаки раздѣляются на *отрицательные* и *положительные*. По требованію первыхъ, въ истинномъ откровеніи не можетъ быть никакихъ противорѣчій самому себѣ; не можетъ быть также чего-либо противорѣчающаго здравому человѣческому смыслу, естественному нравственному чувству и всѣмъ вообще необходимымъ ду-

ховнымъ стремленіямъ и потребностямъ человѣка. Это понятно само собою и не требуетъ никакихъ разъясненій и доказательствъ. Внутренніе отрицательные признаки имѣютъ полное и рѣшительное значеніе только для разоблаченія ложныхъ откровеній въ отличіе отъ истиннаго; но, давая достаточныя основанія для отрицанія притязанія ложныхъ откровеній на значеніе истиннаго откровенія, они не даютъ еще такихъ же основаній для признанія откровенія истиннымъ. *Положительные* внутренніе признаки откровенія имѣютъ въ этомъ отношеніи болѣе рѣшительное значеніе, потому что они указываютъ на такія свойства откровеннаго ученія, которыя обнаруживаютъ несравнимое и явное превосходство его предъ всѣми созданіями человѣческаго ума и въ то же время правоспособность всецѣло удовлетворять всѣмъ стремленіямъ и потребностямъ человѣческаго духа. Именно: 1) Какъ слово Бога премудраго и всевѣдущаго, откровеніе во всемъ содержаніи своемъ должно носить печать мудрости, глубокаго пониманія всего, указанія всему высшихъ цѣлей и наилучшихъ средствъ къ симъ цѣлямъ и должно открывать то, что желаетъ открыть, съ такою ясностію и точностію, 'какая только возможна по свойству открываемыхъ предметовъ. Какъ слово Бога всесвятаго, откровеніе должно быть проникнуто духомъ святости и возвѣщать чистѣйшую и святѣйшую нравственность; какъ слово Бога всеблагаго и любящаго, оно должно быть запечатлѣно духомъ любви и содержать въ себѣ ученіе и правила, могущія благоустроить жизнь человѣческую и содѣйствовать всестороннему ея развитію и преспѣванію; наконецъ, какъ слово Бога живого и крѣпкаго, Творца и Владыки всего оно должно быть властно, живо и дѣйственно покорять себѣ умы и сердца людей, сохранившихъ восприимлемость ко всему нравственно живому и сильному;—вѣчно ново. «Истина Господня пребываетъ во вѣки», говоритъ Свящ. Писаніе (см. § 34 и 81). Все это требуется самымъ существомъ откровенія и его цѣлю.

2) Божественное откровеніе должно открывать новыя истины, помимо его неизвѣстныя и недоступныя человѣку, а истинамъ извѣстнымъ должно сообщить новый свѣтъ, указывая новыя стороны въ нихъ и лучшее, полнѣйшее приложеніе ихъ въ жизни. Безъ этого откровеніе, собственно говоря,

ничего и не открывало бы... Если и духъ человѣческой, сотворенный, налагаетъ на произведенія своего ума печать творчества, которую составляетъ новое, своеобразное раскрытіе извѣстныхъ истинъ,—представленіе ихъ съ новыхъ сторонъ, особенно же открытіе и сообщеніе истинъ новыхъ, прежде неизвѣстныхъ; то тѣмъ болѣе нужно искать всего этого въ откровеніи Божіемъ—этомъ произведеніи ума высочайшаго, въ собственномъ смыслѣ творческаго.

3) Наконецъ, въ ряду истинъ божественнаго откровенія должны быть и истины непостижимыя для ума человѣческаго, совершенно превышающія его разумніе. Такія истины, иначе называемыя тайнами, должны быть здѣсь по самому существу дѣла. И, дѣйствительно, истинно-божественное ученіе не можетъ не открывать *глубины Божіи* (1 Кор. II, 8, 11), когда оно необходимо должно касаться Бога, съ Его сокровенною внутреннею жизнью и сокрытыми отъ вѣка и родовъ предвѣчными планами божественными относительно міра и человѣка. Присутствіе въ откровеніи такихъ истинъ, которыя, будучи непостижимыми, въ извѣстномъ отношеніи освѣщаютъ однако очень многое въ нашемъ познаніи (см. §§ 24 и 68), возбуждаютъ волю къ добру вѣчному, даютъ миръ сердцу,—ясно свидѣтельствуетъ о его дѣйствительно божественномъ происхожденіи.

§ 31. **Внѣшніе признаки божественнаго откровенія.** 1) **естественные.** Внѣшніе естественные признаки божественнаго откровенія заимствуются отъ характера лицъ, выдающихъ себя за провозвѣстниковъ откровенія, и способа распространенія проповѣдуемаго ими откровенія. Господь Богъ даровалъ роду человѣческому свое откровеніе чрезъ особыхъ избранниковъ и посланниковъ, съ ними одними Онъ входилъ въ непосредственное общеніе и живое, личное собесѣдованіе, а чрезъ нихъ уже открывалъ Себя и Свою волю и всѣмъ прочимъ людямъ. Какихъ же качествъ мы должны искать въ характерѣ и жизни избранниковъ и посланниковъ Божіихъ? Богу, какъ высочайшему уму и совершеннѣйшей святости, естественнѣе всего входитъ въ непосредственное общеніе только съ людьми свѣтлаго трезваго ума и чистой, святой нравственности. Съ другой стороны, только такіе именно люди и способны пра-

вильно понять полученное ими отъ Бога откровеніе и затѣмъ точно передать и вполнѣ усвѣшно распространять оное среди тѣхъ, къ кому они посылаются. Все это ясно само собою. Поэтому, когда выдающіе себя за избранниковъ и посланниковъ Божіихъ обнаруживаютъ не вполнѣ нормальное состояніе своихъ умственныхъ способностей, или же не совсѣмъ строгую и не вполнѣ безупречную нравственность, мы въ правѣ думать, что это—или самообольщенные мечтатели, или сознательные обманщики, и ихъ ученіе, выдаваемое за божественное откровеніе, есть ихъ собственное измышленіе. Если бы мы, напр., замѣтили, что называющіе себя посланниками Божіими водятся въ своей жизни нечистыми побужденіями и своекорыстными цѣлями, подъ видомъ ревности о дѣлѣ Божіемъ ревнуютъ собственно о своемъ богатствѣ и могуществѣ, славѣ и почестяхъ и т. п., то мы не должны вѣрить такимъ посланникамъ Божіимъ и сообщаемое ими ученіе не можемъ признать за откровеніе. Распространять божественное откровеніе истинный посланникъ Божій долженъ безбоязненно и открыто, во всякое время, на всякомъ мѣстѣ, предъ всякими людьми, и при этомъ употреблять въ дѣло одну только проповѣдь, одно простое слово убѣжденія, безъ всякой хитрости и обмана, безъ всякихъ принужденій и насилій,—и хотя бы ему много пришлось страдать за свою проповѣдь, хотя бы весь міръ вооружился противъ него изъ-за нея, онъ не долженъ оставлять ее и отказываться отъ нея, въ надеждѣ на Бога, пославшаго его. Такимъ образомъ, если бы проповѣдники божественнаго откровенія возвѣщали оное съ замѣтною нерѣшительностію и робостію, только въ небольшихъ кружкахъ избранныхъ лицъ, или прибѣгали при этомъ къ какимъ-нибудь хитростямъ, къ обману, подкупу, насилію, принужденію, или же, наконецъ, явно избѣгали непріятностей и опасностей изъ-за своего дѣла, то мы опять не можемъ признать такихъ проповѣдниковъ посланниками Божіими и ихъ проповѣдь божественнымъ откровеніемъ.

§ 32. 2) **Сверхъестественные. Необходимость ихъ.** Всѣ указанные доселѣ признаки божественнаго откровенія такъ существенны и естественны въ немъ, что, гдѣ нѣтъ ихъ, тамъ не можетъ быть и истиннаго откровенія Божія. Но хотя

по этимъ признакамъ всегда можно узнать откровеніе ложное, однакожь по нимъ однимъ далеко не всегда можно узнать откровеніе истинное, т.-е. присутствіе этихъ признаковъ въ какой либо религіи, выдающей себя за богооткровенную, не есть еще окончательное и рѣшительное свидѣтельство того, что она есть именно богооткровенная. Въ самомъ дѣлѣ, пусть въ извѣстной религіи мы встрѣтимъ вѣроученіе и нравоученіе самое чистое и возвышенное, пусть встрѣтимъ въ ней даже непостижимыя истины или тайны,—все-таки при разсужденіи объ этой религіи будетъ оставаться вопросъ, почему же она должна считаться непременно откровеніемъ Божиимъ и отчего нельзя признать ее плодомъ какого-либо необыкновеннаго ума человѣческаго? Вѣдь человѣскій умъ въ состояніи же понять и оцѣнить возвышенное ученіе этой религіи, да и создавалъ же онъ и создаетъ, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, великія произведенія. Мы не говоримъ уже о томъ, что народы, исповѣдующіе религіи завѣдомо ложныя, признаютъ однакожь ихъ истиннымъ, вполне достойнымъ Бога откровеніемъ... Далѣе, пусть и проповѣдники разсматриваемой нами религіи будутъ самыми лучшими людьми во всѣхъ отношеніяхъ и распространяютъ свое ученіе самымъ безукоризненнымъ образомъ, однакожь все-таки можно подумать и задуматься иногда надъ тѣмъ, не обманывали ль эти люди себя и другихъ,—не ошиблись ли современники ихъ, а вслѣдъ за ними не ошибаемся ли и мы, принимая ихъ за избранниковъ и посланниковъ Божіихъ. Вѣдь хитрость и коварство людей могутъ быть изобрѣтательны до неистощимости, да и самообольщенія, особенно въ области религіозной, бывають иногда ужасныя. Вѣдь встрѣчали себѣ вѣру жрецы и оракулы древняго языческаго міра; нашли же себѣ послѣдователей и почитателей Магометъ, Шведенбургъ и многіе другіе обманщики и мечтатели.—Съ другой стороны, возвышенныя качества ума и сердца могутъ принадлежать и проповѣдникамъ естественнаго такого-либо ученія. 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 из-

вѣстнаго ученія. Сверхъестественное откровеніе необходимо должно имѣть сверхъестественные признаки своего истинно-сверхъестественнаго происхожденія. И, дѣйствительно, Богъ благоволилъ окружить свое откровеніе особыми, высшими засвидѣтельствowanіями или знаменіями, которыя, будучи возможны только для Него одного, могутъ уже окончательно убѣждать человѣка, что онъ не ошибается, принимая извѣстную религію за откровеніе Бога. Мы разумѣемъ извѣстныя въ исторіи откровенія *чудеса и пророчества*, которыя также могутъ быть отнесены къ внѣшнимъ признакамъ божественнаго откровенія, но въ отличіе отъ признаковъ перваго рода должны быть названы *сверхъестественными*.

§ 33. а) **Чудеса.** *Понятіе о нихъ. Чудо есть доступное внѣшнему наблюденію дѣйствіе или событіе сверхъестественное, но не противоестественное, производимое непосредственно силою Божіею для достиженія важныхъ религіозныхъ цѣлей* \*). Таковы именно всѣ чудеса, о которыхъ говорится въ Библии. Они дѣйствительно суть событія сверхъестественныя, совершавшіяся силою Божіею (Мате. 24, 24; 2 Сол. 2, 9). Съ другой стороны, всѣ библейскія чудеса совершались именно для достиженія важныхъ религіозныхъ цѣлей. Такъ чудеса ветхозавѣтныя имѣли цѣлю—воспитать еврейскій народъ въ особый народъ Божій, сохранить въ немъ, а чрезъ него распространить и во всемъ родѣ человѣческомъ истинное богопознаніе и богопочтеніе, всѣ религіозныя преданія, чаянія, и надежды; чудеса новозавѣтныя имѣли цѣлю—убѣдить людей, что Іисусъ Христосъ есть истинный Сынъ Божій, посланный

---

\*) Чудеса въ Священномъ Писаніи называются именно чудесами (терата) (Пс. 138, 14; Евр. II, 3—4). терата — чудеса — значать событія необычайныя, удивительныя, поразительныя. Называются они также *силами* δυναεις и *знаменіями* σημεια (Мо. XI, 20—23; XIII, 58; Марк. V, 30, VI, 5—14; Дѣян. XIX, 11, Мо. XII, 38, 39; Іоан. II, 11, 18 и мн. др.). Названіе чудесъ силами указываетъ на то, что въ нихъ дѣйствуетъ сила Божія, а названіе — знаменіями показываетъ, что чудеса — событія многовыразительныя, полныя значенія для уразумѣнія сверхъестественной божественной силы и помощи, являемой въ нихъ. Такимъ образомъ въ самыхъ библейскихъ наименованіяхъ чудесъ дается довольно ясное и точное указаніе на то, что есть они такое.

Богомъ Отцемъ въ міръ, и тѣмъ расположить къ принятію проповѣданной Имъ новой религіи \*).

§ 34. **Возможность чудесъ.** Главнѣйшія возраженія противъ этой возможности и ихъ опроверженія. Вопросъ о возможности чудесъ тѣсно связанъ съ вопросомъ о возможности вообще сверхъестественнаго божественнаго откровенія. Если мы убѣждены, что Господь Богъ можетъ открывать и дѣйствительно открываетъ Себя въ мірѣ; то мы этимъ признали уже въ принципѣ и самое чудо, потому что чудо есть не что иное, какъ непосредственное дѣйствіе Божіе въ мірѣ, не зависящее отъ естественнаго теченія силъ и законовъ міра. Поэтому-то возраженія противъ чудесъ—въ существѣ дѣла тѣ же самыя, что и противъ сверхъестественнаго откровенія Божія вообще. Они состоятъ собственно въ утвержденіи, что чудеса будто бы: 1) несообразны съ понятіемъ о Богѣ, какъ Существѣ премудромъ и неизмѣняемомъ, и 2) ниспровергають законсообразное теченіе жизни въ внѣшней природѣ.

1) Говорятъ, что чудеса были бы несообразны съ премудростію и неизмѣняемостію Божіею, такъ какъ въ нихъ Богъ являлся бы *поправляющимъ* свое произведеніе, первоначально неудачно Имъ созданное. Но, дѣйствуя въ мірѣ, Богъ не поправляетъ свое совершенное твореніе, а лишь все болѣе и болѣе являетъ въ немъ свое могущество и благость; постоянное воздѣйствіе Его на міръ—не есть дѣло случая, вымогаемое у Бога непредвидѣнными Имъ при созданіи міра обстоятельствами, а могло входить первоначально въ планъ божественнаго міроуправленія, какъ условіе постояннаго усовершенствованія міра (см. § 24). Частнѣе—въ чудесахъ Богъ не поправляетъ Самого Себя, а только *исправляетъ* уклоненія разумно-свободныхъ существъ отъ установленнаго Имъ нравственнаго порядка,—такъ какъ чудеса имѣють въ виду собственно падшаго человѣка, его спасеніе и возстановленіе нарушеннаго его свободою правильнаго порядка въ мірѣ. Для насъ непостижимо здѣсь не то, почему нужны такія исправленія (ибо коль скоро есть въ мірѣ созданія свободныя, то

---

\*) Отвѣтъ на § *отличительные признаки истинныхъ чудесъ отъ ложныхъ* смотри въ § 32.

всегда возможны въ немъ уклоненія отъ законовъ, требующія исправленія), но непостижима собственно самая свобода въ тварныхъ существахъ. Она есть первое чудо, чудо изъ чудесъ, дѣйствительность коего нельзя отвергнуть, хотя бы мы и не въ состояннн были его постигнуть. Если же это чудо сотворено; если мы не можемъ не признать существованія зла въ этомъ мнрѣ, происходящаго отъ нарушенія свободою закона Божія: то мы не имѣемъ никакого права и основанія отрицать возможность и другихъ сверхъестественныхъ дѣйствій Божіихъ въ мнрѣ, или чудесъ, нужныхъ для уничтоженія въ немъ зла и возстановленія порядка.

2) Говорятъ, что чудеса разстраивали бы чинъ и порядокъ природы, нарушали ея законы, мѣшали правильному теченію ея жизни и проч. Но, во-первыхъ, законы природы не суть что нибудь отличное отъ воли Божіей и какъ бы выдѣленное изъ нея разъ навсегда; а мнръ не есть машина, и отношеніе къ нему Творца его не походитъ на отношеніе мастера къ своему произведенію (см. § 24). Въ механизмѣ, создаваемомъ-человѣкомъ, дѣйствуетъ уже данныя силы по даннымъ законамъ, которые не зависятъ отъ воли мастера, или художника, а потому если что измѣнить въ его устройствѣ, соображенномъ съ свойствами даннаго матеріала, то онъ или совсѣмъ разстроится, или будетъ дѣйствовать не такъ, какъ должно. Въ мнрѣ же все отъ Бога, все содержится Его силою и волею; а такъ какъ воля Божія всегда согласна сама съ собою, то порядокъ и гармонія всегда существуютъ и будутъ существовать въ мнрѣ, дѣйствуетъ ли въ немъ Богъ по обыкновеннымъ, естественнымъ, или по особеннымъ, сверхъестественнымъ законамъ. Естественное и сверхъестественное одинаково относится къ вѣчной волѣ Божіей и имѣютъ различное значеніе только для насъ, ограниченныхъ наблюдателей путей Божіихъ. Къ чему мы привыкли, что знаемъ и понимаемъ, то и считаемъ естественнымъ, а что выходитъ изъ ряда привычнаго и понятнаго для насъ, то мы называемъ сверхъестественнымъ; для Бога же—одинаково и то и другое... Во вторыхъ, всматриваясь внимательнѣе въ чудеса мы не можемъ даже сказать, чтобы ими нарушались обыкновенные законы природы. Чудеса не измѣняютъ и не нарушаютъ законовъ природы,

а только *препобъждаютъ* ихъ. Три отрока, напр, по распоряженію Навуходоносора брошенные въ раскаленную печь, не были опалены; лица же, бросавшія ихъ въ печь, были страшно обожжены. Очевидно, въ этомъ случаѣ огонь не потерялъ своего специфическаго дѣйствія, но это дѣйствіе по особому вліянію Божественному не касалась святыхъ трехъ отроковъ. (Другой примѣръ: хожденіе по водѣ І. Христа и ап. Петра). Препобъжденіе же въ чудесахъ силою Божіею обыкновенныхъ законовъ природы происходитъ въ силу того, что (какъ мы отчасти видѣли уже выше) въ мірѣ вообще высшія силы и законы могутъ ограничить, стѣснять, задерживать собою дѣйствіе силъ и законовъ низшихъ. Человѣкъ, чѣмъ больше совершенствуется въ знаніи, тѣмъ сильнѣе дѣлается по отношенію къ внѣшней природѣ, находя средства ограничивать въ ней силы силами, или возвышать однѣ силы и стѣснять другія, и такимъ образомъ видоизмѣнять ея дѣйствія сообразно со своими цѣлями. Такъ, знаніе врача можетъ останавливать и уничтожать то или другое дѣйствіе природы, разрушительное для нашего организма; знаніе физика можетъ предотвращать нѣкоторыя опасныя для насъ явленія, напр. громовыя удары, и употреблять въ пользу нашу самыхъ могучихъ дѣятелей природы, какъ паръ, электричество и под. Вообще же знаніе, или наука есть сила нравственная, высшая всѣхъ химическихъ и физическихъ силъ природы, а потому и можетъ творить въ ней своего рода чудеса. Почему же Творецъ природы, воля Котораго есть высшій, всеобщій и вѣчный законъ для всего существующаго, почему Онъ одинъ не можетъ творить въ природѣ ничего вышеестественнаго, не противорѣча ея законамъ, не нарушая ея чина и порядка?

Въ заключеніе разсужденія о возможности чудесъ замѣтимъ еще слѣдующее. Отрицать возможность чудесъ могутъ только люди, не признающіе личнаго Бога, отдѣльнаго отъ міра (какъ пантеисты и матеріалисты), или же осуждающіе живаго Бога—Творца міра на какой-то абсолютный покой и мертвую бездѣятельность (какъ деисты). Люди эти на мѣсто Бога ставятъ самый міръ, или же его законы, а потому съ ихъ точки зрѣнія и не можетъ быть никакого и ничьего вмѣшательства въ дѣла и порядки міра, и жизнь міра есть не болѣе, какъ ме-

ханической процессъ, въ которомъ все сковано неизбѣжными условіями и совершается по какой-то роковой, слѣпой, абсолютной необходимости. Люди же, не смѣшивающіе Бога съ міромъ и его законами, не могутъ не признать возможности дѣйствія Божія на міръ, слѣдовательно, и возможности чудесъ. Посему—то во всѣхъ религіяхъ, какія только были и есть въ родѣ человѣческомъ, на ряду съ вѣрою въ Бога, или боговъ, мы видимъ и вѣру и воздѣйствіе Божіе на міръ, въ откровеніе, въ чудеса. Во всѣхъ религіяхъ люди всегда молились и молятся, чтобы Божество исцѣлило болѣзнь, отвратило угрожающій голодъ, моровое повѣтріе, опустошительную войну и т. п.; въ этихъ моленіяхъ, очевидно, выражается то убѣжденіе, что Божество можетъ сдѣлать то, о чемъ Его просятъ, можетъ вмѣшаться въ дѣла міра непосредственно и измѣнить естественное теченіе вещей, неблагоприятное для человѣка. Что же, неужели это вѣковое общечеловѣческое убѣжденіе есть не болѣе, какъ невѣжество и заблужденіе? Но всѣ люди во всѣ времена не могли заблуждаться, вѣруя въ возможность чудесныхъ дѣйствій Божіихъ въ мірѣ, а если нѣкоторые изъ нихъ и могли заблуждаться и дѣйствительно заблуждались въ этомъ отношеніи (какъ, напримѣръ, язычники, возлагавшіе несбыточныя надежды на своихъ боговъ), то въ основѣ этихъ заблужденій все-таки должно лежать нѣчто истинное. Для того, чтобы люди могли искать сверхъестественнаго и ожидать чудеснаго тамъ, гдѣ его не было и не могло быть, нужно чтобы они когда-нибудь видѣли сверхъестественное и чудесное тамъ, гдѣ оно было въ дѣйствительности. Если бы человечество нигдѣ и никогда не видѣло дѣйствительнаго чуда, то оно не имѣло бы никакого представленія о чудесахъ.

3 § 35. **Возможность узнать, что извѣстныя дѣйствія или явленія суть дѣйствительно чудеса, или признаки достовѣрности чудесъ.** Чѣмъ и какъ убѣдиться, что извѣстное чудо есть именно чудо? Какіе можно указать признаки чудесъ?—Признаки эти вытекаютъ изъ понятія о чудѣ. Такъ какъ чудо есть событіе сверхъестественное, то для достовѣрности его требуется, чтобы оно, во-первыхъ, дѣйствительно случилось, или произошло, т. е. было именно событіемъ, а не вымысломъ, не сказкою, и во-вторыхъ, чтобы оно произошло *силою божье-*

*ственнаго внимательства*, а не само собою, т. е. было событіемъ сверхъестественнымъ, а не естественнымъ. Чтобы убѣдиться, что извѣстное чудо есть именно событіе, или что оно дѣйствительно случилось,—для этого нужно: а) если мы сами свидѣтели его—имѣть здравыя чувства и достаточное вниманіе, чтобы правильно принять впечатлѣніе отъ событія; б) если мы слышали о чудѣ отъ другихъ свидѣтелей, нужно оцѣнить ихъ свидѣтельства по всѣмъ правиламъ исторической критики; в) если, наконецъ, эти свидѣтельства дошли до насъ только въ писаніяхъ,—нужно опредѣлить предварительно подлинность и неповрежденность этихъ писаній... Всѣ эти требованія, очевидно, суть требованія самыя справедливыя, и тѣ чудеса—которыя не выдержатъ подобнаго испытанія, неизбѣжно должны быть признаны за ложныя, за призракъ, за обманъ, или позднѣйшую выдумку. Убѣдившись такимъ образомъ въ томъ, что извѣстное чудесное событіе дѣйствительно случилось, нужно убѣдиться затѣмъ еще въ томъ, что оно есть событіе именно сверхъестественное. Для этого необходимо обращать строгое вниманіе: а) на то, *точно-ли* извѣстное событіе не могло совершиться по силамъ и законамъ самой природы: для сего вовсе не нужно знать всѣхъ силъ и законовъ природы, какъ утверждаютъ нѣкоторые, а довольно только видѣть и понять, могла ли та именно сила или вообще причина, отъ которой произошло чудесное событіе, сама собою произвести его, могло-ли, напримѣръ, одно слово-человѣка мгновенно утишить бурю морскую и воскресить мертваго,—одно прикосновеніе мгновенно исполнить болѣзнь и под. б) Необходимо обращать строгое вниманіе на *характеръ чуда*: чудо, какъ непосредственное дѣйствіе силы Божіей, должно быть всегда достойно Бога; а потому, естественно, мы никакъ не можемъ повѣрить рассказамъ о чудесахъ нелѣпныхъ или смѣшныхъ, каковыя многія чудеса, приписываемыя языческимъ героямъ, а также Магомету и др. мн. в) Необходимо обращать вниманіе на *цѣль чуда*, которая также всегда должна быть вполне достойна Бога, и притомъ, какъ цѣль дѣйствія Божія особеннаго, сверхъестественнаго, должна быть кака-нибудь особенная, высочайшая: такую по преимуществу представляется одна—содѣйствіе падшему роду человѣческому

и частнымъ людямъ въ высококомъ дѣлѣ религіи и нравственности. Наконецъ, г) необходимо обращать строгое вниманіе *на обстоятельства чуда*—мѣсто, время, способъ совершенія и проч. Здѣсь также все должно быть сообразно съ понятіемъ о дѣйствіи Божіемъ сверхъестественномъ; поэтому, если мы замѣтимъ, что извѣстныя мнимо-чудесныя дѣйствія привязаны къ одному опредѣленному времени, къ одному опредѣленному мѣсту, могутъ совершаться только съ извѣстными приготовленіями, или совершаются образомъ какимъ-нибудь страннымъ и смѣшнымъ, каковы разныя фокусничества, то мы всегда въ правѣ сказать, что это отнюдь не чудеса, а дѣйствія—или искусства, или знанія какихъ нибудь сокровенныхъ силъ природы, или даже обмана, хотя бы мы и не въ состояніи были сами объяснить ихъ естественнымъ образомъ и обличить подозрѣваемый обманъ. По всѣмъ означеннымъ чертамъ вмѣстѣ всегда можно опредѣлить, дѣйствительно ли извѣстное чудо есть чудо истинное, или ложное.

§ 36. **Необходимость чудесъ, какъ признака откровенія, и ихъ значеніе для убѣжденія въ его дѣйствительности.** Чудеса необходимы въ дѣлѣ откровенной религіи, какъ одинъ изъ рѣшительнѣйшихъ признаковъ ея божественнаго происхожденія. Только такіе именно признаки и могутъ убѣждать насъ несомнѣнно въ божественномъ происхожденіи извѣстной религіи. Чудеса можетъ творить только одинъ Богъ; слѣдовательно, когда мы видимъ, что человѣкъ или ангель, возвѣщая намъ какое-либо ученіе и называя его откровеніемъ Божіимъ, въ доказательство своихъ словъ творять чудеса; то это явный знакъ, что самъ Богъ подтверждаетъ ихъ слова. Сами отъ себя ни ангель, ни человѣкъ не могутъ совершать истинныхъ чудесъ; а Богъ, самая святость и истина, не можетъ даровать силу чудотвореній какимъ-либо обманщикамъ для обольщеній людей. Такимъ образомъ, при видѣ истинныхъ чудесъ, совершаемыхъ или совершенныхъ въ доказательство божественности какого-либо ученія, мѣста для колебаній и сомнѣній не остается никакого: здѣсь мѣсто одному безпрекословному убѣженію, если только, разумѣется, мы не окажемся намѣренно упорными въ невѣріи. Вотъ почему всѣ народы, образованные и необразованные, всегда такъ высоко цѣнили значеніе чудесъ

въ дѣлѣ религіи, всегда желали ихъ для своего полного убѣжденія въ ея истинности и старались убѣждать ими другихъ въ достоинствѣ своихъ вѣрованій. За неимѣніемъ у себя истинныхъ чудесъ они, какъ увидимъ ниже даже измышляли чудеса ложныя. Вотъ почему и Самъ Спаситель отдавалъ своимъ чудесамъ полное преимущество предъ всѣми другими доказательствами божественнаго посольства. *Вы посылаете къ Иоанну и свидѣтельствова о истиннѣ...*, говорилъ Онъ, обращаясь къ іудеямъ, невѣровавшимъ Его ученію, *Азъ же имамъ свидѣтельство болше Иоаннова: дѣла бо, яко даде Мнѣ Отецъ, да совершу Я, та дѣла, яже Азъ творю, свидѣтельствуютъ о Мнѣ, яко Отецъ Мѣ посла* (Іоан. 5, 33, 36), *Аще не творю дѣла Отца Моего, не имите Ми вѣры: аще ли творю аще и Мнѣ не вѣруете, дѣломъ Моимъ вѣруйте* (ibid. 10, 37). Но кромѣ этого главнѣйшаго преимущества чудесъ предъ всѣми прочими признаками божественнаго откровенія т. е. кромѣ того, что одни только чудеса рѣшительно убѣждаютъ въ божественности какого-либо ученія, есть у чудесъ и другія немаловажныя преимущества предъ прочими признаками откровенія. Это, во первыхъ, *общедоступность и очевидность* чудесъ, какъ доказательствъ, *равно для всѣхъ людей*, образованныхъ и необразованныхъ: тутъ не требуется какихъ-нибудь изысканій, умствованій, отвлеченныхъ соображеній, къ коимъ способны весьма немногіе,—какъ при оцѣнкѣ внутреннихъ признаковъ откровенія и даже внѣшнихъ естественныхъ; тутъ нужно только имѣть здоровое око, чтобы видѣть, и здравый смыслъ, чтобы понять впечатлѣніе и убѣдиться, что предъ нами точно дѣйствуетъ сила Божія. А во-вторыхъ это *общегодность чудесъ*, какъ доказательствъ, *по отношенію ко всѣмъ предметамъ*, какіе только могутъ содержаться въ откровеніи: на основаній чудесъ, совершаемыхъ посланникомъ Божиимъ въ подтвержденіе проповѣдуемаго ими ученія, мы съ равною вѣрою можемъ принимать и истины постижимыя для нашего ума, и истины непостижимыя,—тогда какъ по другимъ признакамъ откровенія, внутреннимъ и внѣшнимъ естественнымъ, можемъ только убѣждаться въ достоинствѣ истинъ перваго рода, а тайнъ никогда оцѣнить и, слѣдовательно, разумно принять не можемъ.

§ 37. б) Пророчества: *опредѣленіе пророчества и доказательное значеніе пророчествъ въ дѣль убѣжденія въ божественности откровенія.* Другой внѣшній сверхъестественный признакъ божественнаго откровенія составляютъ пророчества, подъ которыми разумѣются *опредѣленные предсказанія, по озаренію свыше, невѣдомаго будущаго случайнаго, а иногда даже чудеснаго.* Такъ какъ будущее неизвѣстно людямъ и его знаетъ одинъ только всевѣдущій Богъ; то, очевидно, человѣкъ можетъ вѣрно знать и предсказывать о немъ не иначе, какъ только по внушенію или откровенію Божію. Поэтому пророчества, разсматриваемыя какъ признакъ божественнаго откровенія, имѣютъ такую же силу доказательности, или убѣдительности, какъ и чудеса, и собственно суть только *особый видъ чудесъ.* Особенное же значеніе въ качествѣ признака божественнаго откровенія пророчества имѣютъ для людей, кои отдѣлены значительнымъ пространствомъ времени отъ перваго возвѣщенія его, *Господу послѣдствующую и слово утверждающую послѣдствующими знаменьями* (Мрк. XVI, 20). Для такихъ людей исполненіе пророчествъ, хорошо засвидѣтельствованное исторически или наблюдаемое непосредственно ими самими, должно, очевидно, имѣть такое же значеніе для убѣжденія въ божественности откровенія, какое имѣютъ для современниковъ первыхъ провозвѣстниковъ его чудеса послѣднихъ. На важное доказательное значеніе пророчествъ въ дѣль убѣжденія въ божественности откровенія указываетъ само Священное Писаніе. Пророкъ Исаія въ предвѣдѣніи отдаленнаго будущаго случайнаго, видитъ свойство одного истиннаго Бога: *Я—Господь, это—Мое имя не дамъ славы Моей иному и хвалы моей истуканамъ. Вотъ предсказанное прежде сбылось и новое Я возвѣщу; прежде нежели оно произойдетъ, Я возвѣщу вамъ* (XLII, 8, 9). Съ другой стороны тотъ же пророкъ отсутствіемъ истинныхъ пророчествъ изобличаетъ ложность язычества: *приведите (вы—язычники) ваши доказательства... Пусть ваши боги... возвѣстятъ что-либо прежде, нежели произошло, и мы внимнемъ умомъ своимъ и узнаемъ, какъ оно кончилось. Скажите, что произойдетъ въ будущемъ, и мы будемъ знать, что вы боги* (XLI, 21, 23). Въ Новомъ Завѣтѣ Самъ І. Христосъ усволяетъ пророчествамъ важное значеніе для убѣжденія въ Его Божествен-

номъ посланничествѣ. Свои предсказанія касательно Себя и учениковъ Онъ перѣдко сопровождаетъ такими замѣчаніями: *теперь сказываю вамъ* (о преданіи Его, Христа, однимъ изъ учениковъ Его), *прежде нежели сбудется то, дабы, когда сбудется, вы повѣрили, что это—Я* (Іоан. XIII, 19). *Вотъ Я сказалъ вамъ о томъ* (объ отшествіи къ Отцу) *прежде, нежели сбудется, дабы вы повѣрили, когда сбудется* (Іоан. XIV, 29). На признаніе Христомъ за пророчествами такого доказательнаго значенія указываетъ также то, что въ доказательство истины Своего ученія и дѣйствительности Божественнаго достоинства Своего Онъ неоднократно приводилъ ветхозавѣтныя пророчества о Себѣ (напр. предъ Еммаусскими учениками Лук. XXIV, 27).

§ 38. Отличіе пророчествъ отъ предчувствій и обыкновенныхъ предвѣдній и предсказаній. Нѣчто подобное пророчествамъ мы встрѣчаемъ, повидимому, въ обыкновенной жизни человѣческой, въ обыкновенныхъ проявленіяхъ человѣческаго духа. Такъ, нѣкоторые люди обладаютъ такъ-называемымъ предчувствіемъ, по которому могутъ въ извѣстной мѣрѣ предвидѣть и предсказывать будущее; другіе и положительно предсказываютъ будущее, и притомъ совершенно вѣрно: напримѣръ, врачъ предсказываетъ выздоровленіе или смерть больного; астрономъ—появленіе какой-либо кометы, или же солнечное, либо лунное затменіе; политикъ—войну между извѣстными народами и т. п. Но пророчества, о которыхъ мы говоримъ, какъ сверхъестественномъ признакъ божественнаго откровенія, существенно отличаются отъ этихъ, повидимому, сходныхъ съ ними, обнаруженій [духа человѣческаго. Такъ называемое предчувствіе обыкновенно бываетъ *темное* и *неопредѣленное*: человѣкъ предчувствуетъ *что-то*, но что именно—самъ не знаетъ, и только тогда, когда случится съ нимъ что-либо необыкновенное, особенно радостное или скорбное, ему кажется, что *это именно* онъ и предвидѣлъ, предчувствовалъ. Съ другой стороны, предчувствіе всегда касается будущей судьбы только самого предчувствующаго и немногихъ ближайшихъ и любимѣйшихъ ему лицъ, и далѣе этого тѣснаго кружка не простирается. Истинныя же пророчества, напротивъ, всегда бываютъ *ясныя* и *опредѣленныя* и касаются не судьбы только

самого пророка, или ближайшихъ ему лицъ, а часто судьбы людей, которыхъ пророкъ никогда и не видѣлъ, и даже цѣлыхъ царствъ и народовъ, которые при жизни пророка еще и не существуютъ (таково, на примѣръ, пророчество Исаи о Кирѣ, царѣ персидскомъ, изреченное почти за двѣсти лѣтъ до явленія Кира, 44, 28: 45, 1 и слѣд.; таково же пророчество Даниила о нѣсколькихъ царствахъ, имѣющихъ преемственно слѣдовать одно за другимъ, 2, 37—45). Предсказанія врачей, астрономовъ, политиковъ основаны на наблюденіяхъ вѣковѣчныхъ законовъ природы и опытахъ ежедневной жизни человѣческой и имѣютъ предметомъ своимъ событія *необходимыя*, такъ же *естественно* вытекающія изъ другихъ событій, какъ въ правильномъ силлогизмѣ заключеніе вытекаетъ изъ посылокъ. Поэтому такія предсказанія не заключаютъ въ себѣ ничего особеннаго собственно пророческаго; если врачъ предсказываетъ выздоровленіе или смерть больного, или астрономъ солнечное затменіе; то они здѣсь также мало пророчествуютъ, какъ, на примѣръ, тотъ, кто сказалъ бы, что послѣ настоящей зимы наступитъ весна, по прошествіи нынѣшняго дня настанетъ ночь и т. п. Въ противоположность этимъ естественнымъ предсказаніямъ, истинныя пророчества всегда имѣютъ предметомъ своимъ событія совершенно *случайныя*, которыя могутъ быть и не быть, могутъ случиться такъ и иначе,—притомъ такія событія, которыхъ даже начала и зародыша не видно въ настоящее время и которыхъ, поэтому, нельзя основать ни на какихъ наблюденіяхъ и опытахъ и вывести изъ другихъ событій, какъ слѣдствіе изъ причины, или заключеніе изъ посылокъ. Мало того: истинныя пророчества часто имѣютъ своимъ предметомъ событія не только случайныя, но еще и *чудесныя*, которыя не могутъ произойти ни по какимъ естественнымъ законамъ; таково, на примѣръ, пророчество Исаи о рожденіи Еммануила отъ дѣвы и под.

§ 39. **Возможность отличенія истиннаго пророчества отъ мнимаго.** Истинныя пророчества отличаются отъ ложныхъ прежде всего по предмету и характеру предсказанія. Ясность и опредѣленность пророческихъ предсказаній, а съ другой стороны случайность предсказанныхъ событій, не рѣдко соединенная съ чудесностію ихъ,—эти свойства, характеризующія

собою истинное пророчество, суть, очевидно, и самые первые и рѣшительные признаки достовѣрности пророчествъ. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы предсказать съ ясностію и опредѣленностію какое либо событіе случайное, надобно предварительно знать всѣ возможныя сдѣлленія причинъ и обстоятельствъ, отъ которыхъ оно могло бы произойти; надобно проникнуть въ сокровеннѣйшіе изгибы человѣческаго сердца и напередъ опредѣлить въ немъ его будущія желанія; надобно проникнуть въ планы и намѣренія самого Промысла, всѣмъ въ мірѣ управляющаго: а это, очевидно, такія требованія, которыхъ не въ состояніи выполнить никакой ограниченный умъ—не только человѣческой, но и ангельской. Стало-быть, ясное и опредѣленное предсказаніе случайныхъ событій есть несомнѣнный знакъ того, что предсказавшій о нихъ находился подъ вліяніемъ Божиимъ, и изрекъ свое пророчество по озаренію свыше. Такую же силу достовѣрности имѣютъ пророчества и тогда, когда предсказанныя въ нихъ событія—событія *чудесныя* совершенно зависящія отъ одной воли Божіей. Но кромѣ этихъ главныхъ признаковъ, для убѣжденія въ достовѣрности пророчествъ и для отличія истинныхъ пророчествъ отъ мнимыхъ и ложныхъ, нужно обращать еще строгое вниманіе:

а) На *цѣль* пророчествъ. Цѣль пророчествъ, какъ и чудесъ, всегда должна быть вполнѣ достойна Бога и притомъ особая, высочайшая, какой по преимуществу надо признать и здѣсь, какъ и въ чудесахъ, содѣйствіе падшимъ людямъ въ дѣлѣ вѣры и нравственности.

б) На *обстоятельства* пророчествъ. Истинныя пророчества, какъ получаемыя пророкомъ отъ самого Бога, не могутъ зависѣть отъ условій мѣста, времени и какихъ либо предварительныхъ приготовленій, завися единственно отъ воли Божіей.

в) На самое *исполненіе* пророчествъ. Мало того, что предсказаніе, не оправданное событіемъ, не достойно названія пророчества,—требуется еще, чтобы между пророчествомъ и событіемъ оказалось не какое-либо случайное, незначительное сходство, а сходство существенное и полное, по крайней мѣрѣ въ чертахъ главнѣйшихъ.

2) Наконецъ, если мы сами не слышали пророчества изъ устъ пророка и не видѣли исполненія его, а знаемъ о томъ и другомъ только по свидѣтельствамъ другихъ—устнымъ или письменнымъ; то необходимо еще, и притомъ прежде всего, проверить эти свидѣтельства по всѣмъ правиламъ исторической критики.

g<sup>o</sup>



## ОТДѢЛЪ П.

### БОГООТКРОВЕННАЯ РЕЛИГІЯ.

§ 40. Точка зрѣнія на предметъ. Единая истинная, единая откровенная религія есть религія христіанская: изъ всѣхъ религій въ мірѣ она только одна обладаетъ и истинными пророчествами и истинными чудесами, а равно имѣетъ и другіе, внѣшніе и внутренніе, признаки своего богооткровеннаго достоинства. Говоря о христіанствѣ, какъ богооткровенной религіи, мы будемъ разумѣть не одно только ученіе І. Христа, но и ученіе древней іудейской религіи, которая была, по апостолу, *спасеніемъ грядущихъ благъ, паче всего во Христа, образомъ будущаго*, или, иначе говоря, была приготовленіемъ и низшею ступеню христіанства. Такимъ образомъ мы будемъ различать въ христіанствѣ Ветхій и Новый Завѣтъ. Мы должны теперь рассмотретьъ, дѣйствительно-ли христіанство, т.-е. какъ Ветхій, такъ и Новый Завѣтъ, обладаетъ и внутренними и внѣшними признаками истиннаго откровенія и есть, слѣдовательно, религія истиннѣ богооткровенная.

## Г Л А В А І.

### ВЕТХОЗАВѢТНАЯ РЕЛИГІЯ.

**А. Внутренніе признаки ветхозавѣтнаго Божественнаго откровенія.**

18. § 41. Общій взглядъ на Ветхозавѣтную религію. Древняя религія евреевъ по своему содержанию какъ догматическому,

такъ и нравственному представляет собою исключительное и чрезвычайное явленіе среди всѣхъ религій древняго міра, несравненно возвышаясь надъ всѣми религіозными ученіями древности. Во всѣхъ другихъ религіяхъ человѣкъ искалъ Божества въ мірѣ неразумной природы, или же на высшей ступени развитія—въ себѣ самомъ, въ человѣческомъ разумѣ, въ человѣческой дѣятельности. Только одинъ еврейскій народъ среди всего древняго міра вѣровалъ въ единого безконечнаго Бога, безмѣрно возвышеннаго надъ природой и всѣмъ конечнымъ міромъ. Всѣ другіе народы болѣе или менѣе безразлично смотрѣли на свою нравственную жизнь и дѣятельность и смѣшивали добро со зломъ, или, если и различали между тѣмъ и другимъ, то зло производили также отъ Божества, слѣдовательно, признавали его необходимымъ, и именемъ Божества безразлично освящали какъ грубый инстинктъ, такъ и высшія стремленія духовной жизни человѣческой. Только евреи строго и правильно различали добро отъ зла и вѣрили въ необходимость освященія для человѣка и нравственнаго усовершенствованія по образу единого вѣчнаго Источника всякаго совершенства. Такое поразительное различіе въ содержаніи древней еврейской религіи, сравнительно со всѣми другими религіями, это отсутствіе въ ней общаго всему древнему міру *натурализма* во взглядѣ на Бога и человѣка необходимо приводитъ къ заключенію о ея сверхъестественномъ происхожденіи, о томъ, что она есть откровеніе Божіе. Частнѣйшее разсмотрѣніе ученія этой религіи еще болѣе убѣдитъ насъ въ этой мысли.

§ 42. Ученіе о единомъ Богѣ, какъ безконечномъ, премірномъ и личномъ Духѣ; превосходство его ученія предъ другими религіозными ученіями древности. Во всѣхъ языческихъ религіяхъ древности, во 1-хъ, божество смѣшивалось съ природою и отождествлялось съ нею; поэтому всѣ языческіе боги въ сущности были олицетвореніемъ и обоготвореніемъ или естественныхъ силъ природы или же силъ и свойствъ самого человѣка. И съ такимъ характеромъ являются не только низшія божества язычества, но и самое верховное, властвующее надъ всѣми богами и людьми, божество, до идеи о которомъ язычники возвышались въ позднѣйшую эпоху

своей жизни вмѣстѣ съ развитіемъ философіи (срав. § 93). Въ связи съ натурализмомъ, во 2-хъ, въ язычествѣ царило многобожіе. Наконецъ, въ 3-хъ, представленія языческой древности о Божествѣ лишены нравственнаго характера; можно сказать даже, что ни одно изъ божественныхъ свойствъ не стояло въ такой тѣни въ языческихъ представленіяхъ о Божествѣ, какъ свойство Божественной святости. Въ противоположность всему этому, въ ветхозавѣтной религіи излагается ученіе о Богѣ, какъ единомъ безконечномъ Духѣ, безмѣрно возвышенномъ надъ жизнію всего міра. Богъ *единъ*: это главный догматъ ветхозавѣтной религіи, постоянно повторяемый Моисеемъ и пророками \*). Но Богъ единъ не въ смыслѣ только количественномъ, но въ качественномъ: Богъ есть существо *единственнѣйшее*. Онъ—Духъ личный, самобытный, всесвѣтой и вообще всесовершеннѣйшій \*\*). Его жизнь премірна, ничто въ мірѣ конечномъ не можетъ быть сравнено съ Нимъ (Исаія 40, 14); Онъ не часть міра, не душа міра; нѣтъ, онъ превыше міра (Исаія 40, 15, 17, 22—25). Міръ не истеченіе изъ Него, не порожденіе Его субстанціи, а только произведеніе Его всемогущества, созданіе Его воли, Его слова (Быт. 1. 1). Онъ—Творецъ и Промыслитель міра, а міръ—Его твореніе. Такая чистота, глубина и возвышенность ученія ветхозавѣтной религіи о Богѣ и вслѣдствіе этихъ свойствъ его исключительность и существенное превосходство предъ всѣми древними религіозными воззрѣніями на Божество 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, — вынуждаютъ признать тѣмъ болѣе, что носителемъ Ветхозавѣтной религіи было маленькое племя, необразованное и въ началѣ своей исторіи даже не осѣдлое, незамѣтное среди дру-

---

\*) Чит. 1-ю и 2-ю запов. десятословія (исход, XX, 2—5., срав. Второзак. VI, 4 и мн. др.)—\*\*) Идея о Богѣ, какъ существѣ духовномъ и совершеннѣйшемъ, выражается уже въ идеѣ творенія міра Богомъ изъ ничего; также Быт. VI, 3: *не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ людьми, потому что они плоть*. Срав. Чис. XXVII, 16.

гихъ могущественныхъ и цивилизованныхъ древнихъ народовъ, со всѣхъ сторонъ окруженное язычествомъ и само въ сильной степени обнаружившее склонность къ нему, какъ показываетъ вся его исторія отъ Синаи до Вавилонскаго плѣна. X

§ 43. Краткое обзорѣніе ложныхъ мнѣній о сущности и происхожденіи Ветхозавѣтнаго ученія о единобожіи. Раціоналисты прошлаго и настоящаго вѣка неоднократно пытались доказать, что ученіе древнихъ іудеевъ о Богѣ какъ по своей сущности, такъ и по своему возникновенію и развитію не представляетъ ничего особеннаго по сравненію съ ученіемъ о божествѣ древняго язычества и что потому для объясненія его нѣтъ никакой нужды въ допущеніи сверхъестественнаго божественнаго откровенія. Попытки къ проведенію и обоснованію подобнаго взгляда весьма многочисленны и довольно разнообразны. По возможности объединяя ихъ, мы можемъ сущность всѣхъ ихъ выразить въ слѣдующихъ положеніяхъ: библейскій монотеизмъ есть явленіе сравнительно позднѣйшее среди іудейскаго народа, хотя въ Библии онъ и представляется изначала существующимъ среди этого народа. Онъ возникъ именно или только со времени Моисея, какъ утверждаютъ одни раціоналисты, или во время плѣна Вавилонскаго, какъ утверждаютъ другіе, или даже послѣ плѣна Вавилонскаго, какъ утверждаютъ третьи. Ранѣе же, начиная съ древнѣйшихъ временъ, Евреи были, по мнѣнію однихъ раціоналистовъ, политеистами точно также, какъ и всѣ народы древности; по мнѣнію другихъ, хотя Евреи и поклонялись единому Богу, но ихъ Богъ былъ олицетвореніемъ силъ природы, а не духовнымъ премірнымъ существомъ; по мнѣнію третьихъ, Евреи почитали Іегову своимъ національнымъ Богомъ и, слѣдовательно, видѣли въ Немъ существо ограниченное и признавали языческихъ боговъ за дѣйствительныя существа. Но когда бы ни появился монотеизмъ среди Евреевъ, во всякомъ случаѣ своимъ возникновеніемъ, по ученію всѣхъ раціоналистовъ, онъ обязанъ не сверхъестественному Божественному откровенію среди нихъ, а естественнымъ причинамъ. Въ новѣйшее время главное вліяніе на образованіе своеобразнаго склада религіозныхъ воззрѣній еврейскаго народа обыкновенно приписывается различными раціоналистами какому-либо изъ слѣ-

дующихъ четырехъ факторовъ: или а) общимъ природнымъ особенностямъ симитическаго племени, или б) индивидуальнымъ особенностямъ умственнаго и нравственнаго характера собственно іудеевъ или в) особымъ условіямъ ихъ исторической жизни: долговременному пребыванію въ пустынь, кочевому образу жизни; или наконецъ, г) вліянію отдѣльныхъ выдающихся лицъ изъ ихъ среды (вождей и пророковъ).

Уже такое разногласіе рационалистовъ въ ихъ объясненіяхъ касательно вопроса о библейскомъ монотеизмѣ, притомъ въ такихъ существенныхъ пунктахъ этого вопроса, какъ время и условія возникновенія монотеизма и первоначальное религиозное состояніе іудеевъ, ясно свидѣтельствуетъ, что всё это ихъ объясненія вовсе не имѣютъ подъ собою твердыхъ данныхъ и представляютъ собою искусственныя построенія, которыя естественно не могутъ выдержать критики. И, дѣйствительно, разборъ попытокъ рационалистовъ подвести еврейскій народъ подъ общій съ язычниками законъ развитія въ религиозномъ отношеніи, объяснить возникновеніе среди нихъ монотеизма естественнымъ путемъ не оставляетъ никакого сомнѣнія въ несостоятельности ихъ и вмѣстѣ служитъ косвеннымъ доказательствомъ баготкровенности ветхозавѣтнаго монотеизма.

а) Въ доказательство мнимаго іудейскаго политеизма защитники его первѣе всего указывали на множественность именъ Божіихъ, употреблявшихся въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ-то Эль, Элогимъ, Іегова, Шадай, Адонай и проч. Но понятно, что изъ множественности именъ Божіихъ не слѣдуетъ необходимо, будто у евреевъ было и боговъ много. Многія имена могли предлагаться и къ одному Богу: это были только различныя названія одного и того же высочайшаго, всесовершеннѣйшаго Существа,—названіе, изъ коихъ каждое выражало собою такое или иное Его свойство, то или другое Его дѣйствіе \*).

---

\*) Эль—отъ глагола ул—быть сильнымъ—означаетъ Бога *крѣпкого*. Элогимъ (един. число Элогъ), отъ ала—быть пораженъ, отсюда почтиль—выражаетъ въ божествѣ полноту силъ являющихся во мнѣ и самомъ божествѣ. Такъ истолковываютъ это наименованіе еврейскіе ученые. Христіанскіе богословы въ множественной формѣ имени Бога

и христіане называютъ Бога многими и разными именами, напр., Отець Небесный, Творецъ, Вседержитель, Спаситель и пр. и пр.: ужели же кто нибудь вздумаетъ на этомъ основаніи доказывать политеизмъ христіанской религіи? Указывали затѣмъ на множественное число еврейскаго имени Божія—Элогимъ (элогимъ въ буквальномъ переводѣ значитъ боги). Но множественное число имени Элогимъ есть просто идиотизмъ еврейскаго языка (въ которомъ многія существительныя, для выраженія полноты жизни и величія предмета, употребляются въ формѣ множественнаго числа) и, несмотря на свою множественную форму, не выражаетъ собою понятія о многихъ богахъ, а потому при словѣ элогимъ сказуемое ставится въ единственномъ числѣ. Это видно, между прочимъ, изъ того, что оно употребляется и въ такихъ мѣстахъ Ветхаго Завета, гдѣ съ нарочитою силою утверждается истина единства Божія; напр. во Второзак. 4, 36; >чтобы ты зналъ, что только Іегова есть Богъ (Элогимъ) и нѣтъ еще кромѣ Его>; см. еще Второзак. 10, 17 и др.); кромѣ того, въ одномъ мѣстѣ книги Исходъ (7, 1) именемъ Элогимъ названъ Моисей.. Тѣ изъ защитниковъ многобожія первоначальной религіи іудейской, которые относили время возникновенія монотеизма въ ней ко времени Моисея, въ подтвержденіе своего мнѣнія указывали между прочимъ на то, что Моисей первый сообщилъ имъ новое дотола будто бы совершенно неизвѣстное евреямъ имя Божіе—Іегова, которое выражаетъ собою понятіе о единомъ всесовершенномъ Богѣ. Но имя Іеговы встрѣчается въ Библии гораздо раньше Моисея (Быт. 4, 26); оно произносится уже устами древнихъ патриарховъ (Быт. 28, 20, 21). Многія древнѣйшія собственныя имена еврейскія своимъ сходствомъ со словомъ Іегова (напр. Іоховеда, мать Моисея и др.) также ясно показываютъ, что это имя Божіе было извѣстно среди іудеевъ раньше Моисея. И, дѣйствительно, откровеніе его Моисея при купинѣ не было откровеніемъ новаго, дотола

---

Элогимъ видятъ прикровенное указаніе на тринность лицъ въ Богѣ. Шадай—отъ шадъ—поражать—выражаетъ въ отношеніи Бога откровеніе могущества и силы въ природѣ. Адонай—верховный Господь, Владыка надъ всѣмъ.

вовсе не слыханнаго, Бога. Это видно изъ самаго разсказа объ этомъ откровеніи (Исх. 3, 13—18)\*), — усматривается и изъ того соображенія, что евреи едва-ли приняли Моисея и послушались его, если бы онъ сталъ распоряжаться ихъ судьбою отъ лица этого, предполагаемаго невѣдомаго имъ, Бога. Наконецъ, если бы при прор. Моисеѣ и въ связи съ именемъ «Иегова» среди древнихъ евреевъ дѣйствительно наступилъ новый, высшій (монотеистическій) моментъ въ религіи по срав-

---

\*) Богъ является Моисею при горѣ Хоривѣ и, наименовавъ Себя Богомъ отца его (Моисея), Богомъ Авраама, Исаака, Иакова, посылаетъ его освободить Еврейскій народъ изъ рабства египетскаго (ст. 1—10). *И сказалъ Моисей Богу: вотъ я прииду къ сынамъ Израилевымъ и скажу имъ: Богъ отцевъ вашихъ послалъ меня къ вамъ. А они скажутъ мнѣ: какъ Ему имя? Что сказать мнѣ имъ? Богъ сказалъ Моисею: Я есмь сущій (Иегова)... Такъ скажи сынамъ Израилевымъ: Сущій послалъ меня къ вамъ (ст. 13—14)... Пойди собери старшихъ Израилевыхъ и скажи имъ: Господь, Богъ отцевъ вашихъ явился мнѣ, Богъ Авраама, Исаака и Иакова, и сказалъ: Я посылалъ васъ и увидѣлъ, что дѣлается съ вами во Египтѣ...* (ст. 16). Ясно, что по библейскому разсказу о богоявленіи Моисею откровеніе Бога съ именемъ Иеговы не было откровеніемъ новаго Бога; нѣтъ, Иегова—Богъ и есть Богъ отцевъ еврейскаго народа, единый истинный Богъ, въ котораго вѣровалъ народъ еврейскій отъ дней патриарховъ. Правда, въ гл. VI, стр. 3 мы читаемъ; и *говорилъ Богъ Моисею и сказалъ ему: Я Господь (Иегова). Явился Я Аврааму, Исааку и Иакову съ именемъ: Богъ всемоушій (El Schaddai) а съ именемъ моимъ Господь (Иегова), не открылся имъ. Повидимому, здѣсь дается мысль объ откровеніи Моисею новаго имени Бога и значить, положитъ рационалистовъ, новаго понятія о Немъ. Но на самомъ дѣлѣ здѣсь нѣтъ ничего благопріятнаго взглядамъ рационалистовъ. Истинный смыслъ сего мѣста таковъ: отнынѣ Богъ *явно и дѣйственно* открывається іудеямъ въ *силѣ* Иеговы (Иегова—тотъ, который есть, былъ и будетъ) т. е. какъ Богъ Осуществитель (Иегова) обѣтованій, данныхъ патриархамъ. Раньше патриархамъ даны были обѣтованія о наслѣдіи земли обѣтованной, о благословеніи ихъ сѣмени, а чрезъ него всѣхъ земныхъ племенъ. Это было явленіе имъ Бога лишь открывающаго тайны Своего домостроительства о спасеніи Израиля, а чрезъ него и всего рода человѣческаго; *дѣйственно же*, какъ Иегова, какъ Богъ осуществляющій эти обѣтованія, Онъ не открывался патриархамъ. Нынѣ же Онъ открывається именно въ силѣ Иеговы, какъ полагающій начало осуществленію Своихъ обѣтованій касательно Израиля, а вмѣстѣ и всего рода человѣческаго. Богъ вѣчный и неизмѣнный, отнынѣ Онъ будетъ *дѣйственнымъ* охра-*

ненію съ ранѣйшимъ ея состояніемъ, когда сообразно съ именемъ Божества—Элогимъ господствовало многобожіе, то въ Священныхъ книгахъ ихъ непременно должны были бы сохраниться слѣды этой смѣны двухъ различныхъ до противоположности направленія еврейской религіи, какъ въ подобныхъ случаяхъ это мы находимъ въ другихъ религіяхъ древности. Предполагаемая смѣна направленій должна была бы неизбежно породить борьбу ихъ между собою, вызвать различныя недоразумѣнія или, по крайней мѣрѣ, сказанія о генерацияхъ божествъ (срав. § 94, 3.): слѣды чего-либо подобнаго и должны были бы сохраниться въ Священныхъ книгахъ В. Завѣта. Между тѣмъ ничего подобнаго мы не находимъ въ нихъ: здѣсь дѣйствительно нѣтъ никакихъ слѣдовъ борьбы между предполагаемыми различными направленіями или недоразумѣній, и имена Божіи—Іегова и Элогимъ, такъ сказать, мирно встрѣчаются на страницахъ даже самыхъ древнѣйшихъ книгъ Ветхаго Завѣта. Мысль же о генерации божествъ рѣшительно чужда библейскимъ воззрѣніямъ. Такимъ образомъ, вопреки раціоналистамъ, мы должны рѣшительно отвергнуть всякую мысль о политеизмѣ древнихъ іудеевъ: они всегда и раньше Моисея, какъ и послѣ него были читателями единаго истиннаго Бога.

б) Другіе раціоналисты, допуская единобожіе въ древней еврейской религіи, приписываютъ этому единобожію существенно языческой, т. е. натуралистической характеръ; причѣмъ древніе іудеи вовсе не выделяются въ религіозномъ отношеніи изъ среды другихъ языческихъ народовъ. Такъ, по увѣренію нѣкоторыхъ раціоналистовъ (напр. Даумера, извѣстнаго нѣмецкаго филолога), древніе евреи подъ именемъ Іеговы боготворили сначала разрушительныя, а потомъ про-

нителемъ и спасителемъ Своего народа, неизмѣнно направляя судьбы ея къ Своимъ высшимъ и вѣчнымъ цѣлямъ. Такимъ образомъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ нѣтъ указанія на то, будто Моисею здѣсь открыто новое имя Бога, или новое понятіе о Немъ; оно свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что согласно съ своими различными обѣтованіями патриархамъ Богъ отнынѣ становится въ ближайшія отношенія къ Израилю, будетъ Богомъ Завѣта съ еврейскимъ народомъ, чтобы чрезъ него спасти въ положенное Имъ время весь родъ человѣческій, а самый народъ еврейскій становится народомъ *Богизбраннымъ*, который Богу угодно сдѣлать органомъ къ осуществленію Своего плана о спасеніи людей.

изводительныя силы природы, и такимъ образомъ чествовали того же Молоха и Ваала, что и другіе родственные имъ симитическіе народы. Что евреи боготворили разрушительныя силы природы, это видно, говорятъ рационалисты, изъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ Ветхаго Заветъа, гдѣ Богъ представляется являющимся въ образѣ огня, дыма мрака; а что они боготворили производительныя силы природы, видно, напримѣръ, изъ того, что у нихъ былъ праздникъ кущей, совершавшійся на поляхъ по окончаніи жатвы и сопровождавшій будто бы вакхическимъ сладострастіемъ, дикимъ разгуломъ и развратомъ. Но огонь, дымъ, мракъ были только символами, или образами, въ которыхъ Богу угодно было являть людямъ свое присутствіе, и не выражали собою самаго существа Божія. Рационалисты какъ будто не знаютъ той простой вещи, что какъ вездѣ, такъ и здѣсь нужно отличать символъ отъ того, что онъ означаетъ, одежду отъ того, что она прикрываетъ. Что же касается праздника кущей (установленъ въ воспоминаніе странствованія іудеевъ по пустынѣ), то намъ извѣстно его глубокое религиозное значеніе, не имѣвшее ничего общаго съ производительными силами природы, а дикаго сладострастія и разврата. На этомъ праздникѣ никто ничѣмъ не доказалъ и доказать не можетъ. Если, кромѣ того, рационалисты въ доказательство натурализма древней еврейской религіи указываютъ на то, что у древнихъ іудеевъ были человѣческія жертвоприношенія и ссылаются при этомъ на приношеніе въ жертву Авраамомъ своего сына, Іефеаемъ—своей дочери, на праздникъ пасхи при исходѣ евреевъ изъ Египта, будто впервые положившій конецъ этому обычаю, то достаточно просмотрѣть всѣ эти факты по Библии, чтобы видѣть, на сколько они могутъ служить подтвержденіемъ мысли рационалистовъ. Ни Авраамъ, ни Іефеай на самомъ дѣлѣ не принесли своихъ дѣтей въ жертву; оба эти факта, притомъ, исключительнаго характера, какъ это видно изъ непосредственнаго разсмотрѣнія ихъ, и отъ нихъ нельзя дѣлать заключенія ко всѣмъ израильтянамъ. Въ самой Библии не мало прямыхъ запрещеній человѣческихъ жертвъ \*).

\*) Левитъ XXIII, 21: аще кто отъ сыновъ израилевыхъ... иже аще дастъ отъ сѣмене своего Молоху, смертію да умретъ.

в) По увѣренію иныхъ рационалистовъ, древняя еврейская религія представляетъ собою антропоморфизмъ, и слѣдовательно, несмотря на единобожіе, опять таки ей свойствененъ натурализмъ, только не объективный, но субъективный (§ 93). Мы не отрицаемъ антропоморфизма въ еврейской религіи; мы даже утверждаемъ, что присутствіе этой черты здѣсь неизбежно. Не говоря уже о томъ, что образный языкъ есть природное свойство древне-еврейской рѣчи, какъ и рѣчи всѣхъ вообще восточныхъ народовъ, человѣкообразность въ представленіи Бога необходима для человѣка, потому что у него нѣтъ другой высшей формы для представленія верховнаго Существа, кромѣ формы его собственнаго бытія и жизни. Поэтому то высочайшія свойства премірнаго Существа и не могутъ быть представлены иначе, какъ въ образахъ и подобіяхъ человѣческихъ. И это не есть только слѣдствіе ограниченности человѣка, а имѣетъ глубокое основаніе для себя въ томъ, что человѣкъ есть образъ Божій. Но хотя свойства и жизнь Божества представлялись въ еврейской религіи человѣкообразно, тѣмъ не менѣе, не слѣдуетъ думать, чтобы антропоморфическое изображеніе Бога въ В. Завѣтѣ вводило *деятельный антропоморфизмъ*, чтобы, т. е. евреи дѣйствительно представляли Бога въ видѣ человѣка или человѣческой фигуры. Это видно изъ того, что, вмѣстѣ съ человѣкообразными указаніями на свойства Божества, въ Библии раскрывалась мысль о премірности Бога, о жизни Божіей безконечно возвышенной надъ жизнію міра и нравственно совершенной\*), а еще болѣе — изъ того, что здѣсь прямо запрещалось представлять Бога въ вещественныхъ образахъ (2-я заповѣдь). ✓

г) Еврейскій Іегова не былъ національнымъ Богомъ и, слѣдовательно, ограниченнымъ, и евреи никогда не признавали языческихъ божествъ дѣйствительно существующими на ряду съ своимъ Іеговою. Напрасно указываютъ на то, что Іегова называется Богомъ Авраама, Исаака, Іакова, Богомъ отцовъ, Богомъ еврейскимъ, также Богомъ боговъ, Господомъ господей. Іегова назывался Богомъ еврейскимъ вслѣдствіе Его

---

\*) Быт. I, 1—2 и д.; Псал. 138, 7—12. См. выше § 42.

особенныхъ отношеній къ своему народу; Онъ считался единымъ не въ смыслѣ только національнаго Бога, а въ безусловномъ смыслѣ, ибо онъ представляется также Владыкою вселенной. Названіе Іеговы Богомъ Авраама и проч. имѣетъ то глубокое значеніе для евреевъ, что Онъ не измѣнитъ Своихъ великихъ обѣтованій касательно народа, данныхъ Аврааму и другимъ праотцамъ. Что въ выраженіяхъ Библии: *Господь господей, Богъ боговъ* нельзя видѣть указанія на признаніе іудеями дѣйствительно существованія боговъ языческихъ, это открывается, во-первыхъ, изъ того, что вмѣстѣ съ подобными выраженіями иногда встрѣчаются другія, которыя рѣшительно утверждаютъ абсолютное существованіе единственно только за Іеговою (Втор. IV, 36; X, 17 и д. \*); во 2-хъ, изъ названій, которыя приписываются въ Библии языческимъ богамъ. Языческіе боги называются здѣсь *elelim* — ничто, *tohri* — пустота, *segerer* — ложь, призракъ, *metim* — мертвые и пр.

Итакъ, всѣ попытки рационалистовъ истолковать древнія еврейскія воззрѣнія на Божество въ языческомъ смыслѣ и такимъ образомъ въ религіозномъ отношеніи поставить древнихъ іудеевъ въ одинъ уровень со всѣми другими народами древности, доказать, что *возвышенный* монотеизмъ древне-еврейской религіи есть явленіе позднѣйшее въ исторіи ея, во всякомъ случаѣ не изначальное, на дѣлѣ оказываются совершенно тщетными. Наоборотъ, во всей своей неприкосновенности и полной силѣ должны остаться свидѣтельства Библии, что избранный народъ издревле чтилъ единаго истиннаго Бога. Притомъ, изначальное ли, или позднѣйшее явленіе представляетъ монотеизмъ въ Ветхозавѣтной религіи, во всякомъ случаѣ онъ есть явленіе исключительное и безпримѣрное во всей исторіи древняго міра, въ которомъ ни одна изъ исторически-извѣстныхъ религій не имѣла формы чистаго монотеизма ни въ болѣе раннія, ни въ позднѣйшія времена своего существованія. А какъ явленіе исключительное и безпримѣрное въ исторіи древняго міра, Ветхозавѣтный монотеизмъ

---

\*) IV, 36: Да разумѣши ты, яко Господь Богъ твой, сей Богъ есть, и нѣтъ развѣ его. XII, 17: Ибо Господь Богъ нашъ, сей Богъ боговъ и Господь господей, Богъ великій и вѣрный и страшный...

своимъ возникновеніемъ и сохраненіемъ среди іудеевъ, очевидно, могъ быть обязанъ дѣйствию только нѣкоторой особенной вышеестественной причины. Такую причину Библия и указываетъ въ сверхъ-естественномъ божественномъ путеводительствѣ еврейскаго народа. Съ точки зрѣнія естественнаго развитія еврейскаго народа библейскій монотеизмъ, съ его глубокожизненнымъ и высоконравственнымъ характеромъ, рѣзко выдѣляющій ветхозавѣтную религію изъ круга всѣхъ другихъ древнихъ религій, долженъ бы былъ навсегда остаться неразрѣшимою загадкою, какъ въ этомъ убѣждаетъ несостоятельность раціоналистическихъ способовъ естественнаго объясненія возникновенія и развитія его.

д) И дѣйствительно, ни одинъ изъ всѣхъ четырехъ способовъ, которые въ новѣйшее время преимущественно употребляются раціоналистами для объясненія естественнаго происхожденія монотеизма въ ветхозавѣтной религіи, не выдерживаетъ критики: α) Первое объясненіе происхожденія библейскаго монотеизма изъ общихъ природныхъ особенностей симитической расы (изъ ея склонности къ концентраціи и пр.) не оправдывается исторією народовъ симитическаго племени, которая показываетъ, что, за исключеніемъ израильскаго народа, всѣ прочіе народы этого племени не сохранили чистоты первоначальной религіи, впали въ политеизмъ. β) По второму объясненію, библейскій монотеизмъ въ своемъ возникновеніи зависилъ будто бы отъ частныхъ особенностей умственнаго и нравственнаго характера собственно евреевъ, при чемъ предполагается, что отличительныя черты симитической расы въ еврейскомъ народѣ подъ вліяніемъ особыхъ естественныхъ причинъ и условій получили наиболѣе благоприятный складъ для выработки монотеистическаго міровоззрѣнія. Но и это объясненіе не имѣетъ для себя достаточнаго основанія. Оно подрывается тѣмъ несомнѣннымъ историческимъ фактомъ, что евреи въ своей массѣ отличались поразительною склонностію къ язычеству, 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, «естественному религіозному генію», они обо-

жали то золотого тельца, то Ваала, то Молоха, и изъ 12 колѣнъ въ одно время открыто перешло на сторону язычества цѣлыхъ 10 колѣнъ. Носители и провозвѣстники ветхозавѣтнаго откровенія, какъ мы знаемъ, должны были почти постоянно бороться съ этою часто непобѣдимую наклонностію еврейскаго народа къ идолопоклонству. Но это явленіе было бы невозможнымъ и необъяснимымъ, если бы монотеизмъ еврейской религіи былъ въ самомъ дѣлѣ созданіемъ самого еврейскаго народа, выраженіемъ его особенныхъ психическихъ инстинктовъ. γ) По третьему объясненію, библейскій монотеизмъ изводится изъ племенной гордости еврейскаго народа, въ связи съ кочевымъ образомъ жизни его. Говорятъ именно, что кочевой духъ «первоначальной еврейской орды» породилъ въ ней горделивое превознесеніе своего племенного 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. Но почему въ такомъ случаѣ монотеизмъ не составляетъ принадлежности всѣхъ кочевыхъ племенъ вообще, и почему ни одно кочевое племя съ теченіемъ времени не одухотворило точно такъ же своего племенного Бога, какъ это сдѣлалъ Еврейскій народъ. Вообще исторія религій не знаетъ, чтобы когда либо и гдѣ либо возникалъ истинный монотеизмъ изъ племенной, или изъ національной гордости народовъ. Иногда особое вліяніе на развитіе монотеизма въ религіи евреевъ приписывается продолжительному странствованію ихъ по пустынѣ послѣ исхода ихъ изъ Египта. Но независимо отъ того произвола, съ какимъ эта гипотеза относить происхожденіе монотеизма въ Ветхозавѣтной религіи только ко времени странствованія евреевъ по пустынѣ, она не выдерживаетъ критики и съ чисто психологической точки зрѣнія. Пустыня слишкомъ мертва и безжизненна для того, чтобы могла впервые возбудить и возжечь такой живой и пламенный монотеизмъ, съ какимъ является предъ нами Ветхозавѣтная религія, монотеизмъ, проникнутый самою горячею ревностію о славѣ Бога живаго. Ни арабы, ни египтяне, жившіе болѣе долгое время и въ не менѣе пустынныхъ мѣстахъ, чѣмъ евреи, не возвысились же до чистаго

монотеизма, который составляет неотъемлемое достояніе Ветхозавѣтной религіи. 2) Когда, наконецъ, возникновеніе чистаго монотеизма среди евреевъ приписываютъ вліянію особенно высоко-развитыхъ отдѣльныхъ лицъ среди нихъ, то противъ этого достаточно указать, съ одной стороны, на то, что даже въ позднѣйшія времена исторіи евреевъ ихъ вожди не всегда стояли на высотѣ своей религіи (напр., Соломонъ), съ другой—на то, что и среди другихъ народовъ бывали личности не менѣе, если не болѣе, чѣмъ еврейскіе вожди, развитые въ умственномъ отношеніи, но мы не видимъ среди ихъ такого монотеизма, каковъ библейскій. Притомъ, съ точки зрѣнія этой гипотезы остается также необъяснимымъ, какимъ же образомъ сами передовые люди изъ іудеевъ впервые пришли къ монотеистическому воззрѣнію на Божество. ✕

28.

§ 44. Ученіе о происхожденіи міра и человѣка чрезъ твореніе и превосходство сего ученія предъ ученіями о томъ же предметѣ языческихъ религіи. Вопросъ о происхожденіи міра и человѣка не есть вопросъ простой любознательности ума человѣческаго, но относится къ существеннымъ вопросамъ вѣры. Отъ этого вопроса зависитъ правильное опредѣленіе человѣкомъ своего положенія въ мірѣ и своего нравственнаго назначенія, а вмѣстѣ такое или иное разумѣніе всей исторіи человѣчества; самое существованіе религіи тѣсно связано съ нимъ. Не даромъ откровеніе Божіе человѣку начинается съ повѣствованія о происхожденіи міра и человѣка. Но разрѣшеніе этого вопроса недоступно для естественныхъ способовъ человѣческаго познанія—путемъ именно опыта и индукціи: первоначальное возникновеніе міра и человѣка лежитъ внѣ предѣловъ непосредственнаго человѣческаго опыта и наблюденія; человѣчeskія же умозаключенія отъ нынѣ дѣйствующихъ силъ и законовъ природы къ ихъ дѣйствію во время первоначальнаго происхожденія міра по меньшей мѣрѣ не исключаютъ возможности сомнѣнія въ томъ, такъ-ли на самомъ дѣлѣ все происходило тогда, какъ требуется этими умозаключеніями, а по свидѣтельству исторіи человѣческой мысли—всѣ такіа умозаключенія всегда были и суть ошибочны. И дѣйствительно, если и теперь происхожденіе жизни—непроницаемая тайна для насъ, то *первоначальное* возникновеніе міра и человѣка естественно должно превышать всякую силу человѣческаго разумѣнія. И только при помощи сверхъестественнаго божественнаго откровенія, *вѣрою*, мы можемъ проникать въ тайну первоначальнаго возникновенія міра и человѣка (Евр. 1, 3). Что же именно отерываетъ Слово Божіе для нашего вѣрующаго разумѣнія о происхожденіи міра и человѣка?

По ученію Библіи, міръ *сотворенъ*, т.-е. созданъ *изъ ничего*,

во времени, свободною волею единого всемогущаго, премудраго и всеблагаго Бога; человекъ также есть разумно-свободное созданіе Бога, образъ Божій, способный къ развитію до степени нравственнаго богоподобія и бессмертный по своему назначенію \*).

*Въ началъ Богъ сотворилъ небо и землю* — такъ первыми словами Св. Писанія ясно и рѣшительно утверждается, что единственная высочайшая причина возникновенія міра есть Богъ (*въ началъ—сотворилъ—(бара) небо и земля*—вся совокупность существующаго). Богъ сотворилъ небо и землю; міръ возникъ не путемъ образованія изъ какой-либо готовой матеріи въ космосъ, и не путемъ развитія изъ самого существа Божія, но именно сотворенъ, т. е. воззванъ или изглаголанъ изъ небытія къ бытію (*Creatio prima*). *Небо и земля*, вмѣстѣ взятыя, означаютъ *все* твореніе; небо—міръ невидимый, духовный, міръ высшихъ духовныхъ существъ; подъ землю здѣсь разумѣется — не будущая наша планета, но общее вещество всего міра, весь видимый вещественный міръ въ смыслѣ общей первоосновы вселенной (или иначе, зачатка міра, нераздѣльнаго единства всѣхъ составныхъ міровыхъ частей). Хотя міръ вещественный въ своемъ первоначальномъ состояніи называется въ Библии землею невидимою и неустроенною (*tohu-wa-bohu*) и тьмою надъ бездною, однако это состояніе отнюдь не означаетъ хаоса языческихъ мифологій: *«И духъ Божій носилъ верху воды»*. Очевидно, первосозданный начатокъ міра, наитствуемый Духомъ Божиимъ, уже съ перваго момента своего бытія оживленъ былъ, представлялъ изъ себя нѣчто стройное, живое, хотя жизнь его была *сокровенна и въ смьшеніи*. Такимъ образомъ первооснова вселенной уже отъ начала созданія своего не есть только косное и мертвое вещество; на-

---

\*) При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что ветхозавѣтное ученіе о твореніи міра и человека настолько полно, что не восполняется и чрезъ высшее новозавѣтное откровеніе, кромѣ того, что въ послѣднемъ яснѣе говорится объ участіи въ дѣлѣ творенія всѣхъ лицъ Святыя Троицы. Въ Ветхомъ Завѣтѣ упоминается о соучастіи Духа Божія и Слова Божія въ дѣлѣ творенія, но прикровенно, чтобы не подать повода, какъ объясняютъ отцы церкви, еврейскому народу думать, что есть много боговъ.

путствуемая жизнью отъ Духа Животворящаго, она означала является природою, существомъ, жизнью, которая, при всей зависимости отъ Творца, пріяла отъ Него даръ относительной самостоятельности. Отсюда дальнѣйшее развитіе или образование міра, по мысли Св. Писанія, хотя совершается по волѣ Божіей (*да будетъ* и проч.), но не безъ участія его самого себя: *да произраститъ земля быліе травное... да изведутъ воды гады... да изведетъ земля душу живу по роду...* Быт. I, 11. 20. 24. (Creatio secunda). Божественнымъ откровеніемъ указаны именно шесть ступеней или моментовъ (шесть дней) постепеннаго, подъ всемогущимъ дѣйствіемъ творческаго глагола, восхожденія первотворенія къ своему совершенію, когда міръ благоуказился всѣмъ разнообразіемъ видовъ бытія и необходимыхъ условій для ихъ существованія.

Въ первый день по творческому глаголу: „*да будетъ свѣтъ*“ изъ тьмы бездны возсіялъ свѣтъ, свѣтъ какъ первое проявленіе къ жизни и условіе ея прочихъ рожденій, и земля сдѣлалась уже не безвидна. Во второй день Богъ создалъ твердь. Твердь явилась началомъ, раздѣляющимъ бездны водъ, которыя явились вмѣстѣ съ свѣтомъ; она была названа для каждой части водъ небомъ. Земля теперь, вмѣстѣ съ другими тѣлами вселенной, получила отдѣльное существованіе, но все еще есть *воды подъ небесами*. Третій творческій актъ, которымъ была отдѣлена суша отъ воды и земля произвела растенія, относится уже къ землѣ, хотя, по мнѣнію м. м. Филарета, этимъ актомъ приведены въ надлежащій видъ и остальные сродныя съ землею тѣла вселенной. Преимущественное откровеніе о землѣ показываетъ, что съ этихъ поръ земля избирается, какъ особое поприще дѣла Божіихъ. Въ четвертый день Богъ создалъ свѣтила небесныя. М. м. Филаретъ въ объясненіи творенія этого дня говоритъ, что, по всей вѣроятности, свѣтила являются сосредоточеніемъ въ опредѣленныхъ мѣстахъ и совершеннѣйшимъ образованіемъ первозданнаго свѣта. Въ пятый день Богъ произвелъ рыбъ и птицъ. Рыбъ по волѣ Божіей произвели воды, но, по глубокомысленному толкованію м. Филарета, не воды собственно произвели рыбъ, но рыбы произошли по волѣ Божіей изъ того жизненнаго начала, которое было сокрыто въ водахъ. Въ шестой день земля произвела по волѣ Божіей всякихъ звѣрей, животныхъ и гадовъ. Но шестой день не ограничился созданіемъ животныхъ. /

Божественное творчество въ шестой день закончилось созданіемъ человѣка. Какъ открывается изъ сказанія Библии о созданіи человѣка, онъ есть особое твореніе Божіе. Всѣ другія живыя существа на землѣ по творческому глаголу Божію

возникали изъ того, что уже создано было ранѣе и отчасти при посредствѣ естественныхъ міровыхъ силъ. Только человѣкъ создается особымъ образомъ, по особому совѣту Божьему и непосредственнымъ дѣйствіемъ Самого Творца, — создается существомъ тѣлесно-духовнымъ. По тѣлу, созданному Богомъ изъ земли, онъ «земнородный», «перстень»; по душѣ своей человѣкъ божественнаго рода, образъ Божій на землѣ. Душа человѣка — единственное на землѣ свободно - разумное существо, не имѣющее ничего общаго съ силами природы, одаренное свойствами противоположными матеріи, способное къ развитію до богоподобія и бессмертное по своему назначенію. Такимъ образомъ человѣкъ не есть продолженіе рода созданныхъ до него существъ земныхъ, не есть высшая только порода животныхъ, но, заключая въ себѣ единство міра видимаго и невидимаго, составляетъ особое звено въ цѣпи земныхъ твореній, которымъ тварь соединяется съ Творцомъ.

Ветхозав. ученіе о происхожденіи міра и человѣка чрезъ твореніе несомнѣнно и рѣшительно превосходитъ ученіе языческихъ религій о томъ же предметѣ. Языческимъ религіямъ совершенно чужда идея *творенія* міра и человѣка. Въ вопросѣ о происхожденіи міра и человѣка всякое языческое религіозное умозрѣніе исходитъ изъ началъ пантеизма. Происхожденіе міра здѣсь мыслится, какъ внутренній актъ въ жизни самого божества, и міръ отождествляется съ самимъ Богомъ. По ученію, напр., Китайской религіи, міръ возникъ вслѣдствіе сочетанія (именно *сочетанія* или сложенія, но не развитія) двухъ божественныхъ началъ—Янгъ и Ингъ: такъ грубо здѣсь смѣшеніе божественнаго и матеріальнаго. Индійская религія представляетъ божество какъ нѣкоторую общую сущность бытія, неувимую и бессодержательную, а въ мірѣ видитъ проявленіе и развитіе этой сущности. Другія языческія религіи смотрятъ на происхожденіе міра подобнымъ же образомъ. Взглядъ на происхожденіе міра, который свойствененъ языческимъ религіямъ, есть очевидно пантеистическо-натуралистическій. Этотъ взглядъ не согласенъ ни съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ, ни съ истиннымъ понятіемъ о мірѣ. Незаконно смѣшивая безконечное и конечное, божественное и матеріальное, этотъ взглядъ возвеличиваетъ міръ до степени бытія безконечнаго, божествен-

наго и, наоборотъ, низводитъ божественное въ разрядъ конечнаго, матеріальнаго и во всякомъ случаѣ ограничиваетъ его. Библейское же воззрѣніе на происхожденіе міра совершенно чуждо этого недостатка. *Въ началъ Богъ сотворилъ небо и землю*: слѣдовательно, отъ вѣка существуетъ только единый Богъ; матерія не вѣчна, ибо сама вызвана изъ небытія всемогущимъ дѣйствіемъ Бога. Въ самомъ твореніи, по библейскому ученію, Богъ остается существомъ премірнымъ и безконечнымъ. Библейская идея *творенія* (изъ ничего) представляетъ намъ существо Божіе именно въ его истинномъ видѣ, какъ существо безконечное и совершеннѣйшее: только безконечный и совершенный Богъ можетъ, такъ сказать, перешагнуть бездну, лежащую между бытіемъ и небытіемъ, вызвать бытіе изъ бездны небытія. Съ другой стороны, въ библейскомъ ученіи міръ остается со свойственнымъ ему значеніемъ бытія конечнаго. Онъ не истеченіе изъ Бога, не порожденіе Его сущности, а только произведеніе Его всемогущества, созданіе Его воли. Лишенный непринявшаго ему по природѣ величія, міръ все же остается прекраснѣйшимъ твореніемъ Божіимъ, исполненнымъ всемогущества, премудрости и благодати своего всесовершеннаго Виночника. *«И видѣ Богъ вся, елика сотвори: и се добра злы»* (Быт. I, 31).

На человѣка взглядъ всѣхъ древнихъ языч. религій былъ также проникнутъ натурализмомъ. Всѣ языческія религіи отождествляли природу человѣка съ сущностію природы видимой и если приписывали ему иногда духовное начало, то только въ смыслѣ утонченія тѣхъ же матеріальныхъ началъ, которыя живутъ и дѣйствуютъ въ природѣ. Поэтому, если языческія религіи нерѣдко сближали, даже отождествляли человѣка съ божествомъ, чрезъ мѣру, повидимому, возвышая перваго, то на дѣлѣ, однакожь, достоинство человѣка въ язычествѣ было не высоко, потому что самое божество въ язычествѣ не возвышалось по своему существу надъ міромъ конечнымъ. Съ библейской точки зрѣнія не можетъ быть и рѣчи о *тождествѣ* человѣческой природы съ безконечнымъ существомъ человѣка: человѣкъ есть только твореніе Божіе, но запечатлѣнное *образомъ и подобіемъ Божіимъ*. И однакожь, по библейскому воззрѣнію, человѣкъ является по своей природѣ возвышеннымъ надъ всѣмъ

міромъ фізическимъ. Такимъ обр. въ біблейскомъ богоподобіи чловѣкъ получилъ несравненно болѣе, чѣмъ имѣлъ при языческомъ отождествленіи его природы съ божественною сущностью.

3 d. § 45. Краткія замѣчанія о естественно-научныхъ геологическихкихъ, астрономическихкихъ и подтеоріяхъ по вопросу о происхожденіи міра и чловѣка и объ отношеніи этихъ ученій къ біблейскому ученію. Противники сверхъестественнаго происхождения христіанства нерѣдко утверждаютъ, что біблейское ученіе о происхожденіи міра, чловѣка, не только не оправдывается наукою, но, напротивъ, стоитъ въ явномъ противорѣчій съ несомнѣнными будто бы истинами современнаго естествознанія, съ его будто бы точными выводами, которые излагаются въ различныхъ его гипотезахъ. Во всѣхъ этихъ гипотезахъ, особенно при развитіи ихъ людьми, враждебно настроенными къ христіанству, проводится собственно одна мысль, что міръ произошелъ и развился до настоящаго своего состоянія, самъ собою, подъ влияніемъ исключительно собственныхъ силъ и законовъ. Проводя эту общую мысль, данныя гипотезы различаются между собой и получаютъ неодинаковыя названія, смотря по тому, какого момента въ исторіи происхожденія міра и чловѣка онѣ касаются. Такъ, когда дѣло идетъ о первоначальномъ образованіи міра изъ предполагаемаго хаотическаго состоянія первобытной газобразной матеріи, тогда получается астрономическая гипотеза первоначальнаго образованія міра, которая, по своему происхожденію отъ Канта и Лапласа, называется всего чаще *Канто - Лапласовской*. Гипотеза геологическая говоритъ о постепенномъ развитіи земнаго шара въ теченіе многихъ милліоновъ вѣковъ до настоящаго его вида, до такого состоянія, когда онѣ сталъ пригоденъ для возникновенія на немъ нынѣ извѣстной органической, животной и чловѣческой жизни. Для объясненія возникновенія на землѣ организмовъ и чловѣка созданы мнимо-наукою двѣ гипотезы: гипотеза произвольнаго зарожденія и перерожденія (трансформациі) видовъ.—Всѣми этими гипотезами, когда собственно онѣ развиваются людьми матеріалистическаго направленія, предполагается, что первооснова міра, матерія, въ предполагае-

момъ газообразномъ состояніи, существуетъ отъ вѣка и что самый міръ существуетъ многіе десятки тысячъ, даже милліоны лѣтъ. Наболѣе важныя и рѣзкія противорѣчія указанныхъ гипотезъ библейскому ученію о твореніи міра и человѣка заключаются въ слѣдующихъ пунктахъ: а) о вѣчности матеріи; б) о первоначальномъ самообразованіи мировыхъ тѣлъ безъ всякаго содѣйствія Божественной силы; в) о естественномъ, чрезвычайно продолжительномъ образованіи земли; г) о чрезмѣрной древности земного шара и міра вообще; д) о чрезмѣрной древности человѣка на землѣ; е) о произвольномъ зарожденіи организмовъ на землѣ; и, наконецъ, ж) о происхожденіи человѣка не непосредственно отъ Бога, а отъ какого-либо изъ животныхъ (напр., обезьяны) путемъ постепеннаго перерожденія ихъ изъ низшихъ формъ въ высшія. Но эти пункты разсматриваемыхъ гипотезъ и не суть несомнѣнныя истины или точные выводы естествознанія; они суть только предположенія, которыя развиваются въ рѣзко враждебномъ христіанскомъ направленіи не людьми науки, а лишь приверженцами того философскаго направленія, которое извѣстно подъ именемъ матеріализма. Предъ судомъ строгой, вѣрной самой себѣ, положительной науки и предъ судомъ здраваго разума, одни изъ этихъ предположеній оказываются положительно несостоятельными, другія являются уже въ иномъ свѣтѣ, не противорѣчащими рѣзко библейскому шестодневу.

а) Въ пользу вѣчности первоосновы міра—матеріи преимущественно указывается на ученіе естествознанія о неучтожимости матеріи. По свидѣтельству науки, человѣкъ дѣйствительно никакими способами не можетъ ни произвести вновь, ни уничтожить самоналѣйшаго количества матеріи. Но что же отсюда можетъ слѣдовать? Человѣкъ есть ограниченное существо и потому естественно не можетъ ни уничтожить того, что есть дѣло высшаго его Существа, ни создать что-либо вновь, но заключать отсюда къ вѣчности матеріи, очевидно, безъ особыхъ разсужденій крайне не логично,—тѣмъ болѣе, что другія данныя тѣхъ же естественныхъ наукъ съ необходимостію приводятъ къ заключенію о появленіи матеріи во времени. Къ этимъ даннымъ относится, во 1-хъ, то свидѣтельство науки, что

нашъ міръ несомнѣнно имѣеть исторію, т.-е., что настоящаго своего состоянія онъ достигъ постепенно. Но «что отъ вѣчности существуетъ, то должно вѣчно и оставаться такимъ, какимъ оно отъ вѣчности существуетъ». Значить, матерія, которая несомнѣнно развивалась и въ своемъ развитіи подвергалась измѣненіямъ, *когда не можетъ быть безконечное количество*, должна имѣть начало во времени. Во 2-хъ, также непреерекаемо наука свидѣтельствуетъ о томъ, что вещество подчинено неизмѣннымъ законамъ, роковой необходимости. Но самое понятіе необходимости заключаетъ въ себѣ признакъ подчиненія чему-то, зависимости отъ иного бытія, не отъ себя. Поэтому, положеніе: вещество, дѣйствующее по законамъ необходимости, самобытно, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Такимъ образомъ въ виду самыхъ существенныхъ качествъ матеріи, о которыхъ свидѣтельствуетъ намъ естественная наука, она не можетъ быть признана вѣчною и самобытною. Она могла явиться только во времени, притомъ явиться именно *изъ ничего*, благодаря безконечному всемогуществу Божію. Такъ сама наука ведетъ къ библейскому ученію о твореніи первоосновы видимаго міра.

б) Канто-Лапласовская теорія пытается объяснить образованіе мировыхъ тѣлъ, которыя въ великомъ множествѣ, какъ свидѣтельствуетъ астрономія, наполняютъ мировое пространство, совершаютъ строго законсообразныя движенія по опредѣленнымъ и неизмѣннымъ путямъ и имѣютъ каждое свое опредѣленное устройство (возвышенія и углубленія, опредѣленный составъ, плотность и проч.). Сами основатели этой гипотезы — Лапласъ и Кантъ примѣняли ее собственно къ объясненію мировыхъ тѣлъ только солнечной системы; но въ наукѣ ихъ гипотеза скоро получила болѣе широкое примѣненіе: установленный Лапласомъ и Кантомъ процессъ образованія солнечной системы сталъ прилагаться къ образованію и другихъ системъ небесныхъ тѣлъ и такимъ образомъ былъ принятъ какъ процессъ образованія вообще всѣхъ мировыхъ тѣлъ.

Сущность Канто-Лапласовской теоріи кратко заключается въ слѣдующемъ. Первоначально вещество находилось въ газообразномъ состояніи, представляя изъ себя громадный шаръ. Вслѣдствіе концентрации элементовъ въ этомъ шарѣ появилось болѣе плотное ядро, а затѣмъ возникло вращательное движеніе вокругъ оси. Движеніе шара вокругъ своей

оси, по началу медленное, съ большимъ сгущениемъ массы и съ соразмѣрнымъ уменьшениемъ объема, становилось все бы-  
стрѣе и быстрѣе, а видъ шара дѣлался болѣе и болѣе сфе-  
роидальнымъ, потому что вмѣстѣ со скоростію вращения уве-  
личивается и центробѣжная сила. При продолжающемся сгу-  
щении цѣлаго и равномѣрно увеличивающейся отталкивающей  
силѣ периферическихъ частицъ, эта отталкивающая сила въ  
извѣстное время должна была получить перевѣсъ надъ силою  
центральной притяженія (центростремительною силою). И  
вотъ подѣ экваторомъ шара начинается отдѣленіе кольца за  
кольцомъ, которые затѣмъ разрывались и образовывали новые  
шары, которые въ свою очередь слѣдовали тѣмъ же законамъ  
и тому же процессу движенія. Такъ шло до тѣхъ поръ,  
когда дѣленіе должно было остановиться по причинѣ незна-  
чительности объема центральной части. Такимъ-то путемъ  
дѣленія первоначальнаго шара и образовались всѣ міровыя  
тѣла.

Начиная свои объясненія образованія міра газообразнымъ  
состояніемъ первобытнаго вещества, Канто-Лапласовская те-  
орія прежде всего оставляетъ открытымъ вопросъ о происхо-  
жденіи самаго первоначальнаго мірового вещества и не только  
нисколько не препятствуетъ признать его твореніемъ Божіимъ,  
но необходимо требуетъ этого признанія, чтобы не допустить  
явно несостоятельнаго положенія о самобытности вещества  
(см. здѣсь стр. 120). И мы знаемъ, что многіе приверженцы  
ея дѣйствительно признаютъ первоначальное міровое вещество  
твореніемъ Божіимъ. Затѣмъ, самообразование міровыхъ тѣлъ,  
по теоріи, начинается съ движенія, благодаря которому на-  
чалось сгущеніе первоначально крайне разрѣженнаго веществ-  
ва и образованіе центральнаго ядра въ немъ и т. д. Но от-  
куда это движеніе въ первозданномъ веществѣ? Оно не мог-  
ло возникнуть изъ сущности вещества, такъ какъ по природѣ  
ему свойственна инертность. Очевидно, мірообразовательное  
движеніе въ первоначальномъ веществѣ могло быть возбуждено  
только извнѣ, и слѣдоват., предполагаетъ Перводвижителя,  
какъ нѣкое особое отъ матеріи Существо.

Какъ извѣстно, газообразныя тѣла могутъ вообще сгущаться, превра-  
щаться въ твердыя тѣла посредствомъ слѣдующихъ четырехъ спосо-

бовъ: 1) чрезъ сильное давленіе отвѣтъ; 2) чрезъ охлажденіе или пониженіе температуры; 3) чрезъ химическое средство и 4) чрезъ возмужную силу притяженія. Но что первый и второй изъ означенныхъ возможныхъ способовъ — давленіе отвѣтъ и охлажденіе — немислимы въ разсматриваемомъ нами случаѣ, это понятно само собою. Точно также не можетъ быть рѣчи здѣсь и о химическомъ средствѣ въ виду той высокой степени разрѣженности, разобщенности, на какой, предполагается, находилась первоначальная газообразная масса. Сверхъ сего, химическое средство, возможное только въ отношеніи такихъ тѣлъ, кои химически различны между собою (по степени именно сближенія входящихъ въ составъ ихъ однородныхъ по существу атомовъ), очевидно, само является *результатомъ* первоначальнаго *движенія* атомовъ и не можетъ служить къ объясненію его. Остается только общая сила притяженія. Но изъ равномерно распределеннаго газа и эта сила не могла произвести никакихъ отдѣльныхъ міровыхъ тѣлъ, ибо къ существеннымъ свойствамъ газа, какъ извѣстно, принадлежитъ свойство къ дальнѣйшему и дальнѣйшему распространенію; а затѣмъ въ равномерно распределенной газообразной массѣ каждый атомъ одинаково сильно привлекался бы во всѣ стороны и потому ни одинъ не могъ двигаться и приближаться къ другому. Наконецъ, сила притяженія сама для своего объясненія предполагаетъ движеніе: какъ же объяснить первоначальное возникновеніе его въ первозданной матеріи?..

Такимъ образомъ уже самый первый моментъ въ процессѣ мірообразования — сгущеніе первоначально разрѣженной первозданной матеріи необходимо предполагаетъ участіе въ этомъ процессѣ Высшаго Существа — Бога. Наконецъ, движеніе, чтобы вести не къ хаосу, а къ порядку, чтобы стать именно мірообразовательнымъ, необходимо должно было, при своемъ чрезвычайномъ разнообразіи по степени напряженія и направленія, быть въ тоже время правильнымъ и законосообразнымъ \*). Но невозможно допустить, чтобы сила *механическаго* движенія сама себя бесконечно разнообразила въ своемъ дѣйствіи, по произволу сокращаясь, расширяясь, перемѣняя направленія, дѣйствуя вообще не только чрезвычай-

---

\*) Для возникновенія, напр., такъ называемыхъ простыхъ тѣлъ необходимо уже чрезвычайно различное дѣйствіе силы притяженія по степени напряженія ея; образовавшіяся такимъ образомъ группы атомовъ имѣютъ, оказывается, каждая самостоятельную, различную по степени и направленію силу движенія и притомъ движенія правильнаго и законсообразнаго.

но различно, но самостоятельно и разумно, иначе вопреки механическому характеру ея мы должны были бы признать за ней свойство самоопредѣляемости и разумности. Очевидно, необходимо допустить, что мірообразовательный процессъ, въ его движеніи къ конечной цѣли, направлялся нѣкоторымъ высшимъ разумнымъ Существомъ, непосредственно или посредствомъ сообщенія первозданному веществу необходимыхъ силъ и цѣлесообразныхъ законовъ. Итакъ, Канто-Лапласовская теорія образованія міра (если бы даже съ теченіемъ времени она была окончательно принята въ наукѣ, какъ теорія безусловно вѣрная\*\*), при правильномъ разумѣніи ея, оказывается, не имѣетъ рѣзкаго антибиблейскаго характера; наоборотъ, она необходимо предполагаетъ библейское ученіе о происхожденіи міра, притомъ въ самыхъ существенныхъ пунктахъ его. Она необходимо приводитъ, какъ мы видѣли, къ признанію не только особаго высшаго разумно-свободнаго устроителя или «художника» міра, но и Творца его. Вотъ почему эту теорію нерѣдко раздѣляли и раздѣляютъ вѣрующіе естествоиспытатели и даже богословы (изъ русскихъ, напр., протопресвитеръ Сергіевскій, Н. П. Рождественскій и др.).

\*\*) Но пока еще этого нельзя сказать. Правда, эта гипотеза широко распространена въ естественной наукѣ; однакоже отнюдь нельзя еще видѣть въ ней окончательное рѣшеніе вопроса объ образованіи міра, собственно мировыхъ тѣлъ, по скольку оно можетъ быть освѣщено съ точки зрѣнія естественно-научнаго знанія. Чисто научная критика этой гипотезы открываетъ въ ней не мало несообразностей, пробѣловъ и вообще разныхъ недостатковъ. Такъ уже возникновеніе вращательнаго движенія тѣлъ вокругъ своей оси, образованіе колецъ и разрывъ ихъ представляются мало обоснованными въ этой теоріи. Затѣмъ, между тѣмъ, какъ въ первоначальномъ веществѣ сгущеніе начинается въ центрѣ и распространяется къ периферіи, въ отдѣлившихся отъ него тѣлахъ этотъ процессъ совершается въ обратномъ порядкѣ — начинается съ периферіи: опять явленія совершенно противорѣчивыя. Или еще: плотность тѣлъ, напр., солнечной системы, должна по смыслу этой гипотезы соответствовать ихъ порядку въ системѣ. И однакожь на дѣлѣ не такъ: Венера и Марсъ, находящіеся по обѣимъ сторонамъ земли, плотнѣе ея, чего не должно было бы быть. Между тѣмъ какъ всѣ планеты движутся съ запада на востокъ, второй и четвертый спутники Урана и многія кометы движутся въ обратномъ направленіи съ востока на западъ. И проч. и проч...

в) По учению геологii, постепенное образование земли (подобно другимъ тѣламъ мировымъ) совершалось чрезъ охлаждение и сгущение первоначальнаго вещества, которое сначала имѣло круговое движеніе около своего центра. Земной шаръ дошелъ до настоящаго состоянія своего только послѣ многихъ перемѣнъ, въ продолженіе такого длиннаго времени, для котораго едва ли можно составить намъ приблизительныя числа. Онъ подвергался многократнымъ и страшнымъ переворотамъ, изъ коихъ каждымъ заканчивалась одна эпоха его существованія и начиналась другая, и въ каждую эпоху были на немъ особаго рода растенія и животныя, соответствующія извѣстному его состоянію. Въ свое подтвержденіе гипотеза ссылается на то, что земная кора состоитъ изъ многочисленныхъ пластовъ, которые имѣютъ въ себѣ окаменѣлости растеній и животныхъ, которыя будто бы совершенно различны по различію пластовъ. Какъ показываютъ нѣкоторыя, нынѣ наблюдаемыя, аналогичныя явленія (образование известковыхъ натеконъ, наростаніе земляныхъ пластовъ отъ наносовъ илу, песку и т. под.), пласты земные, говорятъ геологи, подъ вліяніемъ охлажденія и сгущенія, могли образоваться только въ теченіи необычайно продолжительнаго времени. А рѣзкое различіе растеній и животныхъ по различію пластовъ свидѣтельствуетъ, говорятъ, о томъ, что въ образованіи земли были опредѣленныя эпохи, изъ коихъ каждая оканчивалась страшными переворотами, истреблявшими всякую жизнь на земной поверхности. Что земная кора состоитъ изъ различныхъ пластовъ, это—фактъ несомнѣнный; всѣ же прочія разсужденія здѣсь о способѣ образованія земли, о многовѣковыхъ эпохахъ въ исторіи развитія земли, съ особою флорою и фауною, сопровождавшихся будто бы страшными переворотами, о необыкновенной продолжительности каждой изъ этихъ эпохъ и громадной древности нашего земнаго шара, не имѣютъ подъ собою твердой научной почвы. По отношенію къ вопросу о способѣ образованія земли это подтверждается разногласіемъ геологовъ въ разрѣшеніи его. Сначала между ними возникли двѣ школы—*вулканистовъ* и *нептунистовъ*, изъ коихъ первые огонь считали главнымъ дѣйствующимъ началомъ въ об-

разованіи земли, а послѣдніе—воду; затѣмъ на мѣсто *вулканизма и нептинизма* явился такъ называемый *метаморфизмъ*, по которому въ образованіи земного шара, кромѣ огня и воды, принимали участіе и всѣ другія, дѣйствующія нынѣ въ природѣ, силы, и образованіе это совершалось постепенно путемъ физико-химическимъ. Одно уже это разногласіе геологовъ свидѣтельствуеетъ ясно, что они стоятъ далеко не на твердой почвѣ... Дальше: геологи (метаморфисты) убѣждены, что въ образованіи различныхъ формацій земного шара извѣстныя нынѣ въ природѣ силы дѣйствовали совершенно такъ же, какъ онѣ дѣйствуютъ и теперь, т. е. въ такомъ же объемѣ, съ такою же энергіею, съ такою же продолжительностію. Посему, измѣряя и вычисляя дѣйствіе этихъ силъ въ настоящее время, они по этому масштабу опредѣляютъ, сколько именно потребно было времени для того, чтобы и первоначально образовалась такая-то формація, сложился такой-то пластъ и т. п. Отсюда и выходятъ у нихъ милліоны лѣтъ. Но кто не видитъ, какъ все это произвольно и не научно? Во-первыхъ, при первоначальномъ образованіи земли могли дѣйствовать не только силы извѣстныя нынѣ, но и другія, еще не открытыя физикою и химіею; во-вторыхъ, самыя извѣстныя нынѣ силы могли дѣйствовать тогда, при другихъ условіяхъ, гораздо въ большемъ объемѣ и съ большею быстротою и энергіею, чѣмъ теперь; наконецъ, въ то время дѣйствовала еще особая сила,—именно творческая сила всемогущаго Бога, которую игнорируютъ геологи, но которая дѣлаетъ совершенно тщетными всѣ ихъ измѣренія и вычисления. Такою же безосновательностію отличается и предположеніе геологической гипотезы объ опредѣленныхъ эпохахъ въ образованіи земли, съ особою флорою и фауною\*). Прежде всего, если каждая эпоха

---

\*) Обыкновенно насчитываютъ *пять* главныхъ геологическихъ эпохъ. Внизу всѣхъ слоевъ земли геологія различаетъ прежде всего такъ называемыя первозданныя горы. Затѣмъ идутъ слѣдующія четыре эпохи: *первичная*, которая содержитъ въ себѣ двѣ формаціи (т. е. различныя слои и пласты земли); *вторичная* съ 5 формаціями, *третичная*—съ тремя формаціями. Четвертичная эпоха распадается на періодъ *дильовіума* и *аллювіума*. Это дѣленіе пластовъ земли принад-

имѣла свой міръ животныхъ и растений, то откуда они всякій разъ появлялись на землѣ? Предполагать неоднократное возобновленіе самимъ Богомъ растительной и животной жизни на землѣ, очевидно, несообразно съ понятіемъ о премудрости и всемогуществѣ Творца міра; допускать такъ называемое самозарожденіе не только растений, но и животныхъ изъ стихій природы, при извѣстныхъ условіяхъ, не позволяетъ сама наука (см. здѣсь отдѣлъ е.); другихъ же какихъ-либо объясненій для періодическаго появленія новыхъ растений и животныхъ на землѣ—нѣтъ и быть не можетъ. Затѣмъ, ни рѣзкихъ особенностей органическаго міра каждой формаци, ни признаковъ прогрессивнаго развитія этого міра съ каждою новою формациею—геологическія открытія не доказываютъ. Остатки растений и животныхъ одного и того же вида и даже одного и того же частнаго типа нерѣдко встрѣчаются во многихъ или почти во всѣхъ формаціяхъ.

лежитъ геологій. Палеонтологія (наука о вымершихъ живыхъ тваряхъ) различаетъ по своему пласты земли. Вотъ таблица пластовъ земли по геологій и палеонтологіи.

I. Азояческій періодъ	}	1. Первозданныя горы (гранитъ, гнейсъ, порфиръ и другія кристаллическія образованія).
II. Палеозойческій періодъ.	}	2. Первичныя формаци (переход. горы): Силурійская. Девонская.
III. Мезозойческій періодъ.	}	3. Вторичныя формаци: Каменноугольная. Пермская.
IV. Кенозойческій періодъ.	}	Триасова. Юрская. Мѣловая.
V. Новѣйшій періодъ.	}	4. Третичныя формаци: Эоценовая. Миоценовая. Плиоценовая.
	}	5. Четвертичныя формаци (дильвіальныя образованія). Аллювій или позднѣйшія отложенія.

Правда, ископаемые растенія и животныя въ разныхъ пластахъ земной поверхности, дѣйствительно, иногда задають наукѣ вопросы очень трудные; для ихъ рѣшенія нѣтъ нужды въ разсматриваемомъ предположеніи. Слово Божіе говоритъ о двухъ событіяхъ первыхъ временъ исторіи міра человѣческаго, вліяніе которыхъ на образованіе земной поверхности и на развитіе животнаго и растительнаго царства должно было быть необыкновенно сильно. Это, во-первыхъ, проклятіе Божіе земли за грѣхъ человѣка (Быт. 3, 17), вслѣдствіе чего и міръ животныхъ подвергся *суетѣ* или *тлѣнію* (φθορά, Рим. 8, 20, 21); во-вторыхъ—всемирный потопъ, когда вода восходила выше самыхъ высокихъ горъ земли и истребилось все, что существовало на поверхности земли отъ человѣка до скота и гадовъ и птицъ небесныхъ, кромѣ Ноя и того, что было съ нимъ въ ковчегѣ (Быт. 7, 19—23). Если прибавить къ этому различные мѣстные перевороты на землѣ, совершавшіеся въ продолженіе нѣсколькихъ тысячелѣтій отъ окончательнаго образованія ея, какъ-то: землетрясенія, изверженія огнедышащихъ горъ, наводненія, повышенія и пониженія почвы и т. п.; то недостаточно ли будетъ всѣхъ этихъ данныхъ для рѣзрѣшенія указанныхъ геологическихъ вопросовъ? ✕

г) Предположеніе геологіи о многомилліоннолѣтней древности земного шара, подобно другимъ предположеніямъ ея, также неосновательно. Между тѣмъ какъ одни изъ геологовъ опредѣляютъ древность земного шара милліонами или даже милліардами лѣтъ, другіе измѣряютъ ее 12000 и 10000 и даже менѣе лѣтъ: разногласіе поразительное! Очевидно, что подобныя опредѣленія древности нашей планеты не имѣютъ для себя твердыхъ основаній. Да и вообще подобныя гипотетическія предположенія о необыкновенной древности земли дѣлаются преимущественно ради тѣхъ или иныхъ теорій (напр. теоріи перерожденія видовъ), а не опираются на фактическихъ данныхъ. Но и вычисленія на основаніи нѣкоторыхъ фактическихъ данныхъ все же не могутъ претендовать на значеніе точныхъ, безусловно-вѣрныхъ. Геологія собственно опредѣляетъ только сравнительную древность разныхъ геологическихъ формацій (напр. каменноугольная древнѣе пермской, а эта—древнѣе триасовой и т. дал.), но какъ именно велика древность

каждой изъ нихъ, это въ кругу болѣе осторожныхъ геологовъ признается недоступнымъ для точнаго вычисленія. И, дѣйстви-тельно, предпринимаемая иногда геологами попытки, хотя при-близительно, высчитать и опредѣлить, какъ много времени нужно было для образованія тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ пластовъ земли и сколько времени прошло съ начала до конца ихъ образованія, не давали вполнѣ твердыхъ результатовъ, и болѣе осмотрительные изъ нихъ почти всегда сопровождаютъ свои выкладки оговорками, что подобныя вычисленія не могутъ претендовать на безусловную вѣрность. Болѣе извѣстные спо-собы геологическаго опредѣленія древности различныхъ фор-мацій основываются: а) на измѣреніи степени нарастанія зем-ляныхъ пластовъ отъ наносовъ песку, ила въ устьяхъ рѣкъ; б) на измѣреніи поднятія и пониженія материковъ; в) на углуб-леніи рѣкъ и озеръ; г) на образованіи известковыхъ *натеконъ* (въ туннеляхъ, пещерахъ) и разныхъ *окаменностей*. Но всѣ эти способы для опредѣленія древности пластовъ земли не могутъ быть признаны надежными, потому что геологія поло-жительно не въ состояніи дознать всѣхъ условій, дѣйствующихъ при возникновеніи указанныхъ фактовъ, ускоряющихъ или замедляющихъ въ разное время, въ различныхъ мѣстахъ возникновеніе ихъ, а вслѣдствіе этого рѣшительно не имѣетъ точнаго масштаба для опредѣленія того, во сколько времени и насколько совершается нарастаніе земляныхъ пластовъ, поднятіе и пониженіе материковъ и пр. Если же геологія та-кимъ образомъ не обладаетъ надежными средствами для опре-дѣленія древности отдѣльныхъ пластовъ земли, то что же ска-зать о такомъ вопросѣ, какъ вопросъ о древности цѣлаго земнаго шара и, далѣе, всего міра? ✕

д) *Гипотеза необыкновенной древности челоуька на землѣ.* Назначивъ миллиарды лѣтъ для образованія земнаго шара, нѣкоторые геологи отнесли въ неимовѣрно глубокую древ-ность и появленіе челоуька на землѣ. Вопреки библейской древности челоуька на земномъ шарѣ въ 7000—8000 лѣтъ, нѣкоторые геологи насчитываютъ двадцать, сто, двѣсти и болѣе тысячъ лѣтъ со времени появленія людей на нашей планетѣ. Но какъ миллиарды лѣтъ для образованія земной коры не болѣе, какъ безосновательная гипотеза, такъ и баснословная древ-

ность человѣка—одно произвольное предположеніе, опирающееся притомъ на этой же самой гипотезѣ. Данныя, приводимыя въ доказательство баснословной древности человѣка защитниками этой гипотезы, могутъ быть подраздѣлены на *данныя геологіи* и такъ называемой *доисторической археологіи*. Если относительно древности пластовъ земной коры геологическая хронологія, какъ мы знаемъ, въ высшей степени условна и не надежна, то тѣмъ болѣе она условна и не надежна въ опредѣленіи древности того, что заключается внутри земныхъ пластовъ. Въ частности относительно опредѣленія древности человѣка на основаніи данныхъ геологіи вотъ что пишетъ одинъ современный геологъ Пфаффъ: «Всѣ числа, которыя заимствуются изъ геологическихъ періодовъ времени для опредѣленія древности человѣческаго рода, въ высшей степени недостоверны; изъ нихъ заслуживающія наибольшаго вѣроятія не устанавливаютъ большой древности существованія человѣка на землѣ, какъ отъ 5000—7000 лѣтъ». Изъ данныхъ такъ называемой доисторической археологіи въ пользу баснословной древности человѣка не такъ давно ссылались особенно часто на такъ называемыя свайныя постройки. Свайныя постройки (зданія на сваяхъ въ рѣкахъ и озерахъ, соединившіяся съ берегомъ узкими мосточками), думали сначала, принадлежать совершенно особому народу, жившему далеко за предѣлами нашей исторіи и не имѣющему никакой связи съ исторически извѣстными народами. Но по болѣе точнымъ археологическимъ и историческимъ изслѣдованіямъ оказалось, что еще въ настоящее время свайныя постройки въ употребленіи у нѣкоторыхъ арабскихъ племенъ около Евфрата, у нѣкоторыхъ негровъ, папуасовъ и другихъ дикихъ народовъ; что и въ Европѣ онѣ существовали до XI и даже до XII в. нашей эры; что вообще наиболѣе древнія изъ свайныхъ построекъ относятся не далѣе, какъ за 1000 лѣтъ до Р. X., а большая часть не далѣе, какъ ко II и III вѣку по Р. X.—Что родъ человѣческій не такъ древень, какъ предполагаютъ неосторожные приверженцы геологіи, это открывается также изъ слѣдующаго. Исторія ни одного изъ человѣческихъ обществъ, по болѣе или менѣе вѣроятнымъ памятникамъ ихъ, не восходитъ далѣе 2—3 тысячъ лѣтъ до Р. X. Если

нѣкоторые памятники индійцевъ, египтянъ, халдеевъ приписываютъ своимъ народамъ древность, далеко оставляющую за собой даже стотысячелѣтнюю древность геологовъ, то въ настоящее время никто уже не вѣритъ хронологическимъ показаніямъ этихъ памятниковъ, которые, по изслѣдованіямъ ученыхъ, оказались чистыми баснями.—Затѣмъ, если бы люди жили на землѣ десятки тысячъ лѣтъ, то не понятно, почему они не оставили послѣ себя никакихъ записей, никакихъ памятниковъ, вообще какихъ-либо слѣдовъ своего существованія, ранѣе послѣднихъ трехъ-четырехъ тысячъ лѣтъ. Предположеніе земныхъ катастрофъ, во время которыхъ могли исчезать, вмѣстѣ съ погибелью всѣхъ людей, и всѣ памятники глубочайшей древности, 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. Наконецъ, если бы древность человѣка на самомъ дѣлѣ простиралась на сто, двѣсти и болѣе тысячъ лѣтъ, то несомнѣнно, что разнаго рода науки, искусства достигли-бы значительной зрѣлости въ несравненно отдаленнѣйшую эпоху, чѣмъ съ какой начинается ихъ появленіе. Человѣчество въ извѣстные исторіи 6000—7000 лѣтъ дошло до изобрѣтенія желѣзныхъ дорогъ, телеграфовъ, телефоновъ и проч.; невѣроятно поэтому, чтобы въ теченіе всего доисторическаго такъ называемаго періода въ сотни тысячъ лѣтъ человѣчество не могло перешагнуть такъ называемаго каменнаго вѣка, вѣка кремневыхъ орудій. Пусть первые шаги духовнаго развитія человѣчества требовали относительно большаго времени, чѣмъ послѣдующіе, все-таки такой гигантскій періодъ, какъ сто, двѣсти и болѣе тысячъ лѣтъ представляется до неестественности длиннымъ, чтобы человѣчество въ теченіе его не сдѣлало значительнаго культурнаго прогресса.

е и ж) *Гипотеза произвольнаго зарожденія и перерожденія видовъ.* По ученію Библіи, организмы—растенія и животныя—созданы Богомъ; человѣкъ также есть особое твореніе Божіе; или особый видъ жизни, созданный непосредственно Богомъ.

Вмѣстѣ съ созданиемъ своимъ, всѣ организмы получили отъ Бога силу производить себѣ подобныхъ, каждый организмъ по роду своему. И опытъ, согласно съ Библиею, свидѣтельствуеъ, что все органическое дѣйствительно возникаетъ отъ соотвѣтственной органической же жизни, именно чрезъ воспроизведение половое, почками и дѣленіемъ (*omne vivum ex vivo*). Гипотезы же произвольнаго зарожденія и перерожденія видовъ имѣють въ виду объяснить естественнымъ образомъ, безъ предположенія творческаго дѣйствія Божественнаго, происхожденіе и развитіе органической жизни на землѣ. Первая именно утверждаетъ, что простыя и первоначальныя низшія живыя существа впервые возникли самопроизвольно, т.-е. непосредственно изъ неорганической матеріи, отъ одного дѣйствія физическихъ и химическихъ силъ вещества. Вторая учитъ, что эти первичныя живыя существа, подъ влияніемъ различныхъ естественныхъ причинъ, въ продолженіе громадныхъ періодовъ времени, постепенно преобразовались во всѣ виды и роды живыхъ тварей, которыя мы наблюдаемъ нынѣ. Человѣкъ также произошелъ благодаря такому перерожденію низшихъ формъ жизни въ высшія, ближайшимъ образомъ обезьяно-видныхъ формъ въ человѣческую. Очевидно, обѣ теории рѣшительно противорѣчатъ Библии, по ученію которой жизнь на землѣ появилась благодаря божественному творческому воздѣйствію на природу, притомъ появилась изначала въ опредѣленныхъ устойчивыхъ формахъ, т.-е. родахъ или видахъ. Но онѣ и не могутъ быть признаны безспорными истинами науки; совсѣмъ напротивъ, первая безусловно несостоятельна, вторая можетъ имѣть приложеніе лишь къ объясненію происхожденія только разновидностей и породъ, а не видовъ, которые большинствомъ ученыхъ, согласно съ Библиею, признаются изначальными формами жизни \*).

а) *Гипотеза произвольнаго зарожденія* (*generatio spontanea, originaia, гетерогенія*) рѣшительно несостоятельна. Она не имѣетъ за себя положительно ни одного факта. Раньше въ

---

\*) *Видъ* или *родъ* (въ библейскомъ смыслѣ слова) первоначальная, основная форма жизни; *разновидность*, индивидуальность существъ вида; *порода*—индивидуальность утвердившаяся, окрѣпшая въ родѣ.

защиту ея нерѣдко указывали на такіе факты, какъ появленіе инфузорій въ неорганическихъ веществахъ, напр. водѣ, воздухѣ, химическихъ растворахъ, или существованіе энтозоевъ или паразитовъ въ закрытыхъ отовсюду внутренностяхъ животныхъ (напр. глистовъ въ желудкѣ, микроскопическихъ червей въ печени, даже въ мозгу). При чемъ предполагалось, что какъ инфузоріи, такъ и энтозои зарождались непосредственно изъ неорганической матеріи или *самопроизвольно*. Но продолжительныя и всестороннія научныя изслѣдованія замѣчательныхъ естествоиспытателей нашего времени рѣшительно ниспровергли это предположеніе. Въ этомъ отношеніи особенное значеніе имѣли опыты знаменитаго французскаго ученаго Пастера и англійскаго Тиндаля, послѣ которыхъ гипотеза произвольнаго зарожденія потеряла всякій кредитъ въ глазахъ серьезныхъ естествоиспытателей. «На настоящей своей точкѣ», говоритъ Дарвинъ, «наука не благопріятствуетъ мнѣнію, что живыя существа въ настоящее время происходятъ самопроизвольно».

Для разъясненія вопроса о самопроизвольномъ зарожденіи Пастеръ производилъ многочисленныя и разнообразныя опыты, которые всѣ приводили къ отрицанію произвольнаго зарожденія. Многочисленными опытами одного порядка онъ доказывалъ, что во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда будто имѣло мѣсто произвольное зарожденіе инфузорій, на самомъ дѣлѣ онѣ возникали изъ зародышей, которые постоянно въ изобиліи находятся въ воздухѣ, въ водѣ и химическихъ растворахъ; опытами другого порядка онъ показалъ, что, зарожденія инфузорій, наоборотъ, никогда не бываетъ, если органическія частицы или зародыши посредствомъ самыхъ искусныхъ предосторожностей предварительно были уничтожены въ наблюдаемой средѣ. Въ опытахъ третьяго порядка Пастеръ достигъ того, что могъ *по произволу* получать зарожденіе инфузорій, или не получать его. Вотъ одинъ изъ многихъ опытовъ этого рода. Берется сосудъ съ жидкостью, которая очищалась посредствомъ выпяченія отъ всѣхъ зародышей; къ нему искусственно прикрѣплялось горлышко съ загнутымъ внизъ отверстиемъ. И вотъ, несмотря на то, что оно оставалось открытымъ, зарожденіе инфузорій не происходило; зародыши попадали лишь на стѣнки горлышка и застрѣвали здѣсь. Но стоило отнять это искусственное горлышко и оставить сосудъ открытымъ сверху, какъ получалось зарожденіе инфузорій. При помощи своихъ опытовъ Пастеръ рѣшительно покончилъ съ случаями яко-

бы произвольнаго зарожденія инфузорій въ неорганическихъ веществахъ.

Загадочный фактъ появленія паразитовъ въ закрытыхъ отовсюду внутренностяхъ живыхъ существъ въ настоящее время также подведенъ подъ общій законъ происхожденія всѣхъ живыхъ существъ путемъ рожденія. Путемъ тщательныхъ наблюденій удалось именно открыть, что эти паразиты, претерпѣвая удивительныя измѣненія, переходятъ въ различныхъ формахъ отъ одного организма къ другому. Извѣстный паразитъ живетъ, напр., въ состоянн зародыша въ животномъ травоядномъ; тотъ же паразитъ въ животномъ плотоядномъ, которому первое послужило пищею, развивается въ глиста, зародыши котораго опять разными путями переходятъ въ другихъ животныхъ.

Такимъ образомъ несомнѣнно, что произвольное зарожденіе въ настоящее время не можетъ быть наблюдаемо и доказано опытно, съ чѣмъ соглашаются даже самые ревностные защитники этой гипотезы, какъ, напр., Геккель. Однакожь они не хотятъ совсѣмъ отказаться отъ нея и допускаютъ возможность произвольнаго зарожденія во времена давно прошедшія при первомъ возникновенн органической жизни на землѣ. То былъ, говорятъ они, исключительный, никогда неповторявшійся послѣ моментъ въ исторіи земли, когда при нѣкоторомъ необыкновенномъ сочетанн естественныхъ силъ природы органическая жизнь могла возникнуть и *непосредственно* изъ неорганической матерн. Это отступленіе гипотезы произвольнаго зарожденія въ высшей степени знаменательно. Начавъ рѣшительнымъ противорѣчіемъ Библии, въ концѣ концовъ не приближается она къ ней въ послѣднемъ своемъ предположенн. Въ самомъ дѣлѣ, пусть органическая жизнь возникла изъ безжизненной матерн въ нѣкоторый особенный моментъ въ исторіи земли, благодаря именно *необычайно благоприятному* для этого сочетанн естественныхъ силъ природы. Но уже потому самому, что это сочетанн было *необычайно*, что оно вовсе не можетъ быть произведено теперь, несмотря на всѣ средства и усилія науки, мы должны допустить что, оно произведено было необычайною силою. Нужна была сверхъестественная сила, которая въ извѣстный, не повторявшійся послѣ моментъ исторіи міра, такъ скомбинировала элементы и силы неорганической природы, что они оказались способными произвести

невозможный для естественнаго соотношенія ихъ результатъ,— органическую жизнь.

б) *Гипотеза перерожденія* (трансформаціи или эволюціи) видовъ, отрицая необходимость особаго творческаго акта въ дѣлѣ возникновенія на землѣ человѣка, объясняетъ происхожденіе его, какъ мы знаемъ, путемъ естественнаго преобразованія низшихъ формъ животной жизни въ высшія. Но эта гипотеза уже въ своемъ объясненіи всего разнообразія въ царствѣ животныхъ путемъ естественнаго развитія ихъ изъ одного или нѣсколькихъ видовъ низшихъ организмовъ должна быть признана несостоятельною.

Доводы этой теоріи могутъ быть раздѣлены на два класса. Одни преимущественно имѣли въ виду *доказать самое существованіе* преобразованія или превращенія органическихъ видовъ, однихъ въ иные, высшіе; другіе доводы стремятся *уяснить* это явленіе, т.-е. показать, какъ возможно или какъ совершается оно. Существованіе преобразованія видовъ доказывается 1) тѣмъ фактомъ, что все разнообразіе органической жизни представляетъ собою стройный рядъ различныхъ формъ ея, формыя, начинаясь самыми низшими формами, постепенно и послѣдовательно восходятъ до самыхъ высшихъ; при чемъ, по свидѣтельству геологій, организмы якобы и появлялись на землѣ не одновременно, но постепенно, сообразно съ степенями совершенства организмовъ: такъ низшіе виды организмовъ находятся въ самыхъ древнихъ (низшихъ) слояхъ земли, болѣе поздніе слои содержатъ и болѣе совершенные виды. Затѣмъ—тѣмъ фактомъ, что видоизмѣненіе породъ можетъ производиться и дѣйствительно производится искусственно. Наконецъ—тѣмъ фактомъ, что зародыши (въ первоначальномъ своемъ состояніи) всѣхъ живыхъ существъ сходны, почти тождественны между собою и что въ своемъ развитіи зародыши высшихъ живыхъ существъ, даже человѣка, на различныхъ ступеняхъ своего образованія бываютъ сходны съ соответствующими низшими живыми тварями. Но всѣ эти факты безсильны доказать дѣйствительность преобразованія органическихъ видовъ, однихъ въ другіе. Прежде всего, постепенность въ переходахъ отъ однихъ видовъ къ другимъ и въ ихъ появленіи во времени на самомъ дѣлѣ не такова, чтобы могла служить подтвержденіемъ дѣйствительности этого преобразованія. Палеонтологія\*) уже въ древнѣйшихъ геологическихъ пластахъ, гдѣ впервые встрѣчаются слѣды органической жизни, находитъ одновременное и параллельное существованіе не только царства растительнаго и живот-

\*) Палеонтологія—наука о вымершихъ живыхъ тваряхъ.

наго, но и разныхъ видовъ въ каждомъ изъ нихъ, которые, притомъ, ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаны менѣ совершенными и сложными, чѣмъ организмы позднѣйшихъ геологическихъ пластовъ. Ничего подобнаго не должно было бы быть, если бы органической міръ дѣйствительно развился, какъ предполагаетъ гипотеза, постепенно и послѣдовательно, путемъ преобразованія низшихъ формъ его въ высшія. Затѣмъ, наука совершенно не знаетъ посредствующихъ породъ, которыя при допущеніи строгой постепенности въ развитіи органической жизни, должны были бы быть и составлять постепенные переходы отъ растенія, напр., въ животнымъ, отъ рыбъ къ птицамъ и т. под. Наконецъ, постепенность переходовъ отъ однихъ видовъ къ другимъ и въ ихъ появленіи во времени, даже если бы она была такова, какую допускаетъ теорія, вовсе не приводитъ логически къ мысли о преобразованіи видовъ, о происхожденіи всѣхъ ихъ изъ одного. Заключение теоріи отъ постепенности и послѣдовательности появленія организмовъ на землѣ къ самому способу возникновенія ихъ именно путемъ преобразованія или превращенія походитъ на то, если бы мы, на основаніи того факта, что въ исторіи культуры сначала жилищами для людейъ были шалаши, а потомъ дома, наконецъ, дворцы, заключили бы, что дворецъ самъ собою проишелъ (преобразовался) изъ дома, — этотъ послѣдній изъ шалаша. Кто же не можетъ видѣть, что подобное заключеніе рѣшительно несостоятельно логически. \* Искусственное разведеніе породъ, напр., лошадей, собакъ, плодовыхъ деревьевъ, фактъ общезвѣстный и безспорный, но онъ ничего не говоритъ за преобразование видовъ. Искусственно прививаются или видоизмѣняются только второстепенныя свойства организма, а не видовыя: лошади, напр., будучи разныхъ породъ, остаются однако всегда именно лошадьми, т. е. опредѣленнымъ видомъ живой твари, а не преобразуются въ иной видъ. Съ другой стороны, — что особенно говоритъ за устойчивость основныхъ формъ (или видовъ) органической жизни, — искусственно привитыя организмамъ особенности очень недолговѣчны. Какъ извѣстно, главнѣйшими причинами видоизмѣненій животныхъ и растеній служатъ или искусственный уходъ или помѣсь видовъ. Но слѣды перваго легко исчезаютъ, какъ показываетъ фактъ вырожденія домашнихъ животныхъ и сѣмянъ. Замѣчательно самыя разнообразныя разновидности нерѣдко безразлично вырождаются въ одинъ видъ: такъ въ Ю. Америкѣ одичавшія лошади и собаки выродились всѣ въ одинъ видъ лошадей и собакъ. Конъюгація различныхъ видовъ возможна только въ исключительныхъ случаяхъ и происходящее отъ нея потомство не способно къ продолженію рода (см. § 44, г.). Наконецъ, и наблюденіе надъ зародышами живыхъ существъ не можетъ доказывать дѣйствительности преобразованія видовъ. Прежде всего нельзя признать доказаннымъ, чтобы сходство зародышей различныхъ живыхъ тварей простиралось до тождества; напротивъ, постоянное и опредѣленное различіе въ дальнѣйшей судьбѣ различныхъ зародышей

необходимо вѣдетъ къ заключенію, что должна быть причина этого различія, и она можетъ заключаться только въ различіи самыхъ зародышей, напр., въ особенностяхъ присущаго имъ и оживляющаго ихъ жизненнаго начала. Что же касается дальнѣйшихъ превращеній, претерпѣваемыхъ зародышемъ въ утробѣ матери, то очень многое, если не все, въ описаніи ихъ, безспорно, принадлежитъ воображенію: очень отдаленныя и случайныя подобія подѣ перомъ защитниковъ ученія о превращеніи видовъ принимали ясныя и опредѣленныя очертанія. Съ этимъ соглашаются менѣе увлекающіеся изъ самыхъ представителей данной теоріи. Такимъ образомъ всѣ разсмотрѣнные нами факты, приводимые эволюціонистами въ пользу превращенія видовъ, оказываются безсильными доказать дѣйствительность этого превращенія; напротивъ, разсмотрѣніе этихъ фактовъ открываетъ намъ много такого, что прямо-таки говоритъ противъ этой мысли. Понятно теперь, что другого рода доводы въ пользу разсматриваемой гипотезы, которые имѣютъ въ виду уяснить возможность превращенія видовъ, дѣйствительность котораго не доказана, теряютъ свое истинное значеніе. Однако, ради полноты разбора данной гипотезы скажемъ вѣскольکو словъ и объ этихъ доводахъ. Ради уясненія возможности преобразованія видовъ защитники данной гипотезы указываютъ на примѣръ подобныхъ, нынѣ наблюдаемыхъ превращеній. напр., бабочки сначала бывають червячками (гусеницами), затѣмъ куколками и, наконецъ, уже бабочками; лягушки преобразовываются изъ головастиковъ, которые первоначально не имѣютъ ногъ и дышатъ жабрами. Затѣмъ—на тѣ условія, которыя якобы составляютъ главныя причины превращенія видовъ, именно на вліяніе жизненныхъ условій, борьбу за существованіе, половой подборъ, на наслѣдственность. Но ни первое, ни второе указаніе на самомъ дѣлѣ не дѣлають понятнымъ и удобопріемлемымъ превращеніе видовъ. Въ отношеніи къ первому указанію нельзя не видѣть, что иное дѣло — то, что представляетъ обычай, постоянно наблюдаемый законъ природы, именно превращеніе зародыша въ средѣлахъ одного вида, и иное дѣло образованіе самыхъ видовъ путемъ превращенія однихъ въ другіе, чего никто никогда не наблюдалъ. Съ другой стороны, въ опытахъ настоящаго времени посредствующія формы, превращаясь въ высшія, сами перестаютъ существовать; когда появляется бабочка, гусеница и куколка, изъ которыхъ она образуется, какъ самостоятельныя существа, исчезаютъ. Между тѣмъ теорія превращенія видовъ допускаетъ сохраненіе всѣхъ промежуточныхъ формъ органической жизни, кончая самыми низшими. Это *отвержденіе* видовъ дѣйствительно рѣшительно непонятно съ естественной точки зрѣнія, особенно въ виду *безчувствія* всякаго естественнаго процесса, стремящагося къ безостановочному движенію впередъ, и могло быть только творческимъ дѣломъ самого Бога. Что касается тѣхъ перечисленныхъ выше ближайшихъ условій, благодаря именно которымъ будто бы и совершилось самое преобразованіе видовъ, то, несмотря на чрезмѣрное преувеличеніе эволюціонистами.

вліянія ихъ въ этомъ процесѣ, они совершенно не уясняютъ этого послѣдняго. Сущность всѣхъ разсужденій эволюционистовъ по этому пункту кратко можетъ быть представлена такъ: основной законъ жизни въ органическомъ царствѣ — борьба за существованіе, т.-е. борьба изъ-за условій самосохраненія (пищи, питья и т. под.) и продолженія рода. Побѣдителями въ этой борьбѣ естественно остаются такія особи, въ которыхъ подъ вліяніемъ условій жизни случайно возникаютъ какія-либо особенности, оказывающіяся полезными для нихъ въ этой борьбѣ. Передаваясь по закону наслѣдственности изъ поколѣнія въ поколѣнія и съ каждымъ поколѣніемъ все болѣе и болѣе накопляясь, упрочиваясь, такія особенности естественно и измѣняютъ постепенно одинъ видъ организмовъ въ другой. Но допустимъ, что борьба за существованіе дѣйствительно составляетъ основной законъ жизни въ органическомъ царствѣ. Спрашивается однакожь, какимъ образомъ при этомъ могли сохраняться, развиваться и упрочиваться случайно возникшія въ извѣстной породѣ особенности, когда по предположенію теории (единственно возможному) эти особенности первоначально были чрезвычайно малы и, какъ такіе, не только въ первомъ поколѣніи, но и во многихъ послѣдующихъ не могли быть полезными. Напр., на мѣстѣ будущаго крыла у какого-либо органическаго существа появилось нѣкоторое возвышеніе, пусть даже нѣсколько перьевъ; но это еще не крыло и во всякомъ случаѣ подобное измѣненіе не могло быть полезнымъ для него. Если же такъ, то непонятно, почему это измѣненіе продолжало развиваться, укрѣпляться, а не исчезло такъ же случайно, какъ случайно возникло. Такимъ образомъ сохраненіе, развитіе, упроченіе случай возникшихъ особенностей среди организмовъ съ точки зрѣнія теории оказывается непонятнымъ и даже невозможнымъ, — тѣмъ болѣе, что въ дѣйствительности мы видимъ сохраненіе среди организмовъ такихъ особенностей, которыя оказываются совершенно безразличными съ точки зрѣнія пользы, наприм., различный видъ листьевъ и цвѣтовъ у различныхъ насѣкомыхъ, или даже вредными для обладателей ихъ (позвоны у гремучей змѣи, яркіе цвѣта нѣкоторыхъ насѣкомыхъ и бабочекъ, выдающіе ихъ врагамъ). Не объясняя появленія и развитія новыхъ органовъ, борьба за существованіе могла содѣйствовать постепенному усовершенію лишь существующихъ, такъ какъ здѣсь всякое, даже малое усовершенствованіе, хотя немного, могло быть полезно, а потому и сохранится. Что касается значенія полового подбора и условій жизни въ дѣлѣ преобразованія видовъ, то оно чрезмѣрно преувеличивается гипотезою. И половой подборъ и условія жизни, бесспорно, не остаются безъ вліянія на организмы, но это вліяніе не выходитъ за предѣлы породъ. Вырожденіе искусственныхъ разновидностей, вымираніе убудюковъ <sup>1)</sup> ясно показываетъ, что указанные факты могли содѣй-

---

<sup>1)</sup> Потомства отъ одного вида, но разныхъ породъ называются *по-мѣсью*, а отъ разныхъ видовъ — *ублюдками*.

ствовать—самое большее—образованію породъ, а не преобразованію однихъ видовъ въ другіе. Замѣчательно, на глазахъ исторіи не появилось ни одного новаго вида органическаго; напротивъ, найденныя, напр., въ египетскихъ гробницахъ пшеничныя зерна, бывъ поѣяны, произвели такую же пшеницу, какая и вынѣ растетъ въ Египтѣ. Подобнымъ образомъ найденныя тамъ же группы ирисовъ, кошечъ, мышей почти ничѣмъ не отличаются отъ тѣхъ же видовъ, которые живутъ въ Египтѣ и въ настоящее время. Такимъ образомъ три-четыре, можетъ быть пять тысячъ лѣтъ прошло совершенно безслѣдно для данныхъ организмовъ. Такую устойчивостію отличаются виды противъ всѣхъ вліяній условій жизни, полового подбора и пр. Для объясненія сохраненія и упроченія особенностей среди организмовъ, преобразующихъ одни изъ нихъ въ другіе, гипотезою предполагается наследственная передача ихъ изъ поколѣнія въ поколѣніе. Наслѣдственность въ органическомъ царствѣ несомнѣнно существуетъ, но опять не слѣдуетъ преувеличивать ея значенія въ исторіи органической жизни. По свидѣтельству опыта, случайно приобретенныя свойства обыкновенно не передаются отъ одного организма къ другому. X

Тѣмъ болѣе и рѣшительнѣе открывается несостоятельность гипотезы перерожденія видовъ, когда она объясняетъ и происхожденіе человѣка тѣмъ же путемъ развитія, преобразованія низшихъ организмовъ въ высшіе, ближайшимъ образомъ обезьяно-видныхъ формъ въ человѣческую. Прежде всего эта гипотеза не имѣетъ подъ собою твердой фактической опоры—въ необходимыхъ фактахъ опыта и въ исторически-извѣстныхъ данныхъ. Сами представители ея изъ безпристрастныхъ сознаются, что «различіе между высшею обезьяною и низшимъ дикаремъ огромное», что «нѣтъ ни одной обезьяны, которую можно было бы даже сравнить съ человѣкомъ», что «связующее звено между человѣкомъ и обезьяною и до сихъ поръ не открыто». Напрасно нѣкоторые изъ защитниковъ этой гипотезы въ виду такого свидѣтельства опыта противъ нихъ старались извернуться чрезъ предположеніе, что нѣкогда существовали обезьяны гораздо ближе, чѣмъ настоящія, стоявшія по своему строенію къ человѣку и что первые люди были существенно отличны отъ настоящихъ и чрезвычайно близко подходили къ обезьяно-виднымъ животнымъ: такихъ видовъ обезьянъ и людей, при всѣхъ поискахъ, не удалось открыть имъ. <sup>6)</sup> Не находящее, такимъ образомъ, подтвержденія для себя въ области опыта, разсматриваемое естественно-научное

объясненіе происхожденія человѣка изъ извѣстныхъ формъ животной жизни должно быть признано неудовлетворительнымъ также въ виду различія человѣка отъ животнаго какъ по физической, такъ особенно по своей духовной природѣ. Только одинъ человѣкъ обладаетъ даромъ слова, интеллектуальными и нравственными способностями. 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 чемъ не основывается. 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 и, наконецъ, религіи?

**46. Заключительныя замѣчанія о такъ-называемыхъ противорѣчіяхъ между Библіею и естественною наукою по вопросу о происхожденіи міра и человѣка.** На основаніи разбора такъ-называемыхъ противорѣчій между Библіею и наукою по вопросу о происхожденіи міра и человѣка можетъ быть сдѣлано (въ заключеніе) нѣсколько общихъ замѣчаній, которыя могутъ имѣть значеніе общей точки зрѣнія, на какой вообще должно стоять при встрѣчѣ съ подобными противорѣчіями.

1) Надобно отличать вообще показанія опыта отъ личныхъ мнѣній тѣхъ или другихъ естествоиспытателей, а еще больше отъ мнѣній, образующихся, можно сказать, только по слухамъ объ ученыхъ изслѣдованіяхъ природы. Въ самомъ дѣлѣ, если неразборчиво прислушиваться ко всему, что говорится во имя науки объ отношеніи естествознанія къ ученію слова Божія о мірѣ; то можно подумать, напр., что наука рѣшительно идетъ противъ свящ. исторіи міроздавія. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ,—напротивъ, мы видимъ и знаемъ, что многіе изъ великихъ естествоиспытателей (напр. гениальный Кювье) не только не отвергаютъ достоинства сказанія Моисея о происхожденіи и образованіи міра, но и относятся къ нему съ благоговѣйнымъ уваженіемъ и удивленіемъ; рѣшительные же и главные противники его—собственно не естествоиспытатели, а такъ-называемые натуралисты, т.-е. теоретики, которые вовсе не изъ естествознанія берутъ начала для

своихъ теорій, а хотятъ только съ помощію естественныхъ наукъ дать предзанятымъ матеріалистическимъ мыслямъ своимъ мнимо - твердое основаніе и положительный характеръ.

2) Хотя естествознаніе развивается довольно быстро и идетъ надежнымъ путемъ опыта; но тѣмъ не менѣе оно еще слишкомъ далеко отъ своей цѣли, такъ далеко, что область изслѣдованнаго имъ почти ничтожна въ сравненіи съ областію неизслѣдованнаго и даже совсѣмъ недоступнаго для изслѣдованій. Съ другой стороны, и въ первой области очень многое остается еще не рѣшеннымъ,—очень многія положенія на самомъ дѣлѣ суть только предположенія или гипотезы, а не безспорныя истины. Поэтому справедливость требуетъ удерживаться отъ рѣшительныхъ заключеній на основаніи однихъ показаній естествовѣдѣнія тамъ, гдѣ они, повидимому, не согласны со словомъ Божиимъ. Время еще можетъ разрѣшить это несогласіе въ пользу откровенія, какъ оно уже и разрѣшило въ его пользу нѣкоторыя изъ такихъ несогласій, считавшихся дотолѣ прямыми противорѣчіями между Библіей и наукою, наприм. о явленіи свѣта прежде явленія свѣтилъ небесныхъ, о потопѣ и т. п.

3) Не надобно также забывать, что естествоиспытательныя науки хотятъ видѣть, и такъ сказать, осязать. Положимъ, это—ихъ право, которое отвергать было бы столько же незаконно, сколько и вредно; но—право въ ихъ только области, въ области опыта. Если же они, во имя этого права, захотятъ отвергать все сверхъестественное и сверхъопытное, превышающее всякія силы и законы природы; то это будетъ еще болѣе научно, чѣмъ если бы они въ своей собственной области допускали изъясненіе обыкновенныхъ явленій изъ причинъ чрезвычайныхъ, сверхъестественныхъ. Въ такомъ случаѣ, конечно, не замедлитъ открыться совершенное разногласіе между наукою вѣры и наукою природы.

4) Наконецъ, еще слѣдующее важное обстоятельство нужно всегда имѣть въ виду при сличеніи библейскихъ сказаній о природѣ съ показаніями наукъ естественныхъ. Слово Божіе хотя ни въ какомъ отношеніи не можетъ говорить вопреки истинѣ, но не можетъ также выступать и за предѣлы свой-

ественнаго ему ученія, т.-е. ученія о спасеніи человѣка; потому что, не стѣсня естественнаго развитія человѣка, оно должно предоставлять и предоставляетъ ему самому дѣлать то, что онъ можетъ дѣлать, и доходить до такихъ познаній, которыя хотя полезны ему и составляютъ украшеніе его жизни, но не необходимы для его преуспѣянія въ духовно-нравственномъ отношеніи, или для вѣчнаго его спасенія. Въ силу такого отношенія, къ естественному развитію нашему, Слово Божіе, сообщая человѣку все, что нужно знать и дѣлать для вѣчной жизни, прочаго, касается настолько, насколько то или другое связано съ главнымъ предметомъ его ученія, и въ подобныхъ случаяхъ говорить большею частію приспособительно къ понятіямъ и воззрѣніямъ людей извѣстнаго времени, если только въ этихъ понятіяхъ и воззрѣніяхъ нѣтъ собственно заблужденія, а есть только ограниченность. Послѣ этого несправедливо было бы видѣть несогласіе библейскаго ученія съ положительными истинами науки тамъ, гдѣ Библия говоритъ о чемъ-нибудь не такъ, какъ наука, но — не безотносительно и не съ научной точки зрѣнія, а сообразно съ обыкновенными представленіями людей и общечеловѣческимъ языкомъ. Сюда относятся, напр., слѣд. выраженія Библии: Богъ *положилъ свѣтила на тверди небесной, чтобы они свѣтили на землю*; между этими свѣтилами солнце и луна признаются *наибольшими* (хотя наукѣ извѣстны нѣкоторыя звѣзды, несравненно большія солнца и луны); *солнце земля во вѣкъ стоитъ* (тогда какъ она вѣчно движется); *восходитъ и заходитъ, звѣзды спадаютъ съ неба* и т. под. Всѣ эти выраженія, конечно, не научныя, но несправедливо было бы видѣть въ нихъ и противорѣчія наукѣ.

Если, теперь, мы исключимъ всѣ подобныя, т. е. *чистомыя* противорѣчія естествознанія ученію слова Божія о мірѣ, или природѣ, именно: личныя воззрѣнія тѣхъ или другихъ ученыхъ, заключенія, основанныя на однихъ гипотезахъ, сужденія о предметахъ вышеопытныхъ по даннымъ только въ опытѣ и неправильный взглядъ на приспособительный образъ библейскаго міровоззрѣнія, то въ наукахъ естественныхъ мы не только не найдемъ ничего дѣйствительно противорѣчащаго библейскому ученію о происхожденіи міра и человѣка, а, напротивъ, увидимъ весьма замѣчательныя подтвержде-

нія и разъясненія этого ученія. Такъ, напр., о первобытномъ хаосѣ и постепенномъ развитіи изъ него міровыхъ тѣлъ, о явленіи свѣта прежде образованія свѣтилъ небесныхъ, о первобытной массѣ водъ на поверхности земли, о порядкѣ происхожденія различныхъ царствъ природы и вообще — о постепенномъ восхожденіи, при образованіи вещей, отъ общаго къ частному, отъ простѣйшаго къ болѣе сложному, отъ низшихъ степеней жизни къ высшимъ, наука, на основаніи своихъ изслѣдованій, говоритъ въ сущности то же самое, что Моусеево сказаніе о мірозданіи. А при этомъ естественно надѣяться, что съ правильнымъ развитіемъ естествознанія, съ одной стороны, и съ лучшимъ изученіемъ свящ. памятниковъ откровенія Божія—съ другой, наука и Библия будутъ тѣснѣе и тѣснѣе сближаться между собою. <sup>7)</sup> «Природа и Библия», говоритъ одинъ ученый естествоиспытатель (Гюгъ Миллеръ)— «это двѣ книги, написанныя Богомъ и предложенныя для чтенія человѣку. Какъ произведенія одинаго виновника, онѣ не могутъ противорѣчить одна другой; если же кажутся иногда противорѣчащими, то причина этого мнимаго противорѣчія—въ томъ, что человѣкъ неправильно читаетъ или ту, или другую, или обѣ эти книги» \*).

\*) Какъ извѣстно, уже съ давняго времени частію богословами, частію представителями естествознанія предпринимались спеціальныя попытки къ соглашенію библейскаго шестоднева съ болѣе или менѣе общепризнанными положеніями естественныхъ наукъ относительно вопроса о происхожденіи міра и человѣка. Такихъ попытокъ существуетъ уже не мало; наиболѣе замѣчательныя изъ нихъ суть слѣдующія: *потопная* гипотеза, ищущая примиренія между Библиею и наукою по вопросу о происхожденіи міра и человѣка въ фактѣ всемірнаго потопа; гипотеза *возстановленія* (реститутивная), которая данныя естественныхъ наукъ по этому вопросу относитъ не къ первоначальной исторіи мірозданія, а къ исторіи *возстановленія* пришедшаго въ разстройство міра изначала созданнаго благоустроеннымъ; гипотеза *идеальная*, которая въ тѣхъ же примирительныхъ видахъ признаетъ существенно важнымъ въ библейскомъ шестодневѣ только общія положенія или идеи; наконецъ, гипотеза собственно *соглашенія*: она старается провести точную параллель между данными библейскаго шестоднева и данными естественныхъ наукъ. Всѣ эти опыты примиренія Библии и науки по вопросу о происхожденіи міра и человѣка, конечно, не суть исполнѣ

§ 47. Библейское учение о природѣ и отношеніи къ ней человѣка. Воззрѣніе на природу и отношеніе къ ней человѣка у евреевъ, руководствовавшихся религіею, не похожею на всѣ другія религіи, было иное, чѣмъ у язычниковъ. Въ то время, какъ язычникъ обожествлялъ природу и самого себя считалъ ея продуктомъ или произведеніемъ, и потому относился къ ней, или по крайней мѣрѣ къ нѣкоторымъ ея силамъ, съ суевѣрнымъ страхомъ и почтеніемъ,—еврей вѣровалъ, что природа внѣшняя есть твореніе Божіе, а онъ самъ—высшее твореніе въ природѣ, поставленное отъ Бога *царемъ и владыкою* всего окружающаго его. Ему даровано право обладать рыбами морскими, и птицами небесными, и скотами, и всею землею, и всѣми гадами, пресмыкающимися по земли (Быт. 1, 28); короче: онъ поставленъ надъ дѣлами рукъ Божіихъ и все покорено подъ нозѣ его (Псал. 8, 7). Кромѣ того, по библейскому ученію, вся природа представляется славящею Бога, или призывается къ прославленію Его (Псал. 18, 1—7; Псал. 148 и 150). Поелику же природа, возвѣщая славу Божію, не сознаетъ этого и изъ всѣхъ тварей земныхъ одинъ только человѣкъ есть существо сознательное, разумное, то отсель—новая черта въ библейскомъ ученіи объ отношеніи человѣка къ природѣ. Будучи царемъ природы, человѣкъ долженъ быть въ то же время ея *священникомъ* и *пророкомъ*: онъ долженъ высшимъ языкомъ духа разрѣшать безсознательныя вѣщанія тварей о Богѣ, и служеніе ихъ Богу, не восходящее выше чувствен-

---

совершенныя, тѣмъ не менѣе самое существованіе ихъ показываетъ, что это примиреніе не такъ невозможно, какъ это думается нѣкоторымъ. Кромѣ того, исторія ихъ убѣждаетъ, что ихъ несовершенство дѣйствительно зависитъ частію отъ несовершенства нашего повиманія Библии, главнымъ же образомъ отъ несовершенства еще естественныхъ наукъ и что по мѣрѣ развитія, съ одной стороны, богословской науки, съ другой—этихъ наукъ онѣ дѣлались все болѣе и болѣе серьезными и плодотворными. Въ недавнее время появилась новая теорія—теокосмогоническая, которая совмѣщаетъ всѣ положительныя результаты равнѣйшихъ теорій и которая обѣщаетъ быть наиболѣе успѣшной въ дѣлѣ соглашенія науки и Библии. Она принадлежитъ нашему богослову протопресвитеру Н. А. Сергіевскому. (См. его кн.: *твореніе міра и человѣка*).

наго, возносить въ себѣ до престола Всевышняго (Зап. на кн. Бытія, М. Филарета, стр. 38). Это значить, что онъ призванъ не только обладать природою и наслаждаться ея благами, но и изучать ее, поучаться отъ нея и, при этомъ, чрезъ постепенное раскрытіе и образованіе своихъ силъ и способностей самъ нравственно усовершенствоваться до возможной степени богоуподобленія. Природа бессознательно возвѣщаетъ славу Божию человѣку; человѣкъ, какъ владыка природы и вѣнецъ ея, долженъ понимать ея вѣщаніе природы и въ свою очередь сознательно возвѣщать ту же славу Божию въ своей жизни... При такихъ общихъ взглядахъ на природу и человѣка становится понятнымъ то отношеніе къ ея тварямъ, съ одной стороны, царственное и владычественное, а съ другой стороны мягкое и нѣжное, какое узаконяется въ Моисеевомъ законодательствѣ. Еврей все въ природѣ можетъ употреблять въ свою пользу и въ услугу себѣ; но въ то же время онъ долженъ въ извѣстные дни давать покой своимъ рабочимъ животнымъ, не долженъ заграждать уста вола молотящаго, не долженъ пахать на волѣ и ослѣ вмѣстѣ, не долженъ варить теленка или козленка въ молоко матери его и т. п.

4 § 48. <sup>a</sup>Ученіе о единствѣ человѣческаго рода. Важность этой истины въ догматическомъ и нравственномъ отношеніяхъ. Полигеническая теорія и ея несостоятельность. Главные научные доводы за единство человѣческаго рода. а) По ученію Библии, человѣкъ есть особое твореніе Божіе, или, выражаясь научнымъ языкомъ, представляетъ собою отдѣльный единый *видъ* и весь родъ человѣческой произошелъ отъ единой первозданной четы. Эта истина единства человѣческаго рода принадлежитъ къ числу такихъ истинъ, которыя со всею ясностію и опредѣленностію выражены въ Священномъ Писаніи, съ одной стороны, въ ученіи о сотвореніи Богомъ человѣка и притомъ только въ единой четѣ, съ другой—въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Адамъ представляется родоначальникомъ всего человѣческаго рода, а потомокъ Адама—Ной родоначальникомъ всѣхъ существующихъ теперь народовъ (Быт. IV, 13; XVII, 21; X, 32 и др.).

Правда, были попытки на основаніи самой Библии оправдать теоріи преадамитизма, или существованія людей до Адама, и коадамитизма или одновременнаго сотворенія вмѣстѣ съ Адамомъ и Евою нѣсколькихъ другихъ человѣческихъ четъ; но эти попытки могли возникнуть только изъ произвольныхъ объясненій нѣкоторыхъ мѣстъ книги Бытія. Такъ, сторонники этихъ теорій ссылались на различіе повѣствованія первой главы книги Бытія о происхожденіи первой четы человѣческой съ повѣствованіемъ второй о происхожденіи Адама и Евы. Но что въ первой главѣ, какъ и во 2-й, говорится о сотвореніи Адама и Евы, только въ 1-й по плану Бытописателя, въ общихъ чертахъ, въ доказательство этого достаточно снести съ этимъ повѣствованіемъ первыя слова V кн. Бытія: *сія кнша бытія чело-вѣка, въ оны же день сотвори Богъ Адама: по образу Божію сотвори его: мужа и жену сотвори ихъ*. Затѣмъ, какъ занятіе Каина (земледѣліе), возможное лишь при нѣкоторыхъ орудіяхъ, которыя, очевидно, могли быть изобрѣтены только людьми жившими раньше, такъ и занятіе Авеля, состоящее будто бы въ обереганіи овецъ отъ воровъ, которому могли быть также только другіе люди, — говорятъ, несомнѣнно предполагаютъ существованіе преадамитовъ. Но изобрѣсти земледѣльческія орудія могъ самъ Адамъ или даже Каинъ, тѣмъ болѣе, что для воздѣлыванія дѣвственной еще почвы земли, особенно на востокѣ, въ то время и не могло быть нужды въ какихъ-либо особыхъ искусственныхъ и сложныхъ орудіяхъ. А пасеніе овецъ Авелемъ могло имѣть цѣлю перегонять ихъ съ одного пастбища на другое, защищать ихъ отъ хищныхъ звѣрей и пр. О Каинѣ въ IV главѣ сообщается, что онъ, по совершеніи братоубійства, предъ бѣгствомъ своимъ изъ страны Едема боялся, что всякій, кто встрѣтится съ нимъ, убьетъ его (— 14); что онъ имѣлъ жену; что построилъ городъ въ землѣ Нодъ, въ которой и поселился (— 16, 17). Изъ данныхъ мѣстъ, дѣйствительно, вытекаетъ, что тогда уже существовало не мало людей на землѣ; но не слѣдуетъ, чтобы эти люди были преадамиты или коадамиты, а не потомки Адама. Каинъ совершилъ братоубійство спустя около 129, или, по счисленію LXX, около 229 лѣтъ, со времени сотворенія Адама и Евы, а въ такой періодъ они могли уже имѣть у себя не только многихъ сыновъ и дочерей, но и многихъ внуковъ. Если Моисей не упоминаетъ объ этихъ потомкахъ Адама, то отсюда нельзя заключать, что ихъ не было: Моисей вообще кратко и мало говоритъ о временахъ допотопныхъ. Если же такъ, то, во-первыхъ, было кого бояться Каину: онъ могъ страшиться мести за кровь брата своего и отъ своихъ братьевъ и отъ ихъ потомковъ, тѣмъ болѣе, что срокъ его скитальческой жизни ему не былъ извѣстенъ, когда онъ предпринималъ бѣгство изъ страны Эдемской; онъ могъ считать его весьма продолжительнымъ, въ теченіе котораго могло разростись потомство Адама. Самая боязнь Каина быть признаннымъ, въ Эдемской землѣ братоубійцею заставляетъ предполагать, что никакихъ

聖  
卷

イ  
イ  
イ

カ  
イ  
ン  
ノ  
ド

другихъ людей, стоящихъ внѣ родственной связи съ семьею Адама, не было въ то время на землѣ. Предполагаемымъ преадамитамъ и коадамитамъ могло быть неизвѣстно братоубійство Каина: зачѣмъ же было бы Каину бояться ихъ? Тѣмъ болѣе, что, какъ люди, чуждые роду Адамову, они не имѣли никакихъ родственныхъ побужденій мстить братоубійцѣ убійствомъ, если бы они и узнали въ немъ братоубійцу. Во-вторыхъ, было изъ кого найти Каину для себя жену и къмъ заселить свой городъ, который, безъ сомнѣнія, не похожъ на теперешніе города, а состоялъ или въ простомъ укрѣпленіи постоянного жилища въ извѣстномъ мѣстѣ или изъ нѣсколькихъ палатокъ или другихъ какихъ-либо подобныхъ зданій.

б) Истина единства человѣческаго рода имѣетъ важное значеніе какъ въ догматическомъ, такъ и нравственномъ отношеніи. Въ первомъ отношеніи на ней утверждаются важнѣйшіе догматы христіанскіе о паденіи всего человѣческаго рода въ Адамѣ и объ искупленіи всего человѣческаго рода чрезъ Христа. При свѣтѣ этой истины весь человѣчскій родъ является, какъ одинъ цѣлостный организмъ, имѣющій одинъ корень въ Адамѣ и одинъ вѣнецъ въ своемъ общемъ Искупителѣ. Въ нравственномъ отношеніи важное значеніе этой истины состоитъ въ томъ, что она даетъ твердую основу для взгляда на все человѣчество, какъ на великую семью, происшедшую отъ одного родоначальника, а чрезъ это для гуманности во взаимныхъ отношеніяхъ между людьми. Недостаточное сознаніе истины единства человѣческаго рода въ язычествѣ сопровождалось преобладаніемъ узкаго принципа племени, національности; а отрицаніе этой истины, обыкновенно соединяясь съ отрицаніемъ братства народовъ, ведетъ къ развитію антагонизма между ними, оправдываетъ угнетеніе, даже истребленіе слабыхъ болѣе сильными. X

в) Въ наукѣ (антропологіи) по вопросу о единствѣ человѣческаго рода существуетъ двѣ школы—моногенистовъ и полигенистовъ. Первая, несмотря на разнообразіе человѣческихъ группъ (племень или расъ), утверждаетъ *единство* человѣческаго *вида* и рода. Вторая, останавливаясь на видимомъ разнообразіи племенъ, составляетъ изъ нихъ *нѣсколько различныхъ видовъ* и приписываетъ имъ различное, отдѣльное происхожденіе; разрывая такимъ образомъ единство цѣлаго рода. Основаніемъ ученія полигенистовъ служатъ видимыя разно-

сти между различными человеческими племенами,—разности, которыя будто бы не могли произойти, если бы родъ человеческій представлялъ собою единый видъ, и которыя, говоря, суть видовыя. На самомъ же дѣлѣ всѣ замѣчаемыя особенности человеческихъ племенъ другъ предъ другомъ не суть видовыя: онѣ могутъ быть объяснены изъ различныхъ причинъ случайныхъ, и, слѣдовательно, ученіе полигенистовъ должно быть признано несостоятельнымъ. Такъ, полигенисты указываютъ на различія между человеческими племенами въ строеніи и величинѣ черепа, особенно же въ цвѣтѣ глазъ, волосъ и кожи, какъ на видовыя различія. Но сравнительная анатомія, къ специальности которой относится череповѣдѣніе, не признаетъ рѣзкаго, постояннаго и неизмѣннаго различія по строенію и величинѣ между черепами у разныхъ племенъ. Такъ-называемыхъ основныхъ расовыхъ формъ черепа (овальная форма—европейцевъ, эллиптическая эеіоповъ и пр.) не существуетъ въ дѣйствительности; всѣ виды череповъ встрѣчаются въ каждой расѣ, хотя извѣстный видъ черепа встрѣчается обыкновенно въ опредѣленной расѣ чаще, чѣмъ въ другихъ. По выраженію французскаго писателя Вигуру, «гробницы Парижа доставили ученому Жофруа Сентъ-Илеру всѣ типы извѣстныхъ череповъ». Вотъ почему классификаціи народовъ по черепахъ у разныхъ ученыхъ совершенно различны.

Различіе въ строеніи черепа, а чрезъ то—въ лицевыхъ углахъ (у людей), кромѣ другихъ причинъ, зависитъ главнымъ образомъ отъ неодинаковаго развитія умственныхъ способностей. Это подтверждается многочисленными опытами надъ неграми, у которыхъ послѣ продолжительнаго пребыванія въ образованномъ обществѣ по мѣрѣ развитія умственныхъ способностей, начинается измѣняться мало-по-малу и строеніе ихъ головы,—увеличиваться ихъ лицевой уголъ. Также и различіе между племенами человеческими по цвѣту кожи и волосъ, при всей его иногда рѣзкости, не есть видовое: это различіе ученые объясняютъ различіемъ въ климатахъ, вліяніемъ воздуха, мѣзмовъ, пищи и пр. Разсѣянные по всему лицу земному, евреи встрѣчаются всѣхъ цвѣтовъ кожи и волосъ: въ странахъ сѣвера они являются блондинами, въ Португаліи—брюнетами, въ извѣстныхъ странахъ Африки и Азіи—черными. Люди

которые вѣдятъ мясо, имѣютъ болѣе свѣтлый цвѣтъ кожи и т. под. Затѣмъ, существуютъ многіе промежуточные смѣшанные оттѣнки въ цвѣтѣ кожи и волосъ у народовъ той или другой расы, которые смягчаютъ, сглаживаютъ рѣзкость этого различія и показываютъ, что оно отнюдь не видовое. Такъ, нѣкоторыя арабскія племена (кавказской расы) имѣютъ цвѣтъ кожи смуглый и даже настолько темный, что они въ этомъ отношеніи представляютъ больше сходства съ нѣкоторыми отдѣльными народами эіопской расы; нѣкоторыя негритянскія племена по цвѣту кожи приближаются частію къ монгольской, частію къ кавказской расѣ. Наконецъ, цвѣтъ свойственный извѣстной расѣ, встрѣчается, въ видѣ исключенія и въ другой. Полигенисты въ пользу своей теоріи указываютъ еще на многочисленность и различіе языковъ и нарѣчій, извѣстныхъ по исторіи и статистикѣ, которые будто бы не могли образоваться изъ языка одного человѣка, одного праотца человѣческаго рода. Но нынѣ самыя лучшія лингвисты, послѣ долговременныхъ трудовъ, дошли до убѣжденія, что всѣ языки и всѣ нарѣчія человѣческія, распадаясь на нѣсколько классовъ, несомнѣнно имѣютъ въ основѣ своей одинъ коренной языкъ. А какъ могли вначалѣ произойти разныя нарѣчія между людьми, это объясняетъ Свящ. Бытописатель своимъ повѣствованіемъ о чудесномъ смѣшеніи языковъ (Быт. XI 1—10). Наконецъ, ни относительно возможности размноженія человѣческаго рода отъ одной четы, ни относительно возможности распространенія человѣческаго рода по всей землѣ изъ одного первоначальнаго пункта (на все это полигенисты иногда обращали вниманіе въ видахъ доказательства своей теоріи) нѣтъ никакихъ поводовъ сомнѣваться. По вычисленіямъ одного англійскаго ученаго (Фоулера), отъ одной первоначальной человѣческой четы не далѣе какъ чрезъ 50 поколѣній могло произойти нѣсколько миллиардовъ; а на всемъ земномъ шарѣ въ настоящее время живетъ не болѣе 1200—1500 милліоновъ людей. Въ прежнее время недоумѣвали, откуда и какими путями могли проникнуть въ Америку первоначальныя ея поселенцы; но въ настоящее время первоначальное населеніе Америки изъ одной общей колыбели человѣческаго рода, которою большинствомъ ученыхъ признается Азія, счи-

тается совершенно возможнымъ. Въ Америку первоначальные поселенцы ея могли проникнуть изъ Азіи, по мнѣнію однихъ ученыхъ, чрезъ Беринговъ проливъ и цѣпь Алеутскихъ острововъ, по мнѣнію другихъ,—чрезъ группы острововъ Тихаго Океана. X

г) Въ противоположность несостоятельности гипотезы полигенистовъ, гипотеза моногенистовъ имѣетъ многія твердыя научныя данныя за себя. Главнѣйшія изъ научныхъ доказательствъ въ пользу единства человѣческаго рода суть слѣдующія: 1) тотъ фактъ, что отъ смѣшанныхъ браковъ людей изъ самыхъ различныхъ племенъ можетъ происходить *плодородное* потомство; чего мы не наблюдаемъ въ животномъ царствѣ при соединеніи особей различныхъ видовъ, даже наиболее близко стоящихъ другъ къ другу (лошадь и осель). Если первыя поколѣнія отъ нихъ и бываютъ иногда до нѣкоторой степени плодородны, въ 4-мъ или 5-мъ поколѣніи безплодіе ихъ неизбѣжно. 2) Сходство человѣческихъ племенъ какъ со стороны тѣлесной, такъ и духовной природы, по множеству существенныхъ признаковъ. Сюда относится: одинаковое анатомическое строеніе тѣла, одинаковая средняя продолжительность жизни, одинаковая средняя скорость бѣнія пульса и пр. Основныя духовныя способности: разумъ, воля, чувство, у всѣхъ людей однѣ и тѣ же; замѣчается только различіе въ степени ихъ развитія у различныхъ племенъ. Это различіе, однако, ничего не можетъ говорить противъ единства человѣческаго рода; ибо оно, какъ показываетъ опытъ, много зависитъ отъ внѣшнихъ условій жизни человѣка. Негры при благоприятныхъ условіяхъ жизни среди образованнаго общества нерѣдко достигали одинаковаго съ европейцами уровня умственного развитія и, наоборотъ, европейцы при жизни въ одинаковыхъ съ дикими народами условіяхъ часто нисколько не возвышались надъ ними въ своемъ умственномъ развитіи. 3) Сравнительное изученіе языковъ, религій, древнихъ преданій также подтверждаютъ рассматриваемую нами истину, свидѣтельствуя о первоначальной связи всего человѣческаго рода, объ одномъ корнѣ и одной общей колыбели его. Въ языкахъ разныхъ народовъ находятся сходныя названія божества и другихъ предметовъ и это—у народовъ отдѣленныхъ другъ отъ друга гро-

мадными разстояніями и часто очень отличными по наружному виду (индѣйцевъ и европейцевъ). Въ преданіяхъ разныхъ народовъ о первоначальныхъ временахъ человѣческаго рода (до смѣшенія языковъ) замѣчаются поразительныя черты сродства и согласія въ нѣкоторыхъ пунктахъ. Наконецъ, и въ основныхъ религіозныхъ и нравственныхъ понятіяхъ различныхъ народовъ обнаруживается существенное сходство при всемъ множествѣ частныхъ отличій. 4) Однимъ изъ важныхъ доводовъ въ пользу единства человѣческаго вида и рода служить также то, что различныя расы переходятъ одна въ другую, о чемъ со всею рѣшительностію свидѣтельствуетъ крайнее разногласіе между учеными по вопросу, сколько существуетъ всѣхъ расъ.

§ 49. Ученіе о первоначальномъ состояніи человѣка и его паденіи: а) Первобытное состояніе нашихъ прародителей въ раю, согласно съ ученіемъ Вѣтхо-завѣтной религіи, можетъ быть представлено кратко въ слѣдующихъ чертахъ. Первые люди были созданы духовно-тѣлесными существами, «въ совершенномъ возрастѣ (именно въ юношескомъ) <sup>8)</sup> возрастѣ, помнѣнію многихъ отцовъ и учителей церкви и надѣлены всѣмъ, что необходимо имъ было для истинно-человѣческой жизни. Такъ, въ отношеніи тѣлесной жизни они были свободны отъ всякихъ скорбей, лишеній, болѣзней и смерти: всему этому они стали подвергаться только въ послѣдствіи, въ наказаніе за грѣхъ (Быт. III, 16 — 17). Цвѣтущее здоровьёмъ и крѣпостью силъ; которая люди должны были упражнять и развивать чрезъ воздѣлываніе адемскаго сада, тѣло ихъ являлось послушнымъ орудіемъ духа, будучи чуждо чувственныхъ похотей, «воюющихъ противъ духа», которая вносятъ такой страшный разладъ въ жизнь человѣка падшаго. Въ отношеніи къ духовно-нравственной жизни по самому созданію своему, какъ образъ и подобіе Божіе, первый человѣкъ былъ надѣленъ всѣми необходимыми для нея силами (разумомъ, свободою волею, чувствомъ) и потребными для правильнаго ихъ развитія условіями. И дѣйствительно, въ духовно-нравственномъ отношеніи наши прародители отъ начала созданія своего начали развиваться совершенно правильно, будучи руководимы отчасти врожденными задатками собственной богоподобной при-

люди (въ которыхъ предуказано было ея высокое назначеніе, предназначена, такъ сказать, сущность и направленіе ея жизни), особенно же непосредственно Самимъ Богомъ, Который открывалъ имъ Свою волю, Свой разумъ, возбуждая ихъ такимъ образомъ къ духовной самодѣятельности и указывая надлежащій путь для нея. Такъ, разумъ человѣка, чудно озаряемый и возвышаемый божественнымъ вліяніемъ, легко и прямо начинаетъ постигать истину (Быт. II, 19—20; 23—24); воля его, вспомошествоваемая благодатію Божію, добродушно исполняетъ волю Божію; чистое сердце его съ дѣтскою любовію обращено было къ Богу и въ послушаніи Ему и единеніи съ Нимъ находило свое истинное блаженство. Въ отношеніи другъ къ другу первые люди жили въ самой тѣсной взаимной любви, какъ одна плоть (Быт. II, 23—24). Такое состояніе первыхъ людей въ раю было поистинѣ состояніемъ совершенства и блаженства, какъ о немъ и учитъ Божественное откровеніе, когда говоритъ, что человѣкъ созданъ по образу Божію и что онъ *малымъ чимъ умаленъ отъ ангель, славою и честію вѣчнанаъ* (Пс. VIII. 6).

Но райское состояніе человѣка, будучи совершеннымъ и блаженнымъ, не было, однако, конечнымъ его состояніемъ, т.-е. такимъ, въ которомъ онъ разъ навсегда осуществилъ свое предназначеніе и потому ему больше нечего было желать и пріобрѣтать. Нѣтъ; въ раю жизнь человѣка только еще начиналась, а потому совершенство и блаженство ея были только зачаточными. По Божественному смотрѣнію о нашихъ прародителяхъ, они должны были съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе развиваться и по мѣрѣ своего развитія достигать высшихъ ступеней совершенства и блаженства, пока не достигли бы полной, предназначенной Богомъ для людей мѣры земного совершенства и блаженства.

(Безспорно, первые люди отъ начала созданія своего надѣлены были здоровыми, прекрасно устроенными и согласно дѣйствующими силами, какъ физическими, такъ и духовными, которыя съ перваго момента они и стали развивать въ нормальномъ направленіи подъ воздѣйствіемъ Самого Бога, непосредственно обращавшагося съ ними. Но, прежде всего, свои дѣйствительныя силы первые люди должны были развивать до возможной степени и укрѣпить ихъ доброе настроеніе

навсегда. Съ другой стороны, и самая жизнь, хотя изначала явилась по своей сущности, истинно-человѣческой, т.-е. добродѣтельной и блаженною, однако еще не раскрылась во всей полнотѣ и величинѣ возможнаго для нея содержанія. Такъ, разумъ перваго человѣка до паденія былъ, безспорно, свѣтлымъ, чистымъ, способнымъ къ самому легкому и точному постиженію истины, но онъ, столь же безспорно, еще не обладалъ ею въ полной мѣрѣ. Воля ихъ, правда, была свободна, направлялась къ добру, но постоянное пребываніе въ добрѣ и возможно широкое осуществленіе его было пока еще только цѣлью для нея, а не дѣйствительнымъ ея состояніемъ. Нравственное состояніе первыхъ людей было состояніемъ *невинности*, а не совершенной *святости*. Наконецъ, хотя первые люди обладали всѣми необходимыми силами и способностями для выполненія своего назначенія—властвовать надъ всею землею и пользоваться ею для удовлетворенія разныхъ потребностей земной жизни и какъ средствомъ къ удовлетворенію потребностей своей богоподобной природы, но самаго практическаго по этой части умѣнія и навыка пока еще не имѣли. Въ этомъ отношеніи, какъ показала послѣдующая исторія людей, для нихъ предстояло невообразимо широкое поле дѣятельности. )

Такимъ образомъ первобытное состояніе нашихъ праотцевъ въ раю не было состояніемъ животной грубости или крайней дикости, какъ предполагаютъ одни; но оно не было и состояніемъ возможнаго на землѣ для людей совершенства и блаженства, какъ стараются истолковать библейское ученіе о первобытномъ райскомъ состояніи ихъ другіе, чтобы сдѣлать это ученіе неудобопріемлемымъ для разума. Райская жизнь людей была лишь первою ступенью совершенной и блаженной жизни. Это было время быстраго и согласнаго развитія и возрастанія всѣхъ силъ человѣка, въ направленіи къ главной цѣли ихъ бытія—къ нравственному уподобленію Богу и тѣснѣйшему соединенію съ Нимъ; при чемъ каждый моментъ этого развитія, какъ соответствующій предначертанному Богомъ плану для жизни человѣка, былъ совершеннымъ и блаженнымъ. ×

(Предположеніе энциклопедистовъ XVIII в. и эволюционистовъ на стоящаго времени о животной грубости или крайней дикости, какъ первобытномъ состояніи человѣка, стоитъ въ тѣсной связи съ гипотезами самопроизвольнаго зарожденія и эволюционизма, которыя сами, какъ мы знаемъ (§ 45, е, ж), совершенно произвольны и неосновательны. Но и безотносительно къ этимъ гипотезамъ данное предположеніе не имѣетъ за себя серьезныхъ основаній. Прежде всего

оно не может опираться на опыт, ибо человекъ первобытнаго въ собственномъ смыслѣ никто никогда не наблюдать и наблюдать не можетъ. Это понятно само собою. Защитники разсматриваемаго предположенія обыкновенно указываютъ на дикіе народы, которые будто бы являютъ собою первобытныхъ людей. Въ самомъ дѣлѣ, должны ли мы въ такъ-называемыхъ дикихъ народахъ видѣть представителей *первоначальнаго* состоянія человекъ, изъ котораго будто должна была развиться вся культура человечества и дѣйствительно развилась вся современная жизнь наша, или же представителей состоянія одичалости? Въ отношеніи современныхъ дикарей не подлежитъ сомнѣнію тотъ фактъ, что языкъ, общественныя учрежденія, обычаи, особенно вѣрованія ихъ заключаютъ въ себѣ многіе слѣды прошедшаго состоянія этихъ дикарей, притомъ несравненно высшаго, чѣмъ нынѣ наблюдаемое состояніе ихъ. Значить, во 1-хъ, современный дикарь вовсе не есть первобытный человекъ, а человекъ одичавшій. Во 2-хъ, фактъ высшаго состоянія у дикарей въ раннѣйшіе періоды ихъ жизни уже прямо говоритъ противъ эволюціонистовъ и въ пользу библейскаго взгляда на первобытнаго человекъ. \*) Съ чисто теоретической точки зрѣнія разсматриваемое положеніе также не можетъ быть оправдано; наоборотъ эта точка зрѣнія положительно благоприятствуютъ библейскому пониманію первобытнаго состоянія человекъ. „Совершенное существуетъ прежде несовершеннаго, дѣйствительность прежде одной только возможности, такъ какъ только чрезъ то, что имѣть уже дѣйствительность, можетъ осуществиться на дѣлѣ возможное. Но что сотворено Богомъ вначалѣ, то должно было не только имѣть бытіе само для себя, но и передавать бытіе другимъ и потому оно должно быть сотвореннымъ въ состояніи совершенства, въ которомъ оно могло бы быть началомъ другого. Человекъ служить началомъ другого не только чрезъ тѣлесное рожденіе, но вмѣстѣ и чрезъ наставленіе и руководство другого. Поэтому, человекъ долженъ былъ явиться совершеннымъ какъ по тѣлу, чтобы имѣть возможность продолжать свой родъ, такъ и по духу, чтобы съ самаго начала имѣлъ возможность наставлять и руководить другихъ“? (Геттингеръ, Апологія. 2 ч., стр. 212).

б) Грѣхъопаденіе нашихъ прародителей съ внѣшней стороны состояло во вкушеніи отъ запрещенныхъ плодовъ древа познанія добра и зла вопреки волѣ Божіей, которая ясно была выражена имъ въ извѣстной заповѣди. Внутреннее же его существо составляетъ сознательное и свободное противленіе нашихъ прародителей волѣ Божіей. Оно было актомъ *самоволя* и незаконнаго самоутвержденія *человѣка противъ Бога*, («будете яко боги») съ одной стороны, съ другой — предпочтеніемъ благъ внѣшнихъ духовнымъ. Свобода человѣческая

по самой природѣ своей, какъ ограниченная, въ одно и то же время и опирается на саму себя и не можетъ не зависть отъ воли Божества. Здѣсь, поэтому, всегда кроется возможность искушенія для человѣка — поставить свою волю въ независимость отъ воли божественной и жить, вмѣсто закона нравственнаго, по собственной волѣ. Въ эту сторону именно и направилъ свою искусительную рѣчь дьяволъ. Искусно возбужденное и усиленное чрезъ пробужденіе въ прародителяхъ *похоти плоти, похоти очесъ и гордости житейской* искушеніе взяло перевѣсъ въ нихъ надъ естественными чувствами благодарной любви и долга повинovenія къ Богу, какъ Творцу и Источнику всяческихъ благъ, и они пали. — Такимъ образомъ сущность грѣха въ отношеніи къ Богу, очевидно, состоитъ въ томъ, что наши прародители возмечтали сдѣлаться независимыми отъ Бога, поставить высшимъ закономъ для своей жизни не волю Божию, а собственную ограниченную, безъ всякаго отношенія къ нравственному закону, короче — состоитъ въ гордости или духовномъ эгоизмѣ. Съ другой стороны, въ томъ, что общенію съ Богомъ прародители въ грѣхопадѣніи предпочли чувственное наслажденіе вкуснымъ и красивымъ плодомъ, хотя и запрещеннымъ, выразилось со стороны ихъ свободное поработеніе себя чувственности. Грѣхопадѣніе первыхъ людей не только отторгло ихъ отъ союза съ Богомъ, но повлекло за собою и другія плачевныя послѣдствія: въ физическомъ отношеніи — тяжелый трудъ, болѣзни и смерть (III, 16, 19), въ духовномъ отношеніи — ослабленіе и извращеніе умственныхъ и нравственныхъ силъ, которыя стали теперь болѣе удобопреклонны ко лжи и грѣху, чѣмъ къ истинѣ и добру. Ядъ грѣха и сопряженныхъ съ нимъ бѣдствій и страданій отъ прародителя нашего распространяется неотразимо и на всѣхъ его потомковъ, такъ что всѣ люди въ беззаконіяхъ зачинаются и во грѣхахъ рождаются (Псал. 50, 7), и нѣтъ никого совершенно праведнаго, чистаго и неповиннаго предъ Богомъ (Псал. 52, 7; Притч. 20, 9). Всю глубину этого ученія, къ которому мы привыкли издѣтства, мы можемъ понять и оцѣнить только тогда, когда будемъ помнить, что это единственный разумный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи зла, — вопросъ, всегда

мучившіи челоѣчество, но разрѣшить который удовлетвори-тельно доселѣ не могла и не можетъ никакая другая религія и философія. Философскія теоріи относительно зла въ мірѣ или совсѣмъ отрицають его бытіе, вопреки убѣжденію челоѣчества въ его дѣйствительности (матеріализмъ), или признають его только тѣнію, отрицательной стороною добра (идеальный пантеизмъ), что въ сущности также сводится къ обезразличенію добра со зломъ и нисколько не объясняетъ происхожденія зла. Лыческія религіи также неправильно понимаютъ какъ сущность грѣха, такъ и происхожденіе его.

в) Для подтвержденія истинности изложеннаго библейскаго ученія о первобытномъ состояніи челоѣка и его паденія путемъ научныхъ изслѣдованій наибольшую важность имѣеть согласіе преданій различныхъ народовъ относительно этихъ фактовъ, ибо другихъ какихъ-либо прямыхъ данныхъ для опредѣленія характера первобытнаго состоянія людей и его отличительныхъ особенностей наукъ не имѣеть. Согласіе преданій разныхъ народовъ о первобытномъ состояніи и паденіи челоѣка, дѣйствительно, — фактъ замѣчательный. «Во всѣхъ странахъ земнаго шара, у всѣхъ народовъ древняго и новаго времени, насколько они намъ извѣстны», говоритъ ученый, специально изслѣдовавшій преданія челоѣческаго рода, «мы находимъ преданія, саги и мненія о первоначальномъ счастливомъ состояніи первыхъ людей и послѣдовавшей затѣмъ утратѣ его вслѣдствіе грѣхопаденія». Въ этихъ преданіяхъ народовъ Азіи, Европы, Африки и Австраліи разсматриваемое библейское ученіе воспроизводится то по частямъ, то въ болѣе цѣлостномъ видѣ, хотя и съ тѣми или иными не незначительными разностями. Замѣчательно, и у народовъ, открытыхъ въ новое время (у Американцевъ, жителей Мексики, Парагвая и др.) изслѣдователи открыли также древнія сказанія о раѣ и грѣхопаденіи. Какъ же объяснить это замѣчательное взаимное согласіе преданій разныхъ народовъ о первоначальномъ состояніи и о паденіи челоѣка? Объяснить это взаимное согласіе преданій челоѣческихъ, которое за всѣми разностями все-таки остается поразительнымъ, возможно только черезъ предположеніе, что всѣ они имѣють для себя внѣшній первоначальный источникъ, что въ нихъ воспроизводится, хотя и не во всѣхъ

подробностяхъ одинаково точно, первоначальное истинное преданіе о первоначальномъ состояніи человѣка, которое въ чистомъ его видѣ сохранилось въ Библии. Первоисточный характеръ разсматриваемаго библейскаго повѣствованія подтверждается также самымъ изложеніемъ его: оно носитъ на себѣ отпечатокъ благородной простоты, чуждо фантастическихъ преувеличеній и чрезмѣрной идеализаціи въ изображеніи первобытнаго состоянія.

§ 50. Ученіе о Мессіи и постепенное раскрытіе сего ученія. Высокое нравственное и спасительное значеніе онаго. Смыслию о паденіи въ ветхозавѣтной іудейской религіи связана мысль о будущемъ Избавителѣ отъ зла и грѣха, или мысль о Мессіи. Сущность идеи о Мессіи состоитъ въ томъ, что свободное паденіе человѣка, предусмотрѣнное 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 корнѣ и возстановить божественную логику мірозданія, нарушенную свободнымъ дѣятелемъ міра. Мысль эта проникаетъ собою весь Ветхій Завѣтъ и составляетъ такъ сказать его душу. Обѣтованіе о Мессіи дано Богомъ тотчасъ послѣ паденія прародителей, затѣмъ многократно повторялось, все съ большею ясностью и опредѣленностью въ частностяхъ, въ продолженіе всей Ветхозавѣтной исторіи. Идея Мессіи, кромѣ того, лежала въ основѣ ветхозавѣтнаго богослуженія (жертвы) и во многихъ чудныхъ событіяхъ изъ жизни ветхозавѣтныхъ патриарховъ, царей, пророковъ и даже—всего народа еврейскаго,—событіяхъ, которыя были прообразами будущаго Избавителя. Высокое нравственное значеніе этой идеи понятно само собою. Она ободряла древняго іудея въ борьбѣ со зломъ и грѣхомъ, давала ему надежду помилованія, спасенія, блаженства, несмотря на всю глубину и тяжесть его нравственныхъ паденій. Съ одной стороны, онъ знаетъ, что виновенъ предъ Богомъ, не чистъ предъ Нимъ, не можетъ въ точности выполнить ни одной заповѣди Божіей и потому подлежитъ проклятію и отверженію, а съ другой—онъ вѣритъ и надѣется, что Богъ не до конца отвергнетъ его, что Онъ помилуется и

спасеть его, какъ обѣщала, если только онъ съ своей стороны будетъ соблюдать извѣстные условія. При такомъ только положеніи дѣла и можно было человѣку избѣжать отчаянія, или же полнѣйшаго нравственнаго индефферентизма...

Стремленіе возобновить разорванную связь между человѣчествомъ и Божествомъ, загладить по возможности грѣхи и примириться съ небомъ было присуще и всему языческому міру. Ни одинъ фактъ не засвидѣтельствованъ въ такой степени достоверно, какъ сознаніе виновности, господствовавшее въ древнемъ мірѣ, сознаніе необходимости искупленія и вмѣстѣ его трудности. Жажда искупленія, составляя общее основаніе всѣхъ древнихъ религій и представляя глубокознаменательнѣйшій фактъ всемірной исторіи, съ глубокой древности породила въ религіозномъ сознаніи человѣчества идею о жертвѣ, какъ смыывающей вину и подающей надежду на искупленіе. Правда, идея искупленія въ язычествѣ часто была до крайности искажена и обезображена, выражалась въ чудовищныхъ формахъ (кровавыя человѣческія жертвы), при всемъ томъ, насколько удалось исторіи проникнуть въ глубь вѣковъ, она повсюду и всегда открывала эту идею среди язычниковъ. И въ этомъ мы находимъ доказательство, съ одной стороны, объективнаго значенія идеи искупленія, съ другой—истинности Божественнаго ученія о ней.

58. § 51. Идея безсмертія въ Ветхомъ Завѣтѣ; ея постепенное раскрытіе и выясненіе. Обзоръ и критика ложныхъ мнѣній, отвергающихъ дѣйствительность этой идеи въ Ветхомъ Завѣтѣ. Приписывая человѣческой душѣ свойства духовныя, богоподобныя, Ветхозавѣтная религія приписываетъ ей вмѣстѣ съ тѣмъ и безсмертіе, *безсмертіе* въ смыслѣ личной сознательной жизни ея по смерти тѣла. И, дѣйствительно, идея безсмертія, будущей загробной жизни несомнѣнно присуща Ветхозавѣтной религіи, но раскрывалась здѣсь постепенно, съ большею или меньшею ясностью и полнотою, не достигнувъ все-таки той точности и опредѣленности, какую получили въ Новомъ Завѣтѣ. Уже патріархи еврейскаго народа вѣруютъ въ безсмертіе. Это видно изъ слѣдующихъ соображеній: а) они называли себя странниками и пришельцами на землѣ, чѣмъ, по замѣчанію ап. Павла, ясно выражали, что они *ищутъ*

*отечества*—лучшаго, небеснаго (Быт. 47, 9; Евр. 11, 13—16); б) Бога они называли обыкновенно Богомъ своихъ отцовъ, уже скончавшихся, что, по объясненію самого І. Христа, также служило доказательствомъ ихъ вѣры въ безсмертіе, ибо *Богъ нѣсть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ* (Матѳ. 22, 32); в) на смерть они смотрѣли какъ на приложеніе къ людямъ своимъ, каковое приложеніе отличали отъ погребенія тѣла во гробъ (Быт. 25, 8; 35, 29; 49, 29); г) наконецъ они вѣрили въ существованіе *шеола* — особаго мѣста, куда переселяются души по смерти (Быт. 37, 35). Въ позднѣйшій періодъ еврейской библейской исторіи вѣра и надежда на безсмертіе высказываются уже яснѣе и рѣшительнѣе. Такъ въ ученыхъ книгахъ Ветхаго Завѣта раскрывается мысль, что духъ человѣчскій, по самой природѣ своей, есть начало не умирающее, — что онъ долженъ *возвратиться къ Богу, который далъ его* (Еккл. 12, 7), что жребій человѣка не можетъ быть одинаковъ съ жребіемъ скотовъ — уже потому, что мы не *самослучайно рождены* (Прем. Сол. 2, 2), что смерть есть явленіе не необходимое, но привзошедшее въ міръ случайно, такъ какъ *Богъ смерти не сотворилъ, а создалъ человѣка въ неустлннѣ* (Прем. І, 13; 2, 23). Наконецъ, въ книгахъ пророковъ Исаи (26, 19)<sup>1)</sup> и Даніила (12, 2)<sup>2)</sup> высказывается мысль и о воскресеніи тѣлъ для будущей жизни и о вѣчности наградъ и наказаній. Независимо отъ всего этого, истина безсмертія души и воскресенія мертвыхъ самымъ осязательнымъ образомъ открывалась для ветхозавѣтнаго человѣка въ нѣкоторыхъ наглядныхъ явленіяхъ, каковы: взятіе живыми на небо Эноха и Илии, а также воскресеніе нѣсколькихъ мертвецовъ Илиею и Елисеемъ.

Послѣ всего этого весьма странно слышать мнѣніе, будто древніе іудеи до самаго плѣненія вавилонскаго не вѣровали въ безсмертіе души и не имѣли представленія о будущей, за-

<sup>1)</sup> Исх. XXVI, 19: *оживутъ мертвецы твои, возстанутъ мертвыи тѣла... роса твоя—роса растений и земля извергнетъ мертвецовъ.*

<sup>2)</sup> Дан. XII, 2: *и многе изъ спящихъ въ прахъ земли пробудятся, одни для жизни вѣчной, другіе — на вѣчное поруганіе и посрамленіе.*

гробной жизни, съ ея возмездіемъ за временную жизнь. Мнѣніе это высказано еще въ прошломъ вѣкѣ французскими вольнодумцами, во главѣ коихъ стоялъ Вольтеръ,—повторяется также нѣкоторыми и въ наше время. Въ подтвержденіе своего мнѣнія о томъ, что древніе іудеи не имѣли вообще вѣры въ безсмертіе души, прежде всего, они указываютъ на то, что у нихъ не было идеи о преисподней, какъ мѣстопребываніи душъ умершихъ людей, и что если въ Ветхомъ Завѣтѣ говорится о шеолѣ, то на самомъ дѣлѣ въ сознаніи древнихъ іудеевъ онъ отождествлялся съ могилою. Дѣйствительно, нѣкоторыя черты въ образѣ преисподней могли быть заимствованы евреями отъ могилы, какъ, напр., темнота, мрачность и др.; тѣмъ не менѣе, несомнѣнно, могила (темная пещера — естественная, или искусственная, вырытая) и преисподняя въ сознаніи ихъ существенно отличались другъ отъ друга. Это видно изъ выше указаннаго обычнаго библейскаго выраженія о смерти ветхозавѣтныхъ патриарховъ: приложился къ отцамъ своимъ, къ народу своему. Приложение къ людямъ своимъ вездѣ отличается отъ погребенія въ могилѣ (Быт. 8—9; XXV, 29; XLIX, 33; L, 13 и др.), 8) Особенно непререкаемо убѣждаетъ насъ въ этомъ рассказъ книги Бытія о патриархѣ Іаковѣ, оплакивающемъ потерю Іосифа. «Съ печалію сойду къ сыну моему въ преисподнюю», говорилъ Іаковъ (Быт. XXXVII, 35). Подъ словомъ преисподняя (шеолъ) Іаковъ никакъ не могъ разумѣть мысли 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). Очевидно, подъ преисподнею здѣсь разумѣется не могила, гдѣ погребаются тѣла, а особое мѣсто, куда отходятъ души умершихъ и куда отошла, по убѣжденію Авраама, душа сына его.

Затѣмъ, обращая вниманіе на то, что Моусей, давая народу еврейскому разныя заповѣди и повелѣнія Божіи, побуждаетъ къ исполненію ихъ обѣщаніями наградъ и угрозами наказаній—только земныхъ и временныхъ и ни слова не говоритъ о наградахъ и наказаніяхъ небесныхъ, вѣчныхъ, рационалисты отсюда выводятъ, что во время Моусея у евреевъ совершенно не было еще вѣры въ воздаяніе по смерти въ будущей жизни и что долгое время и послѣ (по мнѣнію нѣкоторыхъ до вре-

мень Маккавеевъ) ее замѣняла у евреевъ вѣра въ полное возмездіе человѣку за его дѣла въ настоящей жизни. Но указываемый рационалистами фактъ объясняется особыми обстоятельствами, въ которыхъ находился законодатель еврейскаго народа. Онъ имѣлъ дѣло съ народомъ грубымъ и чувственнымъ, почти младенческимъ, для котораго понятнѣе и убѣдительнѣе были награды и наказанія матеріальныя. Притомъ же, народъ этотъ, какъ показываетъ его исторія, весьма склоненъ былъ къ многобожію, а это опять могло заставить Моисея, такъ сказать, набросить нѣкое покрывало на догматъ безсмертія, чтобы не дать народу повода злоупотреблять этимъ догматомъ по-язычески. Извѣстно, что у древнихъ языческихъ народовъ вѣра въ безсмертіе приводила къ вызову и боготворенію душъ умершихъ: то же самое могло бы быть и въ еврейскомъ народѣ,—почитаніе Іеговы могло бы замѣниться почитаніемъ предковъ и голосъ пророковъ—голосомъ оракуловъ. Для предупрежденія этого нужно было принимать разумныя мѣры. Поэтому то, какъ понятіе о троичности лицъ въ Богѣ могло быть въ то время только слегка внушаемо умамъ, которые склонны были постоянно дробить божественное существо, какъ ученіе объ ангелахъ, надобно было преподавать въ такой формѣ, которая не позволяла бы воздавать имъ божеское поклоненіе и почтеніе: такъ точно и объ истинѣ безсмертія души нужно было говорить въ то время такъ и настолько, чтобы она не могла открыть собою дверь преступнымъ и опаснымъ суевѣріямъ. Моисей такъ именно и говорить о ней. Онъ не ставитъ ея нарочито, не доказываетъ ея, не настаиваетъ на ней; но она предполагается у него вездѣ, — и въ его повѣствованіи о созданіи человѣка, и въ тѣхъ изреченіяхъ, какія онъ влагаетъ въ уста патріарховъ и какія мы уже видѣли выше и, наконецъ, въ его положительномъ запрещеніи вопрошать умершихъ (Второз. 18, 11)\*.

Съ другой стороны, вѣра въ загробную жизнь и загробное возданіе была среди іудеевъ уже въ древнія времена, это ясно уже изъ заботъ Моисея въ пятокнижій, чтобы нечестивые не умерли во грѣхахъ своихъ, также изъ многихъ пря-

---

\*) Не обращается къ тебѣ (ст. 10)...чародѣй...вопрошай мертвыхъ.  
Руководство къ основному богословію.

мыхъ мѣсть Священное Писаніе объ этомъ предметѣ (Исаія LXVI, 24, Псал. LXXII, 23 — 28, XLVIII, 11 — 20, XV, 9—11), \*\*) наконецъ изъ присущей Ветхозавѣтному ученію идеи о послѣднемъ судѣ, о которомъ съ особенною ясностію говорится въ книгѣ пророка Даніила (XII, 2—4).—Если ученіе въ Ветхомъ Завѣтѣ о загробной жизни, съ ея возмездіемъ человѣку за дѣла его въ здѣшней, болѣе ясно дѣйствительно раскрывается преимущественно въ позднѣйшихъ по времени происхожденія, въ такъ называемыхъ, учительныхъ и пророческихъ книгахъ его, а не законодательныхъ или историческихъ, то весьма естественное объясненіе этого указано выше. Кромѣ того, въ книгахъ историческихъ, по самому содержанію ихъ, нельзя искать раскрытія предметовъ, относящихся къ области ученія: главное содержаніе ихъ составляютъ факты, а не ученіе. ✕

§ 52. Ветхозавѣтное ученіе касательно нравственной жизни человѣка. Достоинство человѣческой личности по законамъ Моисея и вообще превосходство гражданскихъ законовъ Моисея предъ законодательствами древности. а) Согласно съ своимъ высокимъ понятіемъ о Богѣ и человѣкѣ (§§ 42. 44). Ветхозавѣтная религія о правилахъ его жизни могла проповѣдывать только самое чистое и возвышенное ученіе, во всякомъ случаѣ такое, какого мы не встрѣчаемъ ни въ одной языческой религіи. И точно, вникая глубже въ духъ этого ученія, мы видимъ, что въ основѣ его лежитъ самое плодотворное и жизненное начало — любовь къ Богу и ближнему (Второзак. 6, 5; Лев. 19, 18). Древній языческой міръ вообще ничего не зналъ и не говорилъ о любви къ Богу: язычество предписывало только приносить жертвы богамъ, какъ нѣкую подать имъ, для того, чтобы задобрить ихъ, дабы они своими дѣйствіями не разстраивали интересовъ людей. Въ законѣ Моисеевомъ, напротивъ, любовь къ Богу—первая и большая всѣхъ заповѣдей (Матѣ. 22, 37, 38). О любви къ ближнимъ языческой міръ хотя и зналъ, но весьма мало. Эти двѣ корен-

---

\*\*) Исаія LXVI, 24: Червь ихъ (умершихъ, отступившихъ отъ Бога) не скончается и огонь ихъ не угаснетъ...

ныя заповѣди закона Божія развиваются частіе въ извѣстныхъ десяти заповѣдяхъ синайскаго законодательства (Исх. 20 1—17). Еще болѣе частные 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, человеколюбіе въ отношеніи къ рабамъ, великодушіе къ самымъ врагамъ и даже благодѣяніе имъ (Лев. XIX, 17—18; Исх. XXIII, 4—5).

( Утверждаясь на самыхъ высокихъ нравственныхъ началахъ, имѣющихъ вѣчное, непреложное значеніе, мораль Ветхозавѣтной религіи не заключала, однако, въ себѣ полного выраженія нравственной идеи во всей ея всеобъемлющей широтѣ; истиннымъ нравственнымъ началомъ ея не дано было здѣсь всеобщаго примѣненія. Ветхозавѣтное нравственное ученіе имѣетъ въ виду преимущественно евреевъ, въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу. Что же касается ино-вѣрцевъ, то она лишь изрѣдка и мимоходомъ говоритъ объ отношеніяхъ къ нимъ евреевъ, но всегда, однако, въ духѣ своихъ основныхъ принциповъ (въ царство Мессіи войдутъ не одни іудеи, но и язычники); вообще же слѣдуетъ сказать, что подобныя отношенія въ ветхозавѣтной морали принципиально не выясняются и не опредѣляются. Это, соблазняющее нѣкоторыхъ, обстоятельство естественно объясняется педагогическою цѣлію Ветхозавѣтной религіи по отношенію къ ея носителю. Прежде, чѣмъ предписывать высшія правила о всеобщей любви людей другъ къ другу, о всеобщемъ братствѣ и равенствѣ не цѣлесообразнѣ ли было, въ самомъ дѣлѣ, предварительно насадить, развить и укрѣпить эти правила среди іудеевъ въ ихъ отношеніяхъ, къ своимъ же собратіямъ, связаннымъ между собою единими узами родства, религіи и историческихъ судебъ своей жизни и, такимъ образомъ, сохранить эти сѣмена истинно человѣческой жизни и для всѣхъ людей. )

б) Гражданское законодательство, данное народу еврейскому Богомъ чрезъ пророка Моисея, во многомъ безмѣрно возвышается надъ всѣми подобными законодательствами языческой древности. «Есть ли какой великій народъ», спрашивалъ нѣкогда евреевъ Моисей, «у котораго были бы такіе справедливыя постановленія и законы, какъ весь законъ сей, который я предлагаю вамъ нынѣ» (Втор. IV, 8). И дѣйствительно, соот-

вѣтственно истинному понятію Ветхозавѣтной религіи о Богѣ, который по идеѣ есть царь Израилевъ, съ другой стороны— о человѣкѣ, гражданское законодательство ея, въ противоположность другимъ законодательствамъ древняго міра, имѣеть прежде всего истинную и глубокую религіозно - нравственную основу. Всѣ древнія гражданскія законодательства (Ликурга, Помпиля и др.) имѣють въ виду главнымъ образомъ достиженіе внѣшняго благоустройства государства, не входятъ въ вопросъ о высшемъ нравственномъ значеніи и назначеніи человѣческой личности, на человѣка смотрять преимущественно, какъ на животное общественное (*Zōon politikón*) и какъ на орудіе въ рукахъ государства, назначенное для достиженія его цѣлей. Ветхозавѣтное же гражданское законодательство, напротивъ, обращаясь преимущественно къ нравственной природѣ человѣка, стремится не только упорядочить внѣшнюю жизнь его, но также и управить его волю, сообразно съ его высокимъ нравственнымъ назначеніемъ, которое, по ученію Ветхозавѣтной религіи, состоитъ въ томъ, чтобы онъ постоянно во всѣхъ своихъ дѣлахъ, по отношенію къ обществу, государству и себѣ самому, сообразоваль свою естественную волю съ святою волею Бога, съ божественнымъ закономъ. «Будте святы, какъ святъ Господь». Въ своемъ существѣ гражданское законодательство Моисея представляетъ лишь примѣненіе къ частнымъ сторонамъ жизни выше указанныхъ правилъ ветхозавѣтнаго нравственнаго ученія о любви къ ближнимъ. Отсюда гражданскому законодательству Моисея свойственъ особый взглядъ на человѣка, его семейную и общественную жизнь, отличный отъ подобнаго же взгляда другихъ законодательствъ древности. Здѣсь ясно выражается настойчиво и проводится мысль о высокомъ нравственномъ достоинствѣ человѣческой личности—самой въ себѣ, независимо отъ внѣшнихъ условій ея быта. Человѣкъ можетъ быть слабымъ по тѣлу, съ недостатками, благодаря которымъ можетъ быть даже бесполезнымъ для общества, однакоже, какъ образъ Божій, какъ духовно-нравственное существо, онъ сохраняетъ достоинство человѣческой личности, которое обязаны признавать и другіе люди: *не злословь глухалю; предъ слѣпымъ не клади ничего, чтобы преткнуться* ему: бойся Господа Бога твоего (Лев. XIX, 14).

*Проклятъ, кто спяно сбиваетъ съ пути* (Втор. XXVII, 18).  
 Между тѣмъ въ язычествѣ человѣческая личность оцѣнивалась не сама по себѣ и въ себѣ, а по степени полезности для государства и вообще по внѣшнимъ условіямъ своего быта, каковы: національность, полъ, возрастъ, знатное или низкое происхожденіе, богатство или бѣдность и т. п. Даже такіе умы язычества, какъ Платонъ и Аристотель, не возвышались до мысли о нравственномъ равенствѣ всѣхъ людей; они признають, напр., рабство необходимымъ нормальнымъ явленіемъ и думаютъ, что нѣкоторые люди и народы по самой природѣ своей къ рабству предназначены. Не говоримъ уже о законодательствѣ, напр., древней Индіи, по которому жены должны были быть заживо погребаемы вмѣстѣ съ умершими мужьями своими, — о законахъ Ликурга, по которымъ слабые дѣти должны были быть выбрасываемы въ пропасть или же выносятся въ лѣсъ для съѣденія звѣрями и т. п. — Но законы Моисея одинаково ограждаютъ судомъ также жизнь, здоровье, цѣлость всего тѣла и каждого члена его въ частности, наконецъ, имущественныя права *всѣхъ* гражданъ, и повелѣваютъ воздавать жизнь за жизнь, око за око, зубъ за зубъ, ногу за ногу, руку за руку, рану за рану и пр. (Исх. 21, 14—36; Лев. 24, 17—22; Второзак. 19, 11 — 21 и пр.). На семейство еврейскій законодатель смотритъ какъ на чисто-нравственный установленный Самимъ Богомъ союзъ, члены коего должны быть связаны между собою взаимнымъ внутреннимъ расположеніемъ. Во имя этого нравственного значенія семейнаго союза онъ преслѣдуетъ нарушеніе супружеской вѣрности не со стороны жены только, но отчасти и со стороны мужа, — и строго караетъ прелюбодѣяніе, видя въ немъ оскверненіе земли народа Божія (Лев. XX, 10, Второз. XXII, 22). Во имя этого же онъ подчиняетъ дѣтей родителямъ, но не настолько, чтобы совершенно лишить ихъ всякихъ правъ; онъ не даетъ отцамъ, подобно другимъ законодателямъ древности, права лишать жизни своихъ дѣтей. Въ общественной жизни Моисей дозволяетъ рабство, но только потому, что оно глубоко укоренилось тогда въ жизни. Поэтому, въ его законахъ о рабствѣ все направляется къ тому, чтобы постепенно уничтожить это ненормальное явленіе, — и оно дѣйствительно уничтожилось у

евреевъ въ концѣ ихъ древней исторіи. Въ этихъ видахъ, между прочимъ, Моисеемъ установленъ былъ законъ объ освобожденіи рабовъ и отпущеніи ихъ на волю въ извѣстные сроки и въ разныхъ случаяхъ жизни. Въ состояніи самаго рабства еврей сохранялъ, по закону, всѣ религиозныя права и лишень былъ многихъ правъ гражданскихъ: его бытъ былъ бытомъ поденщика, а не раба—въ языческомъ смыслѣ слова (Левит. XXV, 39, 40 и мн. др.\*). X

§ 53. Общій взглядъ на 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 откровенію, которое содержится въ христіанской религіи. Представляя развитіе одинаго божественнаго плана о спасеніи человѣчества и поэтому составляя одно цѣлое, Новозавѣтная и Ветхозавѣтная религіи, однако, различаются между собою по степени полноты и совершенства. Божественное откровеніе, являясь въ исторіи и находясь въ связи съ различными моментами развитія человѣческаго рода, и не могло быть сообщено сразу во всей полнотѣ и законченности. Ветхозавѣтная религія образуетъ собою приготовительную эпоху въ исторіи божественнаго домостроительства о спасеніи человѣка. Она назначена была ближайшимъ образомъ для одного израильскаго народа, поэтому многіе изъ ея законодательныхъ и обрядовыхъ постановленій явнымъ образомъ были приспособлены только къ іудеямъ и даже частіе—къ землѣ іудейской. Самое ученіе ея—какъ догматическое, такъ и нравственное—было не полное, было только приготовительною ступенью къ высшему откровенію въ христіанствѣ. Ветхозавѣтное откровеніе, дѣйствительно, относится къ Новозавѣтному, какъ приготовленіе къ совершенію, обѣтованіе къ исполненію, прообразъ къ существу вещи. Апостоль Павелъ называетъ весь Ветхій Заветъ *спѣнію грядущихъ благъ, пѣстунномъ во Христа,*

---

\*) XXV, 39, 40: *Когда обднляетъ у тебя братъ твой и проданъ будетъ тебѣ, то не налагай на него работы рабской. Онъ долженъ быть у тебя какъ наемникъ, какъ поселенецъ, до юбилейнаго года пусть работаетъ у тебя.*

*образомъ будущаго.* Но еще Ветхозавѣтные пророки глубоко сознавали это. Указывая на несравнимое превосходство своей религіи предъ всѣми другими древними религіями, они въ то же время устремляли взоры къ религіи будущаго и отъ Мессіи ожидали установленія новаго высшаго завѣта. (Второз. XVIII, 15, 18; Іереміи XXXI, 31—35; Исаи II, 2—5; Даниила IX, 26, 27).

Б. Внѣшніе признаки Ветхозавѣтнаго Божественнаго откровенія.

6 f.

§ 54. **Нравственный характеръ провозвѣстниковъ ветхозавѣтнаго откровенія—патріарховъ, Моисея и пророковъ.** Провозвѣстники ветхозавѣтнаго откровенія всѣ отличались высокимъ нравственнымъ характеромъ, вполне достойнымъ избранниковъ и посланниковъ Божіихъ. Довольно вспомнить только то, что каждому издѣтства извѣстно о Ноѣ, Авраамѣ, Исаакѣ, Іаковѣ, чтобы признать ихъ истинными избранниками Божіими и достойными органами божественныхъ откровеній, Моисей главный законодатель народа еврейскаго, также представляетъ въ своемъ характерѣ высокія нравственныя качества посланника Божія. Во всемъ поведеніи его нельзя замѣтить ни малѣйшей тѣни самолюбія и своекорыстія, напротивъ видно полное самоотверженіе. Добровольно презрѣлъ онъ всѣ утѣхи фараонова двора и удалился въ землю мадіамскую, гдѣ 40 лѣтъ провелъ въ безвѣстности; потомъ, позванный Богомъ на свое служеніе, въ продолженіе другихъ 40 лѣтъ онъ терпитъ въ пустынѣ всѣ лишения, опасности и огорченія, предводительствуя необузданнымъ и всегда недовольнымъ народомъ. И чѣмъ больше огорчаетъ его этотъ неблагодарный народъ, тѣмъ болѣе Моисей любитъ его; онъ непрерывно внушаетъ ему волю Божію, учитъ его постоянно богочченію, возбуждаетъ къ благочестію, отвращаетъ отъ пороковъ и нечестія. За все это онъ никогда не взялъ (какъ самъ выражается) ни одного осла (Числь 16, 15) у того народа, для котораго жертвовалъ всѣмъ,—и умирая не завѣщавъ своему потомству ни богатства, ни достоинствъ, избравъ своимъ преемникомъ Іисуса, мужа другого колѣна. Мало того: изъ любви

къ своему народу онъ готовъ былъ даже пожертвовать своимъ собственнымъ блаженствомъ: *аще убо оставити имъ грѣхъ ихъ, остави*—ходатайствовалъ онъ предъ Яеговою за согрѣшившій народъ свой—*аще же ни, изгладити мя изъ книги твоея въ може вписалъ еси* (Исх. 32, 32).

Впрочемъ, нѣкоторые раціоналисты, напр. Вольтеръ и др. указываютъ иногда въ жизни Моисея такія черты, которыя, по ихъ мнѣнію, роняютъ достоинство его, какъ избранника и посланника Божія. Такъ:

1) Ставятъ въ укоръ Моисею совершенное имъ убійство египтянина. Но, не говоря уже о духѣ того времени, къ которому относится это событіе и крайне возмутительныхъ обстояательствахъ, вызвавшихъ оное (къ которымъ, конечно, нужно отнести не обиду только одного еврея однимъ египтяниномъ, но всѣ вообще тягости и неправды горькаго рабства египетскаго), не говоря далѣе о томъ, что, по объясненію людей богомудрыхъ, Моисей чувствовалъ внутреннее уполномочіе отъ Бога на этотъ поступокъ, которымъ и предуказывалось и предназначалось уже его призваніе (дѣян. 7, 25; ср. Евр. 11, 24—27), мы замѣтимъ еще, что если бы Моисей въ самомъ дѣлѣ допустилъ въ этомъ случаѣ нравственный проступокъ, осквернившій его душу, то со времени совершенія этого убійства до времени избранія и посланничества Моисея прошло слишкомъ сорокъ лѣтъ, въ теченіе которыхъ онъ могъ вполне загладить свой грѣхъ предъ Богомъ и сдѣлаться достойнымъ благоволенія Божія.

2) Упрекаютъ Моисея за то, что онъ возбуждалъ подданныхъ противъ царя, т. е. народъ еврейскій противъ Фараона. На самомъ дѣлѣ невѣрно, будто Моисей возбуждалъ евреевъ противъ Фараона; онъ требовалъ у него отпустить евреевъ. Какъ это требованіе, такъ и самый уходъ евреевъ изъ Египта—дѣло вполне справедливое и законное: въ данномъ случаѣ евреи избавлялись лишь отъ рабства, въ которое они, свободные поселенцы въ землѣ Египетской при Иосифѣ, были обращены совершенно незаконно и вопреки справедливости.

3) Обвиняютъ Моисея въ томъ, что онъ будто бы научилъ евреевъ выманивать у египтянъ драгоценныя сосуды и одежды и такимъ образомъ—обокрасть ихъ въ ночь выхода изъ Египта

(Исх. 11, 2, 3; 12, 35, 36). Но въ этомъ фактѣ, возбуждавшемъ весьма много разныхъ недоумѣній,—если только при-смотреться къ нему внимательно,—нельзя усмотрѣть никакого обмана и воровства. Евреи, по повелѣнію Божию, просили у египтянъ ихъ драгоценныхъ сосудовъ и одежду, а египтяне, по возбужденію Божию, добровольно и охотно отдали имъ эти вещи въ подарокъ. Обстоятельства, въ которыхъ находились тѣ и другіе, достаточно объясняютъ и просьбу первыхъ и подарокъ послѣднихъ. Евреи, люди бѣдные, собирающіеся въ дорогу и къ переселенію, нуждаются во многомъ; а египтяне, пораженные и смущенные страшными казнями Бога еврейскаго, готовы отдать все, лишь бы только евреи скорѣе оставили ихъ городъ, и съ удовольствіемъ даютъ имъ просимое. Какое же тутъ воровство?

Слѣдовавшіе за Моисеемъ пророки, подобно ему, отличались совершеннымъ самоотверженіемъ и безкорыстіемъ и пламенною ревностію о славѣ Божіей и спасеніи ближнихъ. Тотчасъ послѣ своего призванія они оставляли обыкновенныя житейскія заботы, часто даже свое семейство, имущество, самый край родной, — и начинали бѣдную скитальческую жизнь, переходя съ своею проповѣдью изъ города въ городъ, изъ села въ село. Слово Господне они возвѣщали—и въ царскихъ чертогахъ (2 Цар. 12, 1—14; Ис. 38, 1—4) и въ домахъ ремесленниковъ (Іер. 18, 1—5),—во дворѣ храма, въ присутствіи многочисленныхъ слушателей (Іер. 26, 2—7), и среди домашней бесѣды (3 Цар. 13, 20—22), даже въ темничномъ заключеніи (Іерем. 33, 1). Никому не было пощады отъ ихъ правдиваго и грознаго слова; они не знали потворства людскимъ страстямъ; не умѣли льстить сильнымъ и знатымъ; смѣло обличали самихъ царей (борьба Или съ Ахавомъ и Іезавелью). Въ борьбѣ со зломъ и нечестіемъ и въ проповѣданіи небесной истины они совершенно забывали о себѣ, о своихъ тѣлесныхъ нуждахъ, даже о своей личной безопасности. Напрасно развращенные современники преслѣдовали ихъ угрозами, упреками, интригами (Іер. 11, 21; 20, 10), заключали въ темницы (3 Цар. 22, 27), подвергали различнымъ истязаніямъ (Іер. 20, 2): ничто не могло заградить уста рабамъ Божиимъ, творившимъ волю своего Господа,—и многіе изъ нихъ кровію

своею запечатлѣли вѣрность своему призванію (Іер. 26, 20—23; Матѳ. 23, 29, 30; Евр. 11, 37). X

§ 55. **Ветхозавѣтныя пророчества. Исполненіе этихъ пророчествъ въ исторіи.** Кромѣ высокаго нравственнаго характера провозвѣстниковъ ветхозавѣтнаго откровенія, о божественномъ посланничествѣ ихъ свидѣлствуютъ еще многочисленныя ихъ пророчества и совершенныя ими чудеса. Подробный разборъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ принадлежитъ другой богословской наукѣ, а здѣсь для нашей цѣли достаточно будетъ сказать только, что всѣ эти пророчества исполнились на самомъ дѣлѣ, и притомъ большею частію съ буквальною точностію. Для примѣра довольно указать на пророчество Моисея о судьбѣ народа еврейскаго, въ случаѣ непослушанія его Господу и неповиновенія закону (Втор. гл. 28 сн. гл. 32 и Лев. гл. 26),— пророчество, частію исполнившееся во время плѣненія вавилонскаго, а во всей силѣ и точности начавшее исполняться во время разрушенія Іерусалима римлянами и продолжающее исполняться даже доселѣ въ жизни этого злосчастнаго народа. Пророчество—въ высшей степени поразительное! Оно изречено за нѣсколько столѣтій до его исполненія, но изречено съ такою ясностію, съ такими подробностями, какъ будто Моисей самъ былъ очевидцемъ этихъ ужасныхъ событій и записалъ ихъ уже по совершеніи. Таковы же пророчества другихъ пророковъ относительно аммонитянъ, моавитянъ, идумеянъ, филистимлянъ,—пророчества на Ниневію, Вавилонъ, Туръ, Египеть и проч. Не говоримъ уже о пророчествахъ такъ-называемыхъ мессіанскихъ, со всею точностію опредѣлившихъ за нѣсколько вѣковъ впередъ время, мѣсто, самый образъ рожденія Іисуса Христа, всѣ важнѣйшія обстоятельства Его жизни, наконецъ Его крестную смерть, со всеми ея подробностями, и послѣдовавшее за нею славное Его воскресеніе. Такія точныя и подробныя предсказанія о далекихъ будущихъ событіяхъ и притомъ—о событіяхъ не только совершенно случайныхъ, но часто еще и сверхъ-естественныхъ, необыкновенныхъ, не могутъ быть дѣломъ человѣческаго ума, обыкновеннаго предвѣднія.

§ 56. **Чудеса въ Ветхомъ Завѣтѣ.** Характеръ чудесъ и ихъсообразность съ цѣлями. для которыхъ они соверша-

лись. Чудеса пророковъ ветхозавѣтнаго откровенія— Моисея, Иисуса Навина, Или, Елисея и другихъ—болѣе или менѣе извѣстны каждому изъ священ. исторiи; поэтому намъ нѣтъ надобности говорить здѣсь о нихъ подробно. Замѣтимъ только вообще, что всѣ эти чудеса, какъ рассказываетъ о нихъ свящ. исторiя, вполне достойны Бога и сообразны съ тѣми высокими цѣлями, для которыхъ совершались. Это не летанiе по воздуху, не одушевленiе статуй, не превращенiе животнаго въ человѣка и человѣка въ животное, или подобныя символическія, о которыхъ, какъ о чудесахъ, рассказываютъ языческія бытописатели. И совершаются эти чудеса совсѣмъ не для того, чтобы только удивить и поразить публику, какъ всѣ чудеса языческія; напротивъ, они всегда имѣютъ высокую нравственную цѣль—освобожденiе народа Божiя отъ языческаго рабства, особенное религіозно-нравственное воспитанiе этого народа для духовнаго служенiя всему человѣчеству, распространенiе чрезъ этотъ народъ свѣта боговѣдѣнiя и богопочтенiя среди другихъ народовъ, забывшихъ истиннаго Бога.

и т. п.

§ 57. Историческая достовѣрность ветхозавѣтныхъ чудесъ. Но достовѣрны ли эти чудеса? Дѣйствительно ли они совершились, и если дѣйствительно совершились, то были ли они событіями сверхъестественными, т. е. чудесами въ собственномъ смыслѣ?—Мы положительно утверждаемъ то и другое.

1) Историческая достовѣрность чудесъ—въ періодъ патриархальный, подзаконный и пророческій. Историческая достовѣрность ветхозавѣтныхъ чудесъ не подлежитъ никакому сомнѣнiю. Хотя чудесныя событія, относящіяся къ *периоду патриархальному*, случились прежде Моисея, который описалъ ихъ; но Моисей, даже независимо отъ откровенiя Божiя, имѣлъ всѣ средства узнать ихъ такъ, какъ они происходили. Эти средства слѣдующія: а) живое устное преданiе—свѣжее и неповрежденное, по причинѣ долголѣтней жизни патриарховъ. Извѣстно, что прадѣдъ Моисей Левій жилъ вмѣстѣ съ Иаковомъ и видѣлъ Исаака, а отецъ Исаака Авраамъ могъ видѣть всѣхъ своихъ предковъ до Арфаксада, внука Ноева. Слѣдо-

зательно, Моисей и его современники были отдѣлены отъ потопа какими-нибудь пятью или шестью лицами и, не выходя изъ своего семейства, легко могли изучать достовѣрную исторію прежнихъ вѣковъ. Извѣстно также, что Ной, жившій до потопа около 600 лѣтъ, могъ видѣть самого Эноха, сына Сиеова, и бесѣдовать съ нимъ, а отецъ Ноя Ламехъ родился въ тотъ годъ, когда умеръ Адамъ. Такимъ образомъ и вся допотопная исторія могла быть извѣстна современникамъ Моисеевымъ, при посредствѣ трехъ или четырехъ преемственныхъ свидѣтелей. б) Священные гимны, псалмы и вообще пѣсни, которыя евреи, какъ и всѣ другіе народы, съ незапамятныхъ временъ слагали и воспѣвали для выраженія своихъ чувствованій предъ Богомъ, для прославленія Его различныхъ благодѣяній, въ честь и имя своихъ знаменитыхъ предковъ, для увѣковѣченія важнѣйшихъ событій изъ своей жизни. Эти пѣсни, переходя изъ рода въ родъ, часто заключали въ себѣ значительнѣйшую часть народной исторіи. А что подобныя пѣсни, дѣйствительно, существовали у евреевъ, объ этомъ упоминаетъ самъ Моисей (Числь 21, 17, 18; 27—30). в) Многіе вещественные памятники древнихъ событій, существовавшіе еще во времена Моисея. Таковы: жертвенники, воздвигнутые Ноемъ, Авраамомъ, Иаковомъ и др. патриархами; вавилонская башня, свидѣтельствовавшая о смѣшеніи языковъ и разбѣяніи народовъ; развалины Содома и Гоморры, напоминавшія о казни этихъ городовъ; остатки ковчега Ноева, напоминавшіе о потоцѣ; обрѣзаніе евреевъ, говорившее о завѣтѣ Бога съ Авраамомъ и его потомками; колодези ископанные патриархами и проч. г) Наконецъ, если допустить, согласно съ нѣкоторыми учеными, ту мысль, что письмена изобрѣтены въ самыя отдаленныя времена, еще до потопа: то очень можно согласиться, что у евреевъ до Моисея существовали краткія семейныя записки о замѣчательнѣйшихъ событіяхъ въ народѣ, богоявленіяхъ, чудесахъ, лѣтахъ жизни патриарховъ и проч., и что эти записки могли быть извѣстны и доступны Моисею. Какъ бы то, впрочемъ, ни было, только очевидно, что при такихъ средствахъ Моисей могъ хорошо знать всѣ достопримѣчательныя событія, случившіяся въ періодъ патриархальный. А поелику средства эти были одина-

ково доступны и Моисею и всѣмъ его современникамъ, то онъ могъ повѣствовать о событіяхъ періода патриархальнаго только такъ, какъ они были на самомъ дѣлѣ и какъ о нихъ думали и рассказывали всѣ его современники. Намѣренная или не намѣренная какая-нибудь невѣрность въ его повѣствованіи тотчасъ была бы обличена съ помощью тѣхъ же самыхъ средствъ, и его книга Бытія не была бы принята современниками съ величайшимъ уваженіемъ, а напротивъ была бы отвергнута ими, какъ ложная.

Что касается, далѣе, чудесъ, совершенныхъ Богомъ чрезъ пророка Моисея, то за историческую достовѣрность ихъ ручаются: а) свидѣтельства о нихъ самого Моисея, преемника его Иисуса Навина и послѣдующихъ священныхъ писателей іудейскихъ. Важно здѣсь свидѣтельство самого Моисея: объ этихъ чудесахъ онъ говоритъ торжественно предъ всѣми израильтянами, какъ предъ очевидцами; этими знаменіями Божиими онъ убѣждаетъ ихъ быть вѣрными Богу отцовъ и въ то же время укоряетъ за неповиновеніе Ему и неблагодарность (Исх. 19, 4; Второз. 32 и др.). Какъ же бы осмѣлился Моисей поступать такимъ образомъ, если бы ничего подобнаго не происходило? Какъ рѣшился бы онъ рассказать о себѣ предъ своими современниками такія чудныя дѣла, которыхъ вовсе не творилъ? И могъ ли, наконецъ, цѣлый народъ, заключавшій въ себѣ около двухъ милліоновъ, быть столько безразсуднымъ, чтобы повѣрить такому явному обману? Между тѣмъ этотъ народъ повѣрилъ словамъ Моисея, принялъ изъ рукъ его всѣ его книги, и притомъ—съ полною вѣрою и уваженіемъ. Важно для насъ и свидѣтельство Иисуса Навина—съ одной стороны какъ свидѣтельство очевидца всѣхъ этихъ чудесъ, а съ другой—потому, что оно подтверждено согласіемъ другихъ безчисленныхъ очевидцевъ. Приближаясь къ смерти, Навинъ собираетъ всѣ племена израильскія въ Сихемъ и, заклиная ихъ быть вѣрными Іеговѣ, напоминаетъ имъ о знаменіяхъ, явленныхъ Богомъ для нихъ, предъ ихъ глазами, въ Египтѣ и пустынѣ,—и *отъѣщавше людіе рѣша: не буди намъ оставити Господа, еже служити богомъ инымъ; Господь бо Богъ нашъ той Богъ есть, той изведе насъ и отцы наши отъ земли египетскія, отъ дому работы, иже сотвори предъ очима*

живыми знаменія велія (Нав. 24, 16, 14). Важно, наконецъ, и свидѣтельство послѣдующихъ писателей іудейскихъ (Суд. 2, 1—12; 6, 9, 13; Псал. 77, 11—56; 105, 5—25 и др.; Прем. Сол. 10, 15—21; Исаи 63, 11—15; Іерем. 32, 20, 21); оно показываетъ намъ, что не только во дни Моисея и Навина, но и во всѣ позднѣйшія времена евреи постоянно вѣрили чудесамъ Моисея и память о нихъ передавали изъ рода въ родъ. б) Религіозные праздники іудейскіе, доселѣ служащіе живыми памятниками чудесъ Моисея и вообще современныхъ ему событій. Таковы особенно праздники—пасхи, пятидесятницы и кущей, соединенные съ воспоминаніемъ о временахъ и чудесахъ Моисея. Нѣкоторые другіе памятники, хотя не сохранились доселѣ, долго однакожъ напоминали евреямъ о чудесныхъ событіяхъ, совершившихся при Моисеѣ. Таковы, напримѣръ, двѣ каменные скрижали, на которыхъ, начертаны были десять заповѣдей, стамна золотая съ чудесною манною и жезлъ Аароновъ, чудесно прозябшій: эти вещи, по повелѣнію Божію, хранились въ скиніи въ знаменіе послѣдующимъ родамъ (Исх. 16, 33—36; Числь 17, 10). Таковъ же мѣднй змій, сдѣланный Моисеемъ для исцѣленія уязвленныхъ зміями и хранившійся до времени Езекии, царя израильскаго (4 Цар. 18, 4). в) Вся исторія еврейскаго народа отъ ишествія его изъ Египта до самой смерти Моисея. Она такъ необыкновенна, что можетъ быть объяснена единственно только чудесами Моисея, о которыхъ рассказывается въ его книгахъ, и безъ этихъ чудесъ была бы рѣшительно немислима.

Наконецъ, за историческую достовѣрность чудесъ *періода пророческаго* ручаются свидѣтельства всѣхъ сыновъ Израиля: они приняли и доселѣ содержатъ священныя книги, въ которыхъ изложены сказанія объ этихъ чудесахъ. Замѣчательны при этомъ слѣдующія обстоятельства: во-первыхъ, книги эти приняты іудеями изъ рукъ ихъ писателей и, слѣдовательно, іудеями современными; во-вторыхъ, онѣ приняты іудеями несмотря на то, что въ нихъ содержатся сильныя упреки имъ за ихъ неблагодарность къ Богу, нечестіе и идолопоклонство и изрекаются имъ страшныя угрозы; въ-третьихъ, онѣ приняты съ величайшимъ уваженіемъ и, слѣдовательно, съ полною увѣренностію въ истинности ихъ содержанія, и это уваженіе,

эта увѣренность завѣщана предками всѣмъ послѣдующимъ поколѣніямъ и остаются во всей силѣ до настоящихъ дней.

Кромѣ представленныхъ доселѣ соображеній, историческая достовѣрность важнѣйшихъ чудесныхъ событій въ періодъ патріархальный и подзаконный подтверждается еще многочисленными преданіями о нихъ языческихъ народовъ и свидѣтельствами языческихъ писателей. У всѣхъ древнихъ народовъ донныя еще сохраняются преданія о потопахъ, ковчегѣ, долготѣи патріарховъ, столпотвореніи вавилонскомъ, смѣшеніи языковъ и разсѣяніи народовъ и другихъ чудесныхъ событіяхъ періода патріархальнаго. Есть также свидѣтельства у языческихъ писателей объ Авраамѣ, принесеніи Исаака въ жертву, — о Моусеѣ, мужѣ весьма сильномъ своею молитвою предъ Богомъ, а по другимъ — великомъ магѣ, превосходившемъ всѣхъ маговъ своимъ искусствомъ, — объ Іисусѣ Навинѣ и его великомъ чудѣ — остановленіи солнца. ✕

§ 58. 2) **Достовѣрность ветхозавѣтныхъ чудесъ, какъ событій сверхъ-естественныхъ.** Какъ несомнѣнна историческая достовѣрность чудесъ ветхозавѣтныхъ, такъ точно несомнѣнна и достовѣрность ихъ *внутренняя*, т. е. достовѣрность того, что они суть, дѣйствительно, событія сверхъ-естественныя. Это видно уже изъ самаго существа этихъ чудесъ. Раздѣлить море на-двое; заставить камень источить воду, облако — ниспосылать ежедневно чудную пищу, землю — открывать нѣдра свои для поглощенія виновныхъ; остановить движеніе свѣтила небснаго; воскресить мертваго, свести огонь съ неба: всѣ эти и подобныя имъ дѣйствія, очевидно, превышаютъ естественныя силы и могущество человѣка и могли быть произведены только сверхъ-естественною силою Божіею. — Сверхъ-естественный характеръ ветхозавѣтныхъ чудесъ открывается также изъ способа совершенія ихъ и цѣли ихъ. Совершеніе ветхозавѣтныхъ чудесъ не было привязано къ опредѣленному мѣсту или времени; ветхозавѣтныя чудеса совершались безъ всякихъ приготовленій, одною молитвою, вообще такими средствами, отъ которыхъ никакъ нельзя было ожидать подобныхъ дѣйствій; совершались большею частію въ присутствіи многочисленныхъ свидѣтелей, иногда въ присутствіи даже враговъ чудотворцевъ. Цѣль всѣхъ чудесъ ветхозавѣтныхъ была

религіозно-нравственная: доказательство божественнаго достоинства вѣры израилевой и укрѣпленіе ея въ умахъ и сердцахъ народа Божія.

§ 59. **Возраженія противъ нѣкоторыхъ библейскихъ чудесъ и рѣшеніе этихъ возраженій.** Противники сверхъ-естественнаго происхожденія ветхозавѣтнаго откровенія пытались нерѣдко объяснить ветхозавѣтныя чудеса естественнымъ образомъ. Но эти попытки ихъ сколько смѣлы, столько же и неудачны. Укажемъ для примѣра нѣсколько такихъ попытокъ. Такъ:

а) Библейскій потопъ, бывшій при патриархѣ Ноѣ, многіе старались представить просто наводненіемъ, происшедшимъ по обычнымъ законамъ природы, безъ всякаго вмѣшательства Божія. Но какъ неосновательно такое объясненіе потопа, видно уже изъ того, что въ то время, какъ одни считали его наводненіемъ только *частнымъ*, или *мѣстнымъ*, другіе, на основаніи несомнѣнныхъ данныхъ, заключающихся въ нѣдрахъ и на поверхности земли, пришли къ тому убѣжденію, что бывшее на ней когда-то наводненіе было *повсюднымъ* и *всеобщимъ*,—что вода покрывала когда-то, и притомъ одновременно, всю поверхность земнаго шара, до вершинъ самыхъ высокихъ горъ (Букландъ и другія). Признавая, такимъ образомъ, бывшее когда-то на землѣ наводненіе всеобщимъ и повсюднымъ и не имѣя возможности объяснить его изъ обыкновенныхъ причинъ и условій, производящихъ обыкновенныя наводненія, противники библейскихъ чудесъ должны были прибѣгнуть, для его объясненія, къ разнаго рода произвольнымъ предположеніямъ и догадкамъ. Такъ, одни изъ нихъ (напр. Уистонъ, англійскій ученый прошлаго вѣка) предполагали, что всеобщее наводненіе было произведено кометою, которая будто бы проходила тогда близъ земнаго шара и своимъ сильнымъ притяженіемъ ко внутреннимъ вмѣстимамъ воды разорвала наружную кору земли, изъ-подъ которой и вытекли огромныя массы воды, а парами своего туманнаго хвоста усилила влагу земной атмосферы и произвела необыкновенное испаденіе дождей. Но никакія кометы, какъ доказали послѣдующія наблюденія надъ ними, не могутъ производить ничего подобнаго. Другіе старались объяснить всеобщій потопъ перемѣною первоначальнаго направленія земной оси (геологи Бушпорнъ, Клэ и др.), или даже—совершенною остановкою обращенія земли вокругъ своей оси (французъ Дебрейнтъ въ 1848 г.), вслѣдствіе чего всѣ морскія воды хлынули на сушу и затопили ее. Но какъ и отъ чего могла произойти перемѣна въ направленіи земной оси, или же остановка обращенія земли вокругъ оси,—ученые эти не могли объяснить удовлетворительно. Нѣкоторые, наконецъ, объяснили всеобщее наводненіе поднятіемъ морского дна и пониженіемъ суши, вслѣдствіе землетрясенія и т. п.; но такъ какъ и это объясненіе не можетъ быть оправдано научно, то въ настоящее

время принято почти всеми естествоиспытателями считать потоги одну из такъ-называемыхъ геологическихъ катастрофъ, которымъ многократно будто бы подвергался весь земной шаръ во времена доисторическія. Въ своемъ мѣстѣ мы видѣли, однакожъ, что и эти геологическія эпохи суть не болѣе, какъ однѣ смѣлыя гипотезы; притомъ же, потоги, о которомъ говорится въ Библии, былъ во времена историческія, а не доисторическія...

б) Относительно перехода израильтянъ чрезъ Черное море часто утверждали, что онъ не былъ чудеснымъ, потому что Моисей въ этомъ случаѣ только воспользовался будто бы обыкновеннымъ отливомъ моря. Но, не говоря уже о томъ, что такому объясненію противорѣчитъ замѣчаніе Моисея: *и вода имъ стѣна одесную и стѣна ошую* (Исх. 14, 22), чего при отливахъ не бываетъ, — нѣкоторые астрономически доказали, что во время перехода израильтянъ чрезъ Черное море не было и не могло быть обыкновеннаго отлива. Переходъ этотъ, по описанію Моисея, оканчивался около второго или третьяго часа пополудни, когда луна уже вступила на меридіанъ; слѣдовательно, вода въ это время стояла самая высокая, послѣ шести часовъ отъ начала прилива. Сверхъ того, замѣчали еще противъ этого, что переходъ израильтянъ случился вскорѣ послѣ полнолунія, близкаго къ весеннему равноденствію, а въ это время воды въ моряхъ особенно возвышаются. Другіе, не принимая отлива, утверждали, что евреи совершили не переходъ чрезъ Черное море, а только обходъ, — будто бы, т.-е., они описали полукругъ по морскому дну и опять вошли на египетскій берегъ, съ котораго и вступили въ море. Но и это мнѣніе, противорѣча рассказу Моисея, въ то же время заключаетъ въ себѣ внутреннюю несообразность: если этотъ предполагаемый обходъ былъ кратокъ, то онъ не могъ вмѣстить въ себѣ такого множества людей, какое воспользовалось имъ; а если онъ былъ дологъ, то не могъ совершиться въ такое короткое время, въ какое совершился переходъ израильтянъ чрезъ Черное море.

в) Попытки естественнаго объясненія ветхозавѣтныхъ чудесъ нѣредко доходили до очевидныхъ странностей и нелѣпостей. Циммерманъ, напр., вообразилъ себѣ, будто кивотъ завѣта Господня былъ не что иное, какъ сильный электрическій приборъ, а скинія свидѣнія — электрическая машина для этого прибора, и съ этой точки зрѣнія — дѣйствіемъ электричества объяснял нѣкоторыя изъ чудесъ, совершившіяся въ скинии, или предъ скиніей. Но, во-первыхъ, кто знаетъ устройство такъ-называемой лейденской банки и электрической батареи и прочтаетъ Моисеево описаніе устройства кивота и скинии, тотъ не найдетъ между ними ни малѣйшаго сходства, напротивъ, даже найдетъ много такого, что сильно мѣшаетъ кивоту быть лейденскою банкою. Таки уже одно то, что кивотъ былъ сдѣланъ

изъ дерева (а не изъ стекла) и весь покрытъ былъ золотою крышкою, не позволяеть ему быть электрическимъ аппаратомъ, какъ ни старается Циммерманъ сдѣлать его таковымъ, пристроивая къ нему высочайшіе деревянные шесты, для привлеченія электричества изъ атмосфернаго воздуха, отъ этихъ шестовъ провода золотая цѣпи до самой его крышки, для его заряженія электричествомъ и т. п. Во-вторыхъ, если бъ мы даже согласились съ Циммерманомъ, что кивотъ Завѣта былъ лейденскою банкою, то все-таки дѣйствіями этого прибора не объяснимъ удовлетворительно тѣхъ чудесъ, какія думаетъ объяснить Циммерманъ. Внезапное умерщвленіе Аароновыхъ сыновей Надава и Авіуда (Лев. 10, 1, 2), равно какъ и 250-ти участниковъ Кореева возмущенія противъ Моисея и Аарона (Числь 66) — умерщвленіе *огнемъ исшедшимъ отъ Господа* — не можетъ быть объяснено дѣйствіемъ электричества, хотя бы имъ и былъ заряженъ ковчегъ завѣта. Ни Надавъ и Авіудъ, ни 250 бунтовщиковъ, вопреки увѣреніямъ Циммермана, не прикасались къ ковчегу, — и первые были умерщвлены въ святилищѣ, около алтаря кадилазнаго, а послѣдніе предъ дверьми скинии, на весьма значительномъ разстояніи отъ ковчега. Это — разъ. Другое: даже допустивши съ Циммерманомъ, что умерщвленные прикасались къ кивоту и что *огонь отъ Господа*, убившій ихъ, былъ именно дѣйствіемъ электричества, возбужденнаго въ кивотѣ, мы не поймемъ этого факта какъ слѣдуетъ. Чтобы 250 человекъ были умерщвлены вдругъ электрическимъ ударомъ отъ кивота, для этого кивотъ нужно представлять себѣ такимъ сильнымъ аппаратомъ, какого нигдѣ нѣтъ и въ настоящее время. Изъ физики извѣстно, что электричество самой сильной батареи, проходя чрезъ тѣла многихъ людей, встрѣчаетъ въ каждомъ изъ нихъ сопротивленіе и постепенно ослабляется, и потому ударъ его на толпу дѣйствуетъ гораздо слабѣе, чѣмъ на одного человека: какимъ же образомъ могло электричество кивота умертвить вдругъ толпу изъ 250 человекъ? Притомъ же, электрическій ударъ тогда дѣйствуетъ вдругъ на многихъ, когда всѣ они соприкасаются между собою, составляютъ изъ себя цѣпь и стоять, по крайней мѣрѣ, на полупроводникѣ электричества. Но ни откуда неизвѣстно, что тѣ 250 человекъ держались другъ за друга, составляя изъ себя цѣпь, — да и стояли всѣ они предъ дверьми скинии, стало быть, на голой землѣ — проводникѣ электричества... Также неудачно объясняетъ Циммерманъ дѣйствіемъ электричества въ кивотѣ такія чудеса, какъ покрытіе новоустроенной скинии облакомъ славы Господней (Исх. 40, 34), сожженіе небеснымъ огнемъ первой жертвы, приготовленной Аарономъ (Лев. 9, 24) и проч.

## Г Л А В А II.

### НОВОЗАВѢТНАЯ РЕЛИГІЯ, ИЛИ ХРИСТІАНСТВО.

#### А. ВНУТРЕННИЕ ПРИЗНАКИ НОВОЗАВѢТНАГО ХРИСТІАНСКАГО ОТКРОВЕНІЯ.

§ 60. **Общій взглядъ на христіанство сравнительно со всѣми другими религіями.** Еще болѣе, чѣмъ ветхозавѣтная религія, превосходитъ всѣ другія религіи и всѣ философскія ученія, религія новозавѣтная, въ собственномъ смыслѣ христіанская. Эта единственная религія—всеобщая, всеобъемлющая и удовлетворяющая всѣмъ потребностямъ духовной жизни человѣка. Такою заявила она себя при своемъ появленіи и распространеніи, такова она и по своему существу. Она не знаетъ различія ни племени, ни народа, ни пола, ни возраста, одинаково обнимая собою все человѣчество (Матѣ. 28, 19; Мар. 16, 15; Гал. 3, 28; Колос. 3, 11). Самое содержаніе этой религіи, предлагаемое всему человѣчеству, т. е. самое ученіе Евангелія, свободно отъ всего, что носить на себѣ слѣды духа времени, условій мѣстности, національнаго характера страны и проч.,—словомъ—свободно отъ того, отъ чего не можетъ быть свободно никакое человѣческое ученіе, отъ чего не свободна въ извѣстной степени даже ветхозавѣтная іудейская религія. Подъ всѣми градусами широты и долготы земного шара, нынѣ, какъ и за тысячу слишкомъ лѣтъ тому назадъ, слово Евангелія одинаково проявляетъ свою животворную силу, и его благотворное вліяніе одинаково чувствуютъ на себѣ богатые и бѣдные, знатные и незнатные, и господа и рабы, философы и простолюдины. Христіанской истинѣ одинаково обязаны всѣ люди и успѣхами цивилизаціи, т. е. внѣшняго гражданскаго быта, и внутреннимъ преобразованіемъ духовно-нравственной жизни. Универсальный, общечеловѣчскій характеръ этой религіи обуславливается, между прочимъ, тѣмъ, что она въ высшей степени удовлетворяетъ всѣмъ потребностямъ духовной жизни человѣка. Не только не было и нѣтъ, но и нельзя представить другой какой-либо религіи, которая болѣе отвѣчала бы стремленіямъ человѣческаго духа. Нѣтъ и не можетъ быть цѣли выше той, какую указываетъ намъ христіанство и

которая состоитъ въ тѣснѣйшемъ соединеніи съ самимъ Богомъ. Всѣ другія цѣли жизни совмѣщены въ этой цѣли и находятъ въ ней свое высшее оправданіе и осуществленіе: и умственное просвѣщеніе, и нравственное развитіе, и господство человѣка надъ природой,—все обнимается этою высшею цѣлью и всему указывается въ ней истинное направленіе и безошибочный идеаль совершенства. Съ другой стороны, нѣтъ и не можетъ быть болѣе дѣйствительныхъ средствъ къ достиженію этой высокой цѣли, какъ тѣ средства, какія предлагаетъ христіанство въ благодатныхъ силахъ, даруемыхъ человѣку свыше, отъ самого же Бога, къ соединенію съ Которымъ въ вѣчности долженъ стремиться духъ человѣка. Такая безграничная цѣль жизни, указываемая человѣку христіанствомъ, естественно, указываетъ и на безграничную усовершенность, къ которой призванъ человѣкъ въ христіанствѣ; поэтому христіанство есть религія, способствующая безконечному развитію человѣческаго духа. Указывая вѣчный, недостижимый идеаль жизни—въ Богѣ и въ соединеніи съ Нимъ, христіанство въ то же время возбуждаетъ всѣ силы человѣческой души къ самодѣятельному развитію, сообразно съ ихъ общимъ Первообразомъ: ничего истинно-человѣческому не препятствуя въ развитіи, оно все въ человѣкѣ направляетъ только къ высшей цѣли... ✕

§ 61. Частнѣйшее изложеніе содержанія христіанства. Полнота и глубина христіанскаго ученія о Богѣ. Въ христіанскомъ ученіи о Богѣ заключена вся важная для человѣческаго ума полнота и глубина познанія высочайшаго Существа. Ветхозавѣтное ученіе о Богѣ, какъ личномъ безконечномъ духѣ, въ христіанствѣ восполнено ученіемъ о троичности лицъ въ Божествѣ. Ученіе это съ своей внутренней стороны не постижимо для насъ; но оно заключаетъ въ себѣ ту, доступную для нашего ума, мысль, что безконечный духъ имѣетъ свои образы бытія (*τρόποι ὑπάρξεως*), хотя намъ и недовѣдомые; оно указываетъ на внутреннюю жизнь въ Богѣ, на самооткровеніе божественной жизни, для насъ не постижимой. Такимъ образомъ всѣ недоумѣнія ума человѣческаго относительно безконечной жизни Божества, всѣ извѣстные въ философіи вопросы о томъ, что такое Богъ внѣ отношеній къ міру и мыслима ли

Его жизнь въ жизни міра, разрѣшаются въ этой непостижимой тайнѣ троичности: Божество и помимо міра имѣетъ самостоятельную независимую отъ міра внутреннюю жизнедѣятельность и условія для ея проявленія. И это христіанское разрѣшеніе неотвязныхъ вопросовъ ума человѣческаго о жизни Божества Самого въ Себѣ совершенно чуждо тѣхъ недостатковъ, какіе присущи всѣмъ естественнымъ попыткамъ философіи и религіи проникнуть въ эту тайну. Плодомъ этихъ попытокъ являлся обыкновенно или пантеистическій взглядъ на Божество, признающій вѣчное раскрытіе божественной сущности и жизни въ мірѣ, или сухой деизмъ, который обращалъ Божество въ неподвижное единство, въ самозамкнутое въ себѣ начало или же ученіе о грозной судьбѣ, которая, какъ неизмѣнный и неумолимый законъ, господствуетъ надъ всѣмъ въ мірѣ. Ничего подобнаго нѣтъ въ христіанскомъ ученіи о Троицѣ. Правда, въ этомъ догматѣ находили и находятъ иногда противорѣчія законамъ нашей мысли, рассуждая такимъ образомъ: если Богъ одинъ, то въ Немъ не три лица, а если три лица, то Онъ не одинъ. Но законы математики и физики не приложимы тамъ, гдѣ изображается жизнь, независимая отъ условій пространства и времени: количества, родъ, видъ, — все это понятія, имѣющія смыслъ только по отношенію къ бытію пространственному и вообще конечному. Такимъ образомъ, непостижимое съ своей внутренней стороны, ученіе о троиности лицъ въ Божествѣ можетъ быть воспринято нашимъ умомъ и не заключаетъ въ себѣ никакого прямого противорѣчія его законамъ. Наоборотъ, представляя для его разума разрѣшеніе одного изъ такъ называемыхъ вѣчныхъ и неразрѣшимыхъ его собственными усилиями вопросовъ, данный догматъ, наоборотъ, идетъ навстрѣчу его потребности въ безусловной истинѣ. Нельзя при этомъ не обратить вниманія также на тотъ замѣчательный фактъ, что и философская мысль въ послѣднее время послѣ своего многовѣкового развитія начинаетъ учить о трехъ моментахъ развитія въ абсолютномъ. Пусть это ученіе въ высшей степени отличается пантеистическимъ характеромъ, однако, по скольку оно признаетъ необходимымъ допустить различіе въ абсолютномъ при тождествѣ и притомъ тройственное различіе, оно представляется явленіемъ многознаме-

нательнымъ и невольно наводитъ на мысль о христіанствѣ.— Другая отличительная черта христіанскаго понятія о Богѣ, тѣсно связанная съ ученіемъ о Троичности Лиць въ Немъ, касается нравственнаго существа Его. По христіанскому понятію, Богъ есть высочайшая любовь и неисчерпаемый источникъ любви (Лук. XI, 2; Иоан. XX, 17; Матѣ. VII, 11; 1 Иоан. IV, 16). Въ своей совершеннѣйшей полнотѣ отъ вѣка пребывая въ самомъ лонѣ Божества, какъ вѣчное общенію святой любви Отца, Сына и Св. Духа, любовь божественная затѣмъ проявилась въ твореніи міра и непрестанно проявляется въ промышленіи о немъ. Изливая благо на всякое живое созданіе, Богъ, какъ любовь, тѣмъ большія блага изливаетъ на человѣка, какъ существо нравственно-разумное, какъ Свой образъ и подобіе. Богъ, по христіанскому ученію, есть не только Творецъ и Владыка, но и Отецъ человѣчества. Вся полнота и глубина любви Божіей къ человѣчеству обнаружилась въ пожертвованіи Бога Отца Своимъ Единороднымъ Сыномъ за спасеніе рода человѣческаго, въ добровольномъ страданіи Сына Божія для нашего искупленія и въ нисшествіи Духа Святаго для нашего оправданія и освященія. Своимъ ученіемъ о Богѣ, какъ Любви и Отцѣ человѣчества, христіанство въ высшей степени смягчило и облагородило представленія о Богѣ. Въ самой даже Ветхо-завѣтной религіи Іегова представлялся почти исключительно только Богомъ Израилевымъ и изображался по преимуществу какъ праведный и грозный Судія. О религіяхъ языческихъ нечего и говорить въ этомъ отношеніи: въ нихъ не могло быть и рѣчи о Богѣ, какъ Существомъ любящемъ. Съ другой стороны ученіе это имѣло громадное вліяніе на нравственное развитіе человѣка, на характеръ всей христіанской цивилизаціи, съ ея нравственными понятіями о любви, какъ руководящемъ нравственнымъ принципѣ для людей въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу. ✓

§ 62. Полнота и глубина христіанскаго ученія о нравственномъ достоинствѣ человѣка. Глубокій смыслъ и значеніе ученія объ искупленіи. Возвѣстивъ такое полное и глубокое ученіе о Богѣ, христіанство вмѣстѣ съ тѣмъ проповѣдало новое, также въ высшей степени глубокое и полное ученіе о нравственномъ достоинствѣ человѣческой личности. Въ Ветхомъ

Завѣтъ человѣкъ, при всемъ своемъ несравненномъ превосходствѣ предъ прочими тварями, былъ отчужденъ отъ Бога, нечистъ и виновенъ предъ Нимъ, почему, по самой природѣ своей, могъ возбуждать только гнѣвъ Божій (Еф. 2, 3). Самые лучшіе люди даже въ избранномъ народѣ Божиѣмъ были не болѣе, какъ рабами Іеговы (Пс. 77, 70 и мн. др.). Въ Новомъ Завѣтѣ человѣкъ сталъ возлюбленнѣйшимъ сыномъ и наслѣдникомъ Божиимъ, причастникомъ божественнаго естества, жилищемъ Божиимъ, храмомъ Духа Святаго, однимъ словомъ,—самымъ близкимъ и роднымъ Богу существомъ (1 Іоан. 3, 1; Гал. 4, 7, 7; 2 Петр. 1, 4; 1 Кор. 6, 19; Еф. 2, 19). Такая перемѣна въ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ произошла вслѣдствіе *искупленія* человѣка Богочеловѣкомъ І. Христомъ. Второе лице Пресвятой Троицы, едиnorodный Сынъ Божій, сдѣлался человѣкомъ и, обитая между людьми, проповѣдалъ имъ новое, совершеннѣйшее ученіе, затѣмъ добровольно принесъ себя, въ своихъ страданіяхъ и смерти, въ умилостивительную жертву Богу за грѣхи всего міра,—основалъ на землѣ свою Церковь, для усвоенія людямъ совершеннаго Имъ спасенія, и, вознесшись на небеса, съ воспринятою отъ насъ плотію, ниспослалъ оттуда вѣрующимъ въ Него *вся божественныя силы, яже къ животу и благочестію* (2 Петр. 1, 3), и ходатайствуетъ за нимъ предъ вѣчною правдою Божіею, пока не придетъ опять на землю, чтобы судить живыхъ и мертвыхъ, и воздать каждому по дѣломъ его. Таково христіанское ученіе объ искупленіи человѣка воплотившимся Сыномъ Божиимъ! Въ этой, превосходящей наше разумѣніе, тайнѣ любви Христовой, разъ навсегда, удовлетворены всѣ религіозныя стремленія и потребности человѣческаго духа,—разрѣшены всѣ вопросы и недоумѣнія о нравственномъ злѣ, о бѣдахъ и скорбяхъ жизни, объ отношеніяхъ праведнаго Бога къ грѣшному человѣчеству. Въ лицѣ Богочеловѣка человѣчеству не только указанъ высшій идеалъ истинно-человѣческой жизни, но и даны новыя творческія силы для обновленія его духовной природы. Мало того: въ лицѣ Богочеловѣка весь родъ человѣчскій воссоединенъ съ Богомъ на вѣки,—союзомъ самымъ тѣснымъ и пріискреннимъ, какой только можно себѣ представить. Большихъ благъ, большихъ даровъ человѣку отъ

Бога, чѣмъ тѣ, какіе дарованы ему въ этомъ чудѣ любви Божіей, невозможно уже и желать.

§ 63. Ученіе о любви, какъ нравственномъ началѣ чело-  
вѣческой жизни, и отличіе ея отъ такъ-называемой гуман-  
ности. Открывъ такую неизреченную любовь Бога къ чело-  
вѣку, христіанство и въ основу нравственной жизни воссоеди-  
неннаго съ Богомъ челоувѣчества не могло положить другого  
начала, какъ любовь же. Выше и плодотворнѣе этого начала  
для нравственной жизни ничего нельзя и представить. Лю-  
бовь есть выраженіе полноты душевной жизни, есть, такъ-ска-  
зать, душа нашей души; отсутствіе ея есть признакъ мертвен-  
ности души. Поэтому-то и Само Божество, по христіанскому  
ученію, есть не что иное, какъ безконечная любовь (1 Іоан.  
4, 16), т. е. безконечная полнота духовной жизни. Только на  
любви можетъ прочно созидаться благо и отдѣльныхъ лично-  
стей и цѣлыхъ обществъ челоувѣческихъ—и ея-то недоставало  
въ древнемъ языческомъ мірѣ, напрасно старавшемся умиро-  
творить свою жизнь, уничтожить тѣ разрушительныя для нея  
явленія, которыя постоянно порождались борьбою личныхъ  
эгоистическихъ стремленій съ интересами общаго блага, прав-  
ды и мира. Одному только еврейскому народу изъ всѣхъ на-  
родовъ древности было извѣстно это животворное начало чело-  
вѣческой нравственности; но и въ этомъ народѣ оно не полу-  
чило, да и не могло получить того полнаго и всесторонняго  
развитія, какое дано ему въ Новомъ Завѣтѣ, въ ученіи Еван-  
гелія (см. Мате. гл. 5, 6 и 7). Самые враги христіанства  
(напримѣръ Руссо), отвергавшіе его догматическую сторону,  
въ большинствѣ случаевъ отдавали должную дань удивленія и  
уваженія его нравственному ученію, признавая несравненное  
превосходство этого ученія предъ всѣми извѣстными въ родѣ  
челоувѣческомъ нравственными кодексами.—Говоря о христіан-  
скомъ правоученіи, нѣкоторые называютъ оное гуманнѣйшимъ  
изъ всѣхъ правоученій и такимъ образомъ любовь христіан-  
скую, лежащую въ основѣ этого правоученія, смѣшиваютъ  
съ такъ-называемою *гуманностію*. Но гуманность, въ собствен-  
номъ смыслѣ, и любовь христіанская—далеко не одно и то же.  
Основою для христіанской любви служитъ созерцаніе беско-  
нечной благости въ лицѣ Искупителя міра; оно сообщаетъ ей

необычайную энергію въ дѣлахъ благотворительности, милосердія, состраданія, вызываетъ ее на нравственный энтузіазмъ и постоянно поддерживаеъ ее на идеальной высотѣ въ истинныхъ послѣдователяхъ христіанства. Христіанская любовь — это полнѣйшее самоотверженіе для блага другихъ, до готовности даже положить за нихъ душу свою (Іоан. XV, 13). Христіанская любовь, съ другой стороны, отличается универсальностію или всеобъемлемостію: она простирается на всѣхъ ближнихъ нашихъ, даже враговъ. Гуманность же основывается на сознаниіи единства человѣческой природы и на общности человѣческихъ правъ и интересовъ. Отличаясь характеромъ практическимъ и даже эгоистическимъ, холодная гуманность ставитъ на первомъ планѣ интересъ и въ лучшемъ случаѣ осуществляетъ идею правды (каждому свое). Съ другой стороны, несмотря на единство человѣческой природы, которое служитъ основаніемъ для гуманности, люди бываютъ не одинаковаго нравственнаго достоинства, и потому многіе съ естественной точки зрѣнія оказываются незаслуживающими никакой любви и никакого уваженія; поэтому предѣлы сочувствія, гуманности къ людямъ, очевидно, должны быть очень тѣсны. Такимъ образомъ, христіанская любовь глубже по своему основанію, выше по своему существу, чѣмъ гуманность, и отличается универсальнымъ характеромъ, каковаго характера не имѣетъ гуманность.

§ 64. **Общій выводъ. Невозможность объяснить происхождение такого ученія путемъ естественнымъ.** Представивъ очеркъ содержанія христіанской религіи какъ съ догматико-теоретической, такъ и съ нравственно-практической стороны, мы, естественно, должны сдѣлать слѣдующій выводъ: религія эта не есть дѣло человѣческое; такое возвышеннѣйшее и совершеннѣйшее ученіе, какъ христіанское, не могло явиться путемъ естественнымъ; оно могло быть открыто и сообщено человѣчеству только самимъ Богомъ... Не всѣ, однакожь, соглашаются съ этою мыслію: такъ-называемые раціоналисты разныхъ направленій не хотятъ признать сверхъ-естественное происхождение христіанства, а видятъ въ немъ обыкновенное ученіе человѣческое, возникшее путемъ естественнымъ. Мы представимъ здѣсь главнѣйшія изъ этихъ возраженій, направ-

ленныхъ противъ ученія о божественномъ происхожденіи христіанства, и постараемся показать несостоятельность этихъ возраженій. X

§ 65. Рѣшеніе возраженій: а) касательно мнимаго сходства христіанскаго догмата о воплощеніи съ сказаніями о воплощеніи боговъ въ язычествѣ. Одинъ изъ основныхъ догматовъ христіанства (какъ мы видѣли) составляетъ ученіе о воплощеніи Сына Божія для нашего искупленія и спасенія. Раціоналисты говорятъ, что это ученіе заимствовано христіанствомъ изъ язычества, въ которомъ также были сказанія о воплощеніяхъ боговъ. Посмотримъ, каковы эти сказанія. Олимпийскій Зевсъ, по рассказамъ языческихъ писателей, превращался въ быка, сатира (какое-то мифическое существо съ козлиными ушами и ногами, отличавшееся сладострастіемъ), орла и даже—въ золотой дождь. Юпитеръ превращался въ дракона (мифическій крылатый змѣй, длиною болѣе 130 футовъ, съ рогомъ на головѣ); богиня Цибеля превращалась въ дерево, Латона—въ перепела и т. п. Нужно ли доказывать, что между этими фантастическими *превращеніями* языческихъ божествъ и *воплощеніемъ* Сына Божія для нашего спасенія рѣшительно нѣтъ ничего общаго? Впрочемъ, въ разсматриваемомъ случаѣ, всего чаще ссылаются на индійскія сказанія о воплощеніяхъ боговъ Вишну и Шивы. Но и воплощеніе индійскихъ божествъ не есть воплощеніе въ собственномъ смыслѣ, а только *превращеніе божества* на извѣстное время въ такую или иную форму міровой жизни. Въ частности, между воплощеніемъ индійскаго Вишну и воплощеніемъ Сына Божія усматривается слѣдующее различіе. Воплощеніе Сына Божія есть единственный и исключительный фактъ исторіи, въ коемъ явилось недомыслимое таинство божественной любви къ роду человѣческому; воплощеніе же Вишну есть не болѣе, какъ естественное обнаруженіе божественной жизни, какъ процессъ постепеннаго раскрытія божества въ мірѣ, начавшійся произведеніемъ міра. Произведеніе міра было первичною формою обнаруженія божества въ мірѣ; вторичною формою этого обнаруженія являютъ его воплощенія. Отсюда—Вишну воплощается не однажды, а цѣлѣе десятки разъ <sup>1)</sup>, воплощается въ

<sup>1)</sup> Въ Магабаратѣ упоминается о десяти воплощеніяхъ Вишну, а въ

различныхъ формахъ, начиная съ низшихъ и восходя постепенно къ высшимъ; воплощается для разныхъ цѣлей и исполняетъ многоразличныя назначенія. Спасеніе, которое онъ приносить въ міръ, въ чемъ бы оно ни состояло, ограничивается извѣстнымъ предѣломъ времени, послѣ котораго опять является нужда въ новомъ его воплощеніи, или явленіи въ міръ въ извѣстномъ видѣ, въ извѣстной формѣ. При томъ же, помогая міру и людямъ въ своихъ воплощеніяхъ, божество индійское въ этихъ самыхъ воплощеніяхъ или точнѣе — метаморфозахъ само постоянно развивается и усовершенствуется, какъ и подобаетъ пантеистическому божеству. Можно ли же послѣ этого серьезно утверждать, что христіанскій догматъ воплощенія есть заимствованіе изъ языческихъ сказокъ о разныхъ превращеніяхъ божествъ!

Самое высшее воплощеніе Вишну, по сказаніямъ индійскимъ, явилось въ образѣ Кришны, или Кришку. Здѣсь Вишну является не только съ огромною физическою силою исполина, помогая людямъ въ борьбѣ съ врагами, но и высшею нравственною личностію. Это идеаль нравственнаго человѣка, до котораго только могла возвыситься индійская фантазія. Но надъ созданіемъ этого идеала работала не одна индійская фантазія; здѣсь очевидно еще вліяніе идей христіанства: о рожденіи Кришны отъ божественной матери, обстоятельствахъ его дѣтства, о его пребываніи въ пустынѣ и побѣдѣ надъ смертію разсказывается въ Багават-гитѣ въ такихъ чертахъ, которыя представляютъ поразительное сходство съ разсказами Евангелія объ І. Христѣ. Самое даже имя Кришны представляетъ звуковое сходство съ именемъ Христа. Что эти разсказы скопированы именно съ евангельскихъ повѣствованій о Христѣ, а не наоборотъ, какъ думали нѣкоторые, — видно, между прочимъ, изъ того, что культъ Кришны развился въ Индіи въ V-мъ вѣкѣ по Р. Х., когда и здѣсь уже распространились христіанскія идеи. Бентлей относитъ легенду о Кришнѣ къ 600-мъ годамъ нашего лѣтосчисленія и думаетъ, что она составляетъ подраженіе и грубое искаженіе Евангелія, посредствомъ котораго брамины желали отклонить туземцевъ отъ принятія христіанства, принесеннаго миссіонерами изъ Западной Азіи.

§ 66. б) Касательно мнимаго сходства христіанскаго догмата о Богочеловѣкѣ съ греческою апоѳеозою человѣка. Рационалисты (послѣдователи новой тюбингенской школы) на-

новѣйшихъ индійскихъ книгахъ насчитывается ихъ до 22-хъ и ожидаются новыя, лучшія воплощенія въ будущемъ (Срав. Прибавл., объ индійской религіи).

ходятъ сродство между христіанскимъ догматомъ о Сынѣ Божіемъ, ставшемъ человѣкомъ, и греческою апоѳеозою человѣка, и утверждаютъ, что христіанская идея Богочеловѣка беретъ свое начало въ еллизимъ. Но между еллизинскою идеею боготворенія человѣка и христіанскимъ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ, ставшемъ человѣкомъ, непроходимая бездна; отношенія между тою и другимъ—отношенія противоположности, а отнюдь не сходства. По представленію древнихъ грековъ, люди сами дѣлаются богами, вслѣдствіе гармоническаго развитія свойствъ своей природы; по христіанскому воззрѣнію, напротивъ, люди сами по себѣ неспособны достигнуть нравственнаго совершенства, нуждаются для этого въ высшей помощи и руководствѣ, и явленіе Сына Божія на землѣ въ образѣ человѣка есть именно дѣло *снисхожденія Божія* къ немощамъ человѣческой природы. Эллинизмъ въ своемъ представленіи о богахъ не только не возвысился до христіанской идеи Богочеловѣка, но и до понятія о безгрѣшной человѣческой природѣ, принятой по христіанскому ученію, въ единеніе съ божественною въ актѣ воплощенія. Всѣ греческіе боги—въ большей или меньшей степени грѣшники. Что между греческою апоѳеозою человѣка и разсматриваемымъ христіанскимъ догматомъ нѣтъ ничего общаго, видно еще и изъ того, что древняя христіанская Церковь осуждала и отвергала отъ общенія съ собою всѣхъ мудрецовъ, которые хотѣли представить Иисуса Христа обожествленнымъ человѣкомъ (напр. Арія, Несторія и другихъ еретиковъ).

§ 67. в) Касательно сходства христіанскаго ученія о Сынѣ Божіемъ съ александрійскимъ философскимъ ученіемъ о Логосѣ. Самое понятіе о Сынѣ, или Словѣ Божіемъ, по воззрѣнію нѣкоторыхъ рационалистовъ (напр. Гроссмана, Гфререра, Земиша и др.), заимствовано христіанствомъ изъ александрійской философіи, которая учила о Логосѣ въ Богѣ. Представителемъ ученія александрійской философіи о божественномъ Логосѣ обыкновенно считается Филонъ, александрійскій философъ изъ іудеевъ, современникъ І. Христа († 41 г. по Р. Хр.), развившій это ученіе въ возможной полнотѣ и совершенствѣ. При легкомъ и поверхностномъ взглядѣ на ученіе Филона, точно, открывается значительное сродство между его

Логосомъ и христіанскимъ Сыномъ Божиимъ: Логосъ этотъ называется у Филона *Богомъ* (θεός безъ члена), *вторымъ Богомъ* (δευτέρος θεός), *первороднымъ старшимъ сыномъ* (πρωτογόνος, πρεσβύτατος υἱός) *Божіимъ*, представляется вѣчнымъ *ходатаемъ міра* предъ Богомъ и вѣчнымъ *посланникомъ* Божиимъ, почему называется даже *первосвященникомъ*. Но при болѣе внимательномъ и глубокомъ вникновеніи въ систему Филона, сходство между его Логосомъ и христіанскимъ Сыномъ Божиимъ является только мнимымъ и кажущимся. Во-первыхъ, Филоновъ Логосъ не есть божественная личность, а только божественная *способность* мышленія и творчества, посредствомъ которой Богъ образуеъ внутри себя идеи всѣхъ вещей и затѣмъ творить міръ чувственный. Во-вторыхъ, онъ не имѣетъ ничего общаго съ іудейскимъ Мессіею и воплощеніе его не нужно, даже совсѣмъ невысказано съ точки зрѣнія этого философа. Поэтому Логосъ называется у Филона *совокупностію*, *мѣстомъ*, даже *городомъ идей*,—*орудіемъ*, или *органомъ* творенія, *смысломъ* Божиимъ; называется и просто *печатью* и *связью міра*, *закономъ*, *столпомъ*, на который все опирается. Короче и проще: это міръ божественныхъ мыслей или идей, посредствующій между Богомъ и вселенною, и въ то же время—это душа міра конечнаго, чувственнаго. Поэтому же какъ Логосъ называется у Филона *старшимъ сыномъ Божиимъ*, такъ міръ внѣшній, чувственный называется у него *младшимъ сыномъ Божиимъ*. Послѣ этого намъ остается развѣ привести здѣсь прекрасное замѣчаніе Пресансе, сдѣланное имъ по поводу этого мнимаго сходства между александрійскимъ ученіемъ о Логосѣ и христіанскимъ—о Сынѣ Божиимъ. «Я не знаю», говоритъ онъ, «въ исторіи человѣческой мысли болѣе поразительныхъ противоположностей, какъ существующая между этими двумя ученіями... Александрійская теософія не хочетъ искушенія; Евангеліе—ничто безъ этого догмата. Филонъ проповѣдуетъ невозможность для Божества войти въ прямое единеніе съ человѣческою тварію <sup>1)</sup>, тогда какъ проповѣдь о воп-

---

<sup>1)</sup> „Вѣдущему и Блаженному,—говоритъ онъ,—не подобаетъ касаться нечистой и грязной матеріи“: тварь „при своей нечистой и хрупкой природѣ не въ состоявіи выдержать непосредственнаго соприкосновенія

лощеніи Бога есть основное ученіе св. Іоанна. Одинъ видитъ въ Словѣ только отвлеченное обобщеніе божественныхъ идей; другой поклоняется въ немъ однородному Сыну Божію... Противоположность полная, потому что то, что для св. Іоанна составляетъ основную истину, было бы ужаснымъ богохульствомъ для александрійскаго іудея».

§ 68. г) **Касательно непостижимости для разума догматовъ воплощенія и искупленія.** Противники христіанства нерѣдко указывали еще на непостижимость для нашего разума христіанскихъ догматовъ о воплощеніи Сына Божія и искупленіи человѣка, и изъ этой непостижимости выводили и выводятъ невозможность самаго воплощенія и искупленія. Но

1) мы (уже) знаемъ (§ 26), что непостижимыя истины, или тайны, для человѣка, существа ограниченнаго, неизбѣжны во всемъ, что онъ встрѣчаетъ тайны на каждомъ шагѣ—и въ природѣ внѣшней и въ себѣ самомъ и что, поэтому, было бы неразумно требовать, чтобы въ одной только религіи богооткровенной, гдѣ рѣчь идетъ о самомъ Богѣ и Его сокровеннѣйшемъ отношеніи къ человѣку, не было для насъ ничего непостижимаго, а все было ясно и совершенно понятю. Съ другой стороны непостижимость чего бы то ни было не даетъ намъ никакого права отрицать возможность того, чего мы не постигаемъ. Иначе намъ пришлось бы отвергать возможность даже такихъ явленій, какъ, напр., свѣтъ солнца, или наше собственное бытіе и мышленіе,—явленій несомнѣнно-дѣйствительныхъ, но въ существѣ своемъ непостижимыхъ для насъ.

2) Разсматривая ближе тайны христіанской религіи, мы не можемъ не замѣтить, что онѣ имѣютъ между собою самую тѣсную связь и объясняютъ себя взаимно. Такъ, тайна воплощенія Сына Божія указываетъ на таинство Пресв. Троицы; тайна искупленія предполагаетъ тайну паденія; тайна возрожденія и освященія человѣка вытекаетъ изъ тайны искупленія. Такимъ образомъ всѣ эти тайны образуютъ собою одну стройную и самую премудрую систему, въ которой каждая мысль имѣетъ свое глубокое значеніе и не можетъ быть отвергнута

---

со святостію и всемогуществомъ Творца“ (Догмат. Богословія свѣщ. Малиновскаго, стр. 272).

безъ отверженія цѣлой системы. Съ другой стороны, поименованныя тайны христіанскія, объясняя себя взаимно, въ то же время рѣшаютъ собою религіозныя вопросы и недоумѣнія, постоянно тревожившіе человѣчество, и отвѣчаютъ всѣмъ религіознымъ стремленіямъ духа человѣческаго. Спрашивается: кто же составилъ эту премудрую систему тайнъ и рѣшилъ въ нихъ всѣ насущныя вопросы духа человѣческаго? Одно уже это свойство разсматриваемыхъ тайнъ должно заставить насъ принять ихъ безпрекословно, какъ несомнѣнное откровеніе намъ самого Бога. Тайны эти, чѣмъ болѣе вникаешь въ нихъ непредубѣжденный разумъ, тѣмъ болѣе являются, такъ сказать, разумными, тогда какъ съ вымыслами человѣческими бываетъ совершенно наоборотъ...

3) Остановившаяся въ частности на тайнѣ *воплощенія* Сына Божія, мы находимъ въ ней и нѣчто удобопріемлемое для нашего разума, или, по крайней мѣрѣ, не противорѣчащее ему. Если бы христіанство учило, что въ воплощеніи Сына Божія безконечное сдѣлалось конечнымъ, то это, безспорно, было бы вопіющимъ логическимъ противорѣчіемъ; но христіанство говоритъ не о переходѣ безконечной природы божественной въ конечную человѣческую, а только о соединеніи этихъ двухъ природъ въ лицѣ вочеловѣчившагося Сына Божія. А такое соединеніе безконечной природы съ конечною, безъ измененія ихъ одной въ другую, нисколько не составляетъ противорѣчія; — фактъ такого соединенія мы имѣемъ въ мірѣ всюду предъ глазами. Конечное и существуетъ только вслѣдствіе своего постоянного соединенія съ безконечнымъ, и это соединеніе не можетъ прекратиться ни на одно мгновеніе, потому что въ то же мгновеніе прекратилось бы и самое существованіе конечнаго. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія разума нельзя вообще отрицать соединеніе безконечнаго съ конечнымъ; необходимо допустить также, что такое соединеніе можетъ быть весьма разнообразно: иначе Божество соединяется съ матеріей міра, иначе съ силами природы, иначе съ существами низшими, неразумными, иначе съ духами высшими, разумными. Послѣ этихъ безспорныхъ положеній остается вопросъ только въ томъ, возможно ли соединеніе безконечнаго съ конечнымъ особенное, такъ-сказать, индивидуальное, простирающееся при-

томъ до внутренняго единства природы божественной и человѣческой въ одномъ лицѣ, словомъ—личное соединеніе Бога съ человѣкомъ, какое возвѣщается христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи?—Ничто не мѣшаетъ намъ допустить возможность и такого соединенія. Въ насъ самихъ соединены въ одну личность двѣ, въ высшей степени различныя природы—матеріальная и духовная, что также и даже еще болѣе непонятно, какъ и соединеніе духа божественнаго съ духомъ человѣческимъ въ таинствѣ воплощенія. Между безконечнымъ духомъ Божіимъ и конечнымъ духомъ человѣческимъ нѣтъ прямой противоположности, а есть даже нѣкоторое сродство (срав. § 25). Съ этой точки зрѣнія возможность личнаго единенія Божества съ человѣкомъ во Христѣ Исусѣ становится даже болѣе понятною, чѣмъ возможность личнаго соединенія духа съ матеріею въ каждомъ изъ насъ. А если мы вспомнимъ при этомъ, что *Богъ есть любовь* и что воплощеніе Сына Божія необходимо было для блага и счастья, созданнаго по образу Божію и погибавшаго въ отчужденіи отъ жизни Божіей, человѣка; то возможность боговоплощенія станетъ еще понятнѣе, по крайней мѣрѣ, для нашего сердца, если не для ума. И въ этомъ глубокомъ униженіи, въ которомъ Господь явилъ себя и даровалъ себя роду человѣческому для его искупленія, нѣтъ ничего недостойнаго величія Божія, а напротивъ здѣсь то и открывается, можно сказать, самый блестящій пунктъ величія Того, Кто по самому существу своему есть безконечная любовь.

4) Наконецъ, и тайна *искупленія* нашего во Христѣ Исусѣ не представляетъ для здраваго разума ничего страннаго, чтобы нельзя было принять ее. Если бы І. Христосъ былъ только человѣкъ, то Его жизнь, страданія и смерть, конечно, не имѣли бы искупительнаго значенія для всего рода человѣческаго. И наоборотъ: если бы Онъ былъ — только Богъ, то жертва Его опять не была бы искупительною для насъ, потому что не была бы жертвою отъ человѣка. Но такъ какъ І. Христосъ есть и Богъ и человѣкъ вмѣстѣ, — такъ какъ Онъ, съ одной стороны, есть истинный Сынъ Божій, а съ другой стороны истинный сынъ человѣческой и потому родъ человѣческой имѣетъ въ Немъ своего представителя: то Онъ и могъ стать нашимъ Искупителемъ, могъ принять на себя

нашу вину предъ Богомъ и своими страданіями, которыя претерпѣлъ невинно и добровольно, избавить насъ отъ вѣчнаго осужденія. Какъ отъ перваго человѣка, путемъ естественнаго рожденія, получается несчастное наслѣдіе грѣха и осужденія, такъ отъ І. Христа, *второго человека* (І Кор. 15, 47), путемъ рожденія благодатнаго, пріобрѣтается нами драгоценное наслѣдіе оправданія предъ Богомъ и примиренія съ Нимъ (Рим. 5, 12—21). Въ силу вѣчнаго соединенія въ лицѣ Искупителя нашего человѣческой природы съ Богомъ, чело-вѣчество заслугами І. Христа могло пріобрѣсть (и пріобрѣло) даже несравненно больше того, чѣмъ сколько потеряло виною перваго родоначальника своего: жертва І. Христа имѣетъ безконечно-великую цѣну, потому что она есть жертва не человѣка только, но Богочеловѣка... Такимъ образомъ возможность искупленія нашего жертвою І. Христа становится вполне понятною.

Но зачѣмъ нужна была эта жертва? Развѣ Богу пріятны были страданія и смерть Его единороднаго Сына? Развѣ Онъ не могъ простить чело-вѣчеству его грѣхъ и безъ этой страшной жертвы? Отвѣтъ на всѣ эти и подобныя имъ возраженія заключается въ понятіи о вѣчной правдѣ и все-совершенной святости Божіей, по которымъ Богъ не могъ простить чело-вѣчеству грѣхъ его безъ достаточной жертвы, безъ довлѣющаго удовлетворенія. А такую жертву, такое удовлетвореніе за грѣхи всего чело-вѣчества и могъ принести только Сынъ Божій, ставшій чело-вѣкомъ, — и жертва Его, поэтому, не могла не быть пріятною Богу... (Іоан. 10, 17). Наконецъ, и то нужно помнить, что если бы Богъ только простилъ чело-вѣчеству грѣхъ его, то это было бы, такъ-сказать, лишь внѣшнимъ юридическимъ актомъ Суда Божія, но нисколько не уврачевало бы зла, не исцѣлило бы и не возродило растлѣнной грѣхомъ природы чело-вѣческой и вообще въ этомъ сказалось бы несравненно меньше любви Божіей къ чело-вѣку, чѣмъ сколько открылось ея въ дѣлѣ искупленія.

§ 69. *Отроверженіе предположеній касательно мнимой исторической связи евангельскаго ученія съ ученіемъ ессеевъ.* Противники сверхъестественнаго происхожденія христіанскаго

Руководство къ основному богословію.

ученія указываютъ еще нерѣдко на историческую связь и очевидную, будто бы, зависимость его отъ ученія ессеевъ. Ессеи, какъ извѣстно, были іудейскіе сектанты или раскольники, отдѣлившіеся около 150 г. до Р. Х. отъ остальныхъ іудеевъ, удалившіеся въ пустынные мѣста близъ западнаго берега Мертваго моря и введшіе у себя свое особое богослуженіе, особые обряды, нравы и обычаи. На основаніи наружнаго сходства нѣкоторыхъ изъ этихъ обрядовъ, нравовъ и обычаевъ съ участіемъ евангельскимъ и обычаями первенствующей Церкви Христовой, нѣкоторые ученые противники христіанства стали утверждать съ нѣкотораго времени\*), будто бы Иисусъ Христосъ получилъ воспитаніе въ обществѣ ессеевъ и въ своемъ ученіи только развилъ и усовершеншилъ тѣ начала есейства, въ которыхъ былъ воспитанъ и что такимъ образомъ христіанство есть не болѣе, какъ усовершенствованное есейство.

Противъ этого, первѣе всего, замѣтимъ, что рѣшительно никакого нѣтъ основанія утверждать, будто Иисусъ Христосъ получилъ воспитаніе у ессеевъ. Объ этомъ ничего не говорятъ ни Евангелія, ни Іосифъ Флавій и Филонъ, которые писали объ ессеяхъ и есействѣ, знали Иисуса Христа и изъ которыхъ первый даже упомянулъ о Немъ въ своихъ «древностяхъ», какъ о человѣкѣ необыкновенномъ. Съ другой стороны, въ евангеліяхъ есть положительныя данныя, изъ которыхъ видно, что Иисусъ Христосъ не воспитывался у ессеевъ и вообще ни въ какой іудейской школѣ. Слушатели Иисуса Христа только удивлялись Его ученію, Его необыкновенной мудрости и, зная Его хорошо, въ недоумѣніи спрашиваютъ: *откуда ему премудрость сія? Не сей ли есть тектоновъ сынъ* (Матѣ. 13, 54—57; Лук. 4, 22); *какое сей книги вѣсть не учився?* (Іоан. 7, 15). Но они не спрашивали бы такъ и не удивлялись, если бы Иисусъ Христосъ

---

\*) Первый высказалъ мнѣніе о зависимости христіанства отъ есейства нѣмецкій ученый Іоаннъ Георгъ Вахтеръ въ 1713 г. Послѣ Вахтера защитники этого мнѣнія были — Болингброкъ, Вольтеръ и др. Въ новѣйшее время это мнѣніе защищали: Гфререръ, Штѣйдлинъ, Лютгербекъ, Бауръ.

научился гдѣ-нибудь этой премудрости, что, конечно, было бы извѣстно его соотечественникамъ. Даже ожесточенные враги Иисуса Христа, толковавшіе въ дурную сторону Его чудеса, не могли придумать никакого объясненія для Его необыкновенной мудрости; а это они непременно сдѣлали бы, если бы замѣтили въ Его ученіи хоть малѣйшій слѣдъ зависимости Его отъ какой-либо школы. Тоже самое, т. е. что Иисусъ Христосъ не воспитывался у ессеевъ, открывается и изъ тѣхъ краткихъ замѣчаній о дѣтствѣ и отрочествѣ Его, какія сдѣлалъ евангелистъ Лука. Такъ онъ рассказываетъ, что 12-тилѣтній Иисусъ посѣщалъ вмѣстѣ съ родителями своими храмъ іерусалимскій, и послѣ этого посѣщенія возвратился съ ними въ Назаретъ. Ясно отсюда, что по крайней мѣрѣ до 12-ти лѣтъ своей жизни Иисусъ Христосъ жилъ въ Назаретѣ, въ домѣ своихъ родителей. Но изъ разсказа ев. Луки можно выводить, что и послѣ 12-ти лѣтъ, до самаго выступленія своего на общественное служеніе, І. Христосъ не отлучался изъ Назарета куда-нибудь далеко и надолго, чего требуетъ разбираемая нами гипотеза о воспитаніи Его у ессеевъ, жившихъ далеко отъ Назарета. Разсказавъ о посѣщеніи отрокомъ Иисусомъ храма іерусалимскаго и о возвращеніи его въ Назаретъ, ев. Лука замѣчаетъ: *и бѣ повинуюся има* (т. е. родителямъ) *и преспѣваше премудростію и возрастомъ и благодатію у Бога и чловѣкъ* (2, 42—52); — и затѣмъ прямо переходитъ къ описанію явленія Іоанна Крестителя въ пустынѣ Іорданской и крещенія отъ него Иисуса Христа. Нить этого разсказа не позволяетъ предполагать объ удаленіи Иисуса Христа куда бы то ни было изъ Назарета. Притомъ, если Иисусъ Христосъ посѣщалъ храмъ іерусалимскій съ своими родителями, и послѣ этого всегда былъ въ повиновеніи у нихъ; то и неестественно предполагать, чтобы Онъ захотѣлъ поступить, а ессеи захотѣли принять Его въ свою секту. Это посѣщеніе храма показываетъ, что родители Иисуса Христа какъ сами были воспитаны, такъ и Его воспитывали въ благоговѣйномъ уваженіи къ закону, храму и вообще къ религіи іудейской. Ессеи же, какъ извѣстно, уклонялись отъ іерусалимскаго храма и совершаемаго тамъ богослуженія, и вообще

чуждались людей, приверженныхъ къ народной іудейской религіи. Наконецъ, въ подтвержденіе нашей мысли и въ опроверженіе противнаго мнѣнія о воспитаніи Іисуса Христа, слѣдуетъ вспомнить, что въ 4 главѣ (ст. 16) своего евангелія Лука прямо и ясно говорить, что Іисусъ Христосъ *былъ воспитанъ въ Назаретъ*.

Послѣ того, какъ мы знаемъ, что І. Христосъ не воспитывался у ессеевъ, для насъ не имѣютъ никакого значенія и тѣ черты сходства между есеевствомъ и христіанствомъ, какія находятъ защитники разбираемой нами гипотезы. При томъ же, при болѣе внимательномъ взглядѣ на эти черты, оказывается, что сходство между нѣкоторыми пунктами есеевства и христіанства—чисто внѣшнее и случайное, а не внутреннее и существенное. Болѣе всего указываютъ на слѣдующія черты сходства между есеевствомъ и христіанствомъ: а) на одинаковое будто бы запрещеніе клятвы въ томъ и другомъ, б) на одинаковое признаніе равенства всѣхъ людей, вслѣдствіе котораго ессеи уничтожили у себя рабство, в) на общеніе имѣній у ессеевъ и у первенствующихъ христіанъ и г) на аскетическое направленіе въ есеевствѣ и христіанствѣ. Но

а) запрещеніе клятвы неодинаково у ессеевъ и христіанъ. У ессеевъ это запрещеніе было возведено на степень положительной заповѣди, которую каждый членъ секты долженъ былъ наблюдать во всякое время, при всѣхъ обстоятельствахъ и отношеніяхъ житейскихъ. У христіанъ же клятва не запрещается, а запрещается только легкомысленное употребленіе ея (Евр. 6, 16). Что касается наставленія І. Христа — *не клятися всяко* (Матѣ. 5, 34 и слѣд.), то оно, какъ извѣстно, было направлено противъ фарисейскихъ злоупотребленій клятвою и не заключаетъ въ себѣ безусловнаго запрещенія клятвы.

б) Также неодинаково въ принципѣ, повидимому, одинаковое признаніе равенства всѣхъ людей—у ессеевъ и христіанъ. У ессеевъ признаніе этого равенства, имѣя своимъ основаніемъ ветхозавѣтное ученіе о происхожденіи человѣка, поддерживалось главнымъ образомъ общественными требованіями, недовольствомъ жизнію современнаго общества, въ ко-

торомъ неприятно поражалъ ихъ видъ деспотизма и рабства, и потому оно имѣло болѣе социальный, нежели религиозный и нравственный характеръ. Въ христіанствѣ, напротивъ, оно имѣетъ только религиозный и нравственный характеръ. Всѣ люди равны не только потому, что происходятъ отъ одной четы, созданной Богомъ, но и потому, что всѣ одинаково пали, одинаково имѣютъ нужду въ божественной милости и помощи, и наконецъ — самое главное — всѣ одинаково искуплены Сыномъ Божиимъ, принявшимъ на себя естество человѣческое и вину всѣхъ предъ Богомъ. Поэтому, христіанство не отвергло рабство положительнымъ закономъ, какъ ессеи, которымъ удобно было сдѣлать это по малочисленности\*) и замкнутости своего общества; но всегда и во всемъ дѣйствуя преимущественно на внутреннее состояніе людей, оно постепеннымъ смягченіемъ нравовъ мало-по-малу изгоняетъ рабство, такъ что, по мѣрѣ осуществленія высокихъ христіанскихъ началъ въ жизни, рабство должно само собою исчезнуть. Ессеи же, отвергнувъ физическое рабство, взамѣнъ его создали у себя духовныя касты, различіе между которыми было еще болѣе унижительно для человѣческаго достоинства, чѣмъ различіе между обыкновенными рабами и господами. Когда есеей, состоящій въ низшемъ классѣ, прикасался какънибудь къ есею, состоящему въ высшемъ классѣ, то этотъ послѣдній считалъ себя оскверненнымъ и прибѣгалъ къ особому очищенію. Нечего уже говорить послѣ этого объ отношеніяхъ есеевъ ко всѣмъ остальнымъ людямъ, не принадлежавшимъ къ ихъ обществу. Всѣхъ, кромѣ себя, они считали нечистыми и съ презрѣніемъ отчуждались отъ всѣхъ неесеевъ даже въ вещахъ обыкновенныхъ. Есеей, напримѣръ, принималъ только ту пищу, которая приготовлена есеемъ же, и скорѣе согласился умереть, чѣмъ ѣсть у чужихъ... Такимъ образомъ есеевское равенство всѣхъ людей было равенствомъ только на словахъ, а не на дѣлѣ.

в) Общеніе имѣній, бывшее между членами первенствующей церкви въ Іерусалимѣ (Дѣян. 2, 45; 4, 35), также со-

---

\*) Во времена І. Флавія есеевъ было всего четыре тысячи съ небольшимъ.

вершенно отлично отъ ессейскаго. У ессеевъ это общеніе было введено и утверждено положительнымъ закономъ: каждый поступавшій въ секту долженъ былъ отдать свое имѣніе въ общую кассу, и клятвенно обязаться, что, принадлежа къ сектѣ, не будетъ заботиться о приобрѣтеніи частной собственности; его трудъ находился съ этого времени въ распоряженіи особыхъ начальниковъ, которые направляли его къ пользѣ всего общества. У іерусалимскихъ же христіанъ общеніе имѣній было дѣломъ доброй воли и вызвано случайными и мѣстными нуждами іерусалимской церкви. Въ церкви этой было много бѣдныхъ; на это не могли хладнокровно смотрѣть остальные члены церкви, владѣвшіе имѣніями; движимые любовью къ своимъ братьямъ — бѣднякамъ, они продавали свои имѣнія и вырученную сумму раздѣляли въ ихъ пользу. Но при этомъ не было никакого принужденія; на частную собственность не налагалось никакого запрещенія: всякій воленъ былъ удерживать свое имѣніе за собой, а продавши могъ жертвовать на общую пользу или все вырученное, или только — часть, какую хотѣлъ. Это самымъ яснымъ образомъ подтверждаетъ извѣстное происшествіе съ Ананіемъ и Сапфиною (Дѣян. 5, 1—4).

г) Аскетизмъ ессейскій и христіанскій также сходны между собою по одному только имени. И, во-первыхъ, аскетизмъ ессеевъ былъ почти исключительно *внѣшнимъ* и состоялъ въ разныхъ мелочахъ: они, напр., носили одно платье, безъ перемѣны, до тѣхъ поръ, пока оно вовсе не изнашивалась, не мазались масломъ, считая это роскошью, постоянно омывались и очищались отъ разныхъ мнимыхъ сквернъ, приражающихся къ нимъ совнѣ, и т. п. Аскетизмъ же христіанскій есть собственно *духовная* жертва Богу, *внутреннее* самоотверженіе и самоотреченіе, или, какъ выражается апостоль, совлеченіе съ себя ветхаго и облеченіе въ новаго человѣка (Ефес. 4, 22—24; Кол. 3, 9, 10), т. е. радикальная перемѣна обычной человѣческой жизни на новую, высшую и совершеннѣйшую. Во-вторыхъ, въ основѣ ессейскаго аскетизма лежало ближайшимъ образомъ ложное понятіе о тѣлѣ, какъ темницѣ души; христіанскій же аскетизмъ основывается на любви къ Богу (Матѣ. 10, 37) и на должномъ уваженіи къ тѣлу, какъ храму Святаго Духа и члену Христову (1 Кор. 6, 15, 19). Вообще

же у ессеевъ было, хотя и не вполне развитое, дуалистическое представленіе о матеріи, какъ зломъ началъ: отсюда и вытекало ихъ ложное понятіе о тѣлѣ и ихъ брезгливое отношеніе къ внѣшнему міру, въ которомъ они видѣли множество нечистотъ; здѣсь же коренное начало ихъ узкаго аскетизма, въ которомъ за внѣшнимъ напряженіемъ исчезала внутренняя сила. Но христіанскому ученію, какъ извѣстно, совершенно чуждо подобное воззрѣніе (1 Тим. 4, 1—4).

Въ заключеніе разбора даннаго мнѣнія замѣтимъ, что рационалисты, такъ ревностно и неутомимо открывающіе сходство между ессействомъ и христіанствомъ во всемъ, въ чемъ только хоть какъ нибудь можно, — не настаиваютъ однакожь на сходствѣ между тѣмъ и другимъ въ теоретической сторонѣ, въ догматическомъ ученіи. Это значить, что даже они не могли найти ничего общаго между ессейскимъ и христіанскимъ вѣроученіемъ, — между тѣмъ какъ если бы въ самомъ дѣлѣ было вѣрно ихъ предположеніе, если бы, т. е., христіанство было только подражаніемъ и развитіемъ ессейства, то сходство между тѣмъ и другимъ первѣе всего обнаружилось бы именно въ догматикѣ, или въ вѣроученіи. Ессейство точно такъ же, какъ и христіанство, учило бы о троичности лицъ въ Богѣ и о воплощеніи Сына Божія для нашего искупленія; а между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, у ессеевъ не было такого ученія, — сомнительно даже, ожидали-ль они пришествія Мессіи, подобно прочимъ іудеямъ.

§ 70. Опроверженіе мнѣнія касательно развитія христіанскаго ученія изъ философскихъ направленій и ученій въ эпоху явленія христіанства. Противъ сверхъестественнаго происхожденія христіанства, наконецъ, нерѣдко утверждаютъ, будто оно само собою вытекло и развилось изъ философскихъ направленій и ученій, современныхъ его появленію: философія въ ту пору была бы на высшей степени развитія и сама собою приводила мыслящихъ людей къ христіанскимъ истинамъ, и христіанство явилось такимъ образомъ только естественнымъ плодомъ успѣховъ философіи. Кажется, ничего нельзя придумать несправедливѣе этого утвержденія. Въ эпоху появленія христіанства философія находилась въ самомъ жалкомъ положеніи — въ состояніи разложенія, и между ея тогдашними на-

правлениями и учениемъ христіанскимъ—такое же почти отноше-  
ніе, какъ между тьмою и свѣтомъ. *Эпикурейская* философія  
высочайшимъ благомъ жизни поставляла удовольствіе, все вы-  
водила изъ случая и отрицала бытіе духовнаго міра, безсмер-  
тіе человѣка; естественно, что такая философія имѣла самое  
вредное вліяніе на нравственность. *Стоическая* философія про-  
повѣдывала какое-то отчаянное равнодушіе ко всему на свѣтѣ,  
тупое и холодное подчиненіе немилосердной судьбѣ, и также  
отвергала безсмертіе. То мужество, которымъ хвалились стоики,  
было не что иное, какъ безмѣрное высокомеріе и гордость;  
оно было холодно какъ ледъ, и мрачно какъ могила. Въ хо-  
лодной и жестокой мудрости стоика напрасно бы мы искали  
хоть малѣйшаго слѣда вѣры, хоть малѣйшей искры любви,  
хоть какого-нибудь луча надежды. Истинъ стоикъ—это безчув-  
ственная мраморная статуя, а не человѣкъ. *Циники*, древнѣй-  
шіе представители коихъ отличались простотою и самооблада-  
ніемъ, ко временамъ христіанства погрузились въ самую пош-  
лую грязь и грубое безстыдство, за что глубоко презирали  
ихъ и лучшіе изъ язычниковъ. Наконецъ философы такъ-на-  
зываемой *средней* и *новой* академіи, равно послѣдователи *Пир-  
рона*, отвергли самую возможность знать истину (скептицизмъ);  
девизомъ ихъ жизни было: *да ямы ніемъ, утрѣ бо умремъ*.  
Спрашивается: что же общаго между христіанствомъ и этими,  
современными его появленію, направленіями и ученіями фило-  
софскими? Было, правда, еще одно философское направленіе  
въ эпоху появленія и распространенія христіанства: это такъ-  
называемый *синкретизмъ*. Онъ задался мыслию собрать во едино  
всѣ когда-либо существовавшія въ родѣ человѣческомъ си-  
стемы философіи и религіи, и изъ всѣхъ ихъ создать *одну*  
*истину*, одну общечеловѣческую религію и философію. Но и  
это направленіе не имѣло ничего сходнаго съ христіанствомъ,  
было даже враждебно ему. Изъ него вышелъ сначала *неопиета-  
горизмъ*, силившійся навязать язычеству возвышенное нрав-  
ственное ученіе и наплодившій въ язычествѣ маговъ или мни-  
мыхъ чудотворцевъ; затѣмъ—*гностицизмъ*, страшно исказившій  
нѣкоторыя истины христіанскаго ученія; наконецъ—*неоплато-  
низмъ*, старавшійся преобразовать догматику язычества и всту-  
пившій въ упорную борьбу съ христіанствомъ.

Защитники происхожденія христіанства изъ современной его появленію философіи, въ подтвержденіе своего мнѣнія, чаще всего ссылаются на Сенеку, Эпиктета, Антонина, Пія и Марка Аврелія, которые принадлежали къ стоической школѣ, но въ нравоученіи которыхъ встрѣчаются нѣкоторыя мысли, сходныя съ евангельскимъ нравоученіемъ. Но если дѣйствительно нѣкоторыя отдѣльныя мысли стоической морали, касающіяся частныхъ случаевъ жизни, напоминаютъ подобнаго же характера мысли христіанской морали, то это не можетъ говорить за *генетическую* связь (по происхожденію) послѣдняго съ первымъ. Такое сходство между христіанствомъ и стоической или какою-либо другою философскою системою древности языческой совершенно неудивительно, и защитники божественнаго происхожденія христіанства вообще не отрипали и не отрицаютъ возможности его; наоборотъ, общее убѣжденіе всѣхъ и cadaго изъ христіанъ то, что душа человѣка по природѣ христіанка, и, слѣдовательно, должна и можетъ почувствовать и такъ или иначе выразить хотя нѣкоторыя истины христіанства, особенно нравственнаго характера, притомъ такія, которыя имѣютъ отношеніе къ отдѣльнымъ случаямъ жизни. Однакожъ, такого сходства между христіанствомъ и стоическою моралью совершенно недостаточно для утвержденія того положенія, что христіанство находится въ ближайшей родственной связи съ стоическою моралью. Это положеніе могло бы приобрести нѣкоторую вѣроятность развѣ въ томъ случаѣ, если бы сходство между христіанскимъ нравоученіемъ и стоическою моралью замѣчалось не въ отдѣльныхъ и частныхъ выраженіяхъ и мысляхъ, но по существу. Но мы уже охарактеризовали кратко направленіе стоической философіи и можемъ теперь сказать прямо и рѣшительно, что между высокомернымъ и холоднымъ нравоученіемъ стоиковъ и смиреннымъ, мягкимъ и любвеобильнымъ нравоученіемъ христіанскимъ не было и не могло быть никакого сходства, а была и могла быть развѣ только полнѣйшая противоположность. Затѣмъ, Сенека, Эпиктетъ, Антонинъ Пій и Маркъ Аврелій жили уже въ эпоху христіанства. Сенека жилъ въ царствованіе Нерона; Эпиктетъ родился въ концѣ того же царствованія; Антонинъ Пій и Маркъ Аврелій жили и царствовали въ половинѣ II-го

вѣка. Христіанство при этихъ философахъ распространилось уже повсюду въ римской имперіи, и его возвышенныя, свѣтлыя идеи невольно проникали въ уши и сердца людей мыслящихъ, самыхъ даже враговъ и гонителей его. Такимъ образомъ очень возможное дѣло, что встрѣчающіяся у лучшихъ представителей стоической философіи отдѣльныя мысли нравственнаго характера, напоминающія христіанское правоученіе, суть плодъ сознательнаго или безсознательнаго вліянія христіанства на этихъ лицъ.

### Б. Внѣшніе признаки Новозавѣтнаго христіанскаго откровенія.

§ 71. Божественное достоинство Основателя христіанства. Его безгрѣшность и вообще чрезвычайныя нравственныя совершенства. Историческая дѣйствительность Евангельскаго образа Исуса Христа. а) Божественное достоинство Основателя христіанства открывается прежде всего и главнымъ образомъ изъ Его божественнаго характера, а затѣмъ изъ тѣхъ чрезвычайныхъ обстоятельствъ, когда Онъ явился. Уже облія свойства божественнаго характера Исуса Христа превосходятъ всякое человѣческое величіе и указываютъ въ Немъ Лице Божественное. Намъ поражаетъ въ Немъ прежде всего необычайная *цѣлостность* и *гармоничность*, свободная отъ всякихъ односторонностей, и въ то же время высочайшая *опредѣленность*. Уже въ этомъ одномъ отношеніи Христосъ не имѣетъ себѣ равнаго характера во всей всемірной исторіи. Характеръ І. Христа есть, далѣе, характеръ *общечеловѣчскій* въ высшемъ значеніи слова; отсюда его значеніе, какъ идеала, для людей всѣхъ мѣстъ и временъ. Почти у каждаго народа есть свои національные герои, свои національные основатели религіи, свои національные проповѣдники морали, которые, привлекая къ себѣ всецѣло симпатіи своего народа, далеко уже не въ такой степени симпатичны для другихъ народовъ. Это происходитъ отъ того, что существуетъ рѣзкое различіе между людьми по ихъ вкусамъ, понятіямъ, воззрѣніямъ и пр., и естественнымъ характерамъ передовыхъ лицъ всѣхъ народовъ, равно какъ и ихъ ученіямъ недостаетъ общечеловѣч-

ности или, по крайней мѣрѣ, равномернаго отношенія между національнымъ и общечеловѣческимъ элементомъ. Въ характерѣ же Иисуса Христа не обнаруживается никакихъ племенныхъ недостатковъ и соединяются въ самой полной мѣрѣ всѣ черты человѣческаго совершенства. Вотъ почему Онъ является предметомъ любви и подражанія рѣшительно для всѣхъ народовъ. Предъ Нимъ уничтожается всякое различіе цвѣта, наружнаго вида, образованія и обычаевъ народовъ. Характеръ І. Христа, есть, затѣмъ, характеръ *безпримѣрный по силѣ своего вліянія на историческую жизнь человечества*. Всѣ такъ называемые великіе люди имѣли границы своего вліянія. При жизни они пользовались иногда огромнымъ вліяніемъ на современность, но это ихъ вліяніе на жизнь людей рѣдко когда переживало ихъ собственную жизнь и дѣятельность, большею же частію по смерти ихъ за ними оставалась громкая извѣстность, слава и—только. Между тѣмъ могущественнѣйшее вліяніе І. Христа на умы и сердца человечества продолжается вотъ уже 2000 лѣтъ. Христосъ донинѣ еще составляетъ краеугольный камень человечества до такой степени, что вырвать изъ него это имя значило бы то же, что поколебать весь нравственный міръ въ самомъ его основаніи. Всѣ до сихъ поръ указанныя черты характера Иисуса Христа объединяются и завершаются новою чертою, и непререкаемо свидѣтельствующею о сверхчеловѣческомъ достоинствѣ Носителя ея, это—неисчерпаемая *полнота совершенствъ*, безконечно превышающая мѣру наивысшаго естественнаго человѣческаго развитія. У различныхъ лицъ тѣ или другія достоинства обыкновенно выступаютъ по частямъ и, кромѣ того, не достигаютъ возможнаго наивысшаго проявленія. Величіе въ извѣстномъ отношеніи такъ называемыхъ великихъ людей нерѣдко затмевается величіемъ ихъ преемниковъ въ томъ же отношеніи. У великихъ учителей нерѣдко вырастаютъ ученики, которые часто становятся выше своихъ учителей цѣлою головою. Характеръ Иисуса Христа безусловно совершенъ и несравнимъ. Христосъ имѣетъ безчисленныхъ подражателей и послѣдователей, но ни одного соперника ни въ одномъ изъ совершенствъ, воплощеніемъ которыхъ служитъ Его Богочеловѣческій характеръ. Многія личности (мученики и др.) составляютъ гордость хри-

стіанскаго человѣчества, но всѣ ихъ заслуги сводятся къ Иисусу, Который есть ихъ первообразъ; всѣ они относятся не болѣе, какъ только слабыя копи къ подражаемому оригиналу.

б) Въ частности—какъ умственные, такъ особенно - нравственные качества Иисуса Христа несомнѣнно и непрерываемо указываютъ въ Немъ Лице Божественное. Мудрость І. Христа была чрезвычайная, вовсе не человѣческая. Чрезвычайна она была въ томъ отношеніи, что для пріобрѣтенія ея Онъ не употреблялъ никакихъ средствъ (Іоан. 7, 15), и въ томъ, что она явно предупреждала Его возрастъ (Лук. 2, 52), и вообще возвышалась надъ познаніями всѣхъ людей (Іоан. 7, 46; Матѳ. 22, 46). Особенно же она была чрезвычайна въ томъ отношеніи, что простиралась до сердцевѣдѣнія, до совершеннаго знанія даже сокровенныхъ помысловъ и намѣреній человѣческихъ (Іоан. 1, 47; 2, 25; Матѳ. 12, 25; Марк. 12, 8; Лук. 6, 8) и до яснаго предвѣдѣнія будущаго (Лук. 19, 43; 22, 34; Марк. 13, 9 и др.). Это такія черты вѣдѣнія, которыя могутъ принадлежать только одному Богу, по его собственнымъ словамъ (Іерем. 17, 9; Исаіи 44, 7).— Въ нравственномъ отношеніи Иисусъ Христосъ представляетъ намъ совершеннѣйшій образъ всѣхъ добродѣтелей. Онъ первый осуществилъ въ своей жизни то, чему училъ другихъ, и высочайшая нравственность евангельская кажется еще выше въ Его собственномъ примѣрѣ. Что можетъ быть глубже Его самоотверженія? Эта полнѣйшая нестяжательность, это глубокое смиреніе, эта изумительная кротость, терпѣніе и великодушіе, съ какими Онъ переносилъ все; наконецъ, эта смерть мучительнѣйшая и поноснѣйшая, которую однакожь Онъ вкусилъ добровольно и совершенно невинно, ради другихъ: гдѣ найдемъ мы во всей исторіи человѣчества подобныя черты? а Его любовь къ Богу? *Снисходи съ небесе* говоритъ Онъ о себѣ, *не да творю волю мою, но волю пославшаго мя Отца* (Іоан. 6, 38), *да разумѣетъ міръ яко люблю Отца, и якоже заповѣда мнѣ Отецъ тако творю* (13, 31), и въ исполненіе воли Отца своего Онъ находитъ для себя истинное брашно (Іоан. 4, 34); для сего Онъ смирилъ себе, *послушавъ былъ даже до смерти, смерти же крестныя* (Филип. 2, 8). Что касается его любви къ людямъ, то крайнюю степень ея Онъ явилъ на крестѣ, на

который взошелъ единственно для спасенія ихъ и гдѣ, среди величайшихъ страданій, молился къ Отцу за своихъ распинателей и враговъ (Іоан. 3, 16; Лук. 23, 34). При такихъ величайшихъ совершенствахъ, Іисусъ Христосъ былъ совершенно чуждъ даже малѣйшихъ недостатковъ. Не только по свидѣтельству Его учениковъ *Онъ грѣха не сотвори, ни обрѣтется лествъ во успѣхъ Его* (1 Петр. 2, 22, снес. 1 Іоан. 3, 5),— сами злѣйшіе враги Его не могли ни въ чемъ обличить Его. Архіереи, старцы и весь сонмъ искали лжесвидѣтельства на Іисуса, *яко да убійтъ Его*, и не обрѣтали (Мате. 26, 59); Іуда, коротко знавшій жизнь своего учителя, предавъ Его, раскаялся, что предалъ *кровь неповинную* (Мате. 27, 4); Пилать, внимательно изслѣдовавъ всѣ клеветы и обвиненія іудеевъ на Іисуса, сказалъ вслухъ своимъ клеветникамъ: *никогдѣже обрѣтаю вины въ человѣкѣ семъ* (Лук. 23, 4), *неповиненъ есмь отъ крови праведнаго сего* (Мате. 27, 24). Такая совершеннѣйшая святость и безгрѣшность Основателя христіанства, вовсе не свойственная людямъ въ ихъ настоящемъ, падшемъ состояніи (Римл. 5, 12), указываетъ намъ въ Немъ не просто человѣка а Богочеловѣка, или вочеловѣчившагося Сына Божія, какъ Онъ самъ благоволилъ называть себя.

в) Среди невѣровъ новѣйшаго времени замѣтно стремленіе бросить тѣнь сомнѣнія на самый фактъ существованія Евангельскаго Христа и представить Его полубаснословнымъ лицомъ; при чемъ изобрѣтеніе евангельскаго образа Іисуса Христа приписывается или гениальному творчеству одной какой-либо личности (кого-либо, напр., изъ апостоловъ) или же народному творчеству, которое во Христѣ будто бы воплотило идеаль лучшаго человѣка своего времени. Но противъ всѣхъ подобныхъ попытокъ рѣшительно говорить самое бытіе евангельскаго образа Іисуса Христа. Характеръ Іисуса Христа, воспроизводимый четырьмя евангельскими жизнеописаніями Его, поразительно послѣдователенъ во всѣхъ своихъ широкихъ чертахъ, вмѣстѣ съ тѣмъ до того своеобразенъ, что самое возникновеніе понятія о немъ находится внѣ всякой возможности выдумки. Вымышленіе подобнаго характера недоступно творчеству никакой гениальной личности, ни тѣмъ болѣе народному творчеству извѣстной эпохи. Ибо въ

создаваемыхъ гениальными поэтами типахъ людей обыкновенно типически изображается только одна или нѣсколько чертъ изъ идеала человѣка; еще ни одному поэту на умъ даже не приходило взять на себя задачу созданія цѣльнаго и жизненнаго типа совершеннаго человѣка вообще, который могъ бы затѣмъ сдѣлаться идеаломъ для людей на всѣ будущія времена. Притомъ, на всѣхъ художественныхъ образахъ человѣка, создаваемыхъ даже гениальными поэтами, всегда отражается вліяніе духа времени, національности, личнаго характера автора и другихъ временныхъ и мѣстныхъ условій, которыя придають всякому художественному произведенію значеніе лишь временное, мѣстное. Совсѣмъ иное представляетъ, какъ мы знаемъ, личность Господа І. Христа, какъ она изображается въ евангеліяхъ. Во Христѣ мы имѣли поистинѣ нравственно-совершенную личность, такой живой идеаль, какого никогда и не представлялось человѣческой мысли. Вотъ почему нерѣдко говорятъ, что если бы евангелисты выдумали Иисуса, тогда они явились бы чудеснѣе самого Христа, и говорятъ совершенно справедливо. Съ другой стороны, характеръ Христа невозможно также считать произведеніемъ іудейскаго или вообще народнаго творчества того времени, къ которому относится явленіе христіанства. По своему безусловному совершенству, характеръ Иисуса Христа безмѣрно возвышается надъ тѣми типами, которые считались образцами совершенства у іудеевъ, современныхъ Ему. Мы имѣемъ достаточныя данныя для того, чтобы составить понятія объ идеалѣ іудейскаго учителя по господствовавшимъ тогдашнимъ воззрѣніямъ. Въ іудейскомъ талмудѣ приводятся и описываются дѣла и рѣчи Гиллеля, Гамаліила, раввина Самуила и другихъ современныхъ Христу іудейскихъ учителей; дѣла и рѣчи ихъ всѣ, безъ сомнѣнія, приукрашены, но что же мы находимъ въ этихъ герояхъ іудаизма? Ничто не можетъ дальше отстоять другъ отъ друга, какъ ихъ мысли, воззрѣнія, дѣйствія и характеры отъ нашего Искупителя. Большею частію эти іудейскіе мудрецы—охотники до пустыхъ казуистическихъ споровъ, до хитросплетенныхъ парадоксовъ, ревнивые спорщики за исключительныя національныя привилегіи іудейскаго племени, фантастическіе борцы за букву закона, въ то же время по-

средствомъ разныхъ софизмовъ и діалектическихъ ухищреній уклоняющіеся отъ его духа. Словомъ, всё они въ той или другой степени напоминаютъ тѣхъ книжниковъ и фарисеевъ, о которыхъ говорится въ Евангеліи и которые являются прямою противоположностію нашему Спасителю. Вѣроятно ли, чтобъ современные явленію христіанства іудеи могли создать характеръ, который во всѣхъ отношеніяхъ уклоняется отъ ихъ національнаго типа и нимало не соотвѣтствуетъ тѣмъ чертамъ, которыя вслѣдствіе воспитанія, обычаевъ, патриотизма казались современнымъ іудеямъ самыми прекрасными и наилучшими и наиболѣе привлекательными чертами въ человѣкѣ? Еще менѣе основаній предполагать, чтобы евангельскій образъ І. Христа былъ созданъ какимъ-либо языческимъ народомъ въ ту эпоху, когда возникло христіанство. Не говоримъ уже о томъ, что перенесеніе родины христіанства съ іудейской почвы на языческую рѣшительно противорѣчитъ историческимъ даннымъ, которыя непрерываемо убѣждаютъ, что христіанство вышло изъ палестины и отъ іудеевъ. Главное—кому неизвѣстно, что представляло собою греко-римское язычество временъ Христа! Въ передовыхъ классахъ оно лишено было всякихъ высшихъ нравственныхъ идеаловъ, преисполнено было отчаянія, сомнѣнія въ истинѣ и самой гнусной развращенности, въ низшихъ страдало крайнимъ невѣжествомъ и грубымъ суевѣріемъ. Могло ли это разлагавшееся, отживавшее свой вѣкъ язычество породить евангельскій образъ Христа, исполненный положительнаго содержанія, неземной чистоты и въ то же время глубокой жизненной правды, сдѣлавшейся навсегда живымъ идеаломъ для всѣхъ людей? Невозможность признать такой характеръ Господа нашего І. Христа *изобрѣтеніемъ* естественно ведетъ къ признанію *историчности* его, т. е. несомнѣнной дѣятельности.

Но за эту историческую дѣйствительность евангельскаго Христа стоитъ самый фактъ существованія христіанской церкви, исторія первоначальнаго распространенія и всемогущаго вліянія христіанства на умы послѣдователей. Вѣра во Іисуса Христа, энтузіазмъ, постоянство въ любви къ Нему, готовность страдать за Него, жертвовать за Него жизнью, — эти и подобныя неоспоримыя явленія въ жизни первыхъ и по-

слѣдующихъ христіанскихъ поколѣній рѣшительно необъяснимо безъ признанія, что въ основѣ всего этого необычайнаго движенія было дѣйствительно и поистинѣ Божественное Лице. Христіанство существуетъ и понынѣ и притомъ ни 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, на умахъ и сердцахъ человѣчества. Онъ есть душа всей новѣйшей цивилизаціи, обычаевъ и учрежденій, нравовъ и законовъ; всѣ мы зависимы отъ его идей, находимся подъ его вліяніемъ и въ своемъ образѣ мыслей, и въ своихъ понятіяхъ, и въ нашемъ поведеніи по отношенію къ другимъ. Но этотъ фактъ столь всеобъемлющаго и неизмѣримаго вліянія Христа былъ бы фактомъ *безъ всякой достаточной причины*, 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 замѣчательны слова Руссо, который относился къ христіанству вообще не совсѣмъ благосклонно: «Дѣла Сократа, въ которыхъ никто не сомнѣвается, меньше однакоже убѣдительны, нежели дѣла Иисуса».

§ 72. **Чрезвычайность самыхъ обстоятельствъ времени, когда явился Основатель христіанства.** Самое время, въ которое явился Основатель христіанства, а особенно нѣкоторыя чрезвычайныя обстоятельства Его рожденія, также свидѣтельствуютъ о Его божественномъ посланничествѣ и достоинствѣ.

Иисусъ Христосъ явился на землѣ именно въ такое время, когда внутреннее и внѣшнее состояніе тогдашняго міра ясно указывало на приближеніе благодатной поры обновленія человѣчества чрезъ обѣтованнаго Спасителя, и когда не только іудеи, но и язычники съ особеннымъ нетерпѣніемъ ожидали Его пришествія. Народъ іудейскій видимо уже отжилъ тогда свое время и срокъ избранія его приблизился къ концу; пророчество давно уже прекратилось въ немъ: *клязота Іуды оскудѣла*, когда угасла фамилія Маккавеевъ и во главѣ іудейскаго царства явился иноплеменникъ; седмины Даниловы, указавшія на время пришествія Мессіи, исполнились. Вслѣдствіе всего этого іудеи были увѣрены, что настало, наконецъ, время пришествія давно жданнаго Мессіи и, такъ-сказать, со дня на день ожидали

Его явленія. Это видно, между прочимъ, изъ того, какое дѣйствіе произвели на іудеевъ явленіе и проповѣдь Іоанна Крестителя (Іоан. 1, 19—27; Матѣ. 3, 5; Лук. 3, 15 и др.), а также изъ того, что даже простая женщина—самарянка ожидала пришествія Мессіи (Іоан. 4, 25), и изъ нѣкоторыхъ другихъ подобныхъ случаевъ, замѣченныхъ въ евангельской исторіи (напр. Іоан. 1, 45; 10, 24).—Язычество во временахъ пришествія Христова долгимъ путемъ естественнаго развитія пришло, наконецъ, къ послѣдному убѣжденію въ несостоятельности собственныхъ силъ и средствъ къ удовлетворенію кореннымъ и существеннымъ потребностямъ духа человѣческаго. Религіозная жизнь язычниковъ разрушалась: философія отказывалась отъ самой надежды найти истину; никакая человѣческая мудрость и сила не въ состояніи были оживить то, что умирало. Отсюда, съ одной стороны, горькія жалобы на жизнь, съ другой,—живое желаніе и чаяніе высшей, небесной помощи. Лучшіе изъ язычниковъ громко высказывали и то и другое (напр. Сенека, Персій, Ювеналь, Виргилій), и всѣ вообще съ надеждою устремляли свои взоры на востокъ и въ частности на Іудею, гдѣ, по распространившемуся тогда всеобщему убѣжденію, должно было явиться новое, всемірное царство (Тацитъ, Светоній, Іосифъ Флавій).—При такомъ внутреннемъ состояніи, почти весь тогдашній міръ со внѣшней стороны, образовалъ собою одно царство. Народы, нѣкогда совершенно чуждые или враждебные одинъ другому, составляли теперь одно политическое тѣло. Отъ Рейна и Дуная на сѣверѣ до пустынь Африки на югѣ, и отъ Евфрата на востокѣ до Атлантическаго океана на западѣ—господствовала одна власть; большія военныя дороги пролегали чрезъ всю имперію и соединяли собою концы ея, а общее употребленіе въ ней греческаго языка и всесвѣтная торговля еще болѣе сближали входившія въ составъ ея различныя народности. Это соединеніе міра въ одинъ государственный организмъ давало возможность скорого и удобнаго распространенія между народами новаго начала жизни, долженствовавшего обновить и возродить человѣчество.

Но между тѣмъ какъ время пришествія І. Христа, случившееся въ эпоху всеобщаго ожиданія истиннаго Мессіи, хотя весьма сильно, но все еще неопредѣленно говорило о божественномъ Его посланничествѣ и достоинствѣ, — чрезвычайныя обстоятельства, окружавшія Его рожденіе, уже ясно свидѣтельствовали, что изъ всѣхъ, рожденныхъ въ то время, именно Онъ есть истинный Избавитель міра. Обстоятельства эти—однѣ предшествовали рожденію Христа Спасителя, другія послѣдовали за нимъ. Они извѣстны намъ издѣтства, а потому довольно здѣсь только упомянуть о нихъ. Это—явленіе ангела первосвященнику Захаріи съ вѣстію о рожденіи отъ него Іоанна, Предтечи Мессіи, послѣдовавшее затѣмъ самое зачатіе и рожденіе его, сопровождавшееся чудесами; благовѣщеніе архангела Пресвятой Дѣвѣ и безмужное зачатіе ея отъ Духа Свята; взыраніе младенца Іоанна во чревѣ Елисаветы при свиданіи ея съ Матерію Господа;

Руководство къ основному богословію.

14

неоднократное явленіе ангела Іосифу Обручнику съ извѣстными на-  
ставленіями и повелѣніями относительно Богомладенца и его Матери;  
явленіе ангеловъ вилеемскимъ пастырямъ, необыкновенный свѣтъ,  
осіявшій ихъ и пѣніе *воинствъ небесныхъ* въ ночь рождества І. Хри-  
ста, чудесная звѣзда, приведшая волхвовъ на поклоненіе Христу—  
Царю; обстоятельства срътенія І. Христа въ храмѣ Іерусалискомъ  
по прошествіи сорока дней отъ его рожденія и пр. Всѣ эти знаменія  
и чудеса, уже при самомъ вступленіи І. Христа въ міръ, ясно ука-  
зывали на Его божественное посланничество и достоинство.

§ 73. **Чудеса Іисуса Христа. Ихъ очевидная сверхъесте-  
ственность. Ихъ историческая достовѣрность.** Не менѣе ясно  
свидѣтельствовали о божественномъ посланницествѣ и достоин-  
ствѣ І. Христа и чудеса, совершенныя Имъ самимъ въ про-  
долженіе Его земной жизни. Въ нихъ онъ явилъ себя: а) владыкою внѣшней природы, когда претворилъ воду въ вино (Іоанн. 2, 1—11), повелѣвалъ вѣтрамъ и морю (Лук. 8, 24; Матѣ. 8, 25—28), ходилъ по водамъ (Матѣ. 14, 26) и проч.; б) владыкою природы человѣческой, когда однимъ словомъ, однимъ прикосновеніемъ своей руки или одежды исцѣлялъ всякія болѣзни; в) владыкою самой преисподней, когда однимъ приближеніемъ своимъ къ людямъ, одержимымъ нечистыми духами, заставлялъ трепетать послѣднихъ и однимъ словомъ изгонялъ ихъ изъ людей вонъ (Матѣ. 8, 28—34; Лук. 8, 26—40); владыкою жизни и смерти, когда воскресилъ сына вдовы Наинской (Лук. 7, 11), дочь Іаира, начальника синагоги (Матѣ. 9, 18—19; Лук. 8, 49), и наконецъ—Лазаря, находившагося во гробѣ уже четыре дня (Іоан. гл. 11).

Что эти чудеса были истинныя, т.-е. были событіями сверхъестественными,—очевиднымъ доказательствомъ тому служатъ:

1) *Самое ихъ свойство.* Всѣ они, очевидно, превышаютъ силы и законы природы: никто здравомыслящій не станетъ утверждать, чтобы, напр., возможно было человѣку однимъ словомъ воскресить мертваго, либо исцѣлить болѣзнь, или немногими хлѣбами насытить цѣлыя тысячи, или дать зрѣніе слѣпо-рожденному, повелѣвать стихіями природы и под.

2) *Образъ ихъ совершенія.* І. Христось совершалъ Свои чудеса такъ, что рѣшительно невозможно подозрѣвать въ нихъ какого-нибудь подлога или тайнаго искусства. Онъ совершалъ ихъ: а) безъ всякихъ приготовленій, внезапно, какъ только

представлялся случай; б) совершалъ однимъ словомъ, нерѣдко однимъ прикосновеніемъ, или даже мыслію и желаніемъ (Лук. 6, 19; Иоан. 4, 50—54; Матѳ. 8, 8—13 и мн. др.); в) совершалъ не въ одномъ какомъ-либо опредѣленномъ мѣстѣ и не въ одно какое-либо время, въ присутствіи немногихъ свидѣтелей, а напротивъ—всегда и вездѣ, открыто и всенародно. Исцѣленные Имъ жили послѣ своего исцѣленія въ тѣхъ же городахъ и селахъ, гдѣ прежде видѣли ихъ больными. Какъ болѣзни ихъ, такъ и чудесное исцѣленіе были извѣстны ихъ родственникамъ, сосѣдямъ и всѣмъ согражданамъ: цѣлыя толпы стекались, напр., чтобы видѣть воскресшаго Лазаря, такъ что начальники синагоги искали погубить Его, *яко мнози Его ради идяху отъ иудей и вѣроваху во Иисуса* (Иоан. 12, 11).

3) *Издѣдованіе чудесъ Спасителя самими врагами Его.* Фарисеи, саддукеи, книжники и священники, враждовавшіе противъ Иисуса, сами часто бывали свидѣтелями Его чудесъ и видѣли все необычайное дѣйствіе ихъ на народъ (Иоан. 12, 19); нѣкоторые изъ Его чудесъ они даже подвергали нарочитому разслѣдованію (Иоан. 9, 13—34). Быть не можетъ, чтобы они не сумѣли открыть въ нихъ обманъ, если бы онъ здѣсь былъ на самомъ дѣлѣ. А между тѣмъ они сами исповѣдуютъ подлинность Его чудесъ: *что сотворимъ, яко человекъ сей многа знаменія творитъ?* говорили они между собою; *аще оставимъ Его тако, вси увѣрують въ Него* (Иоан. 17, 47—48). Даже осуждая Его на крестную смерть, враги Его не осмѣлились обличать Его въ томъ, якобы Онъ творилъ ложныя чудеса, хотя это имъ весьма благопріятствовало бы; но вынуждены были придумывать на Него извѣстныя лжесвидѣтельства.

4) *Наконецъ, необязанное, открытое указаніе на эти чудеса Самого Господа Иисуса,* какъ на важнѣйшее доказательство своей божественности. *Аще не творю дѣла Отца моего, говорилъ Онъ предъ всѣми, не имите ми вѣры: аще ли творю, аще и мнѣ не вѣруете, дѣломъ моимъ вѣруйте* (Иоан. 10, 37—38). *Дѣла яже азъ творю, свидѣтельствуютъ о мнѣ, яко Отецъ мя посла* (Иоан. 5, 36) и проч. Могъ ли бы І. Христосъ такъ рѣшительно и всенародно указывать на свои чудеса и давать имъ такое высокое значеніе, если бы въ совершеніи ихъ скрывался какой-либо обманъ или подлогъ?

Историческая достовѣрность чудесъ и вообще событій евангельскихъ—выше всякаго сомнѣнiя.

1) Событiя эти переданы намъ восемью современными писателями,—такъ какъ историками I. Христа должно признавать не только четырехъ евангелистовъ, но и всѣхъ апостоловъ, оставившихъ свои писанiя, въ которыхъ, какъ извѣстно, событiя евангельскiя или ясно предполагаются, или даже прямо рассказываются. А если такъ, то нужно сказать, что изъ всѣхъ замѣчательнѣйшихъ событiй древности ни одно столь хорошо не засвидѣтельствовано, какъ событiя евангельскiя; потому что ни одно изъ нихъ не записано столь великимъ числомъ современниковъ. И тотъ, кто рѣшился бы послѣ этого отвергать евангельскiя событiя, только обличилъ бы себя въ крайнемъ упорствѣ противъ истины и здраваго смысла, и долженъ былъ бы напередъ отвергнуть всю древнюю исторiю.

2) Предполагать, будто апостолы, находившiеся при I. Христѣ во все время Его служенiя и собственными очами видѣвшiе всѣ Его чудеса, могли въ нихъ обмануться, — совершенно безразумно. Пусть апостолы были люди простые и некнижные, но развѣ недостаточно имъ было однихъ здравыхъ чувствъ и здраваго смысла, чтобы убѣдиться, какъ по одному слову ихъ Учителя больные исцѣлялись, слѣпые прозирали, мертвые воскресали? Образованiе, самое высокое и всестороннее, ничего здѣсь не прибавило бы: и образованный, какъ необразованный, видѣлъ бы только чудо, равно не понимая, какъ оно совершилось.

3) Все также убѣждаетъ насъ, что апостолы, имѣвшiе полную возможность знать истину о своемъ Учителѣ, и другимъ передавали о Немъ только истину. Въ писанiяхъ апостоловъ мы видимъ разительныя черты искренности и чистосердечiя. Они не умалчиваютъ даже о собственныхъ недостаткахъ — о своей непонятливости, о своихъ взаимныхъ разногласiяхъ, о своихъ неправильныхъ понятiяхъ касательно царства Мессiи, о своей неумѣстной ревности; говорятъ объ отреченiи Петра, о невѣрiи Фомы и проч. Въ ихъ повѣствованiи нельзя замѣтить и тѣни пристрастiя къ своему Учителю, или ненависти къ Его врагамъ. О страданiяхъ Его они рассказываютъ также просто и спокойно, какъ и о чудесахъ Его. Самое же важ-

ное доказательство искренности апостоловъ — то, что они не только всенародно проповѣдуютъ о евангельскихъ событіяхъ, но еще, во свидѣтельство истинности своихъ словъ, охотно подвергаются опасностямъ, терпятъ безчисленныя оскорбленія, преслѣдованія, мученія, идутъ даже на смерть. Чтобы нѣсколько человѣкъ согласились выдумать небывалыя происшествія и потомъ стали выдавать ихъ за дѣйствительныя, не только безъ всякой для себя пользы, а напротивъ, съ опасностію своей жизни, чтобы они захотѣли даже собственною кровію запечатлѣть свое свидѣтельство, будто видѣли то, чего вовсе не видѣли, и слышали то, чего не слышали,—это крайняя степень невѣроятности!

4) Но мы можемъ привести во свидѣтели чудесь І. Христа самихъ Его враговъ—іудеевъ, не увѣровавшихъ въ Него. Они не отвергали подлинности этихъ чудесъ; напротивъ, при всей своей зависти къ І. Христу, невольно сознавались, что *человѣкъ сей много знаменія творитъ*, такъ что увлекаетъ за собою *міръ* (Іоан. 11, 47—48; 12, 19), и только ради успокоенія себя и оправданія своего невѣрія нѣкоторые изъ нихъ утверждали, будто Онъ творитъ чудеса силою веельзевула (Мате. 12, 24). Въ Талмудѣ іудейскомъ также говорится, что І. Христось творилъ дивныя дѣла, что одно имя Его, произносимое другими, исцѣляло всякія болѣзни и проч.; но только прибавляется, что все это Онъ совершалъ силою таинственнаго имени Іеговы, которое тайно похитилъ изъ Святаго-святыхъ:—нелѣпость, которую отъ лѣтъ древнихъ до позднѣйшихъ не переставали повторять іудеи для объясненія чудесъ Христовыхъ, не дерзая отвергать самую дѣйствительность этихъ чудесъ. Въ частности, мы можемъ указать здѣсь на свидѣтельство іудейскаго историка Іосифа Флавія. Въ своемъ сочиненіи о *древностяхъ іудейскихъ*, изображая правленіе Пилата въ Іудеѣ, и сказавши о возмущеніи противъ него евреевъ, Флавій присовокупляетъ: «въ это же время жилъ Іисусъ, мудрый человѣкъ, если только можно назвать Его человѣкомъ: ибо Онъ совершалъ чудесныя дѣла, былъ учителемъ тѣхъ, которые охотно принимаютъ истину и приобрѣлъ себѣ много послѣдователей изъ іудеевъ и язычниковъ. Это былъ Христось. И, несмотря на то, что Пилать, по доносу нашихъ старѣй-

шинъ, осудилъ Его на крестъ, приверженцы Его не уничтожились (*οὐκ ἐπαύσαντο*); ибо Онъ явился имъ на третій день опять живымъ согласно предсказаніямъ божественныхъ пророковъ, предрекшихъ какъ объ этомъ, такъ и о другихъ многочисленныхъ чудесахъ Его. Названное по имени Его общество христіанъ существуетъ и дониндѣ<sup>1)</sup>.

5) Наконецъ, историческую достовѣрность чудесъ евангельскихъ подтверждаютъ и нѣкоторые изъ языческихъ писателей. *Талл* или *Талъ*, греческій писатель I вѣка, говоритъ, что въ осмнадцатый годъ царствованія Тиверія однажды внезапный мракъ распространился на землѣ въ самый часъ полудня; а это и были годъ и часъ смерти Христовой. *Флехонтъ*, отпущенникъ императора Траяна (II вѣка), упоминаетъ о томъ же необыкновенномъ помраченіи солнца и сильномъ землетрясеніи, бывшихъ во время смерти Иисуса Христа. *Цельсъ*, философъ II-го вѣка, одинъ изъ ученѣйшихъ и самыхъ жаркихъ противниковъ христіанства, нимало не отвергаетъ подлинности вообще всѣхъ чудесъ евангельскихъ, но только приписываетъ ихъ магіи и не соглашается признать Иисуса Христа Богомъ за одно то, что Онъ исцѣлялъ слѣпыхъ и хромыхъ. Самъ даже *Юліанъ Отступникъ*, жесточайшій врагъ христіанства (въ IV в.), не дерзалъ отвергать дѣйствительность чудесъ Христовыхъ, а старался только представить ихъ дѣломъ мало-важнымъ. «Христось, говорилъ онъ, во всю свою жизнь не сдѣлалъ ничего достопримѣчательнаго, развѣ уже кто сочтетъ многозначущимъ то, что Онъ исцѣлялъ хромыхъ и слѣпыхъ и заклиналъ одержимыхъ духами въ Виесаидѣ и Виеаніи». Вообще должно сказать, что въ первые вѣка христіанства никто изъ язычниковъ не отвергалъ дѣйствительности чудесъ евангельскихъ. Это всего лучше видно изъ христіанскихъ апологій, написанныхъ въ то время: здѣсь защитники христіанства съ увѣренностію говорятъ о евангельскихъ чудесахъ, какъ о дѣйствіяхъ доказанныхъ, о которыхъ никто съ ними не спорить, и стараются только опровергнуть ту мысль языч-

---

<sup>1)</sup> Свидѣтельство это подвергалось многочисленнымъ возраженіямъ со стороны отрицательной критики, не хотѣвшей признать его подлинность. Тѣмъ не менѣе, однакожъ, оно—несомнѣнно подлинно.

никовъ, будто эти чудеса творились силою магіи, и будто та-  
жія же и даже большія еще чудеса были совершаемы богами  
и нѣкоторыми героями міра языческаго.

Послѣ такого множества свидѣтелей о достовѣрности чу-  
десъ евангельскихъ,—свидѣтелей и своихъ и чужихъ, и близ-  
кихъ и враждебныхъ христіанству,—сомнѣваться въ подлин-  
ности этихъ чудесъ было бы уже дѣломъ крайней историче-  
ской несправедливости.

§ 74. Пророчества Иисуса Христа и ихъ исполненіе. Въ  
евангеліяхъ записаны многообразныя пророчества Иисуса Хри-  
ста. Такъ Онъ предсказалъ свои крестныя страданія, смерть  
и воскресеніе (Матѣ. 20, 18, 19; Лук. 18, 31, 32 и др.):  
Иудѣ предсказалъ его предательство, Петру отреченіе и за-  
тѣмъ — мученическую кончину, а всѣмъ вообще ученикамъ  
своимъ предрекъ, что они оставятъ Его и разсѣются, когда  
Онъ будетъ преданъ,—что по вознесеніи Его на нихъ низой-  
детъ Духъ Святой въ Іерусалимѣ,—что Его именемъ они со-  
вершатъ великія чудеса и подвергнутся за Него гоненіямъ,  
мученіямъ и самой смерти. Но особенно замѣчательны проро-  
чества Иисуса Христа о судьбѣ Его ученія и церкви, а также  
о судьбѣ Іерусалима и народа іудейскаго, потому что испол-  
неніе этихъ пророчествъ очевидно донинѣ. Въ первомъ изъ  
этихъ пророчествъ Онъ предсказалъ, что евангеліе распро-  
странится по всей землѣ, не только между іудеями, но и меж-  
ду язычниками (Матѣ. 8, 11—12; Мар. 13, 10; Дѣян. 1, 8),  
и что Его церкви *врата адава не одолѣютъ*,—что она не толь-  
ко утвердится на землѣ, но и будетъ существовать до  *сконча-  
нія вѣка* (Матѣ. 16, 18; 28, 20). Въ пророчествѣ касательно  
судьбы Іерусалима и народа іудейскаго Онъ съ особенною  
подробностію предсказалъ какъ обстоятельства, предшествовав-  
шія разрушенію Іерусалима, а съ нимъ и всего іудейскаго  
царства, такъ и обстоятельства, сопутствовавшія этому событію,  
и наконецъ — послѣдовавшія за нимъ; и, по свидѣтельству  
исторіи, ни одна іота изъ этого страшнаго пророчества Хри-  
стова не осталась неисполненною. Очень понятно поэтому,  
почему древніе защитники христіанства указывали на это  
пророчество, какъ на одно изъ самыхъ разительныхъ доказа-  
тельствъ божественности религіи Христовой.

§ 75. Воскресеніе Ісуса Христа изъ мертвыхъ, какъ самое чрезвычайное изъ событій Его жизни. Несомнѣнная достовѣрность апостольскихъ свидѣтельствъ о воскресеніи І. Христа. Воскресеніе Ісуса Христа служить какъ бы вѣнцомъ всѣхъ тѣхъ чрезвычайныхъ событій, которыми доказывается Его божественное достоинство, а вмѣстѣ съ тѣмъ и божественное происхожденіе Его религіи. Это—чудо величайшее и безпримѣрное, выходящее изъ ряда всѣхъ другихъ чудесъ, какія только когда-либо видать и слыхалъ міръ. Воскресить мертваго, безъ сомнѣнія, великое чудо; но такія чудеса могли совершать и избранники Божіи, облеченные силою свыше (Илія, Елисей, нѣкоторые изъ апостоловъ и др.). Воскреснуть же самому, своею собственною силою, какъ воскресъ І. Христосъ, это возможно было только для того, кто, будучи человекомъ, былъ въ то же время и Богомъ, владыкою жизни и смерти, и кто, поэтому, какъ имѣлъ власть положить душу свою за другихъ, такъ имѣлъ власть и опять принять ее (Іоан. 10, 17, 18).

Но дѣйствительно ли Іисусъ воскресъ изъ мертвыхъ? Враждебные Христу первосвященники и старѣйшины іудейскіе распустили было молву, что Онъ не воскресъ, но что ученики Его украли Его мертвое тѣло, воспользовавшись сномъ стражи, приставленной къ Его гробу, и затѣмъ пронесли вѣсть о Его воскресеніи. Но пущенная іудеями молва есть не что иное, какъ клевета на истину воскресенія Христова и притомъ — самая нелѣпая. Похищеніе тѣла Христова учениками, во время сна стражей, представляется или невозможнымъ, или безразсуднымъ:

а) Со стороны апостоловъ. — Извѣстно, что они дотолѣ были люди робкіе и боязливые: откуда же взялась теперь у нихъ такая смѣлость? Имъ ли похищать мертваго, когда они оставили живого? Они разсѣялись при видѣ нѣсколькихъ рабовъ съ дреколіями, пришедшихъ взять Ісуса: какъ же отважились они теперь напасть на вооруженныхъ воиновъ? Да и что могло побудить ихъ на такой отчаянный поступокъ? Зачѣмъ имъ нужно было мертвое тѣло ихъ Учителя? Спрашивается: почему же они не сдѣлали этого въ первую ночь (съ пятницы на субботу), когда при гробѣ еще не было стра-

жи, а вздумали исполнить свое намѣреніе тогда, когда гробъ охраняла уже стража? Притомъ же, если бы имъ точно захотѣлось съ этою цѣлью воспользоваться сномъ стражи; то какъ надлежало бы имъ поступить въ этомъ случаѣ по требованію благоразумія? Надлежало бы, конечно, со всею возможною скоростію схватить тѣло и бѣжать изъ гроба. А между тѣмъ они, какъ будто нарочно, медлятъ въ пещерѣ, снимаютъ съ мертваго погребальныя пелены и сударь, укладываютъ ихъ въ извѣстный порядокъ, въ какомъ послѣ нашли эти вещи Петръ и Іоаннъ (Іоан. 20, 6—9), и такимъ образомъ бесполезно тратятъ время, столь для нихъ дорогое!

б) Со стороны самаго дѣла, т. е. тайнаго похищенія. Возможно-ли въ самомъ дѣлѣ, чтобы апостолы приблизились къ пещерѣ гроба, разломали печать и отвалили огромный камень отъ дверей ея, не мало помедлили въ ней и потомъ унесли изъ нея мертвое тѣло своего Учителя, не разбудивши всѣмъ этимъ ни одного изъ воиновъ, какъ бы глубоко всѣ они ни спали?

в) Со стороны стражей. Нужно помнить, что ихъ приставили ко гробу, съ дозволенія Пилата, сами іудеи, какъ сами же они запечатали и гробъ. Безъ сомнѣнія, что они выбрали для стражи воиновъ наиболѣе преданныхъ имъ и извѣстныхъ по своей бдительности, аккуратности. Какъ же могли эти воины допустить такую оплошность? Они говорятъ: ученики Іисуса, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали (Мате. 28, 13). Но какъ воину ссылаться на сонъ во время стражи? Да и откуда узнали они объ этомъ воровствѣ, когда они спали такимъ крѣпкимъ сномъ, что ничего не видали и не слышали? Что за свидѣтельство спящихъ?

г) Наконецъ, со стороны обстоятельствъ, послѣдовавшихъ за этимъ мнимымъ похищеніемъ. Воины сознаются, что они спали, когда обязаны были бодрствовать, что они допустили похитить тѣло Іисусово, когда должны были устеречь его. Слѣдовательно, они виновны были въ высшей степени, по ихъ собственному сознанію; а между тѣмъ ихъ не только не наказываютъ, а напротивъ, еще даютъ имъ порядочную сумму денегъ! Отчего же имъ такая милость? Извѣстно, какъ строго разыскивалось тогда за подобныя преступленія. Иродъ велѣлъ

казнить воиновъ, стерегшихъ апостола Петра въ темницѣ, за то, что они не устерегли узника, освободившагося изъ заключенія чудеснымъ образомъ (Дѣян. 12, 9); а воины, не устерегшіе тѣла Христова во гробѣ, не только оставлены безъ всякаго наказанія, а еще и награждены... Не менѣе виноваты были бы и апостолы, еслибъ они похитили тѣло своего Учителя, вопреки всѣмъ предосторожностямъ со стороны начальства; однакожъ, и ихъ оставляютъ безъ вниманія, не отыскиваютъ, не судятъ, не наказываютъ. Почему же первосвященники и старѣйшины іудейскіе, имѣя полную возможность разслѣдовать это дѣло, такъ сказать, по горячимъ слѣдамъ, вовсе и не думаютъ о его разслѣдованіи? Почему они открыто, судебнымъ порядкомъ не обличаютъ обмана, чтобы этимъ разъ навсегда заградить уста апостоловъ? Далѣе,—чрезъ нѣсколько недѣль, когда апостолы своею проповѣдью о воскресеніи Христа Спасителя стали обращать къ Нему цѣлыя тысячи іудеевъ, синедріонъ потребовалъ ихъ къ себѣ на судъ; но и здѣсь, на судѣ, синедріонъ не обвиняетъ и не обличаетъ апостоловъ въ похищеніи тѣла Іисусова, а лишь строго запрещаетъ имъ проповѣдывать о имени Іисуса (Дѣян. 4, 1—21). Тоже самое повторилось потомъ и въ другой разъ, когда синедріонъ задумалъ было даже умертвить апостоловъ за ихъ проповѣдь, но, выслушавъ мнѣніе Гамалиила, ограничился только тѣлеснымъ наказаніемъ ихъ и подтвержденіемъ своего прежняго запрещенія — говорить о имени Іисуса (Дѣян. 5, 27—40). Что же опять это значить? Почему синедріонъ, запрещая апостоламъ проповѣдывать воскресшаго Христа, не изобличаетъ ихъ въ похищеніи тѣла Христова и даже вовсе не упоминаетъ объ этомъ похищеніи? Причина понятна: іудеи сами выдумали сказку о похищеніи тѣла изъ гроба, а потому и знали очень хорошо, что надлежащее разслѣдованіе этого дѣла скорѣе всего могло обличить въ обманѣ ихъ же самихъ...

Сколько нелѣпа разсмотрѣнная клевета на истину воскресенія Христова, столько же, напротивъ, несомнѣнно свидѣтельство апостоловъ объ этой истинѣ.

а) Апостолы не могли обмануться въ этомъ случаѣ. Они знали Іисуса Христа совершенно, потому что жили съ Нимъ

около трехъ съ половиною лѣтъ и находились при Немъ почти неотлучно. Слѣдовательно, они не могли смѣшать Его съ кѣмъ-либо другимъ, когда Онъ являлся имъ по воскресеніи, и принять, вмѣсто Него, другого. Далѣе, если бы они говорили, что только одинъ изъ нихъ видѣлъ Господа послѣ Его смерти, то еще можно было бы подумать, что этотъ единственный свидѣтель видѣлъ призракъ, или принялъ одно лицо вмѣсто другого. Но апостолы утверждаютъ, что они всѣ видѣли воскресшаго Спасителя, и что въ одно время Онъ явился даже болѣе, нежели пяти стамъ братій (1 Кор. 15, 6) т. е. послѣдователей своихъ. Какъ же допустить, чтобы такое множество людей, всѣ вмѣстѣ, могли обмануться и всѣ—одинаковымъ образомъ? Еще: если бы говорили апостолы, что видѣли воскресшаго Господа только однажды, и то издали, на короткое время и какъ бы мелькомъ,—опять позволительно было бы подозрѣвать ошибку. Но воскресшій, свидѣтельствуютъ они, являлся имъ многократно, въ продолженіе 40 дней, то порознь нѣкоторымъ, то всѣмъ вмѣстѣ, и предъ ихъ же глазами вознесся на небо. Наконецъ, во время своихъ явленій, Онъ имѣлъ съ ними продолжительныя бесѣды, изъяснялъ имъ писанія, открывалъ тайны царствія своего, которыхъ они должны были проповѣдывать, предсказывалъ имъ то, что съ ними случится, и начертывалъ планъ ихъ будущихъ дѣйствій. Онъ даже, собственно для удостовѣренія учениковъ, вкушалъ предъ ними пищу и питіе, показывалъ свои изъязвленные руки и ноги, свои ребра, пронзенныя копьемъ, и заставлялъ ихъ осязать себя. Ужели же и послѣ всего этого апостолы не могли узнать своего Учителя и какъ нибудь обмануться? Замѣчательно, что апостолы въ настоящемъ случаѣ явились особенно недовѣрчивыми. Они чувствовали всю важность воскресенія Христова, и потому всѣми мѣрами старались до очевидности убѣдиться въ немъ. Они не увлекаются первою вѣстью о воскресеніи Господа, не вѣрятъ другъ другу, не довѣряютъ даже съ перваго раза собственнымъ глазамъ. Эта медленность въ вѣрованіи, эта осторожность, съ какою апостолы принимаютъ вѣсть о воскресеніи Христовомъ, эти доказательства, которыхъ они требуютъ для собственнаго убѣжденія въ фактъ воскресенія, со всею непререкаемостью сви-

дѣлствуютъ, что если они, наконецъ, повѣрили рѣшительно, то, значитъ, они разузнали истину самымъ полнымъ и очевиднымъ образомъ.

б) Точно также нельзя подозрѣвать апостоловъ въ томъ, чтобы они имѣли намѣреніе обмануть другихъ, говоря о воскресеніи своего Учителя. Этому противорѣчить, во-первыхъ, ихъ нравственный характеръ. Возможно ли предположить умыселъ—обмануть другихъ въ людяхъ, которые, проповѣдая нравственность самую чистую и святую, какую когда либо слышалъ міръ, сами первые оправдываютъ ее своею жизнью? Этому противорѣчатъ, во-вторыхъ, самыя обстоятельства ихъ проповѣди. Они проповѣдуютъ о воскресеніи своего Учителя въ томъ городѣ, гдѣ Онъ былъ распятъ; предъ лицомъ всѣхъ тѣхъ людей, которые видѣли Его и были даже виновниками Его крестной смерти; проповѣдуютъ спустя не болѣе пятидесяти дней послѣ событія, когда у всѣхъ еще живы были воспоминанія о жизни и смерти Иисуса Христа и когда, поэтому, всякому легко было обличать проповѣдниковъ во лжи. Они начинаютъ свою проповѣдь во время величайшаго праздника, на который стеклось въ Иерусалимъ безчисленное множество народа изъ всей Іудеи и даже изъ чужихъ странъ; они какъ будто ожидали подобнаго дня, чтобы вызвать на борьбу съ собою цѣлыя тысячи враговъ. И какъ же согласиться, чтобы въ проповѣди ихъ скрывался умыселъ обмануть другихъ? Этому противорѣчить, въ-третьихъ, то, что апостолы не имѣли никакихъ побужденій рѣшиться на такой умыселъ, а напротивъ даже — имѣли всѣ побужденія отказаться отъ него. Въ самомъ дѣлѣ, что могло бы заставить ихъ проповѣдывать о воскресеніи Иисуса Христа, если бы Онъ дѣйствительно не воскресъ? Прежняя любовь къ Нему? Но эта любовь въ такомъ случаѣ необходимо должна была охладѣть и даже превратиться въ ненависть: они видѣли бы теперь въ немъ человѣка, который, обольстивъ ихъ несбыточною мечтою, заставивъ ихъ покинуть дома, имущество, вооруживъ противъ нихъ весь народъ іудейскій, наконецъ оставилъ ихъ на произволь судьбы. Или надежда на блага міра? Но проповѣдывать Иисуса Христа воскресшаго значило объявлять іудеямъ, что они убійцы истиннаго Мессіи,

т.-е. открыто обвинять ихъ въ преступленіи величайшемъ, какое только можно вообразить, и, слѣдовательно, подвергать себя всей злобѣ и ненависти этихъ людей, которые въ мщеніи за себя были неукротимы, какъ извѣстно уже было апостоламъ изъ опыта надъ ихъ собственнымъ Учителемъ. Между тѣмъ, если бы они согласились перейти на сторону враговъ своего Учителя, если бы объявили, что умерши, Онъ не воскресъ, хотя неоднократно предрекалъ о своемъ воскресеніи, и слѣдовательно, былъ обманщикъ, въ такомъ случаѣ они не только избавились бы отъ всѣхъ угрожавшихъ имъ опасностей, но, безъ сомнѣнія, получили бы и немалыя выгоды. Первосвященники и старцы не пожалѣли же денегъ для стражей, чтобы они разгласили нелѣпую молву о похищеніи тѣла Иисова.

§ 76. Гипотеза о летаргическомъ снѣ Иисуса Христа; гипотеза т. н. визионерства или мечтательности. Краткое замѣчаніе объ этихъ гипотезахъ. Новѣйшіе противники христіанства почти не рѣшаются уже повторять въ объясненіе вѣры среди первыхъ христіанъ въ воскресеніе Христова вслѣдъ за древними іудеями, будто ученики украли мертвое тѣло своего Учителя и потому распустили молву о Его Восресеніи: такъ эта мысль странна и нелѣпа <sup>1)</sup>. вмѣсто нея они стали измышлять новыя клеветы на истину воскресенія Христова. Такъ, рационалисты прошлаго столѣтія (и между ними особенно *Павлюсъ*, *Бардтъ*, *Шлейермахеръ*) утверждали, что І. Христось не умеръ на крестѣ, а только приведенъ былъ въ состояніе летаргіи, и потомъ въ прохладномъ каменномъ гробѣ, попеченіемъ друзей и сильнымъ запахомъ ароматовъ, снова приведенъ былъ въ чувство. Въ разныхъ мѣстахъ показывался Онъ послѣ этого ученикамъ и, наконецъ, изнемогая въ томительныхъ страданіяхъ, умеръ гдѣ-то въ неизвѣстности. Но противъ гипотезы о летаргическомъ снѣ І. Христа достаточно привести замѣчанія Штрауса: „Вышедшій изъ гроба полумертвымъ, ходящій въ болѣзненномъ видѣ, нуждающійся во врачебныхъ пособіяхъ, перевязкахъ и уходѣ за собою и, наконецъ, изнемогающій отъ томительныхъ страданій, І. Христось, говоритъ совершенно справедливо Штраусъ, никакъ не могъ бы произвести на учениковъ то впечатлѣніе побѣдителя смерти и владыки жизни, которое полужило основаніемъ всей дальнѣйшей ихъ дѣятельности. Такое возвращеніе въ жизни только

---

<sup>1)</sup> Сколько извѣстно одинъ только *Реймаръ*, авторъ „Вольфенбительскихъ фрагментовъ“ раздѣляя съ іудеями эту нелѣпую мысль.

ослабило бы впечатлѣніе, какое Иисусъ производилъ на учениковъ своихъ при жизни и смерти, исторгло бы у нихъ въ высшей степени плачевныя вопли, но никакъ не могло бы ихъ скорбь превратить въ воодушевленіе, ихъ уваженіе къ Нему возбудить до обожанія“. Признавая несостоятельность гипотезы о летаргическомъ снѣ І. Христа, новѣйшіе рационалисты (*Вейссе, Эвальдъ, Штраусъ, Бауеръ* и вообще т. н. *тубиненцы*) прибѣгли къ новой гипотезѣ — такъ-называемаго *визіонерства* или *мечтательности*. Они думаютъ, что Христосъ дѣйствительно умеръ на крестѣ, но не воскресалъ изъ мертвыхъ; а тѣ явленія Его по воскресеніи, о которыхъ разсказывается въ евангеліяхъ, были *внутренними* явленіями, фактами слишкомъ *возбужденнаго воображенія* Его учениковъ, словомъ — субъективными *видѣніями*, не имѣвшими въ существѣ своемъ ничего дѣйствительнаго. Но эта гипотеза визіонерства нисколько не лучше предшествующей. Спрашивается прежде всего, какимъ образомъ призракъ, созданный болѣзненно-возбужденнымъ воображеніемъ учениковъ Христовыхъ, могъ вкушать пищу предъ ними, показывать имъ свои руки и ноги, давать осознать свои раны, бесѣдовать съ ними о царствіи Божіемъ въ продолженіе сорока дней. Если все это Штраусъ, одинъ изъ видныхъ представителей этой теоріи, считаетъ легендами, сочиненными уже впоследствии, то намъ остаются еще пятьсотъ братьевъ, которымъ, по словамъ ап. Павла, явился воскресшій Христосъ въ одно время (1 Кор. 15, 6): ужели всѣ они подверглись одновременно одной и той-же галлюцинаціи, и если такъ, то по какимъ же физическимъ и психическимъ законамъ могло случиться это? Какимъ образомъ, далѣе, и самъ Павелъ, не бывшій ученикомъ І. Христа и потому не заинтересованный лично Его смертію и воскресеніемъ, вдругъ, чрезъ нѣсколько лѣтъ послѣ событія, ни съ того ни съ сего, подвергается той же самой галлюцинаціи, которой подвержены были первые проповѣдники воскресенія, и увлекается ею до того, что позволяетъ даже посвятить себя въ апостола мнимо-воскресшаго (*ibid.* ст. 8, см. Дѣян. 9, 4 и дал.). Наконецъ, — почему всѣхъ этихъ визіонеровъ, разглашающихъ неслыханную дотола вещь, ни разу не повели ко гробу Христову, чтобы, указавъ на лежащій тамъ трупъ, сразу разсѣять ихъ иллюзію, что весьма легко и естественно было бы сдѣлать при самомъ первомъ появленіи ихъ видѣній? Зачѣмъ же дали этой иллюзіи возможность все болѣе распространяться и вѣрннуть — до того, что она, наконецъ, сдѣлалась непоколебимою, готовою идти на смерть, вѣроу, произвела глубочайшій нравственный переворотъ въ человѣческой мысли и жизни, или, какъ выражается апостоль, *побѣдила міръ* (1 Иоан. 5, 4).

Вообще дѣйствительность необычайнаго факта воскресенія Христова положительно доказывается всею послѣдующею судьбою вѣры и Церкви Христовой. Внезапная и рѣшительная перемѣна въ ха-

рактёръ учениковъ Христовыхъ, очевидныя чудеса въ исторіи ихъ жизни и проповѣди, чрезвычайно быстрое распространеніе христіанства, несмотря на всё, повидимому, непреодолимая препятствія къ тому, — всё эти событія не могутъ быть поняты и объяснены безъ воскресенія І. Христа, и притомъ воскресенія дѣйствительнаго, а немимаго, или только воображаемаго.

§ 77. **Характеръ апостоловъ.** Во время земной жизни Іисуса Христа апостолы, несмотря на постоянное пребываніе свое съ Нимъ и слушаніе Его наставленій, многого не понимали въ Его ученіи (Лук. 24, 25, 26; Іоан. 16, 12), иногда прекословили Ему (Матѣ. 16, 22) и вообще не могли совершенно освободиться отъ предразсудковъ своихъ соотечественниковъ относительно Мессіи и уразумѣть надлежащимъ образомъ тайны царствія Божія (Дѣян. 1, 6, 7). Въ нравственномъ отношеніи они также не чужды были нѣкоторыхъ слабостей и несовершенствъ. Примѣръ сыновъ Зеведовыхъ показываетъ, что въ сердцѣ учениковъ Христовыхъ, несмотря на ихъ самоотверженіе, таились еще остатки своекорыстія, тщеславія, привязанности къ благамъ житейскимъ (Марк. 10, 35—37, 41). Велика, безъ сомнѣнія, была любовь апостоловъ къ ихъ божественному Учителю, но и она не была еще вполнѣ совершенною, не пересиливала въ нихъ любви къ себѣ: они, напр., оставили своего любимаго Учителя и всё разбѣжались при взятіи Его воинскою стражею (Матѣ. 26, 56), а одинъ изъ нихъ даже отрекся отъ Него, хотя тотчасъ же горько оплакалъ свой поступокъ. Не всёю также совершенна была, по крайней мѣрѣ иногда, и любовь ихъ къ ближнимъ (Лук. 9, 54). Но со дня Пятидесятницы, бывшей послѣ воскресенія и вознесенія Іисуса Христа, умственные и нравственные качества Его учениковъ радикально измѣняются. Теперь они вдругъ начинаютъ возвѣщать ученіе о Богѣ — самое возвышенное и совершенное; раскрывать понятія о Мессіи такія, чище и достойнѣе которыхъ быть не можетъ; преподавать правила нравственности, безконечно превышающія всё нравоученія человѣческія. Любовь ихъ къ Богу, къ І. Христу, къ ближнимъ не знаетъ теперь никакихъ предѣловъ; самоотверженіе ихъ достигаетъ самой высшей степени. Они безбоязненно идутъ всюду съ

своею новою проповѣдью, не взирая ни на какія опасности, труды, скорби, огорченія, лишенія и наконецъ, въ довершеніе всѣхъ своихъ трудовъ и страданій, изъ любви къ Богу и ближнимъ полагаютъ собственныя души. Такую внезапную и рѣшительную переменѣну въ характерѣ апостоловъ совершилъ Духъ Святой, видимо сошедшій на нихъ въ день Пятидесятницы, согласно обѣтованію, данному имъ божественнымъ ихъ Учителемъ І. Христомъ (Іоан. 14, 16, 17, 26; 16, 7—14; Лук. 24, 49).

§ 78. Чудеса въ исторіи ихъ жизни. Чудесное обращеніе ап. Павла. Сшествіе Св. Духа на апостоловъ было первымъ чрезвычайнымъ событіемъ въ Церкви Христовой, которымъ началась и самая ея исторія, и вмѣстѣ съ тѣмъ—началомъ и причиною всѣхъ послѣдующихъ знаменій и чудесъ въ вѣкъ апостольскій. Оно не только измѣнило умственные и нравственные качества апостоловъ (о чемъ мы сейчасъ говорили), но тотчасъ же открылось въ нихъ новымъ чудомъ — даромъ языковъ и, наконецъ, имъ самимъ сообщило даръ чудотвореній. Облеченные этою силою свыше, они подтверждаютъ свою новую проповѣдь многочисленными и разнообразными знаменіями и чудесами, вслѣдствіе которыхъ все болѣе и болѣе присоединяется вѣрующихъ къ Господу (Дѣян. 5, 12. 14). Петръ, напр., исцѣляетъ хромого отъ рожденія, и вслѣдствіе этого обращается къ І. Христу около 5 тысячъ душъ (Дѣян. 3); въ другой разъ онъ исцѣляетъ разслабленнаго Энея, и всѣ живущіе въ Лиддѣ и Ассаронѣ обращаются къ Господу (—9, 33—36); въ Іоппіи воскрешаетъ нѣкую Тавиоу, и опять многіе увѣровали въ Господа (тамъ же, ст. 37—42), и т. д. Чудодѣйственная сила апостоловъ такъ преизобильно изливается, что даже одна тѣнь Петрова, падая на больныхъ, мимо которыхъ проходилъ этотъ апостоль, исцѣляетъ всякіе недуги (—5, 15. 16). Величайшимъ чудомъ апостольской исторіи, не менѣе поразительнымъ какъ и сшествіе Св. Духа на апостоловъ, со всѣми его дивными послѣдствіями, было также извѣстное обращеніе Савла—тарсянина, или апостола Павла. Онъ не былъ очевидцемъ І. Христа и свидѣтелемъ Его жизни, не получилъ вмѣстѣ съ прочими дара Св. Духа въ день Пятидесятницы; мало того, онъ былъ даже врагомъ І. Христа, про-

тивникомъ Его ученія, жестокимъ гонителемъ Его учениковъ и послѣдователей, — и вдругъ этотъ самый человекъ, послѣ известнаго приключенія съ нимъ на пути въ Дамаскъ, является самымъ ревностнымъ ученикомъ Христовымъ, съ тѣми же самыми чудесными дарами, что и всѣ апостолы, и едва ли не больше всѣхъ ихъ трудится и усиливаетъ въ дѣлѣ апостольства, которое и оканчиваетъ<sup>9</sup> мученическою смертію за имя и дѣло Христово.

§ 79. Историческая достовѣрность чудесъ во времена апостоловъ. Несомнѣнная достовѣрность чуда обращенія апостола Павла. Что всѣ эти чудеса, о которыхъ разсказывается въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, достовѣрны исторически, т. е., что всѣ они происходили на самомъ дѣлѣ, — въ подтвержденіе этого довольно указать:

а) На достоинство писателя, свидѣтельствующаго о нихъ. Св. Лука, при вдохновеніи отъ Духа Святаго, имѣлъ всѣ, даже естественныя средства знать истину: одни изъ этихъ чудесъ онъ видѣлъ самъ; о другихъ могъ слышать отъ очевидцевъ. Ему извѣстны были и совершители этихъ чудесъ — апостолы, съ которыми онъ даже лично обращался, и тѣ, надъ которыми совершены были чудеса, и тѣ, которые, по случаю чудесъ приняли вѣру: отъ всѣхъ этихъ лицъ онъ могъ получить самыя подлинныя свѣдѣнія. Нельзя также подозрѣвать, чтобы св. Лука имѣлъ намѣреніе обмануть другихъ, составляя описаніе чудесъ апостольскихъ. Этому противорѣчатъ: а) избранный имъ способъ описанія: св. повѣствователь съ точностію указываетъ мѣста, гдѣ совершались какія-либо знаменія, именуется лица, надъ которыми они совершались, нерѣдко говоритъ о свидѣтеляхъ, бывшихъ при этомъ, и о многихъ другихъ частнѣйшихъ обстоятельствахъ того или другого чудеснаго событія; б) время описанія: св. Лука написалъ свою книгу при современникахъ, которые сами очень хорошо знали дѣла апостоловъ, и пользуясь, притомъ, едѣланными Лукою указаніями, весьма легко могли провѣрить его повѣствованія, и обличить его, если бы оказалась въ нихъ какая-либо невѣрность.

б) На церкви, основанныя апостолами во всѣхъ концахъ вселенной. Этому событія отвергать никакъ нельзя, потому что

Руководство къ основному богословію.

15

оно подтверждается не только христіанскими писателями, но и языческими современными, каковы Тацитъ, Плиній и др.; притомъ же, основанныя ими церкви существуютъ и доселѣ. Но слѣдуетъ только вспомнить, что за люди такіе были апостолы: они вышли изъ низшаго класса той 'націи, которую всѣ тогда презирали; не получили никакого образованія (за исключеніемъ одного Павла, получившаго одностороннее фарисейское образованіе); не имѣли никакихъ средствъ къ жизни, такъ что принуждены жить трудами рукъ своихъ, или же на счетъ тѣхъ, кто оказывалъ имъ свое гостеприимство. Чѣмъ же, спрашивается, могли такіе люди расположить тогдашній міръ увѣровать въ проповѣдуемое ими новое и, какъ казалось съ перваго взгляда, странное ученіе? Нельзя представить на это никакого другого объясненія, кромѣ того, которое представляеть св. Лука, повѣствуя о дѣяніяхъ апостольскихъ: только чудеса апостоловъ могли убѣждать всякаго въ ихъ божественномъ посольствѣ; только они же, эти великія и славныя чудеса, при содѣйствіи благодати Божіей, могли вынуждать цѣлыя тысячи людей вдругъ оставлять все для религіи Христовой и рѣшаться, ради имени Христова, на всѣ испытанія, страданія и смерть.

г) Наконецъ, даже на враговъ христіанства, жившихъ въ началѣ нашей эры, которые никогда не отвергали апостольскихъ чудесъ, слыша указаніе на нихъ со стороны вѣрующихъ. Доказательствомъ этому служить уже одно то, что древніе защитники христіанской вѣры, опровергая въ своихъ писаніяхъ разныя возраженія противниковъ ея, никогда не стараются отвѣчать на возраженіе противъ подлинности чудесъ апостольскихъ: быть не можетъ, чтобы эти защитники оставили безъ вниманія такое важное возраженіе, если бы оно точно существовало. А во-вторыхъ, это несомнѣнно извѣстно изъ дѣйствій Цельса, Порфирія и Юліана, которые, не отвергая чудесъ апостольскихъ, какъ и чудесъ Христовыхъ, хотѣли только приписывать совершеніе ихъ силѣ магіи.

Что касается *чудеснаго обращенія ап. Павла*, то за достоверность этого событія ручается самъ великій апостоль языкъ. Онъ неоднократно рассказываетъ объ этомъ роковомъ событіи своей жизни — и своимъ соплеменникамъ и язычни-

жамъ (Дѣян. 22, 1—20; 26, 4—20); многократно также ссылается на него въ своихъ посланіяхъ (Гал. 1, 13—24; Тим. 1, 15—16). Подозрѣвать, чтобы въ разсказѣ апостола о своемъ обращеніи скрывался умыселъ обмануть другихъ,—было бы крайнимъ безразсудствомъ.

а) Для этого умысла нельзя придумать никакого побужденія. Обманщики всегда дѣйствуютъ изъ цѣлей своекорыстныхъ: или изъ желанія славы, или изъ желанія богатства, или вообще изъ какихъ-либо другихъ мірскихъ выгодъ. Но могъ ли Павелъ ожидать чего-либо подобнаго, перешедши на сторону христіанъ? Внѣшнее состояніе ихъ въ то время было самое незавидное: ихъ всѣ преслѣдовали, всѣ презирали и подвергали всевозможнымъ озлобленіямъ. Павелъ не могъ не видѣть и не понимать этого. Съ другой стороны, оставаясь въ іудействѣ, онъ могъ бы вѣрно достигнуть и почестей и мірскихъ преимуществъ, потому что отличался необыкновенными способностями и успѣлъ уже обратить на себя вниманіе своего начальства пламенною ревностію по закону. Кромѣ того, Павелъ не могъ не знать, что, переходя на сторону христіанъ, онъ подвергался величайшей ненависти своихъ соотечественниковъ, какъ вѣроотступникъ, и даже рисковалъ своею жизнію. И однакожь, несмотря на все это, онъ изъ жестокаго гонителя сдѣлался самымъ ревностнымъ приверженцемъ и защитникомъ христіанской Церкви.

б) Этому предполагаемому обману со стороны Павла никакъ не повѣрили бы ни іудеи, ни христіане. Іудеи, ненавидя Павла за его измѣну, всячески позаботились бы обличить его во лжи, если бы онъ дѣйствительно лгалъ. Христіане также очень хорошо знали, что Павелъ до того времени былъ однимъ изъ жесточайшихъ ихъ гонителей, и потому на переходъ его въ свое общество, естественно, должны были смотрѣть съ подозрѣніемъ, не скрывается ли здѣсь какая-либо особенная преднамѣренная хитрость, направленная ко вреду ихъ. Стало быть, и они не могли повѣрить обращенію Павла, какъ изслѣдовавши его предварительно со всею осмотрительностію, что дѣйствительно и было (Дѣян. 9, 20—30).

Но не обманулъ ли самъ ап. Павелъ? Не принялъ ли онъ за чудесное откровеніе Іисуса Христа какое-нибудь естествен-

ное приключеніе съ нимъ на дорогѣ? Раціоналисты, дѣйстви- тельно, такъ и думаютъ; они приводятъ разныя предположе- нія—о бурѣ, громѣ и молніи, наденіи съ верблюда, солнечномъ ударѣ и подобныхъ обстоятельствахъ, которыя могли произ- вести въ Савлѣ временное душевное разстройство, возбуди- шее въ немъ представленіе о возмездіи за преслѣдованіе христіанъ и воплотившее въ немъ игру воображенія въ явле- ніе и голосъ самого гонимаго имъ Іисуса. Другіе утверждаютъ, что Савль еще до путешествія своего въ Дамаскъ испытывалъ въ душѣ своей страшную борьбу и разладъ мыслей; съ одной стороны, онъ глубоко убѣжденъ былъ въ истинности своихъ фарисейскихъ воззрѣній, а съ другой—его сознаніе сильно возмущалось и колебалось проповѣдью о воскресеніи Іисуса, которая возмѣщаема была съ такою убѣдительностью Его уче- никами. Эта внутренняя дисгармонія, при слабости тѣлосло- женія Савла, и разрѣшилась въ немъ иллюзіей, т. е. мнимымъ видѣніемъ воскресшаго Іисуса. Но не говоря уже о другихъ недѣлостяхъ этихъ предположеній, мы спросимъ только: воз- можное ли дѣло, чтобы Павелъ, какимъ мы знаемъ его по его жизни и посланіямъ, въ теченіе 30-ти лѣтъ находился подъ вліяніемъ иллюзіи? Ожесточенные враги, опасности лишеныя и оскорбленія, постоянныя угрозы смерти — все это ежедневно заставляло его хорошо обдумать то, въ чемъ онъ упорство- вать и постоянно приводило его къ роковому пути въ Дамаскъ. И что же? Чѣмъ болѣе преуспѣвалъ онъ въ своей трудовой жизни, тѣмъ болѣе фактъ его обращенія становился въ его сознаніи яснымъ, точнымъ и опредѣленнымъ: онъ зналъ не только, въ *кого* онъ увѣровалъ, но и *какъ* увѣровалъ. Въ Іеру- салимѣ предъ толпой, въ Кесаріи предъ Агриппой и Фестомъ, въ началѣ и въ концѣ своей дѣятельности, всегда и вездѣ, гдѣ ему приходится говорить о томъ, чѣмъ онъ былъ и чѣмъ онъ сталъ, онъ постоянно возвращается къ этому чудесному событію, началу его вѣры. Пусть не говорятъ намъ здѣсь объ энтузіазмѣ. Если подъ энтузіазмомъ разумѣть прекращеніе здраваго смысла и разсужденія; то можно ли такой энтузіазмъ предполагать въ ап. Павлѣ, разсуждающемъ и пишущемъ всегда въ высшей степени здраво и логично? Нѣтъ, такой человекъ какъ ап. Павелъ не могъ быть жертвою иллюзіи не-

только въ теченіе 30-ти лѣтъ, но даже въ продолженіе нѣсколькихъ дней!

§ 80. Распространеніе христіанства, какъ чудо въ исторіи. Чрезвычайно успѣшное распространеніе христіанства, о которомъ извѣстно изъ церковной исторіи, есть событіе—и чудесное само въ себѣ, и ручающееся за дѣйствительность всѣхъ прочихъ чудесъ апостольскихъ, и вообще свидѣтельствующее о божественномъ происхожденіи христіанства. Что это событіе, точно, есть дѣло сверхъестественное, чудесное, которое могло быть совершено только силою Божіею, — для убѣжденія въ этомъ нужно обратить вниманіе на тѣ препятствія, съ которыми встрѣтилось христіанство при своемъ распространеніи, — на ту борьбу, въ которую оно должно было вступить со всѣмъ тогдашнимъ міромъ и изъ которой вышло съ полною побѣдою, вопреки всѣмъ естественнымъ соображеніямъ человѣческимъ.

Какъ новая религія, христіанство, естественно, должно было столкнуться враждебно съ тогдашними двумя религіями—іудейскою и языческою. Первая изъ этихъ религій, по существу своему истинная и по происхожденію богооткровенная, въ ту пору, какъ извѣстно, была уже сильно обезображена и искажена, такъ что громадное большинство іудеевъ не узнало въ лицѣ І. Христа истиннаго Мессію, — того Мессію, ученіе о Которомъ составляло главный жизненный нервъ ихъ религіи и Котораго они съ такимъ нетерпѣніемъ ожидали цѣлыя тысячелѣтія. Другая религія того времени, языческая, ложная по своему началу и существу, достигла тогда самой крайней степени своего развитія и испорченности; язычники успѣли обоготворить всѣхъ и все, кромѣ одного истиннаго Бога. Римъ—столица тогдашняго міра—представлялъ собою обширный пантеонъ, въ который свезены были боги почти всѣхъ народовъ древняго міра; но, какъ бы не довольствуясь еще такимъ множествомъ боговъ, римскій сенатъ началъ возводить въ божественное достоинство римскихъ императоровъ и другихъ своихъ любимцевъ и любимицъ. Имъ также воздвигались храмы, приносились жертвы, совершались особенные праздники. Такимъ образомъ, со времени апогеозы Кесаря Августа до обоготворенія Діоклитіана, римскіе императоры подарили языческому міру 53 новыя божества, между которыми много

было и такихъ, которые сдѣланы божествами еще при жизни... Несмотря однакожъ на все это, какъ іудеи сильно упорствовали въ своихъ ложныхъ понятіяхъ и тщетныхъ ожиданіяхъ относительно Мессіи и крѣпко держались своего обрядоваго закона, потерявшаго уже теперь все свое значеніе, такъ и язычники въ сильной степени еще привязаны были къ своимъ божествамъ. Высшіе классы греко-римскаго общества, конечно, не вѣрили въ боговъ, въ которые можно было попасть всякому по опредѣленію сената; но они считали непремѣннымъ и священнымъ долгомъ своимъ поддерживать народную религію изъ видовъ государственныхъ и цѣлей политическихъ. Что же касается массы народной, то она слѣпо вѣровала въ этихъ боговъ, частію по вѣковой привычкѣ, частію—просто по невѣжеству и суевѣрію, и вообще дорожила своею національною религіей. Мало того: въ римскомъ народѣ издавна утвердилась и окрѣпла мысль, что Римъ всѣмъ своимъ величіемъ и могуществомъ обязанъ единственно покровительству своихъ боговъ и что и впредь благоденствіе и самое даже существованіе всемірной имперіи будетъ зависѣть исключительно отъ чествованія этихъ боговъ по обычаямъ предковъ. Поэтому въ Римѣ самъ императоръ былъ и верховнымъ первосвященникомъ; всѣ общественныя и государственныя предпріятія начинались и оканчивались торжественными священнодѣйствіями и всенародными жертвоприношеніями и празднествами, и вообще чувство религіознаго благочестія отождествлялось съ чувствомъ патріотизма. Боги другихъ народовъ съ ихъ культами если и допускались въ Римѣ, то не иначе, какъ подъ условіемъ—не мѣшать религіи государственной. И вотъ, при такомъ религіозномъ состояніи іудеевъ и язычниковъ, является христіанство, и говоритъ іудеямъ, чтобы они оставили свой законъ и свои завѣтные мечты о Мессіи, а приняли новый законъ—евангельскій и увѣровали, какъ въ истиннаго Мессію, во Христа Іисуса—въ того самаго Іисуса, котораго они такъ недавно еще распяли на крестѣ, какъ злодѣя и богохульника! Язычникамъ христіанство возвѣщаетъ, что ихъ боги, благоволеніемъ которыхъ они столь дорожатъ, суть или бездушныя истуканы, или же порочные люди, а ихъ сказанія о богахъ—басни и сказки, которыя срамно и слушать порядочному чело-

вѣку, и взаимнѣ всего этого предлагаетъ имъ вѣру въ Бога распятаго! Чѣмъ же, какъ не соблазномъ и безуміемъ (1 Кор. 1, 23), должна была показаться эта новая религія тогдашнему міру?

Далѣе. Христіанство было не только новою системою вѣроученія, но и новымъ кодексомъ нравственности, новымъ началомъ жизни и дѣятельности человѣческой,—и въ этомъ отношеніи также не могло не встрѣтить оппозиціи себѣ въ тогдашнемъ мірѣ. Въ народѣ іудейскомъ—фарисеи всю нравственность полагали тогда въ мелочной обрядности, въ механическомъ выполненіи разныхъ предписаній закона и преданій старцевъ, оставивъ въ сторонѣ духъ закона, святость жизни, чистоту сердца; саддукеи, отвергнувъ воскресеніе мертвыхъ и загробное воздаяніе, помышляли только о временныхъ удовольствіяхъ и чувственныхъ наслажденіяхъ; наконецъ, и ессеи, какъ ни восхваляютъ ихъ нѣкоторые, далеко не чужды были фарисейской мелочности, высокомѣрія, гордой исключительности и т. п. Что касается нравственнаго состоянія язычниковъ, то оно представляло въ это время картину—въ высшей степени грустную и мрачную. Въ Римѣ, который служилъ тогда закономъ и образцомъ почти для всего міра, люди забыли всякія границы въ сладострастіи, нѣгѣ, роскоши, жестокости и звѣрствѣ. Описаніе ихъ нравовъ и образа жизни въ это время до того поразительно, что кажется теперь почти невѣроятнымъ. Довольно вспомнить только о Лукулловскихъ обѣдахъ и Вителлевскихъ ужинахъ, стоившихъ несмѣтныхъ сокровищъ,—о римскихъ матронахъ, считавшихъ свои годы не по числу консуловъ, но по числу своихъ мужей и ничѣмъ не отличавшихся отъ публичныхъ женщинъ,—о гладиаторскихъ зрѣлищахъ, на которыхъ публика наслаждалась предсмертными судорогами, истерзанными кусками человѣческаго мяса и потоками крови несчастныхъ жертвъ, обреченныхъ на борьбу съ дикими, разъяренными звѣрами,—объ откармливаніи рыбъ изъ садкахъ богатыхъ гражданъ рабами, которыхъ нарочито для того убивали,—о кормленіи звѣрей для цирка преступниками, которыхъ даже не убивали предварительно, а живыми бросали звѣрямъ. Довольно припомнить одни только имена Тиверія, Калигулы, Нерона, Коммода, Геліогабала и другихъ подобныхъ имъ ко-

религиозных и обоготворенных чудовищ, которыхъ сами римские писатели называли «извергами рода человѣческаго». И вотъ, среди такого страшнаго растлѣнія нравовъ являеся христіанство и требуетъ, чтобы люди *отвергли себя*, взяли крестъ свой и послѣдовали за Христомъ, — чтобы они *раскалили плоть свою со страстями и похотями*, — чтобы они сдѣлались людьми *новыми и святыми*, — чтобы все то, за чѣмъ они исключительно гонимы и безъ чего жить не могли, отсталъ даже *не именно* у нихъ. Они стараются оторвать людей отъ земли, отъ плоти, — отъ всѣхъ реальныхъ наслажденій жизни, и указываютъ на блага высшія, на наслажденія небесныя, духовныя, о которыхъ и понятія не имѣлъ тогдашній міръ, которыми и обладать можно здѣсь только посредствомъ вѣры и надежды...

Какого же сочувствія, какого приѣма себѣ могла ожидать эта новая религія, возрѣвившая такія идеи и предъявившая такія требованія — радикально противоположныя всему тому, чѣмъ дотошъ жило человѣчество? — Противъ христіанства вооружились всѣ и все въ тогдашнемъ мірѣ: вооружились фанатизмъ иудеевъ и азычниковъ; вооружились и мудрецы и невѣжды, и философы и грубая чернь; вооружились жрецы, правители, законодатели, наконецъ — сама верховная власть, въ лицѣ римскихъ императоровъ. И что же? Несмотря на все это, несмотря ни на какія клеветы, гоненія и преслѣдованія, на всевозможныя даже пытки и казни, какимъ подвергались послѣдователи Христовы въ несмѣтномъ количествѣ, въ теченіе цѣлыхъ трехъ столѣтій, христіанство не только не уничтожалось, не только не убавлялось, а напротивъ все болѣе крѣпло, распространялось и расширялось, привлекая къ себѣ самыхъ лучшихъ людей того времени, и наконецъ, признано и объявлено господствующею религіею въ римской имперіи. Кто же не признаетъ въ этомъ чуда? Кто объяснить все это по законамъ естественнымъ?

§ 81. Вліяніе христіанства на жизнь людей. Съ появленіемъ христіанства началось для человѣчества новое время, и не въ отношеніи только къ религіозно-нравственной жизни, но также и въ всякой другой — умственной, эстетической, семейной, общественной, государственной и международной. Съ перваго момента своего существованія оно явилось новымъ

самимъ животворнымъ и благотворнымъ началомъ въ исторіи человѣчества, могущественно влияющемъ на всѣ стороны жизни его. По своему существу христіанство есть царство *Боасіе*, царство не отъ міра сего, обращено всецѣло къ духовной природѣ челоуѣка; нигдѣ оно прямо не отжѣбняетъ существованія до него внѣшнихъ установленийъ жизни, правъ и законовъ, нравовъ и состояній, и не опредѣляетъ новыхъ. И, однакожь, будучи именно духовной природы, а не просто опредѣленною внѣшнею формою жизни, оно входитъ во всѣ жизненные отношенія людей, повсюду вдыхая въ нихъ свойственный ему новый духъ, являясь новою закваскою истинной жизни. Христіанство именно, съ одной стороны, повсюду останавливаетъ неизбѣжный въ жизни естественнаго челоуѣка процессъ постепеннаго и непрерывнаго нравственнаго ниспаденія, съ другой—оживотворяетъ и возвышаетъ его религіозно-нравственную жизнь, а чрезъ нее постепенно преобразуетъ его и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. И, дѣйствительно, куда бы христіанство не проникало, оно повсюду, какъ свидѣтельствуетъ исторія, является божественною силою всесторонняго обновленія жизни людей, могущественно содѣйствуя, вмѣстѣ съ подъемомъ нравственной жизни, процвѣтанію ихъ по всѣмъ сторонамъ жизни вообще. Своимъ величіемъ и превосходствомъ предъ другими народами христіанскіе народы, безъ сомнѣнія, обязаны благотворному влиянію христіанства. Чтобы убѣдиться въ справедливости этого, достаточно только заглянуть за предѣлы христіанскаго міра—въ міръ мусульманскій, или въ Китай, или въ Индію.

Безспорно, христіанскій міръ переживалъ и времена упадка и заблужденія. Но виновно ли въ нихъ христіанство? Отнюдь нѣтъ. Человѣческая немощь возмечалась въ уклоненія отъ его истиннаго пути жизнь людей приводила въ состояніе заблужденія и разстройства. Но, какъ Божіе насажденіе, христіанство собственною силою возрождало людей, снова духовно овладѣвало ими и жизнь ихъ достигала новыхъ успѣховъ. Ясно, христіанство, въ отличіе отъ другихъ религій, обладаетъ неисощимою силою жизни, исходящей изъ вѣчныхъ божественныхъ источниковъ. Вотъ почему оно и является непобѣдиמוу смислу новой жизни для всего челоуѣчества.

Не входя въ подробное обслѣдованіе произведеннаго и производимаго христіанскою вѣрою влиянія на жизнь народовъ,

изобразимъ кратко это вліяніе въ отношеніи просвѣщенія чело-  
вѣка, его семейныхъ, общественныхъ, политическихъ и между-  
народныхъ отношеній. Христіанству дѣлали иногда упрекъ,  
что оно смотритъ неодобрительно на знаніе, на просвѣщеніе  
вообще. Дѣйствительно, знаніе холодное и бесплодное, удовле-  
творяющее только любознѣтству, тѣмъ болѣе знаніе надменное  
и кичливое, поощряющее только тщеславіе, — такое знаніе,  
правда, не получаетъ одобренія съ точки зрѣнія христіанства.  
Что же касается знанія вообще, то всѣмъ своимъ содержа-  
ніемъ и едва ли не каждою въ отдѣльности мыслию христіан-  
ство рѣшительно поощряетъ его и способствуетъ расширенію  
его. На разумъ, напр., оно смотритъ какъ на талантъ, данный  
отъ Бога, который слѣдуетъ развивать, и на просвѣщеніе  
(мудрость) смотритъ, какъ на благословеніе Божіе, котораго  
слѣдуетъ искать. И всѣ науки испытали на себѣ благотворное  
вліяніе христіанства, — разумѣется, не въ одинаковой степени,  
а въ различной, смотря по мѣрѣ соприкосновенія съ нимъ.  
Замѣчательно, что даже естествознаніе, отъ имени котораго  
всего чаще дѣлаются нападки на христіанство, весьма много,  
какъ показываетъ исторія, своимъ прогрессомъ обязано хри-  
стіанству. Строго научному, точному изученію видимой при-  
роды, христіанство оказало несомнѣнную услугу уже тѣмъ, что  
оно уничтожило миеологическое воззрѣніе на природу, сняло  
съ нея и ея явленій то покрывало, сквозъ которое наблюдали  
ихъ глазъ язычника. Осудивъ, между-прочимъ, всѣ виды волх-  
вованія и чародѣйства, христіанство тѣмъ самымъ проложило  
путь къ устраненію изъ естественной научной области астро-  
логіи, магіи, и теургіи, въ сѣтяхъ которыхъ запутывалась  
языческая наука о природѣ. Освобождая чело-вѣка отъ древ-  
няго языческаго рабства предъ стихіями міра и отъ подавля-  
ющаго вліянія природы на его жизнь, христіанство своимъ  
ученіемъ о превосходствѣ духа чело-вѣческаго надъ всею ви-  
димую природою и назначеніи его естественно побуждаетъ его  
къ расширенію своего господства надъ слѣпными силами при-  
роды и подчиненію ихъ своей разумной силѣ. А въ своемъ  
возвышенномъ ученіи о Богѣ и мірѣ, какъ прекраснѣйшемъ  
твореніи Его, въ которомъ все устроено мѣрою, числомъ и  
вѣсомъ, христіанство открыло чело-вѣческому уму правильныя

и твердыя руководительныя начала для наблюденія и изученія природы. Подобнымъ образомъ, и въ отношеніи къ искусству христіанство по своему существу не только не враждебно ему (какъ иногда нѣкоторые думали), но, наоборотъ, содѣйствуетъ развитію его. Какъ сильно, глубоко и благотворно вліяніе христіанства на развитіе искусства, это доказываютъ знаменитыя творенія великихъ христіанскихъ поэтовъ, величественныя зданія знаменитыхъ христіанскихъ храмовъ, гениальныя произведенія въ области христіанской живописи, пѣнія и музыки. Относительно живописи и скульптуры можно сказать даже, что оба эти вида искусства обязаны христіанству самыми совершеннѣйшими произведеніями.

Еще болѣе сильно, глубоко и широко сказалось вліяніе христіанства на нравственно - практическую жизнь людей. Въ этомъ отношеніи особенно важное значеніе имѣло то высокое воззрѣніе, какое повѣдало міру христіанство на человѣка, какъ нравственно-разумное существо, облагодатствованное во Христвѣ и предназначенное къ вѣчной жизни въ общеніи съ Нимъ. Собственно съ христіанства только стало признаваться достоинство и право человѣческой личности, самой по себѣ, а не по случайнымъ преимуществамъ образованія, общественнаго положенія, національности и т. под. Это высокое понятіе христіанства о человѣкѣ невольно и неизбѣжно самымъ благотворнымъ образомъ отражается на всѣхъ взаимныхъ отношеніяхъ между людьми въ христіанствѣ — семейныхъ, общественныхъ, государственныхъ и международныхъ

Древній языческій міръ собственно не зналъ семьи; семья есть порожденіе христіанства. Языческая жена не была ни разумною помощницею мужа въ устройствѣ дома, ни воспитательницею дѣтей. Она была только «вѣрной рабыней» мужа. Мужъ въ домѣ былъ поэтому въ точномъ смыслѣ деспотомъ. Бракъ въ язычествѣ былъ простымъ сожительствомъ мужчины и женщины, которые столь же легко расходились, какъ и сходились, и не заключалъ въ себѣ внутренняго нравственнаго достоинства; все значеніе его ограничивалось тѣмъ, что онъ служилъ средствомъ доставленія государству новыхъ членовъ. Въ христіанствѣ бракъ возведенъ въ *таинство*, богоустановленный и священный союзъ мужчины и женщины, котораго

не может расторгнуть пустая прихоть и произволь чловѣка. Въмѣстѣ съ тѣмъ поставлены на возможную высоту и взаимоотношеніи между супругами: и въ христіанствѣ мужъ—глава семьи, господствуетъ въ ней, но не какъ язычникъ съ тиранической властію и жестокостію, а съ любовію, подобно тому, какъ Христосъ надъ Своею церковію. Точно также и жена— послушница мужа, но не въ смыслѣ рабыни, а въ качествѣ помещицы и пополненія мужа; она — сердце семьи и повинуется мужу не изъ принужденія, но изъ любви и свободно, какъ церковь повинуется Господу охотно и добросердечно. Въ благословенномъ рожденіи и воспитаніи дѣтей, какъ будущихъ членовъ церкви и гражданскаго отечества, христіанство видитъ прекраснѣйшій даръ взаимной любви и счастья супруговъ и вмѣстѣ указываетъ въ немъ высоконравственный взаимный для нихъ подвигъ. Освятить права родителей, христіанство прекратило ихъ деспотизмъ въ отношеніи къ дѣтямъ, который составлялъ общее явленіе въ языческой древности.

Общественныя отношенія христіанство такъ укрѣпило, подняло, облагородило и улучшило, какъ и не снилось древнимъ языческимъ мудрецамъ. Язычество ставило вообще женщину на низшую ступень чловѣчества: она живетъ здѣсь въ состояніи угнетенія и рабства, лишена всякихъ средствъ къ образованію. Христіанство возвратило ей ея чловѣческія права и достоинство (Гал. III, 28) и окружило ее всѣмъ, что есть на свѣтѣ чистаго, высокаго, святаго въ званіи дѣвственницы, матери, супруги и дочери. Язычество оказывало пренебреженіе къ дѣтямъ, продавало ихъ въ рабы сотнями; Христосъ 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 невѣжества и смѣялось надъ нею гордо и съ презрѣніемъ. Фарисеи, презирали Христа потому, что никто изъ начальниковъ народа не вѣритъ Ему: «но этотъ народъ — невѣжда въ законѣ, проклятъ онъ» (Іоан. VII, 48, 49), говорили они. Язычники считали поворомъ и стыдомъ христіанства то, что представителями своими оно имѣло бѣдныхъ ткачей, башмачниковъ и кожевниковъ. Христосъ постоянно жилъ среди черни и содѣлалъ са-

мыхъ меньшихъ изъ нея, вѣрующихъ въ Него, дѣтьми Божиими. Язычество само въ лицѣ самыхъ лучшихъ своихъ представителей поддерживало и извиняло рабство; христіанство, научивъ въ рабѣ признавать человѣка и брата, подорвало самую основу этого позорнаго учрежденія и подготовило его полное уничтоженіе. До христіанства работа своими руками почиталась чѣмъ-то унижающимъ и безславящимъ человѣка; христіанство, всегда напоминая, что самъ Господь и Владыка избралъ на землѣ униженное званіе простаго ремесленника, сняло клеймо незаслуженнаго поворота со всякаго честнаго труда, къ какой бы отрасли онъ ни принадлежалъ. Съ самыхъ первыхъ временъ христіанства трудиться и молиться стало девизомъ христіанской жизни. Язычество, само въ себѣ преступное, было безжалостно, жестоко къ преступнику. Христосъ явился Спасителемъ и другомъ грѣшниковъ и его ученіе повсюду распространяетъ духъ сожалѣнія къ преступнику и возбуждаетъ стремленіе къ исправленію его. Вся языческая древность отличалась безсердечною холодностію въ отношеніи къ бѣднымъ и слабымъ. Даже мудрый Платонъ совѣтуетъ не кормить больныхъ, такъ какъ они уже не могутъ быть ни къ чему полезными. Христіанство внесло въ міръ человѣчность, научило добродѣтели милосердія. Дѣла милосердія, самоотверженной любви—лучшее и драгоцѣннѣйшее украшеніе христіанской вѣры. Божадѣльни и больницы, сиротскіе, вдовьи и страннопріимные дома были основаны христіанами. Съ удивленіемъ замѣчали язычники: «Посмотрите, какъ любятъ другъ друга христіане». Даже одинъ изъ самыхъ заклятыхъ враговъ христіанъ—Юліанъ Отступникъ долженъ былъ сознаться, что «эти Галилеяне кормятъ не только своихъ больныхъ, но и нашихъ». Эта любовь встрѣчается нами и теперь въ домахъ и пріютахъ, призрѣвающихъ бѣднаго и больного, безпомощнаго и заблудшаго. Такъ со времени только христіанства существуетъ любовь къ ближнему въ истинномъ смыслѣ слова,—любовь разрушившая дотолѣ царствовавшее средостѣніе между людьми различнаго образованія, общественнаго положенія, занятія и т. под.—Духъ евангелія проникъ не только въ общественныя отношенія людей, но также и государственную и даже международную жизнь ихъ. Христіанство видитъ въ го-

сударствѣ не человѣческое изобрѣтеніе, а Божественный порядокъ. Въ правителяхъ и властяхъ видить слугъ Божіихъ, поставленныхъ для наказанія зла и для награжденія добра и дабы мы могли проводить жизнь тихую и безмятежную во всякомъ благочестіи и чистотѣ (1 Тим. II, 2). Оно не опредѣляетъ никакихъ формъ государственнаго устройства; но, предоставляя свободу всевозможнымъ формамъ правленія, оно старается проникнуть ихъ своимъ духомъ. Власти увѣщаетъ оно царствовать во имя Божіе и какъ прилично слугамъ Божіимъ, ко благу своего народа и не забывать своего верховнаго Владыки и Судьи, предъ Которымъ и всѣ правители должны отдавать отчетъ. Долгъ же подданныхъ повиноваться власти и молиться за нее, даже и при неисполненіи ею своихъ обязанностей (1 Петр. II, 13, 18). Съ явленіемъ христіанства началось измѣненіе и во взаимныхъ отношеніяхъ между различными народами и государствами, которое постепенно развивается и усиливается по мѣрѣ проникновенія христіанскихъ началъ въ жизнь человѣчества. Въ язычествѣ каждый народъ считаетъ себя древнѣйшимъ и ведетъ свою родословную непремѣнно отъ боговъ. О жизни другихъ народовъ онъ ничего не хочетъ знать, не признаетъ въ нихъ ничего достойнаго себя. И только христіанство разрушило стѣны, раздѣлявшія народы одинъ отъ другого. «Теперь нѣтъ уже ни Иудея, ни язычника, ибо всѣ одно во Христвѣ Исусѣ» (Гал. III, 28). Христіанству мы обязаны тѣмъ, что нынѣ одинъ народъ признаетъ права и особенности другого народа, что въ сношеніяхъ своихъ, даже въ войнѣ между собою уважаютъ право и справедливость, что стало возможною общечеловѣческая культура. И это совершенно безъ уничтоженія народности, безъ устраненія любви къ своему отечеству. Правда, и теперь не всѣ еще преграды уничтожены, но виною тому не христіанство, а сами народы ихъ властители.

Обращая вниманіе на вліяніе христіанства на жизнь человѣчества, мы всегда должны помнить при этомъ, что благодатная сила его (христіанства) дѣйствуетъ только нѣсколько столѣтій въ исторіи человѣчества, что эта сила задерживается грѣхами его друзей и враговъ, невѣжествомъ и злобою, упорствомъ и глупостію. Все это облака, облегающіе солнце еван-

гелія и заграждающія его свѣтъ. Что же будетъ тогда, когда царство Иисуса Христа явится на новой землѣ, составленной изъ всѣхъ народовъ, когда раздадутся на небесахъ громкіе голоса: «Царство міра сдѣлалось царствомъ Господа нашего и Христа Его и будетъ царствомъ во вѣки вѣковъ» (Апокалипс. XI, 15)!

### Г Л А В А III.

## О СОХРАНЕНИИ ИСТИННАГО ХРИСТИАНСКАГО ОТКРОВЕНІЯ ВЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

§ 82. Способъ распространенія и сохраненія богооткровенныхъ истинъ. Божественное откровеніе, чрезъ которое сообщена религія христіанская, отъ первыхъ людей перешло сперва чрезъ устное *преданіе*, потомъ заключено въ *писаніе* Моисеемъ и пророками; затѣмъ, довершенное самимъ единокорднымъ Сыномъ Божиимъ І. Христомъ, оно передано его апостоламъ, а ими проповѣдано роду человѣческому частію устно, частію въ письмени, и въ такомъ видѣ принято, наконецъ, вселенскою *Церковію* Христовою, въ которой и доселѣ сохраняется во всей полнотѣ и чистотѣ. Такимъ образомъ, говоря о распространеніи и сохраненіи богооткровенныхъ истинъ христіанства, мы должны сказать, во-первыхъ, о св. Писаніи и св. преданіи, какъ двухъ путяхъ или способахъ распространенія этихъ истинъ, и во-вторыхъ,—о Церкви, какъ хранительницѣ этихъ истинъ.

§ 83. Св. Писаніе. Его богодухновенность. Всякому, кажется, извѣстно, что называется Св. Писаніемъ. Это—книги, написанныя въ Ветхомъ Завѣтѣ пророками, а въ Новомъ—апостолами и составляющія такъ-называемую Библию (*βιβλιον*—книга). Книги Св. Писанія суть книги особаго рода, не похожія на всѣ обыкновенныя и необыкновенныя произведенія человѣческія. По своему содержанію, это—откровеніе Бога людямъ, заключенное въ письмена; по своему происхожденію, это—не столько произведенія самихъ пророковъ и апостоловъ, сколько произведенія Духа Божія, говорившаго ихъ устами.

Для того, чтобы войти въ человѣческое сознаніе и стать началомъ жизни, откровеніе Божіе необходимо должно было явиться въ формѣ человѣческихъ понятій и въ живомъ человѣческомъ словѣ: иначе оно не было бы доступно пониманію человѣка. Но для воспріятія откровенія отъ Бога и передачи его въ живомъ человѣческомъ словѣ нуженъ былъ особый духовный умъ, способный это сдѣлать,—нужны были мужи богопросвѣщенные или богодуховенные. Такимъ образомъ, *богодуховенность* писателей священныхъ книгъ есть необходимое условіе откровенія Божія, безъ котораго оно не могло бы и явиться въ надлежащей формѣ и надлежащемъ видѣ. И точно, писатели ветхозавѣтныхъ книгъ весьма часто говорятъ о себѣ какъ о людяхъ, находившихся подъ особеннымъ воздѣйствіемъ Божіимъ (Исх. 4, 12; Втор. 18, 18; Исаія гл. 6; Іер. 1, 6—9; Агг. 1, 3; Псал. 44, 2 и друг.); о новозавѣтныхъ священныкъ писателяхъ, т.-е. апостолахъ, также говорится въ ихъ писаніяхъ, что они умъ *Христовъ имѣютъ* (1 Кор. 2, 16), и въ дѣлѣ служенія Новому Завѣту они и помыслить ничего не могутъ *отъ себя*, но *довольство*, т.-е. способность ихъ, *отъ Бога* (2 Кор. 3, 5, 6). Извѣстно еще, что І. Христосъ обѣщала своимъ апостоламъ ниспослать и дѣйствительно ниспослать Духа Святаго, чтобы Онъ научалъ ихъ *всему*, вспомнать имъ *все* и *вовѣстилъ грядущая* (Іоан. 14, 26; 16, 13): обѣщала также дать имъ *уста* и *премудрость* (Лук. 21, 15), которыя, безъ сомнѣнія, если необходимы были имъ и во всякое время, то тѣмъ болѣе тогда, когда они излагали въ письмени ученіе І. Христа для всѣхъ послѣдующихъ временъ. По всѣмъ этимъ соображеніямъ и основаніямъ богодуховенность священныхъ писателей и ихъ писаній всегда признавалась несомнѣнною—и въ древней іудейской, и въ новой христіанской Церкви (2 Петр. 1, 20, 21; 2 Тим. 3, 15—17).

§ 84. **Различные взгляды на богодуховенность у различныхъ богослововъ и истинное понятіе о ней.** Но какъ понимать эту богодуховенность,—въ чемъ она состоитъ? Исторія богословской мысли представляетъ намъ весьма различныя, даже до противоположности, понятія о богодуховенности св. писателей и ихъ писаній. Одни изъ богослововъ (Аеннагоръ, Лустинъ Мученикъ, Тертуллианъ и богословы старой протестантской школы

XVII в.) понимали богодухновенность слишком строго, полагая, что свящ. писатели были только *трубою*, *органомъ*, *трудоу* Духа Святаго, и въ экстагическомъ состоянїи издавали и чертили звуки откровенїя Божїа *безъ всякаго участїа собственнаго сознанїя и воли*. Богословы эти простирали богодухновенность на всю рѣшительно Библию, т.-е. не только на мысли и слова ея, но и на буквы, интерпункцію и даже на подстрочные и надстрочные еврейскїе знаки: все это, по ихъ понятїю, внушено было свящ. писателямъ при самомъ актѣ написанїя, какъ бы подъ диктовку, отъ Духа Божїа. Другїе понимали вдохновенїе не какъ *экстазисъ*, а только *озаренїе* и *просвѣщенїе* отъ Св. Духа, при которомъ сознанїе и вообще личная нормальная дѣятельность свящ. писателей сохранялись во всей своей силѣ и неприкосновенности и даже возводились къ высшему совершенству (Оригенъ, Епифанїй, Иеронимъ, Василїй Великій, Златоустъ). Но, опредѣляя такимъ образомъ актъ божественнаго вдохновенїя, богословы эти не опредѣлили въ чемъ состоитъ богодухновенность собственно *свящ. книгъ*,—насколько, т.-е., простиралось влїянїе Духа Божїа на духъ человѣчскїй при самомъ актѣ писанїя свящ. книгъ, и потому—все ли въ этихъ книгахъ богодухновенно, или есть въ нихъ и нѣчто не богодухновенное, человѣческое, принадлежащее самимъ свящ. писателямъ. Католическіе богословы среднихъ вѣковъ (схоластики), а также и протестантскїе XVIII-го в. болышею частїю понимали вдохновенїе какъ только *руководство*, *помощь* и *содѣйствїе* Св. Духа, предохранявшаго свящ. писателей отъ неправильнаго изложенїя откровеннаго ученїя, а отсюда и богодухновенность ихъ писанїй ограничивали только *общимъ содержанїемъ*, или только *мыслью* свящ. книгъ, не признавая ея въ частностяхъ, тѣмъ паче въ отдѣльныхъ словахъ и выраженїяхъ. Богословы эти (особенно протестантскїе) мало-по-малу дошли до того, что стали видѣть богодухновенность только въ *существенной сторонѣ* Библии, въ мѣстахъ собственно *религознаго характера*, и преимущественно—относящихся къ *искупленїю и спасенїю*, а все прочее въ ней считали обыкновеннымъ человѣческимъ дѣломъ, не чуждымъ даже нѣкоторыхъ погрѣшностей и ошибокъ—грамматическихъ, географическихъ, хронологическихъ и проч. Со времени Шлейер-

Руководство къ основному богословію.

16

махера (1768 — 1834) и съ его почину развилась въ протестантствѣ *новая* теорія богодухновенности, наиболѣе принятая тамъ и въ настоящее время. По этой теоріи, богодухновенность нужно полагать не въ самомъ актѣ написанія свящ. книгъ, не въ непосредственномъ воздѣйствіи Духа Божія на свящ. писателей во время писанія ими своихъ книгъ, но въ *общемъ, неразрывномъ со всею религиозною жизнію вдохновеніи* ихъ, которое отсюда уже сообщалось и ихъ писаніямъ. При этомъ Шлейермахеръ существенно различаетъ вдохновеніе ветхозавѣтныхъ отъ вдохновенія новозавѣтныхъ писателей, и подъ именемъ Духа Святаго, вдохновлявшаго апостоловъ, разумѣетъ не божественную личность Св. Духа, а какую-то силу, внутренне присутствующую каждому члену Церкви и нераздѣльную отъ вѣры во Христа, какъ Богочеловѣка, или иначе — *общій духъ Церкви*.

Что сказать о всѣхъ этихъ теоріяхъ богодухновенности? *Первая* изъ нихъ превращаетъ священныхъ писателей, призванныхъ Богомъ на дѣятельное, живое служеніе человѣчеству, избранныхъ въ живые свидѣтели Его откровенія, въ какія-то механическія орудія, въ автоматы, чуждые всякаго пониманія и личнаго отношенія къ тому, что они сообщаютъ другимъ, какъ безусловную божественную истину. Не понятно, почему Богу угодно было бы употребить для этой цѣли именно людей, когда цѣлесообразнѣе было бы употребить для этого какое-нибудь чисто-механическое, неодушевленное орудіе, на примѣръ, какое-либо магическое перо, или произвести Св. Писаніе силою своего непосредственнаго творчества; да и не достойно Бога дѣлать такое насиліе свободно-разумнымъ существамъ, Имъ же самимъ созданнымъ такими... Поэтому теорія эта не можетъ быть принята нами совершенно и всецѣло. *Вторая* теорія, какъ отрицающая крайности и странности первой и вообще согласная съ здравыми понятіями о Богѣ и человѣкѣ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, должна быть принята нами всецѣло, хотя, какъ сказано уже выше, она и не даетъ опредѣленнаго представленія о богодухновенности священныхъ книгъ. *Третья* теорія должна быть совершенно отвергнута, потому что она разрываетъ внутреннюю необходимую связь между мыслию и словомъ, между предметомъ откровенія и его видѣннымъ изложеніемъ и выраженіемъ. Кромѣ того, одно въ Писаніи при-

знавая богодухновеннымъ, а другое нѣтъ, теорія эта даетъ возможность мало-по-малу и все Св. Писаніе отнести къ обыкновеннымъ произведеніямъ человѣческимъ, а богодухновенность его признать понятіемъ невѣжественнымъ, отжившимъ и т. п., какъ это и на самомъ дѣлѣ мы видимъ у рационалистовъ разнаго рода, въ родѣ Штрауса, Баура и имъ подобныхъ. Наконецъ, не можетъ быть принята, а напротивъ должна быть отвергнута и теорія Шлейермахера. Въ сущности она отрицаетъ богодухновенность какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завета: ея вдохновеніе—то же самое, что и обыкновенное религиозное воодушевленіе, и Библия, по ней, богодухновенна столько же, сколько Индійскія Веды, Иліада Гомера, Коранъ Магомета и т. п. Послѣ этихъ замѣчаній мы, согласно съ нѣкоторыми новѣйшими германскими богословами (Филиппи, Ланге, Рудельбахомъ и др.), даемъ слѣдующее понятіе о богодухновенности. Она состоитъ въ томъ, что, св. писатели *все*, что ни писали, писали по *непосредственному* возбужденію и наставленію Св. Духа, при чемъ *получали* отъ Него какъ *мысль*, такъ и *слово*, или внѣшнюю форму выраженія (насколько она стоитъ въ неразрывной связи съ самымъ содержаніемъ откровенія), но *безъ всякаго стѣсненія и насилія* ихъ естественныхъ способностей. Вдохновеніе священныхъ писателей было совокупнымъ дѣйствіемъ Духа Божія и духа человѣческаго, при которомъ послѣдній не подавлялся, а возвышался надъ своими обыкновенными границами, — естественныя силы его не отстранялись и не стѣснялись, но, освящаемыя и возводимыя къ высшему совершенству, служили дѣятельнымъ органомъ откровенія. Оно было сознательнымъ, живымъ воплощеніемъ мысли и воли божественной въ мысль и волю человѣческую, при чемъ божественная истина не механически, а жизненно усвоялась духомъ человѣческимъ, дѣлалась какъ бы его собственнымъ достояніемъ.

§ 85. Св. Преданіе. Значеніе его, какъ источника откровенія. Св. Писаніе не было единственнымъ путемъ, или средствомъ распространенія богооткровенныхъ истинъ христіанства; другимъ такимъ путемъ, и при томъ болѣе общимъ и широкимъ, было устное преданіе. Какъ въ ветхозавѣтной Церкви отъ Адама до самаго Моисея богооткровенное ученіе распространялось въ родѣ человѣческомъ безъ писанія, единственно

устнымъ преданіемъ, такъ равно и въ новозавѣтной Церкви Евангеліе сперва проповѣдано было Иисусомъ Христомъ и апостолами устно и распространялось чрезъ одно преданіе. Потомъ, когда явились въ Церкви апостольскія писанія, устное преданіе не сдѣлалось отъ этого излишнимъ, или ненужнымъ, а сохранило, какъ и доселѣ сохраняетъ, всю свою первоначальную необходимость и важность. Это становится яснымъ изъ слѣдующихъ соображеній. Во-первыхъ, извѣстно, что далеко не всѣ апостолы оставили послѣ себя писанія, но большинство ихъ до самой смерти своей проповѣдывали слово Божіе только устно. Во-вторыхъ, писанія апостольскія, писанныя въ разныхъ мѣстахъ, къ разнымъ частнымъ церквамъ и даже частнымъ лицамъ, стали общеизвѣстными въ Церкви Христовой не совсѣмъ скоро,—такъ что еще во второй половинѣ II-го вѣка, по свидѣтельству Ириней, были цѣлыя народы христіанскіе, у которыхъ не было никакихъ священныя писаній и которые руководствовались въ своей вѣрѣ и жизни однимъ апостольскимъ преданіемъ. Въ третьихъ, тѣ изъ апостоловъ, которые оставили послѣ себя писанія, не могли изложить въ нихъ все, что можно и нужно было сказать—и объ Иисусѣ Христѣ и вообще о царствіи Божіемъ. Объ этомъ свидѣлствуютъ они сами. Евангелистъ Іоаннъ, напр., говорить, что кромѣ записаннаго имъ *суть и ина многа, яже сотвори Иисусъ предъ ученики своими, яже несутъ писана въ книгахъ сихъ*, и что еслибъ записать все это, то, кажется, и весь міръ не вмѣстилъ бы *пишемыхъ книгъ*. Тотъ же Іоаннъ въ двухъ посланіяхъ своихъ (второмъ и третьемъ) выражается, что онъ многое еще имѣлъ писать тѣмъ, кому писать, но надѣется передать все это при личномъ свиданіи, въ устной бесѣдѣ. Апостоль Павелъ, писавшій больше всѣхъ другихъ апостоловъ, тоже долженъ былъ иногда выражаться: *прочее устрою когда приду* (1 Кор. 11, 34),—и не только не считалъ излишними устныхъ наставленій, а напротивъ убѣждалъ солунянъ и Тимофея хранить ихъ, наравнѣ съ наставленіями записанными (2 Сол. 2, 15; 1 Тим. 1, 13. 2, 2), и хвалелъ коринтеянъ за памятованіе и сохраненіе его преданій. Въ четвертыхъ, само Свящ. Писаніе, если можно такъ выразиться, многимъ обязано Св. Преданію. Евангелистъ Лука,

напр., не былъ самъ ученикомъ Христовымъ, а написалъ цѣлое евангеліе по устному преданію отъ учениковъ Христовыхъ. Далѣе, такъ называемый канонъ свящ. книгъ новозавѣтныхъ опредѣленъ и утвержденъ Церковію тоже на основаніи одного Свящ. Преданія; потому что въ Писаніи нигдѣ не сказано, что тѣ только книги и нужно считать священными и божественными какія приняты въ канонъ, а и не всѣ другія, какихъ не мало было въ первенствующей Церкви, съ претензіями на божественное происхожденіе. Наконецъ, и самый подлинный смыслъ многихъ мѣстъ Свящ. Писанія, не всякому ясныхъ и вразумительныхъ (2 Петр. 3, 16), и вообще правильное разумѣніе и изъясненіе Св. Писанія открывается главнымъ образомъ изъ Св. Преданія и утверждается на преданіи; потому что Св. Писаніе не всегда и не вездѣ достаточно объясняетъ само себя, а предоставить пониманіе и толкованіе его личному произволу каждаго — значило бы дать каждому право искажать его по-своему, и тѣмъ положить начало безконечнымъ спорамъ и раздѣленіямъ опаснымъ ошибкамъ и заблужденіямъ вѣрующихъ. Такимъ образомъ очевидно, что Свящ. Преданіе есть такое же божественное откровеніе, такое же слово Божіе, какъ и Свящ. Писаніе, съ тѣмъ только различіемъ, что оно есть слово Божіе *устно преданное* Церкви Иисусомъ Христомъ и апостолами, а Свящ. Писаніе — слово Божіе, заключенное въ книги богодухновенными мужами и въ письмени преданное Церкви.

§ 86. **Возможность и дѣйствительность сохраненія его въ цѣлости и неповрежденности.** Но могло ли Св. Преданіе сохраниться въ Церкви, во всей своей цѣлости и неповрежденности? — И могло, и дѣйствительно сохранилось. — Что оно могло сохраниться, это открывается:

1) Частію уже изъ способа распространенія преданій, ихъ повсемѣстности и всенародности. Св. апостолы проповѣдали откровенное ученіе не въ нѣкоторыхъ только мѣстахъ, не предъ немногими только лицами и отнюдь, не тайно напротивъ, они пронесли его по всѣмъ странамъ тогдашняго міра, возвѣстили на всѣхъ языкахъ, со всею ясностью (Мате. 10, 27), и какъ требовала самая цѣль ихъ проповѣди, старались передавать божественныя истины всѣмъ и каждому, желающему спасенія.

При такихъ обстоятельствахъ затеряться или испортиться какому-либо апостольскому, особенно важному, преданію во всей Церкви, по всему христіанскому міру, очевидно было невозможно.

2) Гораздо болѣе — изъ ревностной приверженности всѣхъ христіанъ къ преданному апостолами ученію, которую такъ похваляетъ въ коринѳянахъ св. Павелъ (1 Кор. 11, 2; см. 1 Сол. 1, 8; Кол. 1, 4. 6; Римл. 1, 8). Къ такой заботливости о сохраненіи устно-преданнаго апостолами ученія естественно располагали христіанъ; а) самое достоинство этого ученія, въ которомъ они видѣли слово Божіе; б) внушенія св. апостоловъ стоять и держаться преданій (2 Сол. 2, 15) и вмѣстѣ строгія прещенія на противниковъ; в) крайняя необходимость преданій: ибо писаній апостольскихъ сначала еще не было, и даже тогда, какъ появились эти писанія, до приведенія ихъ во всеобщую извѣстность, многія частныя церкви пользовались и могли существовать исключительно только апостольскими преданіями.

3) Еще болѣе — изъ обязанности и вмѣстѣ ревности представителей церковей къ сохраненію священнаго преданія. Ихъ то, по преимуществу, сообразно съ самимъ назначеніемъ ихъ *части церковъ Господа и Бога* (Дѣян. 20, 28), старались наставить и утвердить въ истинахъ вѣры св. апостолы (—27), подобно тому какъ прежде сами, предпочтительно предъ всѣми другими людьми, были наставляемы своимъ небеснымъ Учителемъ (Іоан. 17, 6. 8); пастырямъ Церкви особенно заповѣдывали св. благовѣстники *держаться вѣрнаго словеса по ученію* (Тит. 1, 9), *образъ имѣть здравыхъ словесъ... и доброе завѣщаніе соблюдать Духомъ Святымъ* (2 Тим. 1, 13. 14); ихъ-то, наконецъ, обязывали апостолы передавать слышанное при многихъ свидѣтеляхъ ученіе и своимъ будущимъ преемникамъ, *вѣрнымъ челоѣвѣкомъ, которые способны были бы и иныхъ научить* (2 Тим. 2, 2).

4) Особенно — изъ того, что священныя преданія весьма рано начали быть заключаемы многими учителями Церкви въ письменна (это извѣстно о Папіѣ, Климентѣ Александрійскомъ, Оригенѣ, Евсевіѣ и др.), и такимъ образомъ со всею благо-

надежностью передаваться, изъ рода въ родъ, въ слѣдующіе вѣка.

6) Наконецъ, — изъ того, что многія преданія получила Церковь отъ апостоловъ въ самой своей практикѣ, которая для сохраненія истинъ откровенія столько же надежна, какъ и письменна.

Но священное преданіе не только могло сохраниться, а и дѣйствительно сохранилось въ Церкви, во всей цѣлости и неповрежденности. Оно дошло до насъ: 1) въ древнихъ символахъ вѣры, которые существовали во всѣхъ Церквахъ съ самаго ихъ основанія и которые потомъ въ IV вѣкѣ обобщены и замѣнены разъ навсегда символомъ никео-константинопольскимъ,—2) въ такъ-называемыхъ правилахъ апостольскихъ, а также въ постановленіяхъ и правилахъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ;—3) въ древнихъ литургіяхъ, изъ коихъ нѣкоторыя извѣстны подъ именами апостоловъ и мужей апостольскихъ и всѣ вообще ведутъ свое происхожденіе отъ апостоловъ же:—4) въ древнихъ актахъ мученическихъ, которые писаны большею частью современниками и даже свидѣтелями мученій и смерти св. мучениковъ;—5) въ твореніяхъ всѣхъ древнихъ отцовъ и учителей Церкви;—6) наконецъ, во всей вообще практикѣ древней христіанской Церкви, которая преемственно дошла и до нашихъ дней.

Конечно, не все то, что содержится въ исчисленныхъ сейчасъ источникахъ или хранилищахъ апостольскаго преданія, и есть уже по этому самому апостольское преданіе: много здѣсь есть и такого, что никакъ не можетъ быть названо этимъ именемъ. Поэтому апостольское преданіе должно имѣть и дѣйствительно имѣетъ свои особые признаки, по которымъ бы можно было отличить его отъ всѣхъ преданій ложныхъ, не апостольскихъ.

§ 87. Признаки апостольскаго преданія. Признаки эти обыкновенно раздѣляются на внутренніе и внѣшніе.

Къ *внутреннимъ* принадлежатъ: а) то, чтобы апостольское преданіе было сообразно съ самимъ собою, т.-е. не заключало въ себѣ внутренняго противорѣчія: признакъ общій для всѣхъ вообще истинъ;—б) то, чтобы оно было сообразно съ другими, уже извѣстными и несомнѣнными, апостольскими преданіями,

потому что апостолы сами себя претиворѣчить не могли; — наконецъ, в) то, чтобы оно было сообразно и съ Св. Писаніемъ, такъ какъ главный виновникъ того и другого одинъ — Духъ Святый.

Впрочемъ, всѣ эти внутренніе признаки апостольскаго преданія суть только отрицательныя, а не положительныя: понять мы можемъ узнать только то, чего нельзя назвать апостольскимъ преданіемъ, а не то, что должно назвать этимъ именемъ. Къ опредѣленію этого послѣдняго обстоятельства служатъ признаки *внѣшніе*, которые заимствуются изъ внѣшнихъ свидѣтельствъ и положительно опредѣляютъ характеръ истинно-апостольскихъ преданій. По этимъ внѣшнимъ признакамъ, истинно апостольскимъ преданіемъ можетъ быть признано: а) то, что можетъ быть возведено до временъ апостольскихъ; — что съ самаго начала употреблялось въ Церквахъ, непосредственно основанныхъ апостолами, и извѣстно намъ отъ мужей апостольскихъ или отъ отцовъ и учителей Церкви II-го вѣка; — б) то, что единогласно выдають намъ за преданіе апостольское всѣ или только многіе учителя Церкви III, IV и V вѣковъ; ибо учителя эти могли основываться въ своихъ показаніяхъ на свидѣтельствахъ древнѣйшихъ учителей, коихъ сочиненія были еще тогда цѣлы, да и сами они были близки ко временамъ апостольскимъ и выражали только то, что находили въ Церкви;—в) наконецъ, безспорно уже должно быть признано за преданіе апостольское то, чего держалась и держится вся Церковь вселенская, и чего между тѣмъ или вовсе, или по крайней мѣрѣ въ такомъ именно видѣ, въ какомъ содержится оно Церковію, нельзя найти въ Св. Писаніи. «Не должно искать истины у другихъ, пишетъ св. Ириней, но должно поучаться ей въ Церкви, въ которую, какъ въ богатую сокровищницу, апостолы сложили все, что только есть истиннаго»... «Что содержитъ вся Церковь, замѣчаетъ блаж. Августинъ, и что, безъ всякаго соборнаго постановленія, содержалось въ ней всегда, то по всей справедливости мы почитаемъ преданнымъ отъ апостоловъ».

§ 88. П) **Церковь какъ хранительница Св. Писанія и Преданія.** Изъ сказаннаго доселѣ можно видѣть, что для того, чтобы убѣдиться совершенно въ каноническомъ достоинствѣ

книгъ Св. Писанія и вообще — чтобы правильно понимать и толковать Св. Писаніе, необходимо держаться Св. преданія; а чтобы убѣдиться въ подлинности и цѣлости самаго Св. Преданія и умѣть отличить истинно-апостольское преданіе отъ ложнаго, необходимо слѣдовать свидѣтельству вселенской Церкви. Отсюда естественно вытекаетъ то заключеніе, что собственно Церковь есть хранительница и истолковательница божественнаго откровенія—и писаннаго, и устно-преданнаго,— не только Св. Преданія, но чрезъ преданіе — и Св. Писанія. Справедливость этого положенія, кажется, не нуждается въ особенныхъ доказательствахъ. Понятно само-собою, что такое важное дѣло, какъ храненіе и толкованіе божественнаго откровенія, предназначеннаго для всего рода человѣческаго, могло быть вручено только цѣлому обществу вѣрующихъ, а не одному какому-либо лицу изъ этого общества... Но съ другой стороны, нужно признать и то, что это важное дѣло, врученное цѣлому обществу, не могло быть вручено *всѣмъ и каждому* въ этомъ обществѣ. Какъ то, такъ равно и другое, т. е. и право только одного, и право всѣхъ и каждого въ дѣлѣ храненія и толкованія божественнаго откровенія, вело бы къ одинаковымъ злоупотребленіямъ и вообще безпорядкамъ и нестроеніямъ въ обществѣ вѣрующихъ абсолютное единоначаліе и полнѣйшее всеначаліе одинаково приводятъ къ самоуправству и немислимы ни въ какомъ благоустроенномъ обществѣ. Поэтому, когда мы говоримъ, что Церковь есть хранительница и истолковательница Св. Писанія и Преданія, то разумѣемъ не всѣхъ вообще вѣрующихъ, составляющихъ Церковь, а только представителей ея, передовыхъ членовъ, т. е. пастырей и учителей; Церкви, или іерархію церковную. Въ такомъ смыслѣ разумѣемъ мы въ этомъ случаѣ Церковь—не только въ силу высказанныхъ сейчасъ соображеній, но и потому, что самъ Основатель Церкви, Иисусъ Христосъ, учредилъ въ ней особый классъ людей, которыхъ однихъ уполномочилъ быть блюстителями и истолкователями Его божественнаго слова, не распространяя сего полномочія на всѣхъ вообще вѣрующихъ. Извѣстно, что сначала Онъ одинъ училъ людей божественной истинѣ; потомъ облекъ правомъ учительства этой истинѣ избранныхъ учениковъ Своихъ, сперва на

время и среди одного народа израильскаго, потомъ, по воскресеніи, и навсегда, среди всѣхъ народовъ, во всемъ мірѣ. При этомъ Онъ выразилъ желаніе, чтобы отъ Его апостоловъ это право непосредственно перешло и на ихъ преемниковъ, а отъ сихъ послѣднихъ переходило изъ рода въ родъ, до самаго скончанія міра (Мате. 28, 18—20). Апостолы, согласно съ этимъ желаніемъ Иисуса Христа, передали свое право избраннымъ ими пастырямъ и учителямъ; тѣ передали его своимъ преемникамъ; эти—своимъ и т. д. до нашихъ дней. Так. обр., тотъ порядокъ, по которому въ Церкви Христовой есть и пастыри и пасомые, и руководящіе и руководимые, и начальствующіе и подчиненные, а изъ нихъ только первые уполномочены быть блюстителями и истолкователями Св. Писанія и Преданія, есть порядокъ не только правильный и нормальный самъ въ себѣ, но и—богочрежденный.

§ 89. **Непогрѣшимость Церкви и выраженіе этой погрѣшимости во вселенскихъ соборахъ.** Поставивши Церковь хранительницею и толковательницею Св. Писанія и Преданія; Иисусъ Христосъ не предоставилъ ее въ этомъ дѣлѣ ея собственнымъ силамъ. Онъ ниспослалъ ей Св. Духа, наставляющаго ее на всякую истину, и, сверхъ того, самъ обѣщаль пребывать съ нею *во вся дни до скончанія вѣка*. Этимъ Онъ, такъ сказать, обезпечилъ навсегда ея *непогрѣшимость*. Такимъ образомъ, непогрѣшимость Церкви сама собою предполагается и вытекаетъ изъ того премудраго устройства, какое Господу угодно было даровать ей. Виновникъ этой непогрѣшимости есть Онъ самъ—глава Церкви и Духъ Святой, обитающій въ ней, и предметъ ея, какъ понятно само собою, составляютъ не всѣ вообще истины человѣческаго вѣдѣнія, а только истины вѣры Христовой, содержащіяся въ откровеніи, т. е. Церковь непогрѣшима не относительно истинъ, напр., философскихъ, историческихъ, естественнаучныхъ и подобныхъ, а только относительно истинъ религиозныхъ, истинъ Св. Писанія и Св. Преданія. Орудіями, или органами, въ которыхъ выражается эта непогрѣшимость, нужно признать, конечно, пастырей, и учителей Церкви, или такъ-называемую Церковь *представительную*, учащую. При этомъ нужно помнить еще слѣдующее: отдѣльно каждый пастырь и учитель Церкви и даже каждая

частная Церковь могут погрѣшать и заблуждаться, но не может погрѣшать и заблуждаться все вообще сословіе пастырей и учителей, *вся Церковь Христова, или Церковь католическая*. Допустить возможность заблужденія для всей Церкви значило бы допустить ея оскудѣніе, или прекращеніе, а это было бы противно словамъ Христовымъ, что Его Церкви и врата адова не одолѣютъ, и несогласно съ прямымъ обѣтованіемъ Его—*пребывать съ нею во вся дни до скончанія вѣка*. Значить, хотя органомъ непогрѣшимости Церкви служатъ пастыри и учителя ея, но не каждый отдѣльно, или порознь, а только всѣ вмѣстѣ, въ общей своей совокупности: общій голосъ всѣхъ ихъ въ какомъ-либо религіозномъ дѣлѣ и долженъ быть признаваемъ за непогрѣшимый голосъ Церкви. Послѣ этого понятно, что самое естественное выраженіе непогрѣшимаго голоса Церкви сославляютъ такъ называемыя *вселенскіе соборы*. Они представляютъ собою всю вообще Церковь Христову и суть, такъ сказать, наглядное средоточіе и самая высшая степень іерархіи. Но понятно также, что, служа самымъ лучшимъ выраженіемъ непогрѣшимости Церкви, вселенскіе соборы не составляютъ въ то же время необходимаго условія этой непогрѣшимости. Церковь сохраняетъ свою непогрѣшимость и тогда, когда пастыри и учителя ея не собираются на вселенскіе соборы, при неизбѣннн въ томъ нужды, или же въ случаѣ нужды, выражаютъ свое согласіе относительно какого-либо религіознаго вопроса посредствомъ взаимныхъ сношеній между собою, оставаясь каждый на своемъ мѣстѣ. Уяснивши такимъ образомъ понятіе о непогрѣшимости Церкви, мы видимъ, что оно не заключаетъ въ себѣ ничего страннаго или невозможнаго. Непогрѣшимость Церкви состоитъ не въ томъ, будто пастыри и учителя ея постоянно получаютъ отъ Бога какія-либо новыя откровенія, а собственно только въ строгомъ и точномъ соблюденіи, при божественномъ содѣйствіи, прежняго завѣщаннаго Церкви откровенія. Богъ не попускаетъ и не попуститъ всей Церкви своей, въ лицѣ ея представителей, уклониться отъ истины и впасть въ заблужденіе: это и значить, что Церковь непогрѣшима. Стало быть, понятіемъ непогрѣшимости отнюдь не приписывается Церкви дара богодухновенности, которымъ обладали апостолы, а при-

писывается одно только *соприсутствіе* Духа Святаго, предохраняющаго его отъ заблужденій.

§ 90. Авторитетъ ученія св. отцовъ и учителей Церкви. Правильный взглядъ на авторитетъ ученія отцовъ и учителей Церкви можно выразить кратко въ слѣдующемъ положеніи: «единодушное согласіе всѣхъ отцовъ и учителей Церкви въ ученіи о предметахъ божественнаго откровенія или христіанской вѣры есть несомнѣнный признакъ истины». Правильность этого взгляда не подлежитъ никакому сомнѣнію. Единодушное согласіе всѣхъ частныхъ учителей выражаетъ собою такое же согласіе всѣхъ частныхъ Церквей, въ которыхъ они были предстоятелями, и, слѣдовательно, согласное ученіе всей Церкви, и притомъ не въ одно только какое-либо время, а въ различныя времена. Съ другой стороны, такое единодушное согласіе, какъ мы видѣли прежде, есть непрерываемое доказательство преданія апостольскаго, или того, что утверждаемое всѣми такъ единодушно ученіе несомнѣнно ведетъ свое начало отъ апостоловъ. Наконецъ, нужно имѣть при этомъ въ виду еще особенную древность нѣкоторыхъ изъ отцовъ, бывшихъ непосредственными учениками апостоловъ, ревность всѣхъ ихъ по православію, обиліе духовныхъ дарованій, которыми они обладали и за которыя получили наименованія *божественныхъ богоносныхъ, богомудрыхъ* и проч. Но, приписывая, такимъ образомъ, полный авторитетъ всѣмъ отцамъ и учителямъ вмѣстѣ, когда они согласно утверждаютъ что-либо въ ученіи о предметахъ божественнаго откровенія, мы должны помнить:

1) Что вовсе нельзя приписывать такого же авторитета каждому отцу порознь. При всей своей святости, при всемъ обиліи духовныхъ дарованій, Св. отцы не были богодухновенны, подобно Св. пророкамъ и апостоламъ, и потому писанія отеческія никогда не должно сравнивать съ каноническими книгами Св. Писанія. Св. отцы не были непогрѣшимы каждый порознь; напротивъ, могли погрѣшить и нѣкоторые дѣйствительно погрѣшили, тогда какъ Св. пророки и апостолы были непогрѣшимы каждый порознь, и изложили намъ въ своихъ богодухновенныхъ писаніяхъ только одну чистую истину.

2) Что вовсе нельзя приписывать отцамъ и учителямъ та-

кого же авторитета въ тѣхъ случаяхъ, когда они разногласятъ между собою; напротивъ, голосъ самихъ отцовъ долженъ быть уже повѣряемъ тогда голосомъ Церкви вселенской. Это достаточно извѣстно каждому изъ практики соборовъ.

3) Что вовсе нельзя приписывать св. отцамъ и учителямъ такого же авторитета, когда они разсуждаютъ не о предметахъ божественнаго откровенія, а о предметахъ обыкновеннаго человѣческаго знанія, не относящихся къ существу христіанской вѣры и не содержащихся въ откровеніи. Въ разсужденіи о такихъ предметахъ Св. отцы являются не какъ учителя Церкви, а какъ обыкновенные ученые, и такъ же могли погрѣшать какъ погрѣшили и погрѣшаютъ всѣ люди.

Въ заключеніе разсужденія объ авторитетѣ отцовъ и учителей Церкви замѣтимъ еще слѣдующее. Не должно соблазняться встрѣчающимся несогласіемъ того и другого уважаемаго учителя Церкви касательно нѣкоторыхъ истинъ христіанства съ единодушнымъ ученіемъ о нихъ всѣхъ прочихъ пастырей, а надобно смотрѣть на это несогласіе, какъ на *частное мнѣніе* учителя. Далѣе, для узнанія согласнаго ученія отцовъ о какомъ-либо предметѣ нѣтъ нужды собирать свидѣтельства многихъ изъ нихъ: ибо не всѣ отцы имѣли случай писать о каждой откровенной истинѣ и многія изъ ихъ писаній не дошли до насъ. Наконецъ, должно помнить, что правила Св. отцовъ, признанныя и утвержденныя вселенскими соборами, имѣютъ важность одинаковую съ правилами самихъ соборовъ.

§ 91. III) Начало для сужденія о православіи Церкви и приложеніе этого начала къ существующимъ нынѣ христіанскимъ Церквамъ. Одна только греко-восточная Церковь, есть истинная или православная Церковь Христова. Какъ мы уже знаемъ, хранительницею и истолковательницею слова Божія для всѣхъ людей поставлена быть св. Церковь и что эта учительница вѣры непогрѣшима и; значитъ, совершенно благонадѣжна. Послѣ этого намъ оставалось бы только сказать: итакъ, долгъ каждаго вѣрующаго исполнѣть предаться этой непогрѣшимои руководительницѣ... Но сказать такъ и тѣмъ покончить дѣло — можно было только въ глубокой древности и

нельзя въ настоящее время. Тогда, какъ извѣстно, Церковь Христова была одна, т. е. единствомъ своего вѣроученія, богослуженія и управления она обнимала всѣ общества христіанскія, или всѣ частныя Церкви, какія только существовали во всемъ тогдашнемъ мірѣ. Съ IX-го же в. по Р. Х. западная часть Церкви, по начинанію Церкви римской и потомъ подъ ея преобладающимъ вліяніемъ, начала отпадать отъ живого союза съ Церковію восточною и съ теченіемъ времени, образовала собою т. н. *римско-католическую* Церковь. Съ XVI-го вѣка отъ римско-католической Церкви начали, въ свою очередь, отпадать различныя части ея и, подъ общимъ именемъ *протестантства*, образовали собою особенный христіанскій міръ. Такимъ образомъ въ настоящее время, кромѣ восточной Церкви, еще два великія христіанскія общества усвояютъ себѣ имя Церкви Христовой, или иначе нынѣ существуютъ на землѣ гласнымъ образомъ три христіанскія Церкви: греко-восточная, римско-католическая и протестантская. Вслѣдствіе этого теперь неизбѣженъ вопросъ: какая же изъ этихъ трехъ христіанскихъ Церквей есть истинная Церковь Христова? Вѣдь не могутъ же всѣ онѣ быть истинными,—истина одна, а эти Церкви во многомъ разнятся между собою и исключаютъ себя взаимно. Не могутъ быть всѣ онѣ и ложными, потому что Церковь Христова, какъ мы видѣли, непогрѣшима и неоскудѣваема. Значитъ, одна только какая-либо изъ этихъ Церквей должна быть истинною, или, что то же, *православною*, и только руководству этой Церкви должны и могутъ съ безопасностію предаваться вѣрующіе.

Какая же изъ упомянутыхъ христіанскихъ Церквей есть истинная *православная* Церковь Христова? — Просвѣщенному и безпристрастному христіанину не трудно рѣшить этотъ вопросъ, не трудно распознать, гдѣ подлинная Церковь Христова. Если древняя вселенская Церковь (т. е. Церковь до раздѣленія ея на греко-восточную, римско-католическую и протестантскую) въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ вѣрно содержала и раскрывала ученіе Христова и въ подлинномъ духѣ Христовомъ создавала всѣ свои учрежденія (а отвергать это—значило бы отвергать совсѣмъ существованіе истинной Церкви Христовой на землѣ), то и въ послѣдующія времена.

тѣ только общества христіанскія продолжаютъ жить и дѣйствовать по духу и завѣту І. Христа и, въ силу этого, достойно носить имя Его св. Церкви, которыя вполне вѣрны духу и завѣту древней вселенской Церкви. Значить, говоря короче и проще, истинная Церковь Христова—только та, въ которой *все соблюдается и сохраняется точно въ такомъ же видѣ, въ какомъ было въ древней вселенской Церкви.* Вѣрность ученію, практикѣ, различнымъ обычаямъ, учрежденіямъ, вообще вѣрность духу и завѣту древней Христовой Церкви составляетъ, такимъ образомъ, въ настоящее время, самое главное начало для сужденія о православіи той или другой Церкви.

Если теперь мы приложимъ это начало къ существующимъ нынѣ христіанскимъ Церквамъ, то увидимъ слѣдующее. Римско-католическая Церковь, вопреки положительному запрещенію вселенскихъ соборовъ, измѣнила никео-цареградскій символъ вѣры, внесши въ него неизвѣстное древней вселенской Церкви ученіе объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына;—измыслила догматъ о главенствѣ папы, какъ мнимаго намѣстника Христова, надъ всею Церковію,— догматъ совершенно чуждый древней Церкви Христовой,—сочинила еще нѣсколько новыхъ догматовъ — о чистилищѣ, объ индульгенціяхъ, о непорочномъ (т. е. безмужномъ или безсѣмномъ) зачатіи Богоматери, о непогрѣшимости папы. Вообще же Церковь эта съ тѣхъ поръ, какъ создала у себя въ лицѣ римскаго епископа верховнаго главу, всемогущаго и непогрѣшимаго владыку всѣхъ христіанъ,—приняла направленіе, совершенно противное духу древней вселенской Церкви, и получила характеръ свойственный не царству Христову, небесному на землѣ, а царству земному, съ его земными расчетами и мірскими стремленіями. Протестантство, отложившись отъ римскаго католичества, пошло еще далѣе въ своихъ отступленіяхъ отъ древней вселенской Церкви. Протестанты совершенно отвергли Св. Преданіе какъ одинъ изъ источниковъ христіанской вѣры, — отвергли богоучрежденность церковной іерархіи и вслѣдъ за тѣмъ—авторитетъ св. отцовъ и вселенскихъ соборовъ. А отвергнувъ Св. Преданіе и руководство Церкви, они отвергли, или же извратили, и многіе другіе догматы, по преимуществу основанные

на преданіи, какъ, на примѣръ: почитаніе и призываніе святыхъ ангеловъ, почитаніе св. иконъ и мощей, молитвы за умершихъ, почти всѣ таинства и проч. Вообще же протестантство, думавшее возсоздать Церковь Христову на основаніи только Библіи и изученія памятниковъ христіанской древности, совсѣмъ оторвалось отъ древней вселенской Церкви, оно явилось обществомъ, хотя съ вѣрною въ Иисуса Христа, но безъ живой органической связи съ основаннымъ на землѣ царствомъ Христовымъ, а потому безъ всякой прочной опоры, всегда готовое распасться на различныя секты, по различію возрѣній и понятій частныхъ лицъ, и дѣйствительно начало распадаться тотчасъ по своему рожденіи. Такимъ образомъ, католичество и протестантство далеко уклонились отъ духа и завѣта древней Церкви вселенской, а потому и не должны претендовать на названіе истинной Церкви Христовой. Одна только греко-восточная Церковь осталась и остается тою же, какою была она до разрыва съ нею Церкви западной; она одна доселѣ сохраняетъ неизмѣннымъ ученіе древней вселенской Церкви и во всемъ пребываетъ ей вѣрною. Это послѣднее невольно признаютъ за нею даже сами разномыслящіе съ нею, и нѣкоторые изъ нихъ, особенно протестанты ставятъ ей это даже въ вину и упрекъ; но это-то именно и доказываетъ ея православіе,—свидѣтельствуешь о томъ, что она есть истинная Церковь Христова. Часть этой истинной православной Церкви составляетъ и наша отечественная Церковь, къ которой мы имѣемъ счастье принадлежать.

---

## ПРИБАВЛЕНІЕ.

### О РЕЛИГИЯХЪ ВНѢ-ХРИСТІАНСТВА.

§ 92. Разнообразное обнаруженіе религіозныхъ стремленій въ такъ называемыхъ религіяхъ естественныхъ. Ложность сихъ религій. Всѣ религіи, стоящія внѣ-откровенной религіи и отличныя отъ нея по своимъ источникамъ и по своимъ основнымъ воззрѣніямъ, называются общимъ именемъ *«естественныхъ»* религій. Это названіе не то означаетъ, будто религіи, которымъ оно обыкновенно усвоится, представляетъ собою нормальное и безусловно-необходимое явленіе въ исторіи человѣчества, но то, что онѣ не суть сверхъ-естественное откровеніе, созданы самимъ человѣкомъ на основаніи естественнаго откровенія въ природѣ внѣшней и внутренней (подъ вліяніемъ естественной религіозной потребности, стремленій къ истинѣ и добру) при содѣйствіи другихъ многочисленныхъ разнообразныхъ факторовъ (см. § 96).

Какъ созданія людей различныхъ временъ и мѣстъ, естественныя религіи чрезвычайно многочисленны и разнообразны настолько, насколько различны степени умственнаго и нравственнаго развитія разныхъ нехристіанскихъ народовъ и другія условія, подъ вліяніемъ которыхъ течетъ ихъ жизнь вообще и въ частности складываются ихъ религіозныя воззрѣнія. Прослѣдить и указать всѣ болѣе или менѣе частныя особенности и отгѣнки въ столь многочисленныхъ и разнообразныхъ естественныхъ религіяхъ едва ли было бы даже возможно. Съ другой стороны, вслѣдствіе той же причины, т. е. происхожденія естественныхъ религій отъ человѣка помимо божественнаго сверхъ-естественнаго откровенія, всѣ онѣ — недостойны

Божества, не могутъ вполне удовлетворять человѣка, — вообще—ложны.

Намъ уже извѣстны признаки (критеріи) истинности или неистинности религіи (§§ 29 — 39). Теперь мы должны съ точки зрѣнія этихъ признаковъ разсмотрѣть естественныя религіи, дѣйствительно ли онѣ суть ложныя религіи. По своимъ главнымъ наиболѣе характеристическимъ особенностямъ всѣ естественныя религіи, несмотря на ихъ многочисленность и крайнее разнообразіе, могутъ быть сведены къ нѣсколькимъ группамъ. Обыкновенно такихъ группъ различаютъ три: первую изъ нихъ составляетъ *язычество* (или паганизмъ), въ свою очередь раздѣляющееся на язычество некультурныхъ народовъ и язычество культурныхъ народовъ; вторую — *новоіудейство* (жидовство); третью — *магометанство* (мусульманство). Итакъ, въ Прибавленіи къ Введенію въ Богословіе намъ предстоитъ разсмотрѣть — язычество, новоіудейство и магометанство, съ цѣлію обнаруженія ихъ естественнаго характера, и, такимъ образомъ, получить, кромѣ вышеизложенныхъ положительныхъ доказательствъ, еще косвенное доказательство истинности богооткровенной христіанской религіи.

---

## А. Внутренніе признаки ложности естественныхъ религій.

### І. Язычество.

**Источники и пособія:** Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. *Архим. Хрисанва*, два тома (Спб. 1873 и 1875 г.), Христіан. Апологетика, *Н. Рождественскаго*, т. 1-й и 2-й; Изъ чтеній по философіи религіи, *В. Кудрявцева* (Прав. Обоз. 79 г. т. 1-й).

§ 93. **Общій характеръ и различные виды язычества.** Язычество есть религія *натурализма* въ широкомъ значеніи этого слова, или иначе — обоготвореніе природы и міра конечнаго вообще. Въ частности въ язычествѣ человѣкъ обожаетъ или міръ внѣшній, или же самого себя, свои собственныя силы и способности. Отсюда два главные вида язычества: оно есть

или натурализмъ *объективный*, обращенный на міръ внѣшній, или натурализмъ *субъективный*, направленный на внутреннее, психическое состояніе самого человѣка. Дальше: самое обожа- ніе міра внѣшняго, или натурализмъ объективный, въ свою очередь можетъ быть раздѣленъ на нѣсколько частнѣйшихъ видовъ, которые могутъ быть представлены въ слѣдующемъ постепенномъ порядкѣ:

а) Обожаніе отдѣльныхъ предметовъ природы въ ихъ види- мой, чувственной формѣ, въ ихъ *непосредственности*, какъ они даны для внѣшнихъ чувствъ. Это — самая низшая и грубѣй- шая форма обожапія природы, такъ называемый *фетишизмъ* <sup>1)</sup> въ обширномъ смыслѣ этого слова. Здѣсь предметомъ обого- творенія можетъ быть и бываетъ вся область явленій природы, начиная съ камня и кончая солнцемъ и звѣздами. Нѣсколько выше этого стоитъ фетишизмъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова, — когда человѣкъ искусственно *создаетъ себѣ* кумиры для поклоненія изъ предметовъ природы. Здѣсь такъ же, какъ и въ предыдущемъ моментѣ, предметъ природы обо- жается въ его непосредственномъ видѣ, но онъ воспроизво- дится уже самимъ человѣкомъ, дающимъ ему извѣстную сиг- натуру, или извѣстный знакъ того, что онъ *избранъ* имъ для поклоненія.

б) Обожаніе предметовъ и явленій природы не самихъ въ себѣ и по себѣ, а какъ носителей Божества, символовъ его присутствія и органовъ его дѣйствія. На этой ступени рели- гіознаго сознанія обожаются тѣ же самые предметы и явленія природы, что и въ фетишизмѣ, но имъ усвоается уже иное значеніе. Это—ступень такъ называемаго *шаманства* или *сим- волизма*,—ступень, на которой является такъ называемый *демо- ническій* культъ, т. е. обожаніе предполагаемыхъ въ извѣстномъ предметѣ или явленія таинственныхъ силъ, подъ формою ду- ховъ. Таковы у всѣхъ древнихъ народовъ священныя горы, лѣса и рѣки; таковы у всѣхъ древнихъ грековъ такъ назы- ваемые одушевленные священные камни; таковы же священ-

---

<sup>1)</sup> Фетишь — слово португальское (*fetisso*) и значить собственно вол- шебство; волшебная сила, а затѣмъ уже—идолъ, или кумиръ, которому воздается божеская почесть.

ныя животныя у египтянъ. Обожаніе звѣзднаго неба принимаетъ здѣсь по преимуществу таинственный характеръ: звѣздный міръ представляется носителемъ таинственныхъ силъ, направляющихъ судьбы земли и человѣка, надзирающихъ за его рожденіемъ и смертію (сабеизмъ <sup>1)</sup> халдеевъ и вавилонянъ).

в) Обожаніе природы не подъ формой отдѣльныхъ явленій и отдѣльныхъ силъ, но подъ формою *одной общей силы* или сущности, всюду разлитой, все проникающей собою, — когда Божество дѣлается міровою душою, все оживляющею собою и все подчиняющею себѣ. Это высшая и послѣдняя степень обоготворенія міра внѣшняго, до которой доходитъ язычество уже въ позднѣйшую эпоху своей исторіи, вмѣстѣ съ развитіемъ философіи. Впрочемъ, и на этой ступени, несмотря на то, что Божество принимаетъ здѣсь такой всеобщій и отвлеченный характеръ, отдѣльныя силы природы, или отдѣльные духи, не утрачиваютъ окончательно своего значенія, не перестаютъ быть предметомъ поклоненія, а переходятъ только въ разрядъ низшихъ божествъ.

Исчерпавъ собою всю область предметовъ и явленій міра внѣшняго, язычество останавливается, наконецъ, на человѣкѣ и боготворитъ его способности, силы и стремленія. Это натурализмъ субъективный, или такъ называемый *антропоморфизмъ*; здѣсь Божество изъ слѣпой силы природы вырождается уже въ силу разумную, въ существо живое и личное, но конечное и ограниченное, какъ и самъ человѣкъ. Этимъ и завершается язычество, за черту міра конечнаго оно не переступило и до идеи Существа премірнаго не возвысилось.

§ 94. Язычество, какъ искаженіе идеи истинной религіи. Язычество не есть первоначальный и нормальный видъ религіи; напротивъ, будучи печальнымъ послѣдствіемъ уклоненія людей отъ водительства Божія и откровенной религіи, оно представляетъ собою искаженіе истинной первобытной религіи. Сначала люди имѣли истинное богопознаніе и богопочтеніе,

---

<sup>1)</sup> Слово это производятъ отъ *сабенъ* или *сабейцевъ*—прежнихъ жителей теперешней аравійской провинціи Іеменъ, главный городъ которой—Саба: они первые, будто бы, стали обожать свѣтила небесныя. Другія производятъ это слово отъ еврейскаго *цеба*—сила звѣздная.

отъ первыхъ дней своихъ вѣруя въ Бога и Ему единому поклоняясь. Такъ было въ первобытномъ невинномъ состояніи первыхъ людей, когда они находились въ живомъ и непосредственномъ общеніи съ Богомъ (Быт. I, 28; II, 16, 22). Но даже и послѣ паденія, когда люди лишились непосредственнаго единенія съ Богомъ и непосредственнаго созерцанія Его, среди нихъ еще сохранялось болѣе или менѣе продолжительное время истинное богопознаніе и богопочитаніе и переходило отъ одного поколѣнія къ другому (Быт. IV, 3, 4; V, 22; VI, 9). Но потомъ среди дальнѣйшихъ поколѣній первоначально-чистыя райскія преданія мало-по-малу начали потемнѣть, религіозная жизнь ихъ начала извращаться и явилось язычество, которое въ свою очередь чѣмъ шло дальше время, тѣмъ все болѣе и болѣе грубѣло, нисходя иногда до степени фетишизма. Ученіе о томъ, что первоначальная религія состояла въ почитаніи истиннаго Бога и что язычество позднѣйшаго происхожденія и составляетъ искаженіе ея, принадлежитъ къ числу основныхъ ученій Свящ. Писанія и проходить черезъ весь Ветхій и Новый Завѣты. *«Начало блужденія умышленіе идоловъ, говоритъ Премудрый, изобрѣтеніе же ихъ тлѣніе живота (растлѣніе жизни). Ниже бо быша (идолы) отъ начала, ниже будутъ во вѣки (Прем. Солом. XIV, 13).* Въ посланіи къ Римлянамъ мы читаемъ: *открывается иже въ Божій съ небесе на всякое нечестіе и неправду челоуковъ, содержащихъ истину въ неправдѣ* (I, 18, стран. ст. 19—23).

Новѣйшія раціоналистическія теоріи развитія религіознаго сознанія въ челоукъ, наоборотъ, язычество принимаютъ за нормальный и первоначальный видъ религіи. Онѣ именно утверждаютъ, что религія должна была начаться именно съ обожанія природы, и притомъ самаго грубаго, и постепенно возвышаться, — что это самый естественный и необходимый ходъ развитія религіознаго сознанія, согласный съ законами психическаго развитія вообще. Но мы не можемъ согласиться съ этими теоріями по слѣдующимъ причинамъ.

1) Эти теоріи могутъ имѣть мѣсто только при отрицаніи сверхъестественнаго откровенія. Если бы челоукъ самъ начиналъ свое религіозное развитіе, то еще можно было бы, пожалуй, допустить, что онъ началъ его съ низшихъ и несовер-

шенныхъ формъ, въ родѣ обожанія природы. Но мы знаемъ (уже), что религія не могла и возникнуть въ родѣ человѣческомъ безъ воздѣйствія Божія на человѣка, безъ откровенія Божія и наученія человѣка Богомъ (§ 27). А если такъ, то необходимо нужно заключить, что первоначальная религія, которой Богъ научилъ человѣка, была высшая и совершеннѣйшая, какую только способенъ былъ воспріять первый человѣкъ отъ Бога. Ибо, съ одной стороны, конечно, неестественно думать, чтобы въ какіе-либо виды и намѣренія Божества входило возбужденіе въ умѣ человѣка ложныхъ представленій съ тою цѣлью, чтобы онъ самъ потомъ вѣковой работою ума дошелъ до сознанія ихъ несостоятельности. Съ другой стороны, первобытная дѣвственная природа человѣка, въ силу именно своей первобытности, должна была, подъ условіемъ дѣйствія внѣшняго сверхчувственного объекта, быть вполне благоприятною для образованія истинной идеи о Богѣ: въ чистой дѣвственной природѣ человѣка божественное вліяніе не могло еще встрѣчать препятствій и подвергаться искаженію.

2) Теоріи постепеннаго развитія религіознаго сознанія въ родѣ человѣческомъ въ основѣ своей имѣютъ пантеистическія и матеріалистическія воззрѣнія на человѣка и на жизнь вообще. Если принять за несомнѣнное, что развитіе религіознаго сознанія въ человѣкѣ началось съ темныхъ и неясныхъ представленій и что иного хода этого развитія не могло и быть: то, заключаая послѣдовательно, необходимо придти къ убѣжденію, что и вообще сознательная жизнь въ человѣчествѣ развивается постепенно изъ состоянія несознательности,—что истинно человѣческой жизни и исторіи предшествуетъ состояніе полуживотное,—словомъ, что человѣкъ съ его разумомъ и прочими духовными силами есть продуктъ постепеннаго развитія тѣхъ же силъ и началъ, которыя живутъ и развиваются въ вещественной природѣ. Но такого рода взгляды на человѣка и его жизнь, какъ извѣстно, рѣшительно несостоятельны, а потому и опирающіяся на нихъ раціоналистическія теоріи развитія религіознаго состоянія должны быть признаны тоже несостоятельными.

3) Наконецъ, разбираемая теоріи развитія религіознаго сознанія не могутъ быть оправданы—ни исторически, ни пси-

хически. Со стороны исторической противъ этихъ теорій говорятъ слѣдующіе факты. 1. Историческій процессъ развитія языческихъ религій, который въ каждой религіи состоялъ въ постоянномъ осложненіи вѣрованій, въ постепенномъ возрастаніи и размноженіи числа боговъ и мнѣческихъ сказаній о нихъ съ одной стороны, съ другой — въ постепенномъ пониженіи религиозныхъ вѣрованій язычниковъ, какъ и всей ихъ жизни, въ отношеніи нравственномъ.

Осложненіе религиознаго сознанія въ язычествѣ происходило двумя путями: а) *внѣшнимъ*, т. е. посредствомъ заимствованія культовъ и боговъ языческими народами другъ отъ друга, когда они приходили въ соприкосновеніе другъ съ другомъ или благодаря торговымъ сношеніямъ или чрезъ завоеванія (примѣры въ Греко-Римской религіи); б) *внутреннимъ*, вслѣдствіе постояннаго видоизмѣненія живого языческаго религиознаго сознанія. Живое, неустойчивое, въ силу коренной фальши язычества никогда ничѣмъ неудовлетворяющееся, религиозное сознаніе язычества постоянно вызывало все новыхъ и новыхъ боговъ, причѣмъ, однакожь, и старые боги не исчезали совершенно, удаляясь лишь въ религиозномъ сознаніи на задній планъ. Болѣе крупныя и замѣтныя смѣны боговъ религиозное сознаніе язычества выражало въ мнѣческихъ представленіяхъ о различныхъ генерацияхъ боговъ, изъ которыхъ каждая послѣдующая являлась болѣе сложною и разнообразною, чѣмъ предыдущая. Примѣры на это мы имѣемъ во всѣхъ религіяхъ языческихъ, особенно же принадлежащихъ культурнымъ народамъ.

2) Общее всѣмъ народамъ историческое преданіе, которое къ простотѣ и несложности первобытныхъ вѣрованій прибавляетъ новую черту — совершенства и высоты. Общій голосъ религиознаго преданія всѣхъ языческихъ народовъ, выражающійся въ сказаніяхъ о золотомъ вѣкѣ и т. под., тотъ, что въ древности люди были ближе къ божеству, чѣмъ впоследствии, и что религиозныя понятія были тогда чище и возвышеннѣе. Та же мысль о простотѣ и сравнительномъ совершенствѣ первоначальныхъ вѣрованій встрѣчается очень часто у древнихъ историковъ и философовъ, напримѣръ Геродота, Платона, <sup>1)</sup> Аристотеля и особенно позднѣйшихъ. 3. Слѣды

---

<sup>1)</sup> Платонъ ссылается, напр., на *δλόγος παλαιός*: „смерть есть уничтоженіе, или, согласно преданія, какая-то перемежна и переселеніе души отсюда въ другое мѣсто“ (Аполог. Сократа, XXIII.).

единобожія, сохранившіеся въ языческихъ религіяхъ (§ 95). Всѣ эти факты не только совершенно не объяснимы съ точки зрѣнія разсматриваемыхъ теорій, но они положительно говорятъ въ пользу библейскаго взгляда на исторію религіи въ человѣчествѣ.

Съ другой стороны и *психически* невозможно допустить, какъ предполагаютъ разбираемая теорія, чтобы изъ многобожія могло развиваться единобожіе въ его совершеннѣйшемъ видѣ, чтобы чрезъ обожаніе природы человѣкъ дошелъ до представленія о Существовѣ прѣмірномъ, абсолютно-духовномъ, чтобы изъ ложныхъ формъ религіи сама собою возникла истинная форма ея. Невозможно допустить это потому, что вообще ложь и заблужденіе не могутъ быть прежде истины, которой онѣ составляютъ искаженіе. Ложныя религіи предполагаютъ первоначальную истинную религію, и если бы не было въ родѣ человѣческомъ истинной религіи, то невозможно было бы появленіе и религіи ложныхъ.

Итакъ, мы утверждаемъ, что какъ дикое состояніе вообще не есть первоначальное и нормальное состояніе рода человѣческаго, такъ и обожаніе природы, или язычества, не есть первоначальный и нормальный видъ религіи; что, напротивъ, какъ и говоритъ намъ Библия, первоначально всѣ люди признавали единого истиннаго Бога и имѣли одну совершеннѣйшую религію, а многобожіе и идолопоклонство явилось впоследствии, какъ уклоненіе отъ первоначальнаго вида религіи и искаженіе ея. Защитники разобранныхъ нами теорій возражаютъ противъ этого нашего ученія, что такой ходъ дѣла не естественъ, — что если бы человѣчество отъ первоначальнаго единобожія уклонилось потомъ къ многобожію, то это значило бы, что оно идетъ отъ совершенства къ несовершенству, а не наоборотъ, какъ того требуетъ обыкновенный ходъ человѣческаго развитія. Но, не говоря уже о томъ, что Библия объясняетъ такой ходъ исторіи религіи катастрофой паденія человѣка, измѣнившей нормальное его состояніе и развитіе, — за возможность такого явленія говорятъ факты, совершившіеся и совершающіеся предъ нашими глазами. Исторія человѣчества показываетъ, что прогрессъ ея идетъ не всегда по прямой, а нерѣдко и по изогнутой линіи, — что въ то время, когда одна

народы заканчиваютъ свое историческое существованіе, мѣсто ихъ заступаютъ другіе, несравненно менѣе ихъ цивилизованные,—что многія націи исчезаютъ съ историческаго поприща въ самомъ цвѣтущемъ состояніи своего развитія и что вообще прогрессъ принадлежитъ не каждой исторической эпохѣ, а бывають и эпохи такъ-называемаго регресса. Особенно же въ исторіи религій часты подобныя регрессивныя уклоненія отъ первоначальнаго типа религіи. Буддизмъ, напримѣръ, первоначальный, созерцательный, вовсе не похожъ на буддизмъ нынѣшнихъ ламаитовъ, которые дошли до самаго грубаго обожанія вещественныхъ предметовъ; нынѣшнее христіанство мормоновъ въ Америкѣ есть не болѣе, какъ уродливое, жалкое искаженіе первобытнаго, чистаго христіанства и т. п.

§ 95. **Слѣды единобожія въ языческихъ религіяхъ.** Во всѣхъ почти языческихъ религіяхъ внимательное изслѣдованіе открываетъ въ нихъ болѣе высокія и чистыя представленія о Божествѣ и обряды религіозныя, чѣмъ какіе обычно свойственны язычеству. Эти болѣе совершенныя вѣрованія и обряды, сохранившіеся въ язычествѣ, рѣшительно не согласуются съ общимъ строемъ его: они стоятъ здѣсь изолированно, остаются въ тѣни для живого религіознаго сознанія людей и развѣ только въ рѣдкихъ и исключительныхъ случаяхъ воспоминаются; не получаютъ никакого дальнѣйшаго развитія и не оказываютъ никакого ощутительнаго вліянія на дѣйствительную религіозную жизнь язычниковъ. Сохранившіеся въ язычествѣ болѣе совершенныя обряды и вѣрованія суть именно слѣды, остатки, какъ бы обломки отъ древнѣйшей (въ концѣ концовъ, очевидно, первобытной) болѣе совершенной религіи.

Дѣйствительно, во всѣхъ почти языческихъ религіяхъ мы встрѣчаемъ подобныя слѣды болѣе совершенныхъ вѣрованій, которые съ теченіемъ времени замѣтно сглаживаются и теряются. Такъ древніе китайцы до Конфуція поклонялись единому верховному божеству, которое представляется личнымъ и міро-правляющимъ существомъ, основателемъ нравственности *Тао* (названіе древнѣйшаго божества у китайцевъ) не тождественно съ небомъ: оно раньше его; «сердце Тао вѣрно, чисто неизмѣнно». Обряды богослуженія и частныя народныя вѣрованія, имѣющія характеръ идолопоклонства, по показаніямъ

китайскихъ писателей, явились очень поздно, незадолго до Р. Христова или даже послѣ Р. Христова.

Индійскія Веды (священ. книги индійцевъ) говорятъ, что боги пришли позже, чѣмъ явилось твореніе; а откуда они, знаетъ только тотъ, отъ кого произошла эта широкая вселенная. Древнѣйшая форма индійской религіи была близка къ монотеизму. Здѣсь не было еще дѣленія божествъ на высшія и низшія; въ каждомъ молитвенномъ гимнѣ то божество, которое призывается въ немъ, призывалось, какъ одно высочайшее существо, при чемъ всѣ другіе боги какъ бы уничтожались, такъ что отдѣльныя божества въ древнѣйшей индійской религіи являются какъ бы только различными названіями одного божества. При чемъ древнѣйшее божество индійское, Діи, предносилось сознанію вѣрующихъ, какъ полнота не только метафизическихъ свойствъ (безконечности, вѣчности и проч.), но и нравственныхъ. Поэтому, ему присвоится многозначительное имя,—*асура* (*асу*—жизнь), саможизненный. Индра и другіе боги, въ которыхъ олицетворяются явленія и силы природы, называются въ Ригъ-Ведѣ новыми и смѣна Дія Индрою изображается какъ «преданіе Царства», «чуждому Богу», Индрѣ. Кромѣ того, древнѣйшею религіею индійцевъ не допускалось чувственныхъ изображеній божества и идолопоклонства.

Египетская религія представляетъ собою въ своемъ историческомъ развитіи несомнѣнное движеніе отъ болѣе чистыхъ и разумныхъ понятій къ большому и большому господству неразумнаго многобожія и идолопоклонства. По изслѣдованію ученыхъ (Де Руже и Ренуфа), древнѣйшая египетская религія видѣла въ Божествѣ не только всемогущую космическую силу, но и силу высоконравственную 8). По свидѣтельству Лукіана, въ древности Египтяне не имѣли въ своихъ храмахъ никакихъ статуй или идоловъ. Хотя почитаніе идоловъ и животныхъ въ Египтѣ чрезвычайно древне; но собственно обоготвореніе ихъ и соединенные съ нимъ безнравственные обряды—явленіе несомнѣнно позднѣйшее въ исторіи Египта и мысль объ этомъ, т. е., что эти идола животныя, почитаемыя народомъ за божества, суть только символы ихъ, не терялась здѣсь никогда. Такъ, по словамъ египетскихъ жрецовъ (Цезарю),

въ животныхъ они почитаютъ божество, котораго животныя суть только символы. Въ религіи Зароастра Ормуздъ, богъ добра и свѣта, первоначально не смѣшивается съ своими проявленіями: Онъ творецъ, властелинъ, законодатель и судія міра. Равнаго или соперника ему нѣтъ. Амшаспанды не дѣти его, а образъ, проявленія его существа или свойства. Древніе Персы также не имѣли никакихъ идоловъ и кумировъ, не дѣлали никакихъ изображеній божества, даже не строили храмовъ въ честь божества, (Геродотъ). По свидѣтельству Геродота (же), пелазги, родоначальники Грековъ, вначалѣ не знали именъ отдѣльныхъ боговъ; они приносили жертвы богамъ, въ ихъ совокупности, не различая ихъ; ни они, ни другіе обитатели Греціи (Карійцы, Лидяне, Аркадяне) не знали идоловъ.

Даже у всѣхъ дикихъ народовъ, религіозныя вѣрованія которыхъ подвергались внимательному и безпристрастному наблюденію и изслѣдованію, оказываются болѣе или менѣе ясныя слѣды монотеизма. Религія, напр., австралійскихъ некультурныхъ народовъ въ настоящее время находится въ крайне искаженномъ состояніи, представляетъ дикую смѣсь безсвязной, часто до крайности нелѣпой демонологіи и суевѣрнаго страха предъ привидѣніями. Однако и здѣсь есть вѣра въ высшее духовно-нравственное существо; это Божество дикари южной Австраліи и Новозеландіи называютъ отцомъ всего, представляютъ его обитающимъ на небѣ, приписываютъ ему произведеніе всего. О вѣрованіяхъ, хотя и смутныхъ, въ единаго Бога африканскихъ дикарей свидѣтельствуетъ Максъ Мюллеръ. «Доселѣ въ смутныхъ вѣрованіяхъ этихъ дикарей не изгладилось, говоритъ онъ, воспоминаніе о высочайшемъ Богѣ общемъ Отцѣ какъ черныхъ, такъ и бѣлыхъ людей». То же самое свидѣтельствуютъ ученые изслѣдователи о религіозныхъ вѣрованіяхъ американскихъ дикарей (Срав. § 13, стр. 30).

§ 96. Происхожденіе язычества. Религія первыхъ людей, какъ мы знаемъ, была истинною, именно монотеистическою, которая въ теченіе долгаго времени и сохранялась въ родѣ человѣческомъ. Но затѣмъ еще въ незапамятныя доисторическія времена эта первоначально чистая и высокая религія постепенно извращается и является язычество, которое скоро

распространилось повсемѣстно и сдѣлалось общею религіею всѣхъ древнихъ народовъ, за исключеніемъ народа богоизбраннаго еврейскаго, и даже въ настоящее время исповѣдуется большею половиною человѣческаго рода. Какимъ же образомъ могъ совершиться этотъ переходъ отъ истинной и высокой формы религіи къ низшей и ложной? Что была за причина такого потемнѣнія и извращенія религіознаго сознанія среди людей, что, они, по выраженію Свящ. Пис., *измѣниша славу четмннаго Бога въ подобіе образа тмнна, чельовька, и птицъ, и четвероногъ, и гадъ* (Римл. I, 23).

Религіозная жизнь людей есть жизнь преимущественно внутренняя, духовная, но въ своемъ теченіи и развитіи она естественно подвергается и разнообразнымъ внѣшнимъ вліяніямъ, напр., со стороны внѣшней природы, историческихъ судебъ народа и т. п. Очевидно, и всякое измѣненіе въ религіи, при одномъ естественномъ развитіи ея, совершается частію подъ вліяніемъ внутреннихъ, психологическихъ причинъ (или факторовъ), частію внѣшнихъ. Значитъ, извращеніе и искаженіе религіи въ язычествѣ могло произойти именно подъ вліяніемъ разнообразныхъ причинъ какъ психологическихъ, такъ и внѣшнихъ. Поэтому, только ту теорію о происхожденіи язычества мы можемъ признать правильною, въ которой обращается *должное* вниманіе какъ на внутреннія, такъ и внѣшнія причины появленія язычества. Такой именно взглядъ на происхожденіе язычества мы и находимъ въ Свящ. Писаніи; оно указываетъ и внутреннія и внѣшнія причины язычества, соотвѣтственно ихъ дѣйствительному значенію. Возрѣніе Свящ. Писанія на появленіе и развитіе язычества вполне согласно и съ результатами наиболѣе безпристрастныхъ научныхъ изысканій по этому вопросу, насколько послѣднія достигаютъ наиболѣе раннихъ моментовъ развитія язычества.

Прежде всего главную производящую причину язычества Библия указываетъ тамъ же, гдѣ вообще находится, по ея ученію, корень религіи, именно въ собственномъ духѣ человѣческомъ, и такимъ образомъ главную роль въ исторіи возникновенія и развитія язычества она ясно приписываетъ причинамъ внутреннимъ, психологическимъ <sup>1)</sup>. Глубокое извра-

<sup>1)</sup> Внѣшнія причины, которыми однѣми иногда пытаются объяснить

щение всей нравственной природы человека, особенно же ослабление религиозного чувства, великое нравственное огрубение людей послѣ грѣхопаденія—вотъ что собственно, по учению Библии, послужило ближайшею причиною появленія язычества, *«Начало блужденія умышление идоловъ»*, говоритъ Премудрый, *«изобрѣтеніе же ихъ тлѣніе живота (растлѣніе жизни). Ниже бо быша (идолы) отъ начала, ниже будутъ во вѣки»* (Прем. Солом. XIV. 13). *Занеже разумѣше Бога*, говоритъ ап. Павелъ о язычникахъ, *не яко Бога прославиша или благодариша: но осуетишася помышленіи своими и омрачися неразумное ихъ сердце. Глаголющеся быти мудри, обюродеша и измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна человека и птицъ и четвероногъ и иадъ.* (Римл. I, 21—23).

*Зане разумѣше Бога*, не яко Бога прославиша или благодариша, т. е. люди не заботились уразумѣвать вѣщаніе собственной и вѣшной природы о Богѣ, постигать Его совершенства, которыя явлены въ Его дѣлахъ, не чувствовали истинной, идущей изъ глубины сердца, благодарности за всѣ блага Его къ нимъ. Богъ, религія, совѣсть отходятъ на задній планъ въ ихъ жизни, не составляютъ главнаго, захватывающаго все ихъ существо, интереса. *Осуетишася помышленіи своими и омрачися ихъ неразумное сердце*: они привязались къ земному, матеріальному, чувственному, преходящему: о немъ только помышляли, въ немъ только видѣли благо, его только цѣнили. Но и въ осуетившихся своими помышленіями и омрачившихся сердцемъ людяхъ духовно-нравственная жизнь не могла окончательно исчезнуть и дѣйствительно не исчезла: она тлѣлась въ нихъ, какъ искра подъ пепломъ. По временамъ же въ минуты свободныя отъ житейскихъ попеченій и наслажденій, особенно во дни скорби и несчастій, требованія

---

появленіе и развитіе язычества, какъ именно вѣшнія, временныя и случайныя, сами по себѣ дѣйствительно никогда не могли породить язычества, которое представляетъ собою глубокой переворотъ въ религиозной жизни человечества и отличается необыкновенною распространенностью и устойчивостью. Да и вообще вѣшнія причины могутъ играть роль въ жизни человека только подъ условіемъ нѣкотораго соотвѣтствованія ихъ внутреннимъ запросамъ его духа, хотя бы первоначально неяснымъ и неопредѣленнымъ.

духовной жизни ощутительно давали людямъ знать о себѣ: они напоминали имъ о Богѣ, котораго забыли, о законѣ Божіемъ, котораго они не исполняли, о наказаніяхъ, которыхъ они заслужили. Гдѣ же Богъ? Въ чемъ Его законъ? Какъ умиловить существо, отъ котораго и счастье и горе? Внутренній голосъ ставилъ эти вопросы, требовалъ ихъ рѣшенія; но разумъ уже утратилъ свою ясность и способность видѣть истину, а сердце человѣка, отпадшее отъ духа, тяготѣло къ чувственному и располагало искать Божество тамъ, куда направлялись всѣ его симпатіи. И вотъ является обожаніе природы или натурализмъ. Такъ съ нравственнымъ огрубѣніемъ человѣка, съ паденіемъ его въ «міръ», и Божество перешло въ его сознаниі изъ прежней чистой духовной области въ область природы, матеріи, чувственнаго, погрузилось, такъ сказать, въ природу, съ ея разнообразными явленіями.

Что язычество возникло благодаря нравственному «растлѣнію» людей, это подтверждается тѣмъ наблюдаемымъ и въ жизни отдѣльныхъ людей и исторіи цѣлыхъ народовъ фактомъ, что чистота и высота религіозной жизни людей вообще находятся въ тѣсной зависимости отъ чистоты и высоты нравственной ихъ жизни. Такъ, истинное богосознаніе первыхъ людей до паденія обуславливалось, кромѣ непосредственнаго божественнаго вліянія, также добрымъ направленіемъ воли. Упадокъ нравственности и особенно чрезмѣрное развитіе чувственности среди того или другого народа всегда сопровождались, какъ свидѣтельствуетъ исторія языческихъ религій, крайнимъ искаженіемъ религіознаго сознанія, появленіемъ наиболее грубыхъ видовъ суевѣрія и идолопоклонства.

Наряду съ нравственнымъ огрубѣніемъ человѣка, искаженію истинной религіи въ язычествѣ не мало содѣйствовали также его невѣжество и неразвитость. По своей умственной неразвитости, особенно въ связи съ нравственною грубостью, люди чувствовали настоятельную потребность представлять Бога въ чувственно-наглядныхъ образахъ и символахъ, а незнаніе силъ и законовъ видимаго міра могли открывать имъ великій просторъ въ выборѣ этихъ образовъ и символовъ. Таково истинное значеніе разсматриваемаго фактора въ исторіи появленія и развитія язычества.

Существует мнѣніе, которое чрезвычайно преувеличиваетъ значеніе разсматриваемаго фактора въ исторіи язычества. По этому мнѣнію, язычество самымъ своимъ появленіемъ обязано преимущественно, если не исключительно, умственной неразвитости и невѣжеству людей. Во время появленія язычества, говорятъ, человѣчество несомнѣнно не обладало большими знаніями о природѣ видимой и вообще стояло на низкой ступени умственного развитія. Оно неспособно было обобщать, мыслить отвлеченными понятіями. Всякое знаніе, всякая мысль воспринималась тогда людьми въ формѣ представленій, т. е. въ формѣ нѣкоторыхъ опредѣленныхъ конкретныхъ образовъ, а сложные идеи—въ формѣ нѣсколькихъ отдѣльныхъ такихъ образовъ. Подобнымъ образомъ и идея Бога, живая и сложная, естественно должна была раздробиться въ сознаніи людей на многообразныя политеистическія представленія и язычество стать всеобщей естественною религіею. Въ подтвержденіе этого мнѣнія о возникновеніи язычества защитники его указываютъ на обширное распространеніе и устойчивость до извѣстнаго времени языческой формы религіознаго сознанія, которыя они ставятъ въ исключительную зависимость отъ низкой ступени умственного развитія людей. Мы не можемъ согласиться съ такимъ преувеличеніемъ значенія умственного фактора въ исторіи возникновенія язычества. Въ самомъ дѣлѣ, пусть люди во время появленія язычества по причинѣ своей умственной неразвитости не могли иначе представлять Божество, какъ въ конкретныхъ, временно пространственныхъ формахъ, но это еще не язычество. Языческій элементъ появляется въ религіи съ того времени, когда чувственная форма представленія божества закрываетъ и поглощаетъ содержаніе идеи Божества, становится этимъ самымъ содержаніемъ. Сама по себѣ форма представленія, какъ форма усвоенія религіозной идеи, не ведетъ съ необходимостью къ такому смѣшенію образа предмета съ самимъ предметомъ. Затѣмъ, съ точки зрѣнія этого взгляда на происхожденіе язычества не могутъ быть объяснены слѣдующіе факты: 1) фактъ постоянно наблюдаемый и въ жизни отдѣльныхъ людей и цѣлыхъ народовъ связи чистоты и высоты собственно религіозной жизни людей съ чистотою и высотой ихъ нравственной жизни (и обратно). 2) Въ древнѣйшія времена, когда люди несомнѣнно стояли на низкой ступени умственного развитія и когда по разсматриваемой гипотезѣ они поголовно должны были быть язычниками, мы встрѣчаемъ отдѣльные примѣры читателей истиннаго Бога (Іафозъ, Мельхисидекъ). 3) Напротивъ, изъ позднѣйшихъ временъ намъ извѣстны примѣры язычества въ средѣ высоко-образованной. Такъ, царь іудейскій Соломонъ, несмотря на свое необычайно высокое умственное развитіе и даже вліяніе богооткровенной Ветхозавѣтной религіи, въ одно время впалъ въ язычество. Въ древнее время греческая страна была одною изъ самыхъ образованныхъ, и однакожъ, не только она была языческою странюю, но въ періодъ наивысшаго процвѣтанія своего она даже ниспала на низшую степень язычества.

Изъ внѣшнихъ факторовъ, о которыхъ упоминается въ Библии и которые могли играть и дѣйствительно играли роль въ исторіи возникновенія и развитія язычества, особенное значеніе обыкновенно приписывается слѣдующимъ: во-первыхъ, раздѣленію и обособленію племенъ, съ расселеніемъ ихъ изъ первоначальнаго центральнаго отечества. Дѣйствительно, съ расселеніемъ племенъ изъ общаго центра и разъединеніемъ ихъ, изображеніе Бога стало принимать у каждаго племени особенныя, зависящія отъ мѣстныхъ географическихъ и этнографическихъ условій, черты. Такъ могли возникать различныя формы язычества; напр., преимущественное почитаніе звѣздъ у пастушескихъ племенъ,—горь—у горныхъ племенъ и т. д. Съ другой стороны, различіе образныхъ представленій Божества должно было естественно вліять на развитіе и укрѣпленіе въ сознаніи людей различныхъ понятій о Божествѣ, такъ что, несмотря на происходившія съ дальнѣйшимъ развитіемъ челоуѣчества сближенія племенъ, соединеніе ихъ въ народы и государства, боги ихъ не могли быть признаны въ ихъ внутреннемъ тождествѣ и потому не могли объединяться. Божество каждаго племени или рода сохраняло свою самостоятельность и свой конкретный образъ и занимало свое опредѣленное мѣсто при богахъ другихъ племенъ. Расселеніе и обособленіе племенъ челоуѣческихъ такимъ образомъ несомнѣнно имѣло серьезное значеніе въ исторіи появленія и развитія язычества. Во-вторыхъ, въ исторіи происхожденія и развитія язычества имѣло значеніе также несовершенство первобытнаго языка, его поврежденность или, какъ выражается М. Мюллеръ, болѣзненность, благодаря которой языкъ древнихъ народовъ оказывался безсильнымъ выразить въ словѣ возвышенныя религіозныя идеи и вообще отвлеченныя понятія безъ помощи сравненій, подобій, метафоръ, символовъ и аллегорій. Отправляясь отъ конкретныхъ образовъ, онъ и отвлеченныя представленія образуетъ по ихъ типу, придавая имъ названія мужскаго и женскаго рода и приписывая имъ свойства и дѣйствія видимыхъ предметовъ; въ послѣдствіи истинное значеніе символовъ и образныхъ словъ забывается и метафорическіе рассказы превращаются въ рассказы о дѣйствительныхъ событіяхъ. Этому обстоятельству, не безъ нѣкоторыхъ основаній,

приписываютъ происхожденіе зоолатріи, т. е. обоготворенія животныхъ у Египтянъ. Наконецъ, могли обращаться въ предметы почитанія изображенія высокопоставленныхъ лицъ, особенно среди удаленныхъ отъ нихъ подданныхъ, на что есть прямое указаніе въ свящ. Писаніи (Прем. Солом. XIII, 13, 14, 15—20). Но очевидно, что эти причины, способствовавшія возникновенію язычества, частныя и второстепенныя.

Итакъ, язычество возникло подъ вліяніемъ крайняго ослабленія и извращенія нравственной жизни среди людей въ связи съ ихъ невѣжествомъ и неразвитостію въ умственномъ отношеніи, при содѣйствіи въ дальнѣйшемъ его развитіи разныхъ внѣшнихъ факторовъ. Когда собственно появилось язычество, опредѣлить точно невозможно; по свидѣтельству Свящ. Писанія, въ послѣпотопный періодъ оно существовало уже во времена патріарховъ (Іов. XXXI, 26—29 срав. Второз. IV, 19). Измѣненіе первоначально истиннаго богосознанія въ ложное обоготвореніе природы, безъ сомнѣнія, совершилось не вдругъ, а постепенно. Прослѣдить же этотъ процессъ постепеннаго ниспаденія религіознаго сознанія съ своей первоначальной чистоты и высоты въ язычество со всею историческою полнотою и основательностію рѣшительно невозможно по причинѣ недостатка положительныхъ данныхъ. Болѣе или менѣе точная исторія застааетъ людей уже въ состояніи язычества. Но разъ случилось смѣшеніе божественнаго и матеріальнаго, совершилось превращеніе символовъ божествъ въ самыя божества, обоготвореніе природы или язычество естественно должно было широко развиться въ исторіи человѣчества. Открываемыя новыя и новыя черты въ естественной жизни символовъ или предметовъ природы, признанныхъ богами, постоянно обогащали новымъ матеріаломъ религіозное сознаніе язычниковъ. Съ другой стороны вслѣдствіе того, что язычники и на самихъ себя смотрѣли, какъ на часть физической природы, и въ своей исторіи видѣли органическую часть исторіи самихъ боговъ, въ составъ миеологии естественно входили также историческія преданія народа, сказанія о чрезвычайныхъ событіяхъ въ ихъ прошлой жизни, въ особенности же о великихъ людяхъ. Такимъ образомъ и дѣтски наивная космологія, и исторія народовъ, и преданія объ отдѣльныхъ великихъ личностяхъ—герояхъ сли-

вались въ народныхъ мѣологіяхъ до безраздѣльности, перепутывались разнообразнѣйшимъ образомъ. Для насъ поэтому, чуждыхъ мѣологическаго образа мышленія и рѣчи, живущихъ въ совершенно иныхъ условіяхъ и духовнаго и матеріальнаго быта, весьма многое въ мѣологіяхъ древнихъ народовъ всегда будетъ оставаться темнымъ, неразгаданнымъ.

§ 97. Краткая характеристика извѣстныхъ въ исторіи религіозныхъ системъ язычества. Религіозныя системы язычества, созданныя подъ вліяніемъ философскихъ воззрѣній и принадлежащія болѣе образованнымъ народамъ древняго міра,— не возвышаются надъ общимъ всему язычеству характеромъ, представляя собою систему натурализма въ религіи, т.-е. то же обожаніе природы, только въ болѣе сложныхъ формахъ. По своему сравнительному достоинству, болѣе извѣстныя изъ нихъ могутъ быть поставлены въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) религія Китая, заключающія въ себѣ грубый матеріализмъ; 2) религія Индіи, представляющая собою пантеистическое обожаніе природы; 3) религія Персіи, или Зороастрова, отличающаяся дуализмомъ въ воззрѣніи на Божество и человѣка и смѣшеніемъ понятій духовныхъ съ чувственными; 4) религія Египта, представляющая собою напрасную, бесплодную попытку отрѣшиться отъ пантеистическаго взгляда на Божество и человѣка, и 5) греко-римская религія, заключающая въ себѣ антропоморфизмъ и составляющая собою завершеніе и послѣднее слово языческихъ религіозныхъ воззрѣній.

§ 98. 1) Религія Китая. Религія Китая \*), составленная на

---

\*) Священныя книги Китайской религіи: 5 Цзинъ или Кинъ и 4 Шу. Изъ 5 Цзинъ или Кинъ (Кинъ значитъ *книга*) первая И-кинъ — книга переменъ или прекращеній—содержитъ въ себѣ древнѣйшія преданія Китая, выраженыя 64-мя знаками, изъ короткихъ, вертикальныхъ и горизонтальныхъ, бѣлыхъ и черныхъ, цѣльныхъ и ломаныхъ линий, которыя обставлены словами текста и объясненіями на нихъ. Подлинный смыслъ содержанія этой книги трудно уразумѣть. Содержаніе книги составляютъ мысли о сущности природы и нравоучительныя. 2-я Шу-кинъ—книга повѣствованія—заключаетъ въ себѣ исторію Китая съ императора Яо по 7 в. до Р. Х. 3-я—Ши-кинъ—книга пѣсенъ—содержитъ въ себѣ нравоучительныя народныя пѣсни (311 пѣсенъ). 4-я—Ли-кинъ, въ которой описываются законы приличія. 5-я Чунъ-цзю—изображаетъ исторію Китая съ 721 г. по 480 до Р. Х. Эти книги—трудъ болѣе древнихъ, чѣмъ Кони-

основаніи древнѣйшихъ преданій философомъ Конфуціемъ \*\*) (551—479 г. до Р. Х.) и въ концѣ третьяго вѣка до Р. Х. признанная государственною, основой и источникомъ жизни признаетъ матеріальную силу, живущую въ природѣ. Она различаетъ два рода бытія—бытіе основное, дѣйствующее, и бытіе страдательное, принимающее на себя воздѣйствіе перваго, или иначе—силу и матерію. Представителемъ и вмѣстилищемъ перваго рода бытія, или силы, служитъ небо (янгъ), представителемъ втораго рода бытія, или матеріи—земля (ингъ). Небо и земля, взаимно проникаясь или сочетаваясь бракомъ, произвели все существующее въ мірѣ. Вотъ и все, что знаетъ китаецъ о началѣ вселенной. Божества — въ смыслѣ не только существа отдѣльнаго отъ видимаго міра, но и въ смыслѣ болѣе или менѣе отвлеченнаго отъ міровыхъ явленій начала, китайская религія не признаетъ. Казалось бы, что Божествомъ китайской религіи нужно признать небо, которое есть вмѣстилище высшаго рода бытія и которому, дѣйствительно, религія эта приписываетъ божественныя свойства—всемогущество, провидящую силу и т. п.; но и это небо въ представленіи китайца почти ничѣмъ не отличается отъ видимаго, атмосфернаго неба... Человѣкъ, по воззрѣнію китайской религіи, есть цвѣтъ основныхъ стихій міра; въ немъ преобладаетъ начало янгъ: его разумная душа есть порожденіе неба; но и это порожденіе неба все-таки не есть что-либо отдѣльное отъ видимой природы, а продуктъ той же природы, ея обыкновенныхъ матеріальныхъ силъ. Далѣе, китайская религія не признаетъ въ человѣкѣ свободы и всѣ дѣйствія его, наравнѣ со всѣмъ существующимъ, подчиняетъ закону необходимости. Поэтому, естественно,

---

фудій, писателей; Конфуцій только собралъ ихъ. Первая книга Шу—заключаетъ въ себѣ бесѣды Конфуція съ учениками и составлена этими послѣдними. 2-я книга Шу содержитъ въ себѣ объясненіе нравственныхъ воззрѣній Конфуція. Составленіе ея приписывается Цянь-цзы, ученику Конфуція. 3-я—содержитъ ученіе о срединѣ или о началахъ нравственной дѣятельности, рисуетъ идеаль китайскаго мудреца. 4-я—заключаетъ въ себѣ истолкованіе ученія Конфуція позднѣйшимъ философомъ Мэнь-цзы.

\*\*) Конфуцій—Копъ — фамилія; фудій (фуси)—учитель. Имя же его было — Чиузи.

она не признаетъ и различія между добромъ и зломъ: порокъ, какъ и добродѣтель, по ея ученію, явленіе необходимое, какъ необходимы бури и землетрясенія въ природѣ. Поэтому же, наконецъ, она не знаетъ никакихъ иныхъ благъ жизни, кромѣ чувственныхъ, и не учитъ положительно и прямо ни о какомъ безсмертіи; но нѣкоторое смутное вѣрованіе въ безсмертіе не чуждо китайскому народу, какъ это открывается изъ весьма распространеннаго между китайцами обычая почитанія умершихъ предковъ. Добродѣтель, по китайскому воззрѣнію, есть середина, т. е. умѣренность въ жизни и дѣятельности и умѣнье избѣгать крайностей,— ни больше, ни меньше. Самый культъ китайской религіи служитъ выраженіемъ сухости и мертвенности ея содержанія. Нѣтъ или почти нѣтъ здѣсь никакихъ особенныхъ обязанностей со стороны человѣка въ отношеніи къ Божеству, какъ нѣтъ и вѣры въ особенныя дѣйствія на человѣка со стороны Божества,— въ родѣ откровеній его, чудесъ и т. п. Богослуженіе китайское очень сухо и несложно. Оно состоитъ изъ немногихъ однообразныхъ церемоній, относящихся главнымъ образомъ къ почитанію духовъ горъ, рѣкъ, озеръ и умершихъ предковъ. Для совершенія богослужебныхъ обрядовъ китайской религіи ею не установлено особаго класса жрецовъ. Ихъ мѣсто въ Китаѣ занимаютъ государственные чиновники при общественныхъ богослуженіяхъ, при частныхъ же—старшіе члены семейства. Вообще китайская религія менѣе всего заслуживаетъ имени религіи, а самый народъ китайскій есть безрелигіознѣйшій изъ народовъ и отличается тупымъ равнодушіемъ ко всему, что возвышается надъ чувственностію и видимостію.

§ 99. 2) Религія Индіи: а) брамаизмъ; \*) б) буддизмъ. Ре-

\*) Священныя книги браминской религіи суть слѣдующія: 1., *Веды* (oīda, video) знаніе, мудрость; онѣ состоятъ изъ 4-хъ книгъ: Ригъ-В., Ягуръ-В., Сома В., Атарва В. Первая изъ нихъ, содержащая гимны богамъ, самая древняя и самая важная. Древность ея восходитъ за тысячу слишкомъ лѣтъ до Р. Х. Другія части Ведъ относятся къ первой, какъ, напр., Талмудъ къ Библии, и по своему происхожденію отдѣляются отъ нея, какъ и другъ отъ друга, по меньшей мѣрѣ сотнею лѣтъ. 2., *Законы Ману*. Ману — личность мифическая. Законы Ману явились приблизительно за 6 в. до Р. Х. 3., *Пураны* — позднѣйшій памятникъ браминской религіи, появившійся около 12 или 13 в. по Р. Хр.

лигія индійская, обязанная своимъ образованіемъ жрецамъ—браминамъ, въ противоположность китайской, отличается созерцательностію и отвлеченностію; но созерцательность индійской религіи вся обращена на видимую природу, и ея понятіе о Божествѣ есть не что иное, какъ отвлеченное представленіе природы подъ формою сущности бытія, неуловимой и безсодержательной.

Первоначально религія Индіи признавала три божественныя силы въ природѣ: силу свѣта или рожденія — бога солнца — Индру; силу питанія и охраненія — бога моря и атмосферы — Варуну, и силу разрушенія и смерти — бога огня — Агни. Впослѣдствіи эти божества съ физическимъ характеромъ выродились въ понятія болѣе отвлеченныя, получили нравственныя свойства и стали извѣстны подъ другими именами: Брамъ — виновника міра, Вишну — его охранителя и Шивы — бога разрушенія и вмѣстѣ воспроизведенія. Брама, Вишну и Шива имѣютъ женъ, или, точнѣе, свои женскія половины (Сакти или Сарасвати, Сри или Лакшми и Кали) и суть только проявленіе или олицетвореніе первоверховнаго Божества — Брама или Брахма. Этотъ Брамъ, или Брахмъ, есть первое начало и послѣдняя цѣль всякаго бытія и жизни; онъ все изводитъ изъ себя, все проникаетъ собою, и все существующее какъ изъ него исходитъ, такъ въ него же и возвращается, чтобы въ немъ исчезнуть; но самъ въ себѣ онъ есть существо, или бытіе безъ всякаго вида, безъ всякаго движенія, безъ всякихъ свойствъ, качествъ и опредѣленій. Онъ — все и ничто, и безпредѣльное море жизни и величайшая пустота; онъ больше всего міра и меньше атома, онъ невидимое въ видимомъ, небытіе въ бытіи и бытіе въ небытіи и т. д. Очевидно такимъ образомъ, что этотъ Брамъ, или Парабрама (какъ его еще называютъ) есть не что иное, какъ самый міръ, взятый въ своей отвлеченной цѣлости, или въ общемъ понятіи бытія; а первая его обнаруженія Брама, Вишну и Шива, составляющія пресловутую индійскую *тримурти*, или троицу, суть ни болѣе, ни менѣе, какъ олицетвореніе отвлеченнаго представленія главныхъ силъ природы, каковыми индійцы считали свѣтъ, воздухъ и огонь. О происхожденіи міра и человѣка въ индійскихъ свящ. книгахъ разсказывается неодинаково; но смыслъ этихъ различ-

ныхъ и часто смѣшныхъ разсказовъ одинъ и тотъ же, именно— что міръ и человѣкъ произошли изъ субстанціи самого Божества и суть какъ бы его члены или части. Изводя изъ себя міръ, Божество облекается въ призрачную одежду, т. е. принимаетъ формы не истиннаго, не свойственнаго ему бытія, и въ этихъ формахъ страдаетъ. Поэтому послѣдняя и высшая цѣль бытія міра есть возвращеніе всего существующаго въ то первобытное истинное бытіе, какимъ жилъ Брамъ до явленія міра,—погруженіе въ него и исчезновеніе въ немъ, т. е. погруженіе и исчезновеніе въ общей, безвидной и безсодержательной міровой субстанціи. Для того, чтобы способствовать скорѣйшему достиженію этой послѣдней цѣли бытія, Божество (по преимуществу—Вишну) уже нѣсколько разъ воплощалось, т. е. принимало на себя формы животнаго, или человѣка, и въ этихъ формахъ жило на землѣ съ людьми и помогало имъ въ различныхъ трудныхъ обстоятельствахъ ихъ жизни. Такъ, Вишну еще въ доисторическія времена воплощался въ образѣ рыбы, черепахи, вепря, льва съ человѣческой головою. Затѣмъ, въ позднѣйшее, историческое время начались воплощенія его въ формѣ человѣческой: онъ воплощался въ видѣ карлика, чтобы прогнать великана, овладѣвшаго было міромъ; затѣмъ— въ видѣ героя Рамы (похожденія и дѣйствія его описаны въ Рамаянѣ — священной поэмѣ индійской), въ образѣ героя Кришны (жизнь и подвиги этого героя описаны въ другой свящ. поэмѣ индійской—Магабаратѣ, или вѣрнѣе—въ послѣднемъ ея отдѣлѣ — Багаватгитѣ), въ лицѣ Шакья - Муни, или Будды, основателя буддизма (см. ниже) и т. п.

Изъ этихъ понятій о Богѣ и Его отношеніяхъ къ міру и человѣку само собою опредѣлился и нравственный идеалъ индійской религіи. Высшимъ проявленіемъ духовной жизни признавалось въ ней состояніе сна, когда незамѣтно бываетъ въ человѣкѣ никакихъ психическихъ обнаруженій. Истинная жизнь духа, по индійскому воззрѣнію, должна быть жизнію безъ всякихъ личныхъ обнаруженій, безъ всякихъ психическихъ проявленій, потому что такова и истинная жизнь самого Божества. Если же Божество и обнаружило себя во вѣѣ, въ мірѣ, то это — ненормальное, болѣзненное состояніе его, уклоненіе отъ истинной, свойственной ему жизни,— это грѣхъ и заблу-

ждение Вѣчнаго... Изъ такого взгляда на жизнь вышелъ и знаменитый аскетизмъ индійскій, проповѣдывавшій умерщвление личной жизни въ человѣкѣ, сознательное убійство всѣхъ душевныхъ проявленій, и сопровождавшійся тѣлесными насиліями и физическимъ самоумерщвленіемъ\*). Это—не подвигъ покаянія, потому что грѣха, въ смыслѣ нравственнаго паденія, индійцы не знали; цѣль дикаго аскетизма — не положительное какое-нибудь нравственное благо, или совершенство, а просто отрпцаніе и подавленіе всякихъ жизненныхъ обнаруженій. Жизнь должна быть подавляема и умерщвляема уже потому, что она—жизнь, или иначе—зло. Кроме того, мораль браминской религіи отличается еще слѣдующими двумя характеристическими чертами: во 1-хъ, квіэтизмомъ, по которому эта мораль даетъ рѣшительное предпочтеніе созерцанію предъ дѣятельною жизнію, и, во 2-хъ, узаконеніемъ кастъ. По ученію браминской религіи, весь народъ раздѣляется на четыре класса, юридически и нравственно отдѣленные другъ отъ друга несокрушимою преградю: каста браминовъ (брама—молитва) или жрецовъ, ихъ обязанность—спокойствіе и созерцаніе; каста кшатріевъ или воиновъ (*кшатос*—сила), ихъ обязанность—храбрость; каста вайсіевъ или земледѣльцевъ и торговцевъ, ихъ обязанность — земледѣліе и торговля; каста судръ или слугъ и рабовъ, ихъ обязанность—рабская служба. Нигдѣ человѣческое неравенство не принимало болѣе рѣзкой формы, какъ въ индійской религіи.

б., Буддизмъ, выродившійся изъ брамаизма, есть дальнѣйшее развитіе и завершеніе пантеистическихъ началъ индійскаго религіознаго міровоззрѣнія. Въ брамаизмѣ Божество есть отвлеченная сущность міра, въ буддизмѣ его нѣтъ вовсе; тамъ оно лишено жизненныхъ свойствъ, есть бытіе безъ всякихъ проявленій и обнаруженій, здѣсь оно обратилось въ небытіе, совсѣмъ исчезло. Въ древней религіи Индіи цѣлю нравственнаго совершенства поставлялось уничтоженіе личнаго бытія—слиянiе съ Брамою, погруженіе во всеобщую сущность бытія;

---

\*) Такъ благочестивые индусы нерѣдко сидятъ въ нестерпимомъ жару, висятъ на столбахъ, продѣвши желѣзные крючки въ ребра, и раскачиваются и т. под.

буддизмъ еще болѣе обезличиваетъ человѣка, поставляя идеаломъ жизни *нирвану*—бытіе угасшее, лишенное всякихъ представлений о жизненныхъ проявленіяхъ.

Основателемъ буддизма былъ Шакия - Муни \*), прозванный впоследствии Буддою, т. е. мудрымъ. Время жизни его относятся къ V или VI вѣку до Р. Х. Это былъ типъ индійскаго мудреца, который всецѣло поглощенъ былъ мыслию о ничтожествѣ бытія, о бѣдахъ и скорбяхъ жизни; но, не зная причины зла и высшихъ цѣлей жизни, осудилъ весь міръ на одно безотрадное мученіе, спасеніемъ отъ котораго служило только самоуничтоженіе. Будда ничего не говоритъ о началѣ и источникѣ жизни, — о бытіи пребывающемъ, вѣчномъ; онъ знаетъ только полубытіе, только тѣнь бытія, жизнь призрачную, какова, по его убѣжденію, жизнь міра. Исходя изъ той мысли, что бытіе есть зло, а жизнь міра въ цѣломъ—печальная драма, полная скорби и мученій, и отказываясь объяснить причину бѣдъ и скорбей жизни, Будда предлагалъ спасеніе отъ нихъ въ уничтоженіи въ себѣ *жажды бытія*, т. е. въ умерщвленіи жизненныхъ обнаруженій. *Свобода отъ ощущенія бытія*—вотъ въ чемъ источникъ блаженства. Достигается эта свобода посредствомъ различныхъ степеней созерцанія, или искусственнаго въ себѣ притупленія ощущеній. На высшей степени этого созерцанія подвижникъ приходитъ въ состояніе полного безразличія, ничего не чувствуетъ; наконецъ, въ немъ пропадаетъ даже сознаніе того, что онъ ничего не чувствуетъ,—не остается ни мысли о бытіи, ни ощущенія бытія. А послѣдняя, конечная цѣль этого совершенства — вождедѣнная нирвана, т. е. совершеннѣйшая пустота бытія. Таковъ аскетизмъ буддійской религіи, который иногда сопоставляютъ съ христіанскимъ нравственнымъ ученіемъ, но который какъ самоубійство личной жизни, основанное на мысли о томъ, что бытіе само въ себѣ есть зло,—ни по своему началу и исходу, ни по своей цѣли, не только не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ нравственнымъ ученіемъ, но и прямо противоположенъ ему и различается отъ него, какъ жизнь отъ смерти. Впрочемъ, стран-

---

\*) Шакия - Муни — мудрецъ изъ рода Шакиевъ; собственное имя — Сидарта.

ный аскетизм этотъ рекомендуется въ буддизмѣ только для избранныхъ и совершенныхъ, или подвижниковъ; для всѣхъ же остальныхъ его послѣдователей всѣ нравственныя правила его заключены въ слѣдующихъ трехъ заповѣдяхъ: не убивай, не воруй, не прилѣпляйся къ благамъ земли. Но и эти заповѣди, сами въ себѣ хорошия, въ буддизмѣ не имѣютъ надлежащей нравственной основы, потому что исходятъ изъ отрицательнаго взгляда на жизнь, какъ на источникъ зла и скорби, и побужденіемъ къ ихъ исполненію служить вообще апатія ко всему, ничтожество всего существующаго \*).

§ 100. **Религія Персін.** Древне-персидская или Зороастрова религія \*\*) проповѣдуетъ бытіе двухъ началъ въ мірѣ—добраго и злого, свѣта и тьмы, или двухъ божествъ—Ормузда и Аримана. Жизнь вселенной возникла и слагается вся изъ борьбы между этими двумя началами или божествами, которыя, впрочемъ, не суть божества самобытныя, а родились сами отъ вышшаго верховнаго Божества, имя которому «безконечное пространство и безконечное время» (Заруана-Акарана) и которое есть отецъ всего сущаго. Какъ бы то ни было, однакожъ, только по ученію Зороастровой религіи, въ мірѣ двѣ отдѣльныя области жизни: царство Ормузда—Иранъ, и царство Аримана—Туранъ. Та и другая область своеобразно организованы и состоятъ—первая изъ множества добрыхъ духовъ (амшаспанды, яцаты или изеды и ферверы); вторая—изъ духовъ злыхъ (дэвы или дивы). Добрые и злые духи, проникая собою всѣ

---

\*) Послѣдователи Будды, не упомянувшаго ни однимъ словомъ о Божествѣ, его самого обоготворили, признавъ его за воплощеніе Вишну. Въ дальнѣйшей своей исторіи буддизмъ выродился въ грубое шаманство, потерявъ свой прежній созерцательный характеръ.

\*\*) Литературный памятникъ древне-персидской религіи *Зендъ-Авеста*, что значитъ: слово жизни. Первоначальное составленіе ея приписывается персидскому пророку *Заратуштра*, или *Зердушта* (по-гречески *Зороастръ*). Это личность полумифическая: время жизни его, равно какъ и время появленія приписываемой ему *Зендъ-Авесты*, доселѣ еще не определено окончательно. Несомнѣнно только, что *Зендъ-Авеста* существовала за нѣсколько вѣковъ до Р. Х., терпѣла множество редакцій и окончательно, въ нынѣшнемъ своемъ видѣ, составлена уже во время христіанства.

формы міровой жизни, придають имъ такой или иной характеръ и находятся въ непрестанной борьбѣ между собою. Борьба эта, однакожъ, въ концѣ временъ кончится побѣдою Ормузда надъ Ариманомъ, т. е. добра надъ зломъ, при посредствѣ послѣдняго изъ пророковъ — Сосіота, и тогда все соединится или сольется съ верховнымъ источникомъ жизни — Заруана Акарана и все возвратится въ первобытное состояніе.

Вникая глубже въ духъ Зороастровой религіи, мы видимъ, что верховное Божество ея есть не что иное, какъ отвлеченная сущность бытія, или источникъ начало міровой жизни, само въ себѣ безкачественное и безразличное. Оно необходимо изводитъ изъ себя Ормузда и Аримана, т. е. двѣ формы міровой жизни, а Ормуздъ и Ариманъ также необходимо изводятъ изъ себя духовъ по роду своему,—духовъ, которые, какъ понятно само собою, суть только олицетвореніе различныхъ силъ и явленій природы—добрыхъ или злыхъ. Духи Зороастровой религіи, не исключая даже самого Ормузда, не суть духи въ собственномъ смыслѣ слова; они не безтѣлесны и хотя, повидимому, существуютъ самостоятельно, но въ то же время смѣшиваются и сливаются съ міромъ. То же самое, конечно, нужно сказать и о духѣ человѣческомъ... Такимъ образомъ, Зороастрова религія въ сущности есть тотъ же, общій всему языческому міру, натурализмъ, или пантеизмъ, только прикрытый дуализмомъ. Въ ряду же другихъ религій древняго языческаго міра она представляетъ собою неудавшуюся попытку — отрѣшиться отъ представленія о Божествѣ, какъ безсодержательной мертвой сущности, въ которую погружается и въ которой исчезаетъ человѣческая личность. Поэтому-то въ Зендъ-Авестѣ мы и находимъ странную смѣсь религіозныхъ представленій и понятій—духовныхъ съ чувственными. Ормуздъ, напри- мѣръ, этотъ высшій изъ духовъ, который въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Авесты представляется единственнымъ творцомъ и владыкою всего, облеченъ прекраснымъ *тѣломъ*, имѣетъ женъ и дѣтей и т. п.

§ 101. **Замѣчанія касательно мнимаго сходства Зороастрова ученія о духахъ и воскресеніи тѣлъ съ библейскимъ ученіемъ и опроверженіе раціоналистическихъ воззрѣній на отношеніе его къ библейскому ученію.** Раціоналисты утвер-

ждають, будто бы ученіе св. Писанія объ ангелахъ и злыхъ духахъ заимствовано изъ Зендъ-Авесты и вообще занято евреями у персовъ, во время и послѣ плѣна вавилонскаго. Какъ неосновательно это мнѣніе, можно видѣть изъ слѣд. соображеній. Во-первыхъ, ученіе объ ангелахъ проходитъ по всему св. Писанію, начиная съ самыхъ первыхъ главъ книги Бытія; а никакая критика, даже самая смѣлая и рѣшительная, не отваживалась и не отважится, если не захочетъ пойти прямо противъ исторической очевидности, относить все ветхозавѣтное писаніе ко времени пребыванія іудеевъ въ плѣну вавилонскомъ и возвращенія ихъ изъ этого плѣна. Во-вторыхъ, іудеи съ тѣхъ именно поръ, какъ цѣлымъ народомъ выселены были изъ отечественной земли въ чужія страны, стали особенно бояться языческаго вліянія на свои религіозныя вѣрованія, и эта боязнь доходила у нихъ даже до чрезмѣрнаго отвращенія отъ всего иноземнаго. Наконецъ, — самое главное, — въ персидскомъ ученіи о духахъ есть существенное различіе отъ библейскаго ученія объ ангелахъ: тамъ въ основѣ—дуализмъ и эманатизмъ (Ормуздъ и Ариманъ—два начала, доброе и злое; духи добрые—истечения Ормузда, духи злые—истечения Аримана), здѣсь чистое понятіе о твореніи единаго Бога; тамъ духи собственно суть олицетворенія силъ природы, здѣсь они высшія духовно-нравственныя существа. Тоже самое нужно сказать и объ ученіи Зороастровой религіи касательно воскресенія тѣлъ, въ которомъ рационалисты также видятъ источникъ и первообразъ библейскаго ученія о воскресеніи мертвыхъ. Библейское ученіе о воскресеніи (какъ мы уже видѣли см. § 47) содержится болѣе или менѣе ясно во всѣхъ почти ветхозавѣтныхъ книгахъ; а большая часть этихъ книгъ явилась задолго еще до появленія Зороастра и Зендъ - Авесты. Далѣе, въ самой Авестѣ, приписываемой Зороастру, вовсе нѣтъ ученія о воскресеніи, а встрѣчается оно лишь въ позднѣйшемъ памятникѣ персидской религіозной литературы,—въ такъ-называемой Бундегешъ, составляющей дополненіе къ Авестѣ,—и въ подробностяхъ своихъ существенно отличается отъ библейскаго ученія о воскресеніи. Наконецъ, оно изложено здѣсь въ столь грубой формѣ и съ такими сказочными прикрасами, что его никакъ нельзя признать за самостоятель-

ное и первообразное учение, а необходимо признать за обезображеніе и искаженіе библейскаго ученія.

§ 102. **О нравственномъ ученіи Зороастровой религіи.** По сравненію съ моралью сосѣднихъ индійскихъ религіи — браминской и буддійской, мораль Зороастровой религіи несомнѣнно является болѣе высокою. Представляя только одну часть бытія зломъ по ея происхожденію отъ Аримана, а другую, происходящую отъ Ормузда, свѣтлою, доброю, Зороастрова религія нравственною задачею человѣка выставляетъ не самовольное прекращеніе и уничтоженіе личной жизни человѣка, какъ это дѣлаютъ индійскія религіи, но борьбу со зломъ, чтобы злое царство не взяло перевѣса надъ добрымъ. Человѣкъ, по ученію ея, есть дѣятельный помощникъ Ормузда въ борьбѣ съ Ариманомъ; искорененіе зла по мѣрѣ силъ и средствъ—вотъ его назначеніе. Такимъ образомъ, Зороастрова религія избѣгаетъ тѣхъ крайностей, которыя такъ рѣзко выступаютъ въ индійскихъ религіяхъ, именно крайностей квіетизма и пессимизма, и въ этомъ отношеніи она несомнѣнно имѣетъ превосходство предъ ними. Но, судя безотносительно, нравственное ученіе Зороастровой религіи не возвышается надъ обычными нравственными воззрѣніями языческаго міра. Къ нравственнымъ понятіямъ въ Зороастровой религіи примѣшивается въ значительной степени элементъ натуралистическій. Это смѣшеніе нравственнаго элемента съ физическимъ въ нравственномъ ученіи Зороастровой религіи всего замѣтнѣе въ воззрѣніи ея на зло. Цѣлая половина бытія, по ея ученію, есть зло по самой ея природѣ, ибо эта половина бытія происходитъ отъ злого начала, и прикосновеніе, даже чисто физическое, къ предметамъ порожденія Аримана дѣлаетъ человѣка нравственно-нечистымъ или грѣшнымъ. Отсюда наибольшую часть нравственныхъ предписаній въ Зендъ-Авестѣ составляютъ правила объ омовеніяхъ и очищеніяхъ. Отсюда, далѣе, одною изъ наиболѣе главныхъ обязанностей послѣдователей Зороастра является истребленіе нечистыхъ животныхъ, особенно въ праздникъ «разрушенія зла».

По чрезмѣрной заботливости Зороастровой религіи о внѣшнихъ очищеніяхъ, по усвоенію имъ нравственнаго значенія нѣкоторые изслѣдователи находятъ сходство въ ней съ ветхо-

завѣтнымъ законодательствомъ Моисея. Говорятъ, что Моисей, подобно Зороастру, поставляетъ нравственную чистоту въ зависимость отъ физической и физическое оскверненіе, въ родѣ, напр., прикосновенія къ мертвому трупу, разсматриваетъ само въ себѣ, какъ нѣчто не нравственное, не богоугодное. Въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ, дѣйствительно, находится дѣленіе животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ и встрѣчаются многократныя предостереженія отъ оскверненій разнаго рода. Но съ точки зрѣнія ветхозавѣтнаго законодательства извѣстные предметы природы или животныя считаются нечистыми не сами по себѣ, но только по отношенію ихъ къ человѣку, по тому дѣйствию, какое они производятъ на человѣка. Съ точки же зрѣнія Зороастровой религіи, напротивъ, цѣлыя группы животныхъ и предметовъ неодушевленной природы нечисты сами по себѣ, по своему существу, какъ произведенія злой сущности и вмѣстилища нечистыхъ духовъ. Въ библейскомъ ученіи нѣтъ никакой точки опоры подобнаго воззрѣнія; здѣсь всѣ произведенія природы представляются созданіями мудраго и всеблагаго Творца вселенной. Поэтому, если Моисеевъ законъ называетъ прикоснувшася къ трупу пресмыкающася нечистымъ, то не потому, будто въ этомъ трупѣ живетъ какой-либо изъ нечистыхъ духовъ, какъ это представляется въ Зороастровой религіи, а потому, что этотъ трупъ могъ заразительно подѣйствовать на здоровье человѣка. Поэтому-то прикоснувшійся къ трупу въ книгѣ Левитъ считается нечистымъ только до вечера, до тѣхъ поръ, пока не успѣетъ омыть одежду свою (XI, 25). Когда, далѣе, Моисей оскверненіе физическое чрезъ употребленіе въ пищу нечистыхъ животныхъ называетъ вмѣстѣ и оскверненіемъ души, признаетъ проступкомъ нравственнымъ, то нравственный проступокъ относится въ этомъ случаѣ къ произвольному нарушенію положительнаго предписанія закона, къ противленію человѣческой воли высшей и святой волѣ божественнаго Законодателя. Такимъ образомъ между Зороастровымъ нравственнымъ ученіемъ и Моисеевымъ, при незначительномъ внѣшнемъ сходствѣ, оказывается большое принципиальное различіе.

§ 103. 4) Религія Египта \*).—Религія древняго Египта, на-

\*) Священныхъ книгъ Египетской религіи, которыя, впрочемъ, кромѣ,

сколько мы знаемъ ее по немногимъ уцѣлѣвшимъ ей памятникамъ, представляетъ собою тотъ же, общій всему язычеству, натуралистическій пантеизмъ. Первоначальнымъ, древнѣйшимъ богомъ Египта былъ *Ра*; въ послѣдствіи на его мѣсто стали два новыя божества, съ именемъ верховныхъ, — въ верхнемъ Египтѣ *Аммонъ* или *Аммуъ*, а въ нижнемъ—*Пта* или *Фта*. Эти божества, какъ и въ другихъ языческихъ религіяхъ, имѣли своихъ женъ и дѣтей (у Аммуна жена Мутъ и сынъ Кнефъ, у Фта—жена Пахтъ или Паштъ). Кромѣ Фта съ его женою, въ нижнемъ Египтѣ было еще особенное верховное божество, именно богиня *Нейтъ*. Верховные боги и богини, въ которыхъ, по изслѣдованіямъ ученыхъ, было воплощено понятіе о солнцѣ, какъ источникѣ свѣта и жизни, породили другихъ боговъ и богинь, низшаго порядка, въ томъ числѣ и знаменитыхъ, наиболѣе популярныхъ въ послѣдствіи *Озириса* и *Изиду*, которые, вмѣстѣ съ своими дѣтьми, олицетворяли собою *жизнь міра* во всей полнотѣ и широтѣ ея обнаруженій.. Самое происхожденіе міра отъ боговъ трактуется какъ внутренній процессъ ихъ

---

спеціально религіознаго содержанія, обнимали всѣ доступныя древнимъ Египтянамъ знанія, было, по свѣдѣніямъ древнихъ писателей, очень много. Такъ Климентъ Александрійскій упоминаетъ о 42 книгахъ Гермесовыхъ (Греческій Гермесъ—Египетскій Тотъ, богъ откровенія); другіе писатели считаютъ ихъ десятками тысячъ. Но отъ священныхъ книгъ Египетской религіи рѣшительно ничего не уцѣлѣло до насъ. Въ извѣстной степени (конечно, незначительной) этотъ недостатокъ священныхъ книгъ восполненъ недавно открытою и прочитанною (въ 1842 г.) *книгою мертвыхъ*. Это свитки папируса, находимые въ рукахъ египетскихъ мумій. Они были своего рода видомъ, которыми снабжался умершій на тотъ свѣтъ. Можетъ быть, эти свитки составляютъ часть богослужебныхъ книгъ древняго Египта, но объ этомъ ученые спорятъ. Во всякомъ случаѣ книга мертвыхъ, какъ названы эти свитки при изданіи ихъ въ свѣтъ египтологомъ Лепсіусомъ, содержащая 164 главъ, заключаетъ въ себѣ многочисленныя данныя о вѣрованіяхъ древнихъ Египтянъ касательно происхожденія міра, и человѣка и особенно его послѣдней судьбы. Другимъ важнымъ источникомъ для изученія религіи древнихъ Египтянъ служатъ іероглифическія надписи на стѣнахъ храмовъ, пирамидъ и обелисковъ. Эти надписи въ большинствѣ случаевъ были религіозно-нравственнаго содержанія. Наконецъ, не мало свѣдѣній о египетской религіи, особенно же за позднѣйшій періодъ ея существованія, имѣется у греческихъ писателей Геродота, Діодора Сицилійскаго, Плутарха, преимущественно же греческихъ писателей неоплатонической школы.

жизни: боги породили міръ *изъ себя*, изъ *своего собственнаго существа*, и твари, составляющія вселенную, суть не что иное, какъ *стѣмя*, или *тѣло* Озириса. И человѣкъ рожденъ «въ дому Озириса» и есть, такъ сказать, *часть* божества. Его душа есть такое же вліяніе божественныхъ силъ, какъ свѣтъ, падающій на землю, есть изліяніе свѣтилъ неба; силы и свойства души заимствованы отъ свойствъ боговъ, съ которыми она имѣетъ нѣкогда снова соединиться и слиться во едино.

§ 104. Ученіе египетской религіи о безсмертіи. Отсутствие ясныхъ понятій о безсмертіи личномъ. Но среди общаго всему язычеству натурализма и пантеизма религія египетская отличается своимъ особеннымъ стремленіемъ къ рѣшенію вопроса о безсмертіи человѣка. Меланхолически настроенный египтянинъ жизни, смѣняющейся постоянно смертію, видѣлъ какую-то непонятную тайну и загадку, и его мысль и чувство почти исключительно направлены были къ уясненію этой тайны и разрѣшенію этой загадки. Но онъ не понялъ этой тайны и не разрѣшилъ загадки, открытой и разрѣшенной только въ божественномъ откровеніи. Вотъ въ общихъ чертахъ египетское ученіе о безсмертіи. Непосредственно послѣ смерти тѣла начинается *странствованіе* души, оставившей землю и направляющейся къ царству Озириса. Въ этомъ странствованіи она проходитъ области змѣя *Апатъ*, враждебнаго солнцу,—области пустыя, лишеныя жизни, гдѣ страшныя чудовища устремляются на нее и борются съ нею. Пропедши эти области, душа достигаетъ *Аменти*, гдѣ въ чертогахъ Озириса совершается надъ нею судъ 42-мя судьями. Если по суду она будетъ оправдана и найдена чистою, то получаетъ право на равенство съ богами, признается *обожествленною*, и переходитъ на жительство въ поля *Данру*, гдѣ наслаждается разными благами и удовольствіями вмѣстѣ съ другими блаженными духами. Отсюда она еще странствуетъ по различнымъ областямъ небеснымъ, принимая при этомъ по произволу различныя формы или виды существованія, пока не соединится окончательно, или не *отождествится* съ верховнымъ богомъ Ра. Странствуя такимъ образомъ въ небесныхъ пространствахъ, душа въ тоже время не прерываетъ связи съ прежнимъ своимъ тѣломъ, сохраняющимъ на землѣ въ видѣ муміи. Напротивъ—связь ея съ своей

муміей неразрывная, притомъ самая тѣсная и живая: отъ этой связи зависеть, повидимому, и самое продолженіе существованія души за гробомъ, — и настанетъ нѣкогда день полного воссоединенія ея съ своимъ тѣломъ (воскресеніе). Какъ возможна такая связь странствующей души съ своимъ тѣломъ, покоющимся во гробѣ; какимъ образомъ сохраненіе тѣла на землѣ обусловливаетъ собою существованіе души на небѣ; какъ, наконецъ, возможно и для чего нужно полное воссоединеніе съ тѣломъ души отождествившейся съ верховнымъ Богомъ,—все это остается неразрѣшеннымъ въ египетскихъ религіозныхъ книгахъ.—Что касается душъ людей нечестивыхъ, то онѣ, будучи обвинены на судѣ Озириса, здѣсь же, въ Аменти, подвергаются тяжкимъ мученіямъ и осуждаются на вѣчную смерть. Но опять непонятно изъ египетскаго вѣроченія, что эта за смерть души нечестивой,—вѣчное ли наказаніе, совершенное ли прекращеніе ея бытія, или же только перемѣна его на другую форму существованія... Такимъ образомъ идея личнаго безсмертія человѣческаго духа не была понятна въ древнемъ Египтѣ, во всей ея полнотѣ и чистотѣ.

§ 105. 5) Религія греко-римская. Греко-римскою религіею кончилось развитіе язычества, поэтому она считается завершеніемъ его.—Сущность и подробности греческой религіи излагается въ Теогоніи Гезіода (630 до Р. Х.) и въ Илиадѣ съ Одиссеей Гомера, хотя онѣ и не имѣли у древнихъ грековъ значенія священныхъ книгъ въ собственномъ смыслѣ. Въ Теогоніи Гезіода изображается постепенное развитіе религіознаго сознанія грековъ отъ натуралистической формы къ болѣе духовной чрезъ смѣну царствъ Хаоса, Ураноса, Хроноса и, наконецъ, Зевса. Въ произведеніяхъ Гомера изображается тотъ моментъ въ религіозномъ сознаніи грековъ, когда, съ побѣдою Зевса надъ титанами, началось царство боговъ, подъ главенствомъ Зевса, болѣе духовнаго характера. Хотя и эти боги все еще носили на себѣ слѣды натурализма, отпечатокъ естественныхъ силъ природы (Зевсъ самъ, напр. будучи богомъ права и гражданскаго устройства, въ то же время представлялся и олицетвореніемъ небснаго свода, видимаго неба), тѣмъ не менѣе характеристическую особенность греческой религіи, въ ея болѣе развитомъ видѣ, составляетъ именно то, что она очело-

вѣчиваетъ боговъ въ такой степени, какъ ни одна изъ древнихъ религій. Поэтому, религія древнихъ грековъ признается антропоморфизмомъ или, вѣрнѣе, *антропотейзмомъ*, ибо она представляетъ собою обожаніе человѣка. Божество грека—его собственная мысль, его чувство, его физическая и психическая сила. Міръ греческихъ боговъ и богинь, порожденныхъ верховнымъ правителемъ міра—Зевсомъ, есть не что иное, какъ тотъ же человѣческій міръ, только идеализированный. Олимпійскіе жители съ характеромъ божественнымъ—это типы человѣческихъ характеровъ, носители человѣческихъ стремленийъ въ ихъ высшихъ обнаруженіяхъ. Πάντα δῆτα καὶ ἀνθρώπινα πάντα—говорилъ нѣкогда Иппократъ, высказывая отъ лица всей древней Греціи міросозерцаніе своего народа: «все божественно и все человѣчно»,—такова дѣйствительно основная мысль, проникающая религіозное воззрѣніе грековъ. Существо Божества въ томъ же, что составляетъ существо человѣка; послѣдній тождественъ съ первымъ. Такимъ образомъ боги грековъ разумны, какъ самъ человѣкъ, но подвержены тѣмъ же слабостямъ нравственнымъ. Боги греческіе ограничены даже по времени своего бытія:—имъ приписывалось безсмертіе, но не вѣчное или значительное бытіе; они не безусловно свободны и независимы. Существуетъ судьба, которая выше боговъ и которой подчиненъ даже самъ Зевсъ, владыка боговъ. Судьба эта представляема была какъ непонятная слѣпая сила, какъ законъ необходимости, царствующей надъ міромъ.—Ясно такимъ образомъ, что греческая религія имѣла тѣ-же пантеистическія основы, какъ и всѣ другія религіи древности. Источникъ жизни и ея верховное начало есть какая-то непонятная роковая сила, сама въ себѣ слѣпая. Высшее проявленіе этой силы—разумная человѣческая жизнь, представителями которой служатъ боги, т. е. идеальные типы человѣка. Но эта разумная жизнь возникаетъ изъ той же природы, что и жизнь неразумныхъ существъ, изъ вѣчнаго хаоса,—какъ объясняется это въ греческой космогоніи,—и затѣмъ исчезаетъ снова въ той же природѣ, обращаясь въ ея общую, неуловимую, утонченную сущность. Греки, какъ и всѣ народы язычества, мало понимали идею личнаго безсмертія: сказанія ихъ о подземномъ царствѣ айда, населенномъ блуждающими тѣ-

ными умершихъ, суть не что иное, какъ поэтическая идеализація смерти, отрицаніе жизни.

Римская религія была тѣмъ же антропоморфизмомъ, какъ и греческая, съ тѣмъ различіемъ, что, сообразно съ своимъ практическимъ характеромъ, римлянинъ обожалъ по преимуществу практическія проявленія человѣческой жизни. Тогда какъ божества Греціи полнѣе обнимаютъ собою проявленія человѣческой жизни и касаются идеальныхъ ея сторонъ (Аѳина, Афродита и проч.),—въ Римѣ они служили олицетвореніемъ проявленій по преимуществу семейной, общественной и государственной жизни (Пенаты, Весты, Fides, Libertas и т. д.), вообще практическихъ цѣлей и средствъ къ ихъ осуществленію. Впослѣдствіи миеологія грековъ перешла къ римлянамъ и божества тѣхъ и другихъ часто отождествлялись, только подъ различными именами. Священные книги древнихъ римлянъ—индикаменты—содержали въ себѣ сухой перечень боговъ съ указаніемъ сферы ихъ дѣятельности и главнымъ образомъ подробные уставы касательно совершенія богослуженія разнымъ богамъ.

Нравственное воззрѣніе греческой религіи ограничивалось понятіями красоты, частіе требованіемъ сохраненія мѣры во всемъ и отсутствія высокомерія противъ судьбы, а римской—понятіями пользы и вреда дѣйствій. Такимъ образомъ у грековъ и римлянъ животная страсть становилась добродѣтелью, какъ скоро она проявлялась соотвѣтственно основнымъ воззрѣніямъ ихъ на нравственность. Грекъ и римлянинъ не только не признавали необходимости борьбы съ чувственностію, но и отрицали всякое различіе въ человѣкѣ стремленій высшихъ и низшихъ. Шумныя оргіи въ честь Вакха, или Бахуса, сопровождались въ Римѣ и Греціи не менѣе безнравственными дѣйствіями, какъ и культъ Шивы въ Индіи.

## II. Новоіудейство.

§ 105. **Общій взглядъ на новоіудейство и на его происхожденіе.** Новоіудейство есть религія, образовавшаяся изъ началъ древняго богооткровеннаго ученія іудейскаго, но смѣшанныхъ съ началами языческой религіи и философіи, и потому сильно искаженныхъ и обезображенныхъ.

Искаженіе богооткровенной религіи іудейской языческими воззрѣніями началось со времени плѣна вавилонскаго (плѣнъ Вавилонскій—переселеніе первое 607; послѣднее 585 до Р. Х.; плѣнъ Ассирійскій 723 до Р. Х.) и продолжалось до VI вѣка по Р. Хр. Это было самое критическое время въ исторіи народа іудейскаго, когда страшныя бѣдствія, постигшія его, угрожали полнымъ и совершеннымъ истребленіемъ его съ лица земли. Въ такомъ положеніи іудеи ухватились за законъ, который прежде постоянно нарушали и въ исполненіи котораго увидѣли теперь единственное средство спасенія, — свое *быть* или *не быть*. Но, ухватившись за законъ и вдумываясь въ него, они рѣшили, что доселѣ они не только не исполняли, но и не понимали закона, какъ слѣдуетъ, — что за это именно Іегова такъ рѣшительно и разгнѣвался на нихъ, — что впредь нужно иначе понимать и исполнять законъ, чѣмъ какъ было доселѣ, и что только подъ этимъ условіемъ Іегова снова помилуетъ ихъ. Подъ вліяніемъ такихъ идей, естественно, явились многочисленныя толкованія закона, цѣлыя кодексы правилъ и наставленій, искусственно извлеченныхъ изъ закона и приспособленныхъ ко всѣмъ возможнымъ отношеніямъ житейскимъ, ко всѣмъ случаямъ жизни еврея. Опредѣляя каждый шагъ еврея такими правилами, основанными якобы на божественномъ законѣ, учителя іудейскіе думали этимъ, такъ-сказать, обязать Бога къ милости, вынудить у Него помилованіе себѣ. Эти толкованія, правила и наставленія составлялись частью подъ вліяніемъ фантазіи іудейскихъ законоучителей, частью подъ вліяніемъ языческой религіи и философіи, съ которыми іудеи, по измѣнившимся обстоятельствамъ своей исторіи, теперь волею-неволею должны были познакомиться. Понятно, что такія толкованія и правила могли только обезобразивать и искажать древнее богооткровенное ученіе; а между тѣмъ въ очахъ евреевъ они стали гораздо выше самаго этого ученія, и мало-по-малу совсѣмъ замѣнили его собою. Они составили собою такъ называемые *Талмудъ* и *Каббалу*, замѣнившіе для евреевъ писанія Моисея и всѣхъ древнихъ пророковъ.

§ 107. Талмудъ. Его составъ и характеристика галахи и агады. Талмудъ (т. е., ученіе или наука по преимуществу) состоитъ изъ *Мишны*, т.е. толкованія на Библию *Мишна* —

(второй законъ) и *Гемары* — толкованія на Мишну (*Гемара* — комментарий, толкованіе). Но такъ какъ Гемара явилась въ двухъ видахъ, — одна въ Иерусалимѣ, а другая въ Вавилонѣ, то Талмудъ съ Гемарою іерусалимскою называется Талмудомъ *іерусалимскимъ*, а съ Гемарою вавилонскою — *вавилонскимъ* (9). Послѣдній болѣе уважается евреями, нежели первый. По характеру содержанія, въ Талмудѣ различаются двѣ главныя стороны: *галаха* и *агада*. Первая опредѣляетъ поведеніе еврея, предписываетъ ему правила и даетъ наставленія на всѣ случаи жизни, почему можетъ быть названа стороною *законодательною* (*Галаха* — путь). Но въ ней слишкомъ много скрупулезности, мелочности пустаго формализма и уклоненія отъ духа закона во имя внѣшней его буквы. Галаха очень серьезно трактуетъ о томъ, какъ нужно вставать еврею отъ сна, какъ одѣваться, умываться, какъ обрѣзывать ногти, какія, когда употребляютъ яства, сколько часовъ воздерживаться отъ молочной пищи послѣ мясной и отъ мясной послѣ молочной, какъ рѣзать извѣстное животное, какую часть его можно употреблять въ пищу, какую нѣтъ, въ какихъ случаяхъ совсѣмъ нельзя ѣсть чего нибудь, — рѣшаетъ вопросы въ редѣ слѣдующихъ: можно ли ѣсть яйцо, снесенное курицею въ день субботній, можно ли въ субботу засвѣтить или погасить свѣчу и т. п. До какой мелочности и скрупулезности доходятъ эти трактаты — можно судить по тому, что, напр., однихъ постановленій насчетъ запрещенной пищи насчитывается въ Талмудѣ слишкомъ 3000; касательно умовенія рукъ — до 100; касательно соленія мяса до 200; относительно субботняго покоя 949, изъ коихъ одно запрещаетъ еврею даже плевать по воздуху въ субботу, такъ какъ это дѣйствіе подходит на вѣяніе неочищенной ржи. Агада — другая сторона содержанія Талмуда — состоитъ изъ разныхъ рассказовъ, притчей, сентенцій, аллегорій, уясняющихъ предписанія галахи и располагающихъ къ ихъ исполненію, и можетъ быть названа стороною *повѣствовательною* (*агада* — рассказъ). Но какъ въ галахѣ много мелочности и скрупулезности, такъ въ агадѣ много разныхъ бредней, басней и сказовъ, вообще нелѣпостей, какія можетъ созидать только самый недалекій умъ и самая дикая и уродливая фантазія.

(такова, напр., агата о кончинѣ Моусея, о Шамирѣ и Соломонѣ и др.).

§ 108. **Вѣроученіе Талмуда.** Обращаясь къ вѣроученію Талмуда, мы находимъ его страшно обезображеннымъ сравнительно съ ветхозавѣтнымъ откровеннымъ. Ученіе о Богѣ искажено здѣсь самымъ крайнимъ антропоморфизмомъ. Талмудъ разсматриваетъ божественную жизнь во времени и пространствѣ и самого Бога представляетъ въ образѣ человѣка громаднѣйшей величины. Этотъ Богъ, говоря строго, не имѣетъ ничего общаго съ ветхозавѣтнымъ Іеговою, почему и получилъ въ Талмудѣ особое имя *Шехины*, т. е. божества видимаго, чувственнаго, осязаемаго. Въ Талмудѣ математически высчитывается мѣра и опредѣляется ростъ Шехины, — подобно разсказывается, какія у Шехины плечи, руки, ноги, какая шея, борода, какъ велико разстояніе между его глазами, бровями и т. п. Такой Богъ, очевидно, и занятія долженъ имѣть человѣческія, — и въ Талмудѣ, точно говорится, будто Шехина нѣсколько часовъ въ сутки посвящаетъ на изученіе Талмуда, потомъ играетъ съ левіаѳаномъ; всякое утро кладетъ на себя тефелимы (тѣ значки, что евреи кладутъ себѣ на лобъ, когда молятся) и молится о томъ, чтобы гнѣвъ его не пересиливалъ его милости; часто плачетъ о разореніи Іерусалима, рыкаетъ подобно льву три раза въ день для того, чтобы показать, что ночь должна быть дѣлима на три стражи, а не на четыре, какъ думалъ рабби Іегуда и т. п. Въ теченіи каждаго дня есть мгновеніе, въ которое Шехина необыкновенно гнѣвается, и есть также мгновеніе, когда онъ бываетъ необыкновенно милостивъ, такъ что исполняетъ всякую молитву, въ это время къ нему обращенную, какова бы ни была эта молитва.

Міръ творилъ Шехина отъ вѣчности, но они были не совершенны, и онъ разрушалъ ихъ всякій разъ тотчасъ послѣ сотворенія, пока, наконецъ, не сотворилъ настоящаго міра, оказавшагося совершеннымъ и вполне угоднымъ ему. Онъ сотворенъ собственно для того, чтобы приложить къ дѣлу законъ обрѣзанія; безъ этого Шехинѣ не зачѣмъ было бы и творить міръ. Шехина сотворилъ также и человѣка, но собственно только евреи должны считаться происходящими отъ Бога, всѣ же прочіе народы происходятъ отъ семидесяти

низшихъ божествъ, живущихъ на семи планетахъ,—особенно же отъ Шатана (онъ же и Левіаѳанъ) и Лилиты. Души евреевъ сотворены Богомъ прежде созданія міра, который назначался для ихъ обладанія,—сотворены всѣ вмѣстѣ (въ количествѣ 600 тысячъ), посредствомъ особаго процесса въ самомъ божескомъ существѣ, весьма близкаго къ естественному рожденію. Сотворивши души евреевъ, Богъ и промышляетъ собственно только о евреяхъ; всѣ прочіе народы состоятъ подъ управленіемъ тѣхъ семидесяти князей, или боговъ, отъ которыхъ они произошли. Хотя язычники взяли теперь верхъ надъ евреями и управляютъ ими, но придетъ Мессія и настоящій порядокъ вещей измѣнится. Воцаренію Мессіи будетъ предшествовать междоусобная война Гога и Магога, въ которой будутъ истреблены всѣ язычники, за исключеніемъ лишь нѣкоторыхъ, которые будутъ оставлены для того, чтобы служить рабами въ царствѣ Мессіи. Далѣе, въ Иосафатовой долинѣ наступитъ воскрешеніе всѣхъ вѣрныхъ евреевъ; трупы же евреевъ умершихъ въ Палестинѣ перекачаты къ Иосафатовой долинѣ, какъ бочки, подземными трубами. Ангель смерти будетъ воскрешать трупы евреевъ посредствомъ удара палкой по устамъ. Каждаго, приведеннаго такимъ образомъ къ сознанию, ангель будетъ спрашивать объ имени его и каждый долженъ будетъ сказать свое имя текстомъ Библии, первая и послѣдняя буквы коего соотвѣтствуютъ первой и послѣдней буквѣ имени спрошеннаго. Отсюда необходимо—какъ можно крѣпче затвердить свое имя, еще при жизни, подобрать такой текстъ и хоть по разу въ день повторять его въ своихъ молитвахъ. Послѣ воскрешенія евреевъ (другіе народы не будутъ воскрешены) послѣдуетъ возстановленіе Іерусалима и храма,—всѣхъ жертвъ и обрядовъ. Наконецъ, воцарится Мессія и будетъ видимо и славно царствовать съ вѣрными израильтянами тысячу лѣтъ. Послѣ царства Мессіи наступитъ царство небесное, которое уже будетъ продолжаться вѣчно... Не говоря уже о нелѣпостяхъ этого ученія, о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка, нужно сказать еще, что оно крайне неопредѣленно и сбивчиво. Съ одной стороны, въ Талмудѣ есть выраженія, что воскреснутъ для будущей жизни только іудеи, а прочіе народы не воскреснутъ; съ другой—тамъ же говорится о все-

общемъ судѣ и осужденіи язычниковъ. Ту же неопредѣленность и сбивчивость находимъ и въ ученіи Талмуда о началѣ и происхожденіи рода человѣческаго: на ряду съ строгимъ монотеизмомъ, здѣсь встрѣчаются и идеи дуалистическія и даже политеистическія.

§ 109. **Нравоученіе Талмуда.** Не лучше вѣроученія и нравоученія Талмуда. По Талмуду, на каждомъ еврейѣ лежатъ двѣ главныя обязанности: а) занятіе закономъ, т. е. изученіе Талмуда, и б) продолженіе своего рода и приумноженіе потомства Авраамова. Но и эти обязанности лежатъ главнымъ образомъ на мужской половинѣ народа еврейскаго. Женская половина имѣетъ нѣкоторое значеніе только потому, что даетъ еврею возможность исполнять заповѣдь относительно размноженія своего рода, къ закону же она не имѣетъ никакого отношенія, равно какъ и законъ къ ней, и это по самой простой причинѣ,—потому что женщина не способна къ обрѣзанію. Учитъ дочь свою закону значитъ учить ее искусству обманывать, — разсуждаетъ Талмудъ: все образованіе женщины не должно переходить за предѣлы умѣнья прясть или вязать чулки. По отношенію къ закону на женщинѣ лежатъ только слѣдующія три заповѣди: а) со всею тщательностью наблюдать за періодическими состояніями своего тѣла и, не вымывшись послѣ извѣстныхъ регулъ, не прикасаться къ мужу; в) при печеніи хлѣба бросать извѣстную часть тѣла въ огонь. Это—остатокъ древнихъ жертвоприношеній, когда женщины въ подобныхъ случаяхъ пекли лепешки и отдавали ихъ священникамъ с) Третья заповѣдь для женщины—это наканунѣ субботы возжигать свѣтильникъ. Вотъ и все. Всѣ прочія обязанности религіозныя и семейныя лежатъ исключительно на мужчинѣ, на отцѣ семейства, и нисколько не касаются матери... Униженіе женщины въ Талмудѣ простирается до того, что благочестивому еврею не только запрещается говорить съ нею публично, — хоть бы это была и его собственная жена, если неизвѣстно всякому, что это именно его жена, — но запрещается и смотрѣть на ея ладонь, брать отъ нея деньги, даже ступать по женскимъ слѣдамъ. Для развода съ женою еврею достаточно, если у нея дурно пахнетъ изо рта,—если она до свадьбы не объявила, что носить на рукѣ фонтанель,—если нужно повто-

рять ей два или три раза одно и тоже приказаніе, — даже если блюдо, приготовленное ею, окажется не совсѣмъ вкуснымъ... Послѣ этого понятно, почему еврей каждый день благодарить Бога за то, что Онъ не создалъ его женщиною, а создалъ мужчиною. Отсюда же — евреи сильно желаютъ дѣтей именно мужскаго пола и неблагоприятно смотрятъ на того, у кого дѣти женскаго пола. Блаженъ человекъ, — говорится въ Талмудѣ, — имѣющій дѣтей мужскаго пола, и горе тому, у кого дѣти женскаго пола.

Если такъ относится Талмудъ къ цѣлой половинѣ еврейскаго же народа только потому, что эта половина не способна къ обрѣзанію; то можно уже предвидѣть, какъ неблагоприятны будутъ отношенія его къ прочимъ народамъ міра, не принимающимъ обрѣзанія. Талмудъ даже не признаетъ ихъ людьми, какъ происходящихъ будто бы отъ низшихъ божествъ, считаетъ ихъ врагами Бога и Его избраннаго народа, а потому не могъ предписать и человѣчныхъ отношеній къ нимъ. Всѣ человѣколюбивыя предписанія ветхозавѣтнаго закона по отношенію къ ближнимъ Талмудъ ограничилъ однимъ народомъ еврейскимъ; а временныя и случайныя повелѣнія объ истребленіи Амалика и всѣхъ хананейскихъ племенъ распространилъ на всѣ времена и всѣ народы, не принимающіе обрѣзанія, или точнѣе — на всѣхъ не евреевъ. Не іудеи не имѣютъ смысла и потому не заслуживаютъ никакой милости, — рассуждаетъ Талмудъ, — и іудеи всегда должны заботиться объ истребленіи ихъ, какъ враговъ своихъ и Божіихъ: кто не убиваетъ ихъ въ то время, когда можетъ, тотъ нарушаетъ заповѣдь Божію. Но не всегда же и не всякому можно буквально исполнять эту заповѣдь Талмуда, т. е. убивать всѣхъ, кто только не еврей; поэтому Талмудъ предписалъ и другія средства вредить не евреямъ. Такъ въ Талмудѣ положительно запрещается миловать *акума*, т. е. не еврея, оказывать ему состраданіе и справедливость, спасать его отъ смерти. Далѣе — Талмудъ прямо позволяетъ обманывать, грабить, вообще надувать всякими способами всѣхъ *гоевъ*, *акумовъ*, *кутеевъ* или *кутимовъ*, подъ которыми онъ разумѣетъ всѣхъ не іудеевъ вообще... И тѣ жидовскіе проценты, на которые всѣ жалуются, тоже имѣютъ свое основаніе въ Талмудѣ, и даже выводятся

талмудистами изъ законодательства Моусеева. Во Второзаконіи (23, 20) говорится: *чуждему да даси въ лихву, брату же твоему да не даси въ лихву*. Конечно, выраженіе: *чуждему да даси въ лихву* имѣло характеръ только позволенія или разрѣшенія; но Талмудъ возвелъ это въ непреложную заповѣдь, такъ что даже запретилъ евреямъ займы деньги давать гою безъ процентовъ и, сверхъ того, положительно требуетъ, чтобы каждый отецъ практически училъ дѣтей своихъ способу отдачи денегъ на проценты, дабы они заблаговременно приобрѣли достаточный навыкъ къ тому. Мало того: Талмудъ извратилъ и вторую половину этого Моусеева изреченія: *брату же твоему да не даси въ лихву*. Онъ разрѣшаетъ и брату давать въ лихву, и назначаетъ именно 20 процентовъ такой лихвы: только такую сдѣлку могутъ сдѣлать между собою евреи болѣе другихъ свѣдущіе въ законѣ, которые съумѣютъ придать процентамъ видъ подарка. Наконецъ, если Талмудъ кое-гдѣ и узаконяетъ справедливыя отношенія іудеевъ къ не іудеямъ, то только въ предупрежденіе могущей возникнуть отъ дурныхъ отношеній бѣды для самихъ-же іудеевъ, — и эти узаконенія какъ-то вообще мало вяжутся съ другими узаконеніями Талмуда, проникнутыми враждою и ненавистью къ иноплеменникамъ.

Все, что сказано въ Талмудѣ объ отношеніи іудеевъ къ иноплеменникамъ, относится и къ намъ, христіанамъ, хотя Талмудъ нигдѣ не называетъ христіанъ ихъ собственнымъ именемъ. Талмудисты это сдѣлали для того, чтобы предохранить евреевъ отъ могущихъ произойти отсюда бѣдствій для нихъ; и это тѣмъ легче было для нихъ сдѣлать, что христіане, по ихъ возрѣнію, вполне подходили къ гоямъ, акумамъ, кутеямъ, отношенія къ которымъ такъ подробно опредѣлены въ Талмудѣ. Впрочемъ, есть въ Талмудѣ и болѣе ясныя намеки на христіанъ и болѣе частныя термины для обозначенія ихъ. Такъ именно они разумѣются подъ именами *чалахъ*, *ноцримъ*, *цадокъ*, или саддукей, они же называются *эдомитянами* и проч. На нихъ именно намекаетъ Талмудъ, когда говоритъ, что саддукеи изъ словъ Быт. 1, 26: *сотворимъ челоуька по образу нашему* выводятъ заключеніе, будто боговъ много, или много лицъ въ Богѣ,—что эдомитяне или ноцримы машутъ пальцами

своими вдоль и поперекъ (намекъ на христ. крестное знаменіе) и проч. Ненависть Талмуда къ этимъ людямъ выше даже ненависти его къ язычникамъ. Если кто нибудь преслѣдуетъ еврея съ тѣмъ, чтобы убить его, то еврей пусть лучше спасается въ храмъ языческомъ, чѣмъ саддукейскомъ (т. е. христіанскомъ), говоритъ Талмудъ; потому что язычники отвергаютъ того Бога, котораго не знаютъ, а саддукеи—того, котораго они знаютъ. Объ этихъ-то людяхъ, господствующихъ надъ сынами Израиля, іудеи доселѣ молятся, чтобы Богъ въ одно мгновеніе истребилъ ихъ и уничтожилъ; «пусть будутъ уничтожены въ одно мгновеніе... Истреби ихъ, Господи, порази, уничтожь ихъ въ одно мгновеніе, порази ихъ внезапно въ глазахъ нашихъ».

§ 110. Каббала.—Понятіе о ней. Характеристика каббалистическаго ученія о Богѣ, въ Его отношеніи къ міру, и о человѣкѣ. Отношеніе каббалистовъ къ Библии. Рядомъ съ мелочнымъ направленіемъ талмудическимъ и въ одно время съ нимъ развилось въ средѣ мудрецовъ еврейскихъ другое направленіе—мистическое или таинственное, извѣстное подъ именемъ Каббалы (слово это означаетъ дѣйствіе *принятія*, или ученіе, *принятое по преданію*). Оно выразилось по преимуществу въ двухъ еврейскихъ книгахъ *Сеферъ-ецира* (книга творенія) и *Зоаръ* (книга свѣта, сіянія), изъ коихъ первая явилась, по всей вѣроятности, около временъ Рождества Христова, а послѣдняя составлялась въ продолженіе многихъ столѣтій, трудами многихъ поколѣній каббалистовъ, и въ окончательномъ видѣ своемъ явилась только въ концѣ XIII в. по Р. Х. Несмотря однакожь на это, какъ талмудисты о своей Мишнѣ и Гемарѣ, такъ каббалисты о своей Каббалѣ думаютъ и говорятъ, что она современна синайскому законодательству. Самъ Богъ, будто бы, открылъ ее Моусею, во время сорокадневнаго пребыванія его на Синаѣ, а Моусей передалъ ее семидесяти избраннымъ старцамъ, отъ которыхъ, подъ покровомъ глубочайшей тайны, она переходила изъ рода въ родъ до позднѣйшихъ избранныхъ учителей еврейскаго народа, заключившихъ ее, наконецъ, въ письмена.—Каббала—это ни религія, ни философія въ собственномъ смыслѣ, а такъ сказать религіозная философія, или точнѣе—философія религіоз-

наго преданія іудейскаго. Она разсуждаетъ почти исключительно о мірѣ духовномъ и его отношеніи къ міру чувственному; но разсуждаетъ объ этомъ на основаніи авторитета какого то таинственнаго, небывалаго преданія и произвольно понимаемаго и превратно изъясняемаго Св. Писанія, т. е. въ сущности на основаніи разума и фантазіи. Не вдаваясь въ подробности, мы кратко охарактеризуемъ важнѣйшіе пункты каббалистическаго ученія.

Ученіе каббалистовъ о Богѣ и Его отношеніи къ міру напоминаетъ собою ученіе о томъ же предметѣ александрійскихъ гностиковъ, по которому все въ мірѣ есть истечение изъ Божества и какъ бы часть Его. Какъ у гностиковъ Божество, выступая изъ себя, производитъ цѣлые ряды эоновъ, составляющихъ собою его плирому, такъ у каббалистовъ оно производитъ изъ себя десять такъ называемыхъ *сефиротовъ*, которые въ сущности тождественны съ самою субстанціею Божіею. Этотъ пантеистическій взглядъ проводится въ Каббалѣ иногда съ особенною настойчивостію, и притомъ въ выраженіяхъ, напоминающихъ собою ученіе Спинозы о безконечной субстанціи и ученіе Гегеля объ абсолютной идеѣ; все есть Богъ и Богъ есть все; Онъ одинъ собственно существуетъ и внѣ Его нѣтъ ничего. Но, съ другой стороны, при этомъ пантеизмѣ, у каббалистовъ замѣтно желаніе сохранить представленіе о Богѣ личномъ, отдѣльномъ отъ міра, и о мірѣ, какъ свободномъ твореніи Божіемъ. Отсюда—десять сефиротовъ представляются уже чѣмъ-то отличнымъ отъ субстанціи Божіей, или, по крайней мѣрѣ, не тождественнымъ съ нею: въ нихъ Богъ только присутствуетъ и чрезъ нихъ открывається, но присутствуетъ и открывається *не весь* и *не всецѣло*, такъ что они не обнимаютъ собою всей полноты Его сущности и жизни, не равны Ему.—Наконецъ, рядомъ съ этимъ философскимъ ученіемъ, стоитъ у каббалистовъ весьма странное ученіе о 22-хъ буквахъ еврейскаго алфавита, которыя, въ соединеніи съ десятью первыми цифрами, называются *тридцатью двумя чудными путями премудрости*, посредствомъ которыхъ Вѣчный сотворилъ все. Трудно, да едва ли и возможно понять это каббалистическое ученіе, только несомнѣнно, что 22 буквы еврейскаго алфавита играютъ у каббалистовъ весьма важную

роль какъ въ дѣлѣ творенія, такъ и въ дѣлѣ управленія міромъ и вообще въ жизни вселенной. Кажется, онѣ — тоже самое, что идеи въ философіи Платона: онѣ стоятъ, такъ сказать, на границѣ міра умственного и міра физическаго: по ихъ отпечаткамъ на вещахъ познается верховный разумъ во всѣхъ частяхъ міра; чрезъ ихъ посредство слово Божіе или духъ святыи открывається въ природѣ.

Такъ какъ въ ученіи каббалистовъ о Богѣ и Его отношеніи къ міру пантеистическое воззрѣніе не проведено строго послѣдовательно, то и въ ученіи ихъ о человѣкѣ замѣтно то-же колебаніе между пантеистическимъ и теистическимъ воззрѣніемъ. Съ одной стороны духъ человѣческой есть существо совершенно самостоятельное и свободное (что вовсе не гармонируетъ съ пантеизмомъ), а съ другой — единеніе его съ Богомъ въ будущей блаженной жизни будетъ простирается до потери имъ своей индивидуальности (значить — и личности) и до полного смѣшенія и отождествленія съ своимъ Творцомъ (что совершенно гармонируетъ съ пантеистическимъ воззрѣніемъ). Кромѣ того, у каббалистовъ встрѣчаемъ ученіе о предсуществованіи душъ человѣческихъ, или домірномъ ихъ бытіи, и о посмертномъ ихъ странствованіи, или переселеніи изъ одной формы въ другую, — ученіе встрѣчающееся еще у Платона и въ нѣкоторыхъ восточныхъ религіяхъ. Наконецъ, у каббалистовъ есть и нѣчто оригинальное въ ученіи о человѣкѣ: они учать, что человѣкъ есть полнота и возвышеннѣйшій предѣлъ творенія, — все совмѣщается въ немъ и онъ соединяетъ всѣ формы, подъ которыми развивается и проявляется божественная субстанція; онъ — выше ангеловъ, — онъ единственная форма, подъ которою можно представлять и самого Бога. Впрочемъ, говоря о такомъ высокомъ достоинствѣ человѣческой природы, каббалисты разумѣютъ не столько людей обыкновенныхъ, сколько какого-то *небеснаго человека*, или Адама Кадмона, который есть первое проявленіе божественной субстанціи, въ сущности неотдѣлимое отъ нея, и который произвелъ уже Адама земнаго.

Такимъ образомъ каббалистическое ученіе есть смѣсь теизма съ пантеизмомъ и нѣкоторыми другими философскими заблужденіями. Въ добавокъ къ этому, разсматриваемое ученіе

изложено въ высшей степени темно, загадочно, двусмысленно. Тѣмъ не менѣе, однакожъ, каббалисты утверждаютъ, что это ученіе ихъ не только есть ученіе богооткровенное, но что оно содержится даже въ Библии. Поелику же на самомъ дѣлѣ въ Библии нѣтъ ничего похожаго на это странное ученіе, то каббалисты всѣ библейскія сказанія обратили въ аллегоріи, и въ каждой фразѣ, въ каждомъ словѣ и даже буквѣ Библии открываютъ высшій таинственный смыслъ. Для этого они прибѣгаютъ къ средствамъ чисто механическимъ, каковы: перестановка буквъ; составляющихъ извѣстное слово, одной на мѣсто другой, отъ чего, естественно, выходятъ новыя слова, обозначающія другія понятія; разложеніе одного слова на два или на три и, наоборотъ, соединеніе нѣсколькихъ словъ въ одно; употребленіе одного и того же слова иногда съ гласной, а иногда съ опущеніемъ гласной; замѣна одного слова другимъ, равнымъ ему по суммѣ чиселъ, составляемыхъ буквами и т. д.

§ 111. Взглядъ новѣйшихъ ученыхъ іудеевъ на свою религію и на отношеніе къ ней христіанства и замѣчаніе объ этомъ взглядѣ. Въ новѣйшее время, подъ вліяніемъ измѣнившихся условій исторической жизни, въ іудействѣ возникло новое, дотолѣ небывалое направленіе, которое мы можемъ называть *раціоналистическимъ*, или *реформаторскимъ*, и которое имѣетъ въ виду если не совсѣмъ измѣнить, то по крайней мѣрѣ *осмыслить* старое, отжившее уже свой вѣкъ іудейство. Направленіе это развилось главнымъ образомъ на западѣ Европы, особенно въ Германіи и Франціи, и стоитъ въ связи съ современною западною наукою вообще. Іудеи этого направленія, новые ученые раввины, проводятъ новый взглядъ на свою религію, въ которомъ трудно и узнать то іудейство, какимъ мы видимъ и знаемъ его. Единство и духовность Божества, отъ котораго происходятъ всѣ люди по взгляду этихъ раввиновъ, есть сущность іудейства въ теоретическомъ отношеніи; а въ практическомъ отношеніи сущность іудейства состоитъ въ ученіи о всеобщемъ равенствѣ, братствѣ, любви и свободѣ. Іудейство, и только оно одно, даетъ истинное понятіе о человѣческомъ достоинствѣ, способствуетъ развитію знанія и свободы, — словомъ: оно одно есть религія «прогресса и

гуманности». Эти идеи дают иудейству недостижимое для всех других религий величие и силу и делают его религиею вечною и общечеловѣческою. Насколько все другіе народы проникаются идеями и духомъ иудаизма, настолько они развиваются, нравственно-усовершенствуются, гуманизируются и цивилизуются. А когда все народы всецѣло проникнутся этими идеями, этимъ духомъ, тогда придетъ Мессія, т. е. наступитъ эпоха высшаго нравственнаго развитія челоѣчества, полнѣйшихъ успѣховъ цивилизаціи и гуманности. На христіанство иудеи этого направленія смотрятъ какъ на то же иудейство, только въ искаженномъ видѣ и неудавшейся формѣ. Иисусъ изъ Назарета проповѣдывалъ единаго безтѣлеснаго Бога, открытаго Моисеемъ, и чистую нравственность—того же Моисеева иудейскаго закона. Онъ и не думалъ выдавать себя за Мессію, тѣмъ болѣе за Бога,—и если называлъ себя иногда сыномъ Божиимъ, то въ такомъ же общемъ смыслѣ, въ какомъ могъ называться сыномъ Божиимъ и каждый еврей. Но ученики и особенно позднѣйшіе послѣдователи Иисуса, желая распространить его ученіе въ языческомъ мірѣ, измѣняли его приспособительно къ понятіямъ языческимъ, и такимъ образомъ исказили его первоначальную, чисто иудейскую форму. Верхомъ этого искаженія было то, что они самого Иисуса стали представлять воплощеннымъ Богомъ, несмотря на его позорную смерть на крестѣ, и т. д.

Что сказать объ этомъ новомъ взглядѣ иудеевъ на свою религію и на отношеніе къ ней христіанства? Мы уже замѣтили, что въ новомъ взглядѣ ученыхъ раввиновъ на свою религію трудно и узнать то иудейство, какимъ мы его видимъ и знаемъ. То же самое нужно замѣтить и относительно ихъ взгляда на христіанство: христіанство, о которомъ говорятъ они, совсѣмъ не то, какое мы знаемъ изъ Евангелія. Какъ иудейство, такъ и христіанство новыхъ раввиновъ не есть иудейство и христіанство историческое, дѣйствительное, а иудейство идеальное, и христіанство ими самими сочиненное. И какъ для представленія высочайшихъ совершенствъ иудейства раввины насилуютъ прямой смыслъ своего ученія и многіе историческіе факты обращаютъ въ мнѣны и аллегоріи, такъ для оправданія своего взгляда на христіанство они игнорируютъ самыя круп-

ные факты евангельской исторіи и самые важные пункты ученія Іисуса Христа. Въ частности, по поводу этого взгляда еврейскихъ ученыхъ слѣдуетъ замѣтить еще то, что самыя идеи всеобщей любви, равенства, братства и свободы, которыя якобы составляютъ сущность іудейства, — въ высшей и совершеннѣйшей степени провозвѣщены въ унижаемомъ еврейскими учеными христіанствѣ, откуда онѣ, можетъ быть безсознательно, заимствованы и самими этими учеными. Въ христіанствѣ же этимъ идеямъ дано болѣе крѣпкое и глубокое основаніе, чѣмъ то, какое дается имъ въ іудействѣ. Онѣ проповѣдуются здѣсь не во имя того только, что одинъ Богъ есть Творецъ всѣхъ людей, но и во имя того, что самъ Богъ есть *любовь*, что Сынъ Божій, изъ любви къ людямъ, принявъ на себя ихъ плоть и кровь, ихъ вину предъ Богомъ, принесъ за нихъ въ жертву и т. д.

### III. Магометанство.

§ 112. **Общее понятіе о магометанствѣ.** Магометанство, или мусульманство, называемое еще исламомъ <sup>1)</sup>, есть религія, основанная и распространенная въ VII вѣкѣ по Р. Х. въ Аравіи нѣкимъ Мухаммедомъ или Магометомъ (32), выдававшимъ себя за пророка Божія, посланнаго въ міръ для окончательнаго возстановленія въ родѣ человѣческомъ единой истинной религіи, какой еще въ раю научилъ Богъ нашихъ прародителей. Магометанство признаетъ единаго Бога, Творца и Промыслителя всего, безсмертіе человѣка и будущую загробную жизнь съ ея наградами и наказаніями. Но эти здравыя религіозныя истины, заимствованныя частію изъ древняго іудейства, частію изъ христіанства, Магометъ сильно исказилъ и обезобразилъ, примѣшавъ къ нимъ много чуждыхъ имъ элементовъ изъ Талмуда, изъ христіанскихъ апокрифовъ, изъ арабскихъ и другихъ языческихъ преданій и, наконецъ, отъ своего собственнаго измышленія. Не излагая подробно системы

---

<sup>1)</sup> Мусульманство — нѣсколько испорченное слово отъ *муслимъ*, которое во множественномъ числѣ имѣетъ *муслимъ*; корень же слова *муслимъ* — въ словѣ *исламъ* которое значитъ *преданность, покорность* Богу и его волѣ.

магометанства, мы укажемъ здѣсь только на болѣе выдающіяся заблужденія этой религіи <sup>1)</sup>).

§ 113. **Ученіе Магомета о Богѣ въ Его отношеніи къ міру и человѣку.** Самый первый и основной догматъ магометанства—о единствѣ Божіемъ, за который нѣкоторые чуть не до небесъ превозносятъ Магомета, имѣеть въ его системѣ такой своеобразный колоритъ, который лишаетъ всякаго достоинства это «естественное и разумное» ученіе о Богѣ и даже приравниваетъ магометанство къ пантеизму. Слова Магомета: «нѣтъ другого Бога, кромѣ Бога» (La ilah illa Allah) не толь-

---

<sup>1)</sup> Магометанская религія изложена въ такъ называемомъ *Коранѣ* или *ал-Коранѣ* (коранъ значитъ *чтеніе*, частица же *алъ* соответствуетъ французскому *le* и нѣмецкому *der*). Это — книга, въ которой собраны всѣ мнимыя откровенія Магомета, въ первый разъ именно въ правленіи перваго преемника Магомета—Абу-бекра. Дѣло собранія откровеній Магомета поручено было одному изъ бывшихъ секретарей его, который безъ всякой критики принималъ все, что ни выдавалось за откровенія Магомета. Въ расположеніи откровеній онъ не слѣдовалъ никакому опредѣленному плану, кромѣ того, что главамъ богѣ длиннымъ давалъ первыя мѣста, а главы краткія относилъ въ конецъ. Поэтому въ Коранѣ не только между отдѣльными главами, но часто и мыслями одной главы нѣтъ связи; часто встрѣчаются повторенія. Коранъ состоитъ изъ 114 *суръ*, или главъ, изъ коихъ каждая имѣеть свое особое названіе (столь, человѣкъ, корова, Иосифъ, муравей и т. д.) и раздѣлена на нѣсколько *айатъ*, или стиховъ. Магометане однако считаютъ Коранъ твореніемъ самого Бога и чудеснымъ откровеніемъ Божіимъ, въ которомъ выразилась вся полнота истины и въ которомъ каждая іота имѣеть свой глубокій смыслъ. Сложилась даже между ними басня о томъ, что Коранъ отъ вѣчности существовалъ въ Богѣ, или у Бога, потомъ архангелъ Гавріилъ, по изволенію Божію, свалъ съ него копию и принесъ ее на послѣднее, низшее небо, а отсюда уже снабжалъ Магомета главами и стихами своей копіи, открывая ихъ ему, въ продолженіи 23-хъ лѣтъ, по частямъ, смотря по нуждамъ и обстоятельствамъ. Откровенія эти записаны будто бы были Магометомъ, или его писцами и служителями, также подъ непосредственнымъ наблюденіемъ самого архангела. На самомъ дѣлѣ Коранъ — произведеніе несомнѣнно естественное: божество здѣсь представляется перехитряющимъ людей, вмѣшивающимся въ семейныя, часто весьма грязныя и соблазнительныя дѣла Магомета; оправдывающимъ его любовныя похождения. Не мало въ Коранѣ пелѣныхъ и баснословныхъ разсказовъ, напр., объ арміи Соломона изъ геніевъ, людей и птицъ; о разговорѣ его съ муравьемъ и потатуйкою и т. под.

ко устанавливають собою единство Божіе противъ языческаго многобожія и христіанскаго ученія о троичности, но содержатъ еще и тотъ смыслъ, что одинъ только Богъ есть дѣятель всего существующаго, единственная дѣйствующая сила во вселенной, а всѣ творенія Его, отъ высшихъ ангеловъ до человѣка и далѣе—до дерева и камня, суть только Его слѣпныя орудія, совершенно пассивныя, не имѣющія никакого самоопредѣленія, никакой свободы. Всякое дѣло, всякій предметъ, все прошедшее, настоящее и будущее вселенной заранѣе предопредѣлено Магометовымъ Аллахомъ и зависитъ вполне и исключительно отъ его безусловнаго и произвольнаго предрѣшенія. На долю и распоряженіе своихъ разумно-свободныхъ тварей Аллахъ не оставилъ ничего, потому что и дѣянія и способности, которыми они, повидимому, располагають, только въ немъ одномъ, и что бы они ни дѣлали, дѣлають только чрезъ него, только по его опредѣленію. Составивъ такое понятіе о Богѣ, Магометъ, естественно, долженъ былъ лишити Его тѣхъ высокихъ нравственныхъ свойствъ, которыя обыкновенно заставляють человѣка любить Бога. Аллахъ Магомета не только въ мірѣ физическомъ, но и въ мірѣ существъ разумныхъ и духовныхъ дѣлаеть *что хочетъ* и какъ *хочетъ*, не водясь, при этомъ, никакими другими мотивами, кромѣ одного своего безусловнаго произвола, или каприза. Это — типъ восточнаго деспота, который дѣлаеть все, что только ему вздумается, и только потому, что ему именно такъ захотѣлось. Аллахъ самъ производитъ добрыя и дурныя дѣла въ человѣчествѣ, вдыхаетъ въ людей «благочестіе и безуміе» (нечестіе), «заблуждаетъ кого хочетъ и направляетъ кого хочетъ» — и «кого онъ направилъ, тотъ направлень хорошо, а кого онъ заблуждаетъ, тотъ погибъ». Онъ сотворилъ великое число духовъ (джинновъ) и людей для геенны и самъ посылаетъ этихъ духовъ къ невѣрнымъ, чтобы подстрекать ихъ ко злу и т. п. Самъ въ себѣ онъ не столько благъ и милостивъ, сколько грозенъ и мстителенъ, особенно по отношенію къ тѣмъ, которые посягають на его абсолютное единодержавіе, присоединяя къ нему сына, товарищей и помощниковъ (намекъ на христіанъ и язычниковъ). Не проститъ онъ имъ сего грѣха во вѣки...

§ 114. Ученіе Магомета о загробномъ воздаяніи. Если таково отношеніе Аллаха къ свободно-разумнымъ тварямъ, что всѣ онѣ суть только его слѣпныя орудія и ничего болѣе, то, казалось бы, что въ Коранѣ не будетъ ученія о загробномъ воздаяніи; потому что не за что же, въ самомъ дѣлѣ, награждать, или наказывать того, кто не имѣетъ своей воли и кому, поэтому, не должны быть нравственно вмѣняемы никакіе дѣйствія и поступки. Тѣмъ не менѣе, однакожь, Магометъ, какъ будто именно для того, чтобы еще больше показать чудовищность своего Аллаха, учитъ и о райскихъ наградахъ и объ адскихъ наказаніяхъ въ будущей жизни. Послѣ всеобщаго суда, всѣ невѣрующіе (кяфіры), т. е. язычники, евреи, и христіане (вмѣстѣ съ джиннами), будутъ подвергнуты вѣчнымъ мукамъ въ гееннѣ, или въ аду. Они будутъ жариться на страшномъ огнѣ, который будутъ постоянно мѣшать, чтобы лучше горѣлъ. Когда сгоритъ на нихъ одна кожа, имъ будетъ дана другая, чтобы заставить ихъ сильнѣе чувствовать боль и т. д. Кромѣ того, здѣсь будутъ язвить ихъ змѣи, громадныя какъ горы, и скорпіоны — какъ осѣдланые лошаки, а ангелы мучители стануть еще бить ихъ при этомъ желѣзными дубинами. Все это будетъ мучительно, что они пожелали бы отдать въ два раза больше того, что содержитъ въ себѣ небо и земля, лишь бы только избавиться отъ адскихъ страданій. Въ самомъ верхнемъ отдѣленіи геенны (въ ней семь отдѣленій) будутъ мучиться и грѣшники изъ магометанъ, но — не вѣчно; по прошествіи нѣкотораго времени они, по ходатайству Магомета, будутъ выведены отсюда въ рай, гдѣ присоединятся къ остальнымъ магометанамъ, чтобы вмѣстѣ съ ними вѣчно наслаждаться райскими утѣхами. Что такое рай Магомета, болѣе или менѣе извѣстно, такъ какъ рай этотъ обратился даже въ пословицу. Это — сады, мускусная почва которыхъ орошена потоками воды, катящимися среди зеленыхъ береговъ, усѣянныхъ цвѣтами. Кромѣ водныхъ источниковъ здѣсь текутъ рѣчки молока, меду и вина. Тутъ растутъ также деревья съ прекрасными плодами всѣхъ родовъ и сортовъ, и вѣтви ихъ сами гнутся къ рукѣ, чтобы легко было срывать съ нихъ эти плоды, и даже, — ко рту, чтобы можно было прямо ѣсть ихъ. Въ такихъ то садахъ устроены великолѣбныя шелковыя бесѣдки, въ которыхъ соб-

ственно и живутъ праведники. Одѣтые въ штофныя, атласныя и парчевыя одежды, украшенные драгоценными запястьями, они ѣдятъ самыя лучшія яства и пьютъ разнообразныя напитки изъ серебряныхъ и золотыхъ сосудовъ. У каждаго изъ нихъ кружокъ прислужниковъ — молодыхъ людей, или мальчиковъ, вѣчно юныхъ, какъ низанный жемчугъ. Кромѣ того, имъ даны будутъ въ жены — особыя красавицы, съ большими черными глазами, также вѣчно юныя и притомъ вѣчно дѣвственныя, подобныя гіацинту и кораллу (гуріи).

§ 115. **Нравственное ученіе магометанской религіи.** Изъ нелѣпаго представленія о Богѣ вытекаетъ у Магомета и правоученіе далеко не безукоризненное. Такъ какъ нельзя любить Бога-деспота, то Магометъ почти вовсе и не учитъ о любви къ Богу, а внушаетъ своимъ послѣдователямъ одинъ только страхъ къ Нему. «Достойнѣйшій предъ Богомъ тотъ, кто болѣе боится Его», говоритъ Магометъ; самыя даже ангелы поклоняются Богу изъ одного страха къ Нему. Далѣе, гдѣ нѣтъ любви къ Богу, тамъ не можетъ быть и истинной любви къ человѣку: поэтому если Магометъ и предписываетъ иногда гуманныя отношенія къ ближнимъ (напр. подаваніе милостыни), то ограничиваетъ понятіе ближнихъ одними только мусульманами; ко всѣмъ же остальнымъ людямъ онъ внушаетъ своимъ послѣдователямъ одни враждебныя чувства, заповѣдая всячески чуждаться и гнущаться невѣрующихъ (кяфіровъ). Но этого мало: такъ какъ Аллахъ слишкомъ самолюбивъ и ревнивъ къ своей единодержавной власти, то ему, конечно, могутъ быть болѣе или менѣе удобными только люди, исповѣдующіе его безусловное единство (каковы мусульмане) и не можетъ быть никого противнѣе тѣхъ, которые такъ или иначе умаляютъ его единодержавіе, присоединяя къ нему другіе божества (каковы всѣ прочіе народы). Такимъ образомъ одни только мусульмане удобны Аллаху и достойны его благоволенія и ихъ религія—наилучшая и единственно-истинная между всѣми религіями; всѣ же прочіе народы суть враги Аллаха и ихъ религіи—мерзки въ очахъ его. Отсюда—самая первая и священная обязанность всякаго мусульманина и вмѣстѣ самая пріятная жертва Богу — распространеніе ислама между невѣрующими, хотя бы то и насильственное, соединенное съ жесто-

костями и даже убійствомъ. «О вѣрующіе!» восклицаетъ Магометъ, «когда вы встрѣтите невѣрныхъ, убивайте ихъ вездѣ, чтобъ сдѣлать изъ этого большую рѣзню... Искушеніе невѣрныхъ хуже, чѣмъ военная сѣча. Сражайтесь съ ними, пока не будете страшиться искушенія и поклоненіе будетъ только единому Богу,—пока они не сдѣлаются мусульманами. Сражайтесь за исламъ — религію Бога, и вы будете счастливы. А убиваете ихъ не вы, а Богъ; когда бросаешь копьѣ, не ты бросаешь, это — Богъ». Такое распространеніе ислама Магометъ называлъ *святою войною*, или сраженіемъ *на пути Божіемъ*. Кромѣ этой войны за исламъ Магометъ предписалъ еще своимъ послѣдователямъ: а) общественныя молитвы, которыя они должны совершать ежедневно по пяти разъ, въ опредѣленные часы, и предъ которыми всякій разъ должны омыться водою, или, за неимѣніемъ воды, вытираться пылью; б) подаеніе милостыни «роднымъ, ближнимъ, сиротамъ, бѣднымъ, путешественникамъ» (изъ магометанъ); в) соблюденіе поста въ мѣсяцъ Рамазанъ и г) путешествіе въ Мекку на праздникъ (хаджъ) или на богомолье въ Каабъ—этомъ главнымъ святилищѣ мусульманскомъ, которое будто бы построено было еще Авраамомъ и Измаиломъ, но на самомъ дѣлѣ составляло главное идольское капище арабовъ до принятія ими ислама. Этимъ и исчерпывается, по Корану, весь кругъ религіозно-нравственныхъ обязанностей человѣка къ Богу и ближнимъ.

§ 116. **Взглядъ Магомета на женщину; униженное положеніе ея въ магометанствѣ.** Говоря о магометанскомъ вѣроученіи и нравоученіи, нельзя умолчать о взглядѣ Магомета на женщину. «Мужчины выше женщинъ по качествамъ, какими возвысилъ Богъ»,—учитъ Магометъ,—а женщины ниже мужчинъ». Онѣ суть существа несовершенныя, созданныя собственно для того, чтобы рождать дѣтей и служить своимъ мужьямъ. Это — принадлежность или собственность мужчинъ, которую нужно покупать за деньги, если нельзя уворовать, и которую потомъ можно уступить другому, подарить, промѣнять на что-нибудь и т. п. Изъ такого взгляда на женщину сами собою вытекли и тѣ супружескія отношенія, узаконеніемъ которыхъ такъ прославился Магометъ. Всякій мусульманинъ, по

его учению, можетъ жениться разомъ на трехъ или четырехъ женахъ и при этомъ еще имѣть сколько угодно наложницъ. Обращаться съ своими женами онъ можетъ какъ угодно: можетъ обманывать ихъ, бранить, бить, выгонять изъ дому (на четыре мѣсяца); можетъ, когда захочетъ, развестись съ какою-либо изъ нихъ и опять жениться на ней (до трехъ разъ) и т. п. Нечего и говорить, что безграничное наложничество, многоженство, полная свобода и легкость брачныхъ разводовъ въ корнѣ убиваютъ здоровую семейную, а чрезъ нее и общественную жизнь. Нечего говорить также, что полнѣйшее безправіе мусульманской женщины совершенно лишаетъ ее въ этой жизни всякаго человѣческаго достоинства. Но Магометъ простеръ свое униженіе женщины еще дальше: изображая свой рай, онъ, какъ мы видѣли, говоритъ, что праведникамъ даны будутъ тамъ въ жены особенныя существа—*ури*; стало быть, нынѣшнія мусульманскія женщины или будутъ лишены въ раю тѣхъ наслажденій, какія общаются мусульманамъ-мужчинамъ, или вовсе не будутъ въ раю, а будутъ гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ (только не въ аду, потому что Магометъ *стмъ* мусульманамъ общаетъ рай), или же и совсѣмъ не будутъ воскрешены для будущей жизни, какъ не нужны уже при существованіи гурій. Какъ бы то, впрочемъ, ни было, несомнѣнно только, что, увлекшись прелестными гуріями, Магометъ вовсе позабылъ объ обыкновенныхъ земныхъ мусульманкахъ и не отвелъ имъ никакого мѣста въ загробномъ мірѣ, а его послѣдователи, мусульманскіе богословы, до сихъ поръ не рѣшили еще, будетъ ли у женщинъ какой-нибудь свой рай съ наслажденіями, соответствующими райскимъ наслажденіямъ мужчинъ.

## Б. Внешніе признаки ложности естественныхъ религій.

§ 117. **Замѣчаніе о характерѣ законодателей естественныхъ религій и въ частности о характерѣ Магомета и способѣ распространенія имъ магометанства.** О личномъ характерѣ религіозныхъ законодателей язычества мы имѣемъ мало свѣдѣній. Жизнь ихъ или вовсе неизвѣстна, или извѣстна только въ самыхъ общихъ чертахъ, или же наполнена очевидными

баснями (которыя либо производят ихъ отъ боговъ и богинь путемъ естественнаго рожденія, либо самихъ ихъ возводятъ въ боговъ). Съ другой стороны, нѣкоторыя языческія религіи (напримѣръ греческая и римская, египетская, браминская) сами на знаютъ своихъ основателей и не привязываютъ своего происхожденія къ одной какой-либо опредѣленной исторической личности. Поэтому мы и не будемъ говорить здѣсь о характерѣ религіозныхъ законодателей язычества. Да это и не очень нужно. Язычество само въ себѣ такъ нелѣпо и безнравственно, что такой или иной характеръ его основателей и проповѣдниковъ ничего не прибавляетъ къ нему и не отнимаетъ у него. Если-бъ мы даже достовѣрно узнали, что извѣстные законодатели язычества были самые лучшіе люди своего времени — и по уму и по жизни; то отъ этого само язычество нисколько не сдѣлалось бы лучшимъ въ нашихъ глазахъ: во всякомъ случаѣ за одинъ нравственный характеръ его провозвѣстниковъ мы не признали бы его божественнымъ откровеніемъ. И наоборотъ, если-бъ мы узнали, что проповѣдники язычества были самые дурные люди, язычество отъ этого не сдѣлалось бы хуже, чѣмъ, какъ оно есть само по себѣ.. Не будемъ мы также говорить о нравственномъ характерѣ основателей новоіудейства, потому что этихъ основателей было слишкомъ много, да притомъ они и не считали себя основателями новой религіи, а только возстановителями религіи древней, данной Богомъ чрезъ Моисея, и не выдавали себя за божественныхъ посланниковъ. Остается такимъ образомъ сказать здѣсь только о характерѣ Магомета, жизнь коего хорошо извѣстна и который прямо и рѣшительно выдавалъ себя за божественнаго посланника, или пророка.

Магометъ былъ простъ и скромнъ въ домашней жизни, доступенъ во всякое время и внимателенъ къ каждому вѣрующему, очень щедръ бѣднымъ, сострадателенъ къ несчастнымъ и т. п. Но хорошій вообще характеръ его, какъ частнаго человека, далеко не годится для пророка или посланника Божія, какимъ выдавалъ себя Магометъ. Во-первыхъ, извѣстно, что Магометъ подверженъ былъ эпилептическимъ припадкамъ. Болѣзненное, неестественное состояніе во время этихъ припадковъ и понято было сначала самимъ Магометомъ, а потомъ

и его друзьями, какъ общеніе его съ ангеломъ Гавріиломъ и откровеніе ему Аллаха; но многіе тогда же прямо называли Магомета сумасшедшимъ и лжецомъ и требовали отъ него чуда; какъ доказательства его божественнаго посланничества. Другая черта въ его характерѣ, недостойная пророка Божія, это — черезчуръ уже большая слабость его къ женщинамъ. Для каждаго изъ мусульманъ число женъ онъ ограничилъ четырьмя, а самъ имѣлъ ихъ семнадцать и, сверхъ того, многихъ наложницъ. Мало того: онъ увѣрялъ своихъ послѣдователей, что Аллахъ въ откровеніи своемъ предоставилъ ему одному, въ видѣ преимущества предъ прочими вѣрующими, самую широкую свободу въ выборѣ себѣ женъ. Не смотря, однакожь, на это Магометъ все-таки, подобно всѣмъ прочимъ мусульманамъ, былъ ревнивъ къ своимъ женамъ до того, что не позволялъ имъ выходить со двора, разговаривать съ чужими мужьями безъ покрывала и даже запретилъ имъ выходить замужъ послѣ его смерти. Приключенія его гаремной жизни нерѣдко условливали собою появленіе и характеръ того или иного откровенія Божія, или новаго стиха въ Коранѣ. Такъ, застигнутый на тайномъ свиданіи съ одною невольницею, онъ поклялся обиженной этимъ Гавсѣ не касаться впредь этой невольницы; но, чувствуя трудность сдержать свою клятву, онъ во имя откровенія Аллаха снова дозволилъ себѣ обращеніе съ невольницей (Маріей Копской). Или: въ число женъ своихъ онъ взялъ понравившуюся Зейнебу, жену своего усыновленнаго сына. Это произвело соблазнъ въ обществѣ его послѣдователей, такъ какъ, по существовавшимъ обычаямъ, усыновленный сынъ считался дѣйствительнымъ сыномъ и его жена родною невѣсткою, запрещенною для отца. Чтобы поправить дѣло, Магометъ отъ лица Аллаха объявилъ, что обычай назвать пріемыша сыномъ — безумный и даже грѣховный обычай, и что самъ Аллахъ повелѣлъ ему жениться на Зейнебѣ. Однѣ уже эти черты характера Магомета показываютъ, что онъ не былъ истиннымъ пророкомъ и его ученіе истиннымъ откровеніемъ Божиимъ. Но тоже самое подтверждаетъ и самый способъ распространенія имъ своего ученія. О первомъ откровеніи своемъ съ неба Магометъ сообщилъ только своей супругѣ Кадиджѣ, юному двоюродному брату и нѣсколькимъ самымъ искреннѣйшимъ

друзьямъ. Потомъ, чрезъ три года, когда число послѣдователей его увеличилось до сорока чловѣкъ, онъ снова выступаетъ въ роли пророка и посланника Божія; но все еще—скромно и не такъ рѣшительно. Затѣмъ, по мѣрѣ умноженія его приверженцевъ, онъ дѣлается все смѣлѣе и рѣшительнѣе въ принятомъ на себя званіи, и сначала только позволяетъ, потомъ почти непрестанно объявляетъ, а наконецъ и узаконяетъ войну противъ не принимающихъ его ученія. Въ военныхъ дѣйствіяхъ своихъ Магометъ позволяетъ себѣ дипломатическія хитрости, пылаетъ жаждою мщенія врагамъ своимъ, нерѣдко казнить плѣнниковъ и т. п. Такимъ образомъ съ Кераномъ въ одной рукѣ, съ огнемъ и мечемъ въ другой, Магометъ добился, наконецъ, того, что арабы признали его и пророкомъ Аллаха и своимъ повелителемъ или государемъ.

§ 118. **Мнимыя чудеса и пророчества въ естественныхъ религіяхъ.** Самыми рѣшительными признаками сверхъ-естественнаго божественнаго откровенія служатъ чудеса и пророчества; поэтому не могли обойтись безъ нихъ и естественныя религіи, выдававшія себя за божественное откровеніе: за недостаткомъ истинныхъ чудесъ и пророчествъ они измыслили для себя ложныя.

§ 119. **Чудеса въ язычествѣ. Теургія,—ея нелѣпость. Натуральный характеръ однихъ изъ чудесъ язычества и мистическій—другихъ.** Въ языческомъ мірѣ извѣстна была такъ называемая *теургія*, т. е. наука или искусство—входитъ въ сношеніе съ богами и съ помощію ихъ совершать разныя сверхъ-естественныя дѣйствія, или чудеса. Теургія, впрочемъ, учила не только входитъ въ сношеніе съ богами, но и такъ сказать *завладѣвать* ими, брать ихъ какъ бы въ услуженіе себѣ, по произволу вызывать ихъ и заставлять производить то или другое дѣйствіе. Средства къ этому она указывала въ такихъ или иныхъ жертвоприношеніяхъ, заклинаніяхъ, извѣстныхъ обрядахъ, церемоніяхъ и другихъ таинственныхъ дѣйствіяхъ и символахъ. Всѣ эти дѣйствія и символы дѣйственны не по силѣ соединяемыхъ съ ними мыслей, но сами по себѣ; они сами непосредственно возбуждаютъ божескую силу, хотя бы совершитель ихъ и не соединялъ съ ними никакого представленія и совершенно не понималъ значенія ихъ; на боговъ

же эти дѣйствія и символы имѣють неотразимое вліяніе, магическую силу и заставляютъ ихъ, даже противъ ихъ воли, дѣлать то, что угодно теургу (неоплатоники Порфирій и Ямвлихъ). Однѣ уже эти слишкомъ большія претензіи теургіи показываютъ нелѣпость ея, каковую сознавали и болѣе умные изъ язычниковъ (напримѣръ Цельсъ). Естественно поэтому, что и чудеса, которыя якобы совершались теургами, не были на самомъ дѣлѣ чудесами. Они были явленіями натуральными, не казались чудесами только по непониманію народомъ тѣхъ силъ и законовъ природы, по коимъ они совершались; или просто были оптическимъ обманомъ, фокусами, которые совершались съ помощію хитрости и искусства языческихъ чудодѣевъ и жрецовъ, имѣвшихъ свой особый интересъ въ обманѣ грубой и невѣжественной массы. Такъ, напримѣръ, эти чудотворцы вызывали души умершихъ, которыя будто бы и являлись въ туманѣ, какъ тѣни, и отвѣчали на предлагаемые имъ вопросы. Само собою разумѣется, что такое явленіе душъ могло быть производимо, въ приспособленныхъ для того мѣстахъ и при извѣстной обстановкѣ, съ помощію преломленія лучей свѣта, а голосъ этихъ мнимыхъ душъ—посредствомъ отраженія звука, или же посредствомъ такъ-называемаго чревоушанія. А чтобъ еще лучше скрыть обманъ, жрецы, посредствомъ наркотическихъ куреній и напитковъ и съ помощію другихъ искусственныхъ средствъ, приводили въ ненормальное состояніе прибѣгавшихъ къ ихъ некромантіи. Извѣстно также было у этихъ чудотворцевъ искусство усыплять змѣй, укрощать дикихъ звѣрей и многія другія тайныя знанія, которыми и въ настоящее время щеголяютъ наши фокусники и знахари и которыя для незнающихъ ихъ секретовъ всегда могутъ казаться чудесами... Но если одни изъ чудесъ языческихъ объясняются, такимъ образомъ, какъ явленія натуральныя, или фокусы; то другія должны быть прямо отнесены къ области басенъ и сказокъ. Таковы, во-первыхъ, всѣ чудеса, приписываемыя языческимъ (напримѣръ, гомеровскимъ) богамъ, которыхъ на самомъ дѣлѣ никогда и не было на свѣтѣ. Таковы, далѣе, чудеса Аполлонія Тіанскаго, приписанныя ему неопиэагорейцемъ Филостратомъ (около 250 г.), и чудеса Пиеагора, сочиненныя біографомъ его Ямвлихомъ († 330 г.) спустя цѣлые вѣка по

смерти этихъ лицъ и притомъ съ явною цѣлію противопоставить ихъ чудесамъ Иисуса Христа и тѣмъ поддержать падавшее уже окончательно язычество. Таковы же, наконецъ, чудеса индійскаго Будды, персидскаго Зороастра и китайскаго Конфуція, приписанныя этимъ лицамъ въ позднѣйшихъ сказаніяхъ о нихъ и въ большей части случаевъ представляющія грубую поддѣлку подъ евангельскую исторію Иисуса Христа. Всѣ эти чудеса должны быть отнесены къ области сказокъ не только потому, что они не имѣютъ никакой *исторической* достовѣрности, какъ не засвидѣтельствованныя современниками и очевидцами, но и потому, что *по самому существу* своему они—чисто мифическаго характера. Укажемъ нѣсколько примѣровъ этихъ чудесъ. Будда входитъ въ утробу матери въ видѣ солнечнаго луча и, зачавшись въ ней такимъ образомъ, чудесно охраняется отъ прикосновенія къ ея обычнымъ нечистотамъ. При рожденіи его земля колеблется; солнце, луна и звѣзды останавливаются въ своемъ теченіи; является неземной свѣтъ; слѣпые прозираютъ, хромые ходятъ, всѣ больные исцѣляются. Самъ Брама, вмѣстѣ съ другимъ богомъ — Индрою, отправляютъ при этомъ обязанности повивальной бабки, а Будда явнымъ и громкимъ голосомъ провозглашаетъ, что онъ—вышнѣйшее существо, владыка вселенной. Предъ роженіемъ Зороастра мать его видѣла страшный сонъ; но Зороастръ, будучи еще во чревѣ, совершенно успокоилъ ее на счетъ сна, сказавъ, что видѣнныя ею чудовища ничего не могутъ съ нимъ сдѣлать, потому что съ нимъ Господь. Тотчасъ послѣ рожденія, которое также сопровождалось появленіемъ особаго свѣта и другими знаменіями во всей природѣ, Зороастръ засмѣялся, что и было указаніемъ на его будущее чрезвычайное служеніе. Персидскіе маги бросили было младенца въ пламень, но мать нашла его тамъ весело-улыбающимся. Въ минуту рожденія Конфуція надъ домомъ, гдѣ онъ родился, парили два дракона и голоса незримыхъ духовъ пѣли въ воздухѣ: «несеба трепещутъ отъ радости при роженіи святаго сына». Грудь новорожденнаго не крикъ испустила въ первую минуту, а чудную мелодію небесной музыки; кромѣ того, на этой груди были начертаны слова, которыя ясно указывали на будущую великую роль новорожденнаго мудреца. Аполлоній Тіанскій родился

близъ чуднаго источника, среди лебедей, которые при появленіи его на свѣтъ плясали и пѣли, ударяя крыльями. Аполлоній, между прочимъ, всходилъ на священную гору, на которой жили индійскіе мудрецы и которая вся окружена туманомъ, сгущающимся и разсѣвающимся по волѣ мудрецовъ. На этой горѣ его угощали обѣдомъ, для коего треножки становились сами собою, тарелки приносились невидимыми руками. За обѣдомъ была чаша Тантала, которая сама собою наполнялась помѣръ того, какъ ее осушали собесѣдники. Прислуга этихъ мудрецовъ состояла изъ мѣдныхъ или бронзовыхъ рабовъ. Здѣсь также Аполлонъ видѣлъ огромную каменную урну съ дождемъ и другую такую же съ вѣтромъ, которыя состоятъ въ распоряженіи мудрецовъ, — видѣлъ, какъ мудрецы ходятъ по травѣ вышиною въ три фута, даже не согнувъ ее, какъ они поднимаются въ воздухѣ на значительную высоту, извлекаютъ огонь прямо изъ солнца и т. п. Но Аполлоній, не только видѣлъ много чудесъ, но и самъ творилъ ихъ. Такъ онъ зналъ всѣ азіатскіе языки, никогда не учившись имъ, а въ Ефесѣ истолковалъ своимъ слушателямъ даже языкъ воробьевъ щекотавшихъ надъ его головою. Здѣсь же онъ избавилъ народъ отъ моровой язвы, свирѣпствовавшей въ городѣ. Онъ указалъ въ храмѣ на одного стараго нищаго, какъ виновника моровой язвы; народъ тотчасъ забросалъ камнями этого нищаго; но когда хотѣли вынести трупъ изъ храма, то подъ грудой камней нашли только огромную черную собаку, покрытую пѣною отъ ярости. Язва послѣ этого прекратилась. Въ Римѣ, призванный на судилище Домиціана, Аполлоній внезапно скрывается и исчезаетъ отъ взоровъ собранія, и вечеромъ того же дня является въ Пуццолахъ, за двѣсти верстъ отъ Рима. Въ Аркадіи онъ сходитъ въ подземный міръ, семь дней бесѣдуетъ тамъ съ божествомъ тѣней Трофоніемъ и выходитъ изъ подземнаго міра въ Авлидѣ и т. п.

§ 120. Чудеса по разсказамъ Талмуда и Каббалы. Не лучше языческихъ и чудеса, о которыхъ расказываютъ Талмудъ и Каббала. Талмудъ силу творить чудеса приписываетъ таинственному имени Божію, которое онъ понимаетъ какъ-то грубо чувственно. Имя это хранилось въ іерусалимскомъ храмѣ и употребляемо было одними только пророками и первосвященниками въ дѣлахъ,

жасающихся ихъ высокаго служенія. Но его можно было, разными хитростями, похитить изъ храма,—овладѣть его тайною, и силою его творить какія угодно чудеса, наприм., летать по воздуху, ходить по водамъ, мгновенно пересылать письма изъ одного края въ другой и т. п. Чтобы заградить доступъ къ этому таинственному имени постороннимъ любопытствующимъ лицамъ, силою того же имени сотворено было два чудесныхъ льва, которые, стоя по сторонамъ *святая-святыхъ*, возбраняли доступъ къ нему и оглушали на смерть всякаго, кому только приходилось слышать ихъ страшный ревъ. Не смотря, однакожь, на эту охрану, бывали смѣльчаки и хитрецы, которые проникали сюда, овладѣвали таинственнымъ именемъ и силою его творили чудеса. Таковъ былъ, напр., Іешу Ганоцри, т. е. Иисусъ Назарянинъ... Впрочемъ, Талмудъ рассказываетъ нерѣдко о чудесахъ, совершавшихся и не силою таинственнаго имени Божія,—напр., о маленькомъ червячкѣ шамирѣ, который, будучи проведенъ по камню, даетъ ему извѣстный видъ и нужную форму,—объ обращеніи воды вверхъ противъ теченія, при пособіи какого-то чудодѣйственнаго дерева,—о поднятіи Александра Македонскаго, въ бытность его въ Іерусалимѣ, въ воздушное пространство до такой высоты, что земля показалась ему яблокомъ, а вода чашкой и т. п.

§ 121. **Чудеса Магомета.** Магометъ не творилъ чудесъ и даже прямо и неоднократно говорилъ, что онъ посланъ Богомъ только проповѣдывать истину, но что ему не дано власти творить чудеса (Коранъ гл. 29, ст. 50; гл. 17, ст. 92—95; гл. 13, ст. 8 и мн. др.). Тѣмъ не менѣе, одно уже общеніе Магомета съ ангеломъ Гавріиломъ и весьма частое откровеніе ему Аллаха чрезъ этого ангела<sup>1)</sup>,—общеніе и откровеніе, въ которое вѣриль, по крайней мѣрѣ сначала, и самъ Магометъ, увѣровали потомъ и всѣ мусульмане,—было постояннымъ чудомъ Магомета. Какъ на чудо Магомета, можно указать еще на ночное воздушное путешествіе его изъ меккскаго храма въ іерусалимскій, а потомъ черезъ семь небесъ къ престолу Божію. Это путешествіе совершено будто бы Магометомъ подъ руководствомъ того же Гавріила, на крылатомъ какомъ-то существѣ, которое, по преданію, имѣло голову женскую, туловище лошадиное, а хвостъ павлиный,—и совершено необыкновенно бы-

стро, почти мгновенно. Во время этого путешествія Магометъ бесѣдовалъ съ Аллахомъ, который привѣтствовалъ его какъ своего возлюбленнѣйшаго посланника и объявилъ его своимъ благороднѣйшимъ твореніемъ. Сами мусульмане, впрочемъ, долго спорили о достовѣрности этого чуда, одни считая его дѣйствительнымъ фактомъ, другіе только видѣніемъ Магомета. Позднѣйшіе поклонники Магомета и его біографы не удовольствовались, однакожъ, одними этими чудесами: какъ высшій и совершеннѣйшій всѣхъ пророковъ, Магометъ, по ихъ сказаніямъ, и чудесъ сотворилъ несравненно больше, чѣмъ всѣ другіе пророки. Одни изъ нихъ насчитываютъ такихъ чудесъ до тысячи, другіе—4440, а нѣкоторые даже шестьдесятъ милліоновъ!.. Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ чудесъ. Верблюдъ кричитъ и успокоивается отъ одного прикосновенія Магомета; вырастаютъ волосы на головѣ, мальчика, когда Магометъ возлагаетъ на него свою руку; одно пальмовое дерево поетъ, другое идетъ съ большимъ шумомъ въ доказательство посланничества Магомета. При входѣ въ Мекку, Магомета привѣтствуютъ всѣ холмы и деревья, восклицая: «Миръ да будетъ съ тобою, пророкъ Божій». Разъ Магометъ плюнулъ въ лужу,—и вода стала годною для употребленія; въ другой разъ онъ положилъ на порожніе сосуды пальцы рукъ и ногъ своихъ, и чрезъ край этихъ сосудовъ потекло столько воды, что верблюды были въ опасности утонуть. Однажды онъ накормилъ 130 человекъ печенкою одной овцы и еще двѣ чашки остались отъ того, что они съѣли; въ другой разъ нѣсколькими хлѣбами и однимъ ягненкомъ онъ накормилъ цѣлый милліонъ народа. Однажды, въ домѣ Абдалы, Магометъ съ своими спутниками съѣлъ жаренаго ягненка, отъ котораго остались только однѣ кости. Спутникамъ захотѣлось еще выпить молока; Магометъ, распростерши свой плащъ надъ костями ягненка, произнесъ краткую молитву,—и тотчасъ выросла плоть на этихъ костяхъ, животное начало двигаться, вскочило и вымя его наполнилось молокомъ, котораго всѣ и напильсь и которымъ, кромѣ того, на-

---

<sup>1)</sup> По словамъ магометанъ Гавріиль являлся Магомету въ теченіе всей его жизни 24 тысячи разъ.

положили еще всѣ сосуды въ домѣ. Однажды Магометъ, положивъ свою голову на полу плаща Алія, заснулъ до самаго захода солнца. Проснувшись, онъ спросилъ Алія, совершилъ ли онъ положенную вечернюю молитву. Аліи отвѣчалъ: нѣтъ, пророкъ Божій, потому что я не смѣлъ сдвинуть твою благословенную голову съ пола моего плаща. Тогда Магометъ сказалъ: о Господи! вороти назадъ солнце,—и солнце возвратилось и поднялось высоко, а затѣмъ, по совершеніи молитвы, снова закатилось. Въ другой разъ въ виду всѣхъ Магометъ разрубилъ луну на двое, указавъ на нее пальцемъ. Газели, волки и ящерицы часто разговаривали съ нимъ. Всякій разъ, когда онъ шелъ съ кѣмънибудь рядомъ, то хотя былъ и средняго роста, — всегда казался выше идущаго рядомъ съ нимъ на цѣлую голову. Лице его всегда сіяло; а если держалъ предъ нимъ пальцы, то они свѣтились подобно факеламъ и проч. Нечего и говорить, что всѣ эти чудеса, такого же миѣнческаго характера, какъ и чудеса языческія и талмудическія.

§ 122. Мнимыя пророчества въ язычествѣ: двойной ихъ характеръ. Съ чудесами тѣсно связаны пророчества, которыя составляютъ только особый видъ чудесъ. Язычество, вѣрившее въ чудеса, вѣрило и въ пророчества и языческіе чудотворцы были вмѣстѣ съ тѣмъ и пророками или предсказателями будущаго. Въ языческихъ предсказаніяхъ будущаго нужно различать: 1) предсказанія по извѣстнымъ примѣтамъ и предзнаменованіямъ, въ которыхъ жрецы и вообще вѣщіе люди видѣли и, такъ сказать, читали волю боговъ, и 2) предсказанія по непосредственному будто бы сообщенію, или откровенію боговъ людямъ. Мы укажемъ здѣсь нѣсколько примѣровъ предсказаній того и другого рода.

---

§ 123. 1) Примѣры предсказаній перваго рода.

а) Греческіе *μάντις* и ихъ гаданія и предсказанія о будущемъ. Въ древней Греціи былъ особый классъ людей, извѣстныхъ подъ именемъ *μάντις*, которые спеціально занимались гаданіями и предсказаніями о будущемъ на основаніи разныхъ примѣтъ и предзнаменованій. Они наблюдали обыкновенно явленія природы, такъ напр. громъ, молнію, падающія звѣзды

и т. п. и во всемъ этомъ видѣли такое или иное предназначение будущаго. Кромѣ того, они угадывали волю боговъ и предсказывали будущее по полету и крику птицъ и по внутренностямъ жертвенныхъ животныхъ; наконецъ, были между ними и толкователи сновидѣній, которыя также считались большею частію за откровения боговъ. Гаданія этихъ лицъ были чисто ребяческаго характера, хотя и пользовались въ народѣ большою вѣрою. Гадатель, напр., обращался лицомъ къ сѣверу,—и если по правую руку видѣлъ птицъ, молнію, или слышалъ громъ, то это было благопріятнымъ предназначеніемъ; а если видѣлъ или слышалъ все это съ лѣвой стороны, то это считалось неблагопріятнымъ знакомъ. При разсматриваніи внутренностей животныхъ, гадатели обращали преимущественное вниманіе на печень, легкія, сердце и селезенку животнаго: если эти органы были правильны и здоровы, это было хорошимъ предназначеніемъ, въ противномъ случаѣ—дурнымъ. Такимъ же точно образомъ считалось благопріятнымъ знакомъ, если жертвенное животное охотно шло къ жертвеннику и кивало головою, или же—если при сожженіи жертвы огонь пылалъ живо и дымъ шелъ прямо къ небу; въ противномъ случаѣ жертва признавалась негодною богамъ, а отсюда уже заключали и о неудачѣ извѣстнаго предпріятія.

б) Предсказанія въ додонскомъ прорицалищѣ. Такого же характера были и предсказанія о будущемъ, дававшіяся въ додонскомъ прорицалищѣ Зевса. Средоточіемъ прорицалища въ Додонѣ (въ Эпирѣ, у подошвы горы Томара) былъ священный дубъ, сладкіе плоды коего употреблялись въ пищу. Польза дерева дала суевѣрному народу поводъ къ представленію, что въ немъ обитаетъ богъ «податель пищи». Шумъ листьевъ этого дерева принимали за голосъ Зевса и старались угадывать въ немъ волю этого бога. Истолкованіе шума священнаго дуба и объявленіе воли Зевса брали на себя большею частію женщины, которыя назывались *пелеядами* (что значитъ сѣдья старухи, а также голубицы); но иногда отвѣты вопрошавшимъ давали и жрецы, которые у Гомера называются *инифетамы* («не умывающими ногъ, спящими на землѣ»). Кромѣ шума листьевъ, провѣщательное значеніе находили также въ голосѣ и полетѣ птицъ (особенно голубей), гнѣздившихся въ вѣтвяхъ

этого дуба, и въ журчаніи волнь свящ. источника, протекавшаго у корня дуба и имѣвшаго чудесную силу (въ немъ какъ въ огнѣ загорались потушенные факелы и какъ въ обыкновенной водѣ — гасли зажженные...). Наконецъ, здѣсь же была, кажется, и такъ называемая додонская мѣдь, никогда не умолкающая, по которой также предвѣщали будущее. По вѣроятному объясненію ученыхъ, это былъ мѣдный сосудъ, поставленный на столбъ, противъ коотраго, на другомъ столбѣ, находился мѣдный или бронзовый мальчикъ съ бичомъ въ рукѣ. Бичъ состоялъ изъ трехъ мѣдныхъ цѣповъ съ шариками на концѣ, которые касались сосуда и, колеблемые вѣтромъ, производили протяжные звуки, тѣмъ болѣе, что въ Додонѣ, стоявшей у подошвы горы, почти никогда не утихалъ вѣтеръ. Звуки этого сосуда и были толкуемы жрецами какъ предсказанія о будущемъ.

в) **Ауспициі и авгуры въ Римѣ.** Чѣмъ были *μάντις* въ Греціи, тѣмъ были авгуры въ Римѣ. Они угадывали волю Юпитера и предрекали будущее по такъ называемыхъ ауспиціямъ, т.-е. предвѣщаніямъ, или предзнаменованіямъ, которыя ни выводили изъ наблюденій надъ разными явленіями природы. Кромѣ извѣстныхъ уже намъ наблюденій, производившихся греческими *μάντις* римскіе авгуры очень часто производили еще наблюденія надъ священными курами или цыплятами, содержащимися въ капитоліѣ. Если куры охотно выходили изъ клѣтки и съ жадностію глотали бросаемыя имъ зерна, — это было хорошимъ предзнаменованіемъ; противоположное явленіе считалось дурнымъ предзнаменованіемъ. — Въ древнія времена римской исторіи, римляне ничего важнаго не предпринимали ни въ частной, ни въ общественной жизни, безъ предварительныхъ ауспицій, и авгуры имѣли поэтому весьма важное политическое значеніе. Но ко временамъ Цицерона ауспициі и авгуры потеряли уже прежнее довѣріе къ себѣ и значеніе въ обществѣ, — частію вслѣдствіе распространившагося къ этому времени философскаго образованія, частію вслѣдствіе очевиднаго личнаго произвола авгуровъ въ совершеніи своихъ наблюденій и въ такомъ или иномъ толкованіи наблюдаемыхъ ауспицій.

§ 124. 2. Примѣры предсказаній второго рода.

а) Предсказанія дельфійскаго оракула. Знаменитое дельфійское прорицалище (на южномъ скатѣ Парнасса въ Фокидѣ) было посвящено сыну Зевса Аполлону. Въ главномъ святилищѣ великолѣпнаго храма находилась пророчественная пещера, изъ которой выходило холодное испареніе, сильно потрясавшее животный организмъ. Состояніе человѣка, подвергшагося дѣйствию этого испаренія, было подобно опьяненію: онъ вздрагивалъ, метался, кричалъ, говорилъ большею частію безсвязно; но все сказанное въ этомъ состояніи считалось откровеніемъ Аполлона. Надъ отверстіемъ этой пещеры стоялъ золотой треножникъ; на него садилась жрица, которую называли пиеіею. Первоначально пиеія избиралась изъ молодыхъ дѣвицъ, но потомъ, когда одинъ ессалиецъ соблазнилъ пиеію, увлекшись ея красотою, въ пиеіи стали выбирать женщинъ не моложе 50-ти лѣтъ. Отъ пиеіи требовалась безупречная нравственность. Предъ началомъ прорицанія пиеія три дня постилась, купалась въ Кастальскомъ источникѣ, пила воду изъ этого источника, приведеннаго въ святилище, жевала лавровый листъ; затѣмъ надѣвала длинную мантию, распускала волосы, на голову надѣвала золотой вѣнецъ, на ноги котурны, т. е. обувь на высокихъ каблукахъ, и въ такомъ видѣ всходила на треножникъ. Безсвязныя слова, произносимыя ею въ экстаическомъ состояніи, истолковывались однимъ изъ жрецовъ, стоявшимъ подлѣ треножника. Жрецъ этотъ словамъ пиеіи давалъ извѣстный смыслъ и излагалъ ихъ письменно, въ стихахъ или прозѣ, въ видѣ отвѣта вопрошавшимъ оракула. — Отвѣты эти были большею частію темны, загадочны, двусмысленны: оракулъ, не зная, что именно отвѣчать, особенно въ важныхъ случаяхъ, старался выражаться неопредѣленно и двусмысленно, чтобы отвѣтъ какъ нибудь соотвѣтствовалъ будущему событію благоприятному или неблагоприятному для спрашивающаго. Разительный примѣръ этого видимъ въ исторіи Креза, спрашивавшаго, предпринимать ли ему походъ противъ персовъ. Пиеія отвѣчала: «если Крезъ пойдетъ на

Руководство къ основному богословію.

21

персовъ, то разрушить великое царство». Дѣйствительно, онъ разрушилъ великое царство, только не персидское, какъ надѣялся, а свое собственное, и когда послѣ этого упрекалъ оракула въ обманчивомъ отвѣтѣ, то оракуль совершенно оправдался, говоря, что это именно и было предсказано Крезу и что если Крезъ не понялъ предсказанія, то это не вина Аполлона. Много и другихъ подобныхъ двусмысленныхъ отвѣтовъ оракула сохранилось въ исторіи. — Въ древнѣйшія времена отвѣты даваемы были, кажется, только однажды въ годъ, около времени весенняго равноденствія; въ самыя цвѣтуція времена прорицалища они давались ежемѣсячно по нѣскольکو разъ, за исключеніемъ *тяжелыхъ дней*; во времена Плутарха, въ I-мъ вѣкѣ по Р. Х., однажды въ мѣсяць. Когда дѣятельность прорицалища была весьма обширна, оно содержало три пиеіи, изъ коихъ двѣ чередовались, третья являлась въ необходимыхъ случаяхъ; при Плутархѣ была только одна пиеія. Жрецовъ при Аполлоновомъ прорицалищѣ было много: изъ нихъ одни распоряжались и руководствовали въ прорицаніи (они назывались *ὄσιοι*): другіе излагали и объясняли отвѣты пиеіи (они назывались *προφῆται*); третьи водили посѣтителей осматривать священные памятники храма (*περιηγηταί*).

§ 125. б) Сивиллы и Сивиллины книги. Болѣе всѣхъ другихъ языческихъ предсказателей и предсказаній соотвѣтствуютъ, повидимому, истиннымъ пророкамъ и пророчествамъ такъ-называемыя сивиллы и ихъ изреченія, составившія собою цѣлыя книги. Поэтому скажемъ о нихъ здѣсь нѣсколько подробнѣе.

а) Понятіе о сивиллахъ и сивиллиныхъ книгахъ и краткая ихъ исторія. Слово *сивилла* ученые производятъ отъ греческихъ словъ *Σιος βουλή* (эолическая форма вмѣсто *Διος βουλή*). По этому словопроизводству, сивилла будетъ означать женщину посвященную въ тайны (совѣты и намѣренія) Божества. Другіе видятъ въ этомъ словѣ имя собственное, перешедшее потомъ въ нарицательное. Какъ бы то ни было, только сивиллами назывались въ греко-римскомъ мірѣ женщины-пророчицы, считавшіяся вдохновенными и надѣленными отъ Бога даромъ

предвѣдѣнія будущаго. Какъ велико было число сивиллъ, когда и гдѣ явилась первая изъ нихъ, — объ этомъ рассказываютъ различно; но вѣроятнѣе всего, что сивиллъ было очень много и что онѣ появились первоначально въ Малой Азій. Послѣ того, какъ первая женщина, называвшаяся сивиллою, прославилась въ одномъ городѣ (кажется въ Троѣ) искусствомъ прорицанія, каждый сосѣдній городъ претендовалъ на честь имѣть свою такую же сивиллу. Такимъ образомъ сивиллы распространились по всѣмъ почти малоазійскимъ городамъ, откуда перешли въ Грецію, а потомъ въ Италию. Такъ какъ сивиллы пользовались большимъ довѣріемъ и уваженіемъ въ обществѣ, то скоро явились подъ ихъ именемъ сборники разныхъ священныхъ стиховъ пророческаго характера. Самый древній сборникъ такого рода состоитъ изъ предсказаній, приписываемыхъ сивиллѣ эритрейской. Подобнаго рода сборники съ именами разныхъ сивиллъ были въ большомъ ходу между греками, а при Тарквиніѣ Гордомъ они появились и въ Римѣ. Извѣстенъ рассказъ объ этомъ. Какая-то женщина является къ Тарквинію и предлагаетъ ему за высокую цѣну нѣсколько книгъ, изображающихъ, по словамъ ея, судьбы государствъ. Царь отказывается. Она сожигаетъ часть книгъ, и снова предлагаетъ ему остальные за ту же цѣну; Тарквиній и въ другой разъ отказывается. Женщина опять сожигаетъ часть книгъ и опять предлагаетъ государю остальные за прежнюю цѣну. Удивленный Тарквиній рѣшается приобрести эти книги, — и оказывается, что въ нихъ содержатся пророчества сивиллы кумской. Тарквиній сдалъ это сокровище въ капитолій, гдѣ оно состояло подъ бдительнымъ надзоромъ сначала немногихъ, а потомъ цѣлыхъ сорока гражданъ. Когда пожаръ, происшедшій въ капитоліѣ въ 183 году до Р. Х., уничтожилъ книги сивиллы, римскій сенатъ послалъ депутатовъ въ Самось, Эритрею, Африку, Сицилію и другія мѣста, чтобы собрать всѣ предсказанія сивилльскія, какія только найдутся тамъ. Такимъ образомъ привезено было изъ разныхъ мѣстъ множество сивилльскихъ стиховъ и изреченій, изъ коихъ, впрочемъ, выбрали только тысячу стиховъ, составившихъ новое сокровище римской республики. При Августѣ, кромѣ сивилинскихъ книгъ, хранившихся въ капитоліи, распространилось въ римскомъ

обществѣ еще много другихъ стиховъ подѣ именемъ разныхъ сивиллъ; но императоръ велѣлъ уничтожить всѣ эти сивилльскіе сборники, обращавшіеся въ частныхъ рукахъ, и, кромѣ того запретилъ впредь хранить какія бы то ни было сивилльскіе стихи кромѣ тѣхъ, которые были одобрены декретомъ духовныхъ лицъ. Въ началѣ V вѣка христіанскій императоръ Гонорій приказалъ сжечь всѣ сивилльскія книги, чѣмъ и былъ положенъ конецъ имъ, такъ что въ настоящее время ученымъ извѣстно только около сотни сивилльскихъ стиховъ, сохранныхъ въ сочиненіяхъ древнихъ языческихъ писателей и въ сочиненіяхъ Климента Александрійскаго.

**Примѣчаніе.** Отъ сивилльскихъ изреченій или стиховъ, о которыхъ мы сейчасъ говорили, нужно отличать Сивиллины книги, напечатанныя на латинскомъ языкѣ въ разныхъ актахъ и памятникахъ древней христіанской литературы. Такихъ книгъ извѣстно теперь 12 и въ нихъ заключается около 4230 стиховъ. Эти книги и напечатанные въ нихъ стихи несправедливо носятъ названіе Сивиллинныхъ. Такъ какъ древне-языческія книги пользовались большимъ авторитетомъ въ языческомъ обществѣ; то сначала александрійскіе іудеи, а за ними и нѣкоторые изъ первенствующихъ христіанъ, большею частію іудействующихъ и вообще ерিতичествующихъ, вздумали воспользоваться этимъ обстоятельствомъ для своихъ цѣлей. И вотъ, подѣ именемъ древнихъ языческихъ сивиллъ явилось множество стиховъ, трактатовъ и цѣлыхъ книгъ—іудейскаго и христіанскаго характера. Здѣсь въ уста языческихъ сивиллъ вложены всѣ догматы Моусеева откровенія, строгое обличеніе языческому многобожію и идолопоклонству, всѣ мессіанскія и національныя іудейскія чаянія и надежды; наконецъ вложены почти всѣ евангельскія повѣствованія о Христѣ Спасителѣ, только въ будущемъ времени, въ формѣ пророчествъ. Эти то апокрифы и напечатаны въ актѣ древней христіанской письменности подѣ именемъ сивиллиныхъ книгъ.

б) Были ль сивиллы пророчицами въ собственномъ смыслѣ и ихъ книги—пророчествами? Сивиллы не были пророчицами въ собственномъ смыслѣ. Это были частію религіозныя энтузіастки, частію вообще поэтиссы, одаренныя необыкновен-

но живымъ чувствомъ и чрезвычайно богатою фантазіей и пользовавшіяся въ народѣ величайшимъ уваженіемъ какъ за эти свои качества, такъ и за строгую нравственную жизнь. Древніе народы вообще смѣшивали религіозную восторженность съ пророческою; даже поэтической энтузіазмъ казался имъ близкимъ къ вдохновенію божественному. Отсюда поэтъ и предвѣщатель были у нихъ синонимами; отсюда же та странная теорія, развитая Платономъ, по которой извѣстный родъ экстаза, или изступленія, считался признакомъ состоянія пророческаго. Съ другой стороны, многіе народы древности преимущественно женщинамъ приписывали даръ пророчества, видя въ нихъ нѣчто *святое и провидящее* (*sacrum aliquid et providum*) <sup>1)</sup> и считая ихъ самымъ естественнымъ органомъ для воспріятія божественныхъ внушеній. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что обыкновенныхъ религіозныхъ энтузіастокъ и даже простыхъ поэтиссъ они могли признавать за вдохновенныхъ Богомъ пророчицъ. Какъ сивиллы не были пророчицами, такъ и приписываемые имъ стихи не были пророчествами въ собственномъ смыслѣ, а были просто религіозно-поэтическими произведеніями. Въ Римѣ, впрочемъ, этимъ религіозно-поэтическимъ произведеніямъ приданъ былъ совершенно другой характеръ—политическій. Сивиллины книги въ рукахъ сильной римской аристократіи сдѣлались мощнымъ орудіемъ управленія народомъ. Уже въ приведенномъ выше рассказѣ о пріобрѣтеніи этихъ книгъ Тарквиніемъ Гордымъ историки видятъ или басню, вымышленную для того, чтобы приписать таинственное происхожденіе книгамъ капитолійскимъ, или же хитрость самого Тарквинія, искусно придуманную имъ для того, чтобы утвердить свою власть на религіозномъ основаніи. Въ дальнѣйшей исторіи римской республики мы видимъ, что когда сенатъ не имѣлъ уже болѣе средствъ удерживать толпу въ повиновеніи,—онъ повелѣвалъ децимвирамъ вопрошать сивилльскія книги, и отвѣтъ всегда былъ таковъ, какого желалъ сенатъ. Государственные люди, какъ Цицеронъ, насколько не вѣрили этому политическому чуду; но обществен-

---

<sup>1)</sup> Такъ выражается Тацитъ о взглядѣ германцевъ на женщину.

ный интерес оправдывалъ въ глазахъ ихъ обманъ, который казался имъ полезнымъ въ виду великихъ бѣдствій и опасностей республики. Во времена Августа, какъ мы замѣчали уже, явилось въ римскомъ обществѣ множество сивилльскихъ книгъ: это было дѣломъ политическихъ партій, изъ коихъ каждая заставляла сивиллу говорить сообразно съ своими цѣлями и интересами. Поэтому-то Августъ и велѣлъ уничтожить всѣ сивилльскіе стихи, какіе только вращались въ частныхъ рукахъ. Такое же повелѣніе издалъ потомъ императоръ Тиверій; но сивилльскія пророчества не переставали отъ этого умножаться въ Римѣ и поддерживать борьбу партій...

§ 126. **Заключительный взглядъ на язычество, новоіудейство и магометанство.** Рассмотрѣвъ язычество, новоіудейство и магометанство какъ по внутреннему ихъ содержанію, такъ и по внѣшнимъ признакамъ мы должны сказать въ заключеніе, что ни въ одной изъ этихъ религій нельзя видѣть истинную религію, дѣйствительное откровеніе божественное. Ученіе этихъ религій вообще недостойно Бога и не удовлетворяетъ всецѣло человѣка. Язычество боготворитъ силы природы, или самого человѣка, и всѣмъ своимъ строемъ, всецѣлою своею организаціею подавляетъ высшія духовныя стремленія человѣка, приковываетъ его только къ земному, чувственному, грѣховному. Новоіудейство хотя проповѣдуетъ единого Бога, но не чуждо многихъ нелѣпыхъ и безразсудныхъ понятій о Немъ, лишающихъ его премірнаго характера и низводящихъ Его въ рядъ существъ конечныхъ и ограниченныхъ. Кромѣ того, оно проповѣдуетъ ненависть и презрѣніе ко всему роду человѣческому, кромѣ одной націи іудейской, и всю почти нравственность думаетъ замѣнить мелочными, большею частью бессмысленными обрядами. Магометанство, проповѣдующее также единого Бога, представляетъ Его какимъ-то безусловно-самовластнымъ и страшнымъ деспотомъ, котораго нельзя любить; кромѣ того, ученіемъ о многоженствѣ, наложничествѣ и райскихъ утѣхахъ потворствуетъ грубой чувственности, даетъ явный перевѣсъ плоти надъ духомъ; наконецъ, еще, подобно талмудическому іудейству, дышетъ упорнымъ фанатизмомъ и ненавистію къ иновѣрцамъ и все благочестіе поставляетъ въ

обрядовой внѣшности. Сверхъестественные признаки, которыхъ неизбѣжно требуетъ человѣкъ для убѣжденія въ божественномъ происхожденіи извѣстной религіи и которыхъ, повидимому, не чужды и разсмотрѣнныя религіи, на самомъ дѣлѣ не суть таковы, не заключаютъ въ себѣ ничего сверхъестественнаго. Это—или очевидныя басни и сказки, или искусная поддѣлка и хитрый обманъ, которыхъ не должна знать и къ которымъ не можетъ прибѣгать истинная религія <sup>1)</sup>.

---

---

<sup>1)</sup> Впрочемъ нѣкоторые отцы и учителя Церкви признавали и въ язычествѣ явленія сверхъестественныя, или чудеса; но эти явленія они приписывали дѣйствию темныхъ силъ, вліянію діавола — *Отца лжи*.

## ПОСЛѢСЛОВІЕ ВМѢСТО ПРЕДИСЛОВІЯ.

КО 2-МУ ИСПРАВЛЕННОМУ ИЗДАНІЮ.

Согласно желанія автора «Руководства къ Основному Богословію» Архим., впослѣдствіи еп. Екатеринославскаго, Августина (нынѣ уже покойнаго), наслѣдникомъ его Прот. А. Θ. Гуляницкимъ право изданія «Руководства», съ обязательствомъ тщательнаго пересмотра и возможнаго усовершенія его, передано намъ. Неоднократно внимательно пересмотрѣвъ его, дополнивъ и переработавъ его примѣнительно къ новой программѣ по введенію въ Богословіе, мы рѣшаемся въ настоящее время выпустить его въ свѣтъ. Предоставляя другимъ судить о качествахъ новаго, въ переработанномъ видѣ, изданія «Руководства къ Основному Богословію» преосвящ. Августина, здѣсь считаемъ необходимымъ только обозначить тѣ измѣненія, какія нами внесены въ книгу перваго ея автора. Прежде всего, нами внесены въ «Руководство» нѣкоторыя измѣненія касательно плана и объема науки соотвѣтственно требованіямъ программы 1894 г. по Введенію въ Богословіе. Такъ, въ первомъ отдѣлѣ: *о религіи и откровеніи вообще* совсѣмъ опущенъ рядъ параграфовъ о бытіи Бога, какъ личнаго безконечнаго Духа, и о безсмертіи души человѣческой <sup>1)</sup>; второй отдѣлъ: *религіи внѣ христіанства* отнесенъ въ конецъ книги въ качествѣ прибавленія; въ третьемъ отдѣлѣ (по но-

---

<sup>1)</sup> Эти параграфы отнесены во вновь введенную въ курсъ семинарскаго ученія науку, *начальныя основанія философіи*.

вой программѣ—второмъ) сдѣлано нѣкоторое перемѣщеніе параграфовъ о внутреннихъ и внѣшнихъ признакахъ божественнаго происхожденія Ветхозавѣтной и Новозавѣтной богооткровенной религіи; наконецъ, совсѣмъ вычеркнута такъ называемая дополнительная глава. Другія наши измѣненія въ «Руководствѣ» преосв. Августина касаются самаго содержанія книги и состоятъ частью въ переработкѣ, частью въ составленіи вновь нѣкоторыхъ параграфовъ. Существенно переработаны нами слѣдующіе §§: 2, 5, 9—12, 27, 37, 42—43, 49, 71, 92, 94. Вновь составлены примѣнительно къ требованіямъ программы 1894 г. по Введенію въ Богословіе слѣдующіе параграфы: § 1., *понятіе о наукѣ* (стр. 1); § 6., *происхожденіе религіи изъ потребностей человеческого духа*; § 13., *анимистическая теорія религіи*; § 14., *психологическія теоріи*; § 20., *библейскій взглядъ на религію*; § 25., *возможность сверхъестественнаго откровенія какъ со стороны Бога, такъ и со стороны человека*; §§ 44., *ученіе о происхожденіи міра и человека черезъ твореніе и превосходство сего ученія предъ ученіями о томъ же предметѣ языческихъ религій*; § 48., *ученіе о единствѣ человеческого рода*; § 85., *вліяніе христіанства на нравственную и общественную жизнь народовъ*; § 95., *слѣды единобожія въ язычествѣ*; § 96., *происхожденіе язычества*; § 102., *о нравственномъ ученіи Зороастровой религіи*.

*Московской духовной семинаріи преподаватель Введенія въ Богословіе*

**Сергій Никитскій.**

## Примѣчанія къ 4-му изданію.

1., стр. текста 4-я. „Это своего рода анализъ. Есть анализъ, который разлагаетъ данное цѣлое на простые элементы, его составляющіе. Но существуетъ другой анализъ, а именно тотъ, который различаетъ въ самой природѣ или внутреннемъ существѣ даннаго предмета то, что онъ заключаетъ въ себѣ. Такой анализъ излагаетъ, показываетъ, какъ бы развертываетъ, развиваетъ содержаніе факта или идеи, которая и сама въ нѣкоторомъ смыслѣ есть фактъ; съ помощію нѣсколькихъ точныхъ словъ онъ дѣлаетъ яснымъ то, что сокращенно выражено въ одномъ словѣ. Здѣсь цѣлое разлагается не для того, чтобы открыть его простые элементы; въ этомъ смыслѣ оно неразложимо, будучи *первоначальнымъ* цѣлымъ; но для того, чтобы ясно показать его содержаніе“, *Олэ-Ляпрюнгъ*, цѣнность жизни. Гл. XI. Переводъ съ французскаго.

2., стр. текста 9—10. „Иногда утверждали, говорить Вундтъ, что есть народы, не имѣющіе никакихъ религіозныхъ представленій. Говорили, будто такое совершенное отсутствіе религіи нашли именно у самыхъ неразвитыхъ естественныхъ народовъ, у нѣкоторыхъ племенъ на островахъ южнаго океана и въ юго-западной Африкѣ. Но болѣе тщательное наблюденіе всегда открывало, даже у самыхъ грубыхъ дикарей, такіе нравы и обычаи, изъ которыхъ можно категорически заключать о существованіи у нихъ религіозныхъ представленій, хотя и весьма несходныхъ съ нашими. Если же возьмемъ случаи, гдѣ возможно было *болѣе полное* наблюденіе, то не только придемъ къ заключенію, что нѣтъ *ни одного* народа, который бы былъ совершенно лишенъ религіознаго чувства, но и съ перваго взгляда замѣтимъ, что въ религіозныхъ представленіяхъ, при всемъ разнообразіи въ частностяхъ, есть *существенное сходство*. Душа человѣка и животныхъ. Т. 2, стр. 279—280.

б) „Навѣрное можно сказать,—говоритъ Максъ Мюллеръ,—что обыкновенные туристы не настолько свѣдуши въ какихъ-нибудь африканскихъ, американскихъ и австралійскихъ языкахъ, чтобы они могли вести свободный разговоръ съ мѣстными туземцами о ихъ религіи. Поэтому нисколько не удивительно, если на свой вопросъ дикарямъ, признаютъ ли тѣ Высшее Существо, они полу-

чают нерѣдко отрицательный отвѣтъ. Отвѣтъ такой объясняется очень просто: или тѣмъ, что дикарь не понялъ вопроса, предложеннаго ему на ломанномъ языкѣ и нерѣдко въ крайне искаженной формѣ, или тѣмъ, что онъ не желалъ распространяться о предметѣ своего религиознаго почитанія изъ чувства страха“. M. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft.

в) Случается не рѣдко, говорить Э. Тэйлоръ, что тотъ же самый писатель, который въ общихъ выраженіяхъ провозглашаетъ отсутствіе религиозныхъ элементовъ у описываемыхъ имъ дикарей, самъ приводитъ факты, доказывающіе несостоятельность его увѣреній. Напримѣръ, д-ръ Лангъ заявляетъ, что уроженцы Австраліи не только не имѣютъ никакого понятія о высшемъ Божествѣ, Творцѣ и Судіи, и никакого предмета обожанія — ни идоловъ, ни храмовъ, ни жертвоприношеній, но что у нихъ нѣтъ *никакихъ* признаковъ религіи и религиозныхъ обрядовъ, которые могли бы отличать ихъ отъ бездушныхъ животныхъ. Не одинъ писатель ссылаясь потомъ на эти слова, упуская изъ виду нѣкоторыя подробности, встрѣчающіяся въ той же книгѣ. Между тѣмъ изъ этихъ послѣднихъ можно было бы узнать, что, напримѣръ, такая болѣзнь, какъ оспа, отъ которой страдаютъ иногда туземцы, приписывается ими вліянію Будіа — злого духа, находяшаго наслажденіе въ несчастіи другихъ существъ, что когда туземцы берутъ соты дикихъ пчелъ, они обыкновенно оставляютъ нѣсколько меду для Будіа, что на нѣкоторыхъ двугодичныхъ собраніяхъ куинслендскихъ племенъ молодья дѣвушки приносятся въ жертву для умилостивленія какого-то злого духа“. Первобытная культура. Т. I, стр. 2 и 3 второй части. Перев. подъ ред. Кюропчевскаго. Спб. 1872 г.

3., стр. 25, Представители теоріи приводятъ два рода доказательствъ въ пользу всеобщности этого психологическаго явленія (олицетворенія). „Во-первыхъ, они ссылаются на массу фактовъ, показывающихъ, что дикари, а иногда и цивилизованные народы приписываютъ жизнь и какую-то загадочную силу растеніямъ, свѣтиламъ небеснымъ, камнямъ и пр. Во-вторыхъ, они истолковываютъ антропоматизмъ, какъ необходимое проявленіе „великаго умственного закона аналогіи“, равно какъ и другихъ психологическихъ законовъ, и усвояютъ ему характеръ инстинкта, въ подтвержденіе чего ссылаются на дѣтей, поэтовъ и т. д. Разсмотримъ эти доказательства.

а) Утверждая, что одушевленіе природы есть необходимое, а не „случайное или гипотетическое“ дѣйствіе ума, сторонники пананимизма ссылаются, какъ и требуетъ того рѣшительность ихъ утвержденія, на громадное, вызывающее удивленіе, количество фактовъ. Но чтеніе многочисленныхъ свидѣтельствъ, приводимыхъ анимистами, далеко не поселяетъ того убѣжденія, чтобы племена, стоящія на самой низкой ступени развитія, оживляли и обоготво-

ряли *есть* предметы, хотя бы лишь одного какого-нибудь рода \*)). Но хотя бы фактъ олицетворенія всѣхъ предметовъ тѣми племенами, къ которымъ относятся свидѣтельства, былъ бы доказанъ, однако вопросъ объ антропоматизмѣ этимъ еще не былъ бы рѣшенъ окончательно. Въ самомъ дѣлѣ, въ такомъ случаѣ все же оставалось бы еще нерѣшеннымъ, былъ ли этотъ антропоматизмъ явленіемъ невольнымъ, или, напротивъ, онъ былъ иллюзіею свободною, такъ что человѣкъ сознавалъ, что онъ приписываетъ вещамъ свойства, не принадлежащія къ ихъ природѣ. Здѣсь уместно привести разъясненіе вопроса М. Мюллеромъ. Основываясь на своихъ филологическихъ розысканіяхъ, онъ и самъ приписываетъ человѣчеству, въ періодъ его младенчества, почти непреодолимую склонность къ олицетворенію; но въ то же время онъ дѣлаетъ рѣшительную оговорку, что при своихъ олицетвореніяхъ древніе были далеки отъ совершеннаго смѣшенія одушевленнаго съ неодушевленнымъ, хотя бы и дѣятельнымъ. „Ни на минуту, говоритъ онъ, мы не должны допускать, будто первобытные люди были идиотами, и будто, замѣтивъ сходство между своею дѣятельностью и дѣятельностью рѣкъ, горъ, луны, солнца, неба и т. д. и назвавъ дѣятельность этихъ послѣднихъ предметовъ тѣми же самыми именами, какими они называли свою, они по этому самому не замѣчали никакого различія между собою и этими предметами. Далекіе отъ мысли представлять себѣ эти предметы живыми, личными и человѣкоподобными, наши предки (арійцы) скорѣе поражались различіемъ между собою и ими, а отнюдь не какими-нибудь воображаемыми сходствами. Напомню здѣсь, продолжаетъ М. Мюллеръ, о замѣчательномъ подтвержденіи этой теоріи, сохраненномъ намъ въ Ведахъ. Что мы называемъ сравненіемъ, то во многихъ ведійскихъ гимнахъ остается еще отрицаніемъ. Въмѣсто нашего оборота: „твердъ, какъ скала“, поэты Ведъ говорили „твердъ, не скала“, т. е. чтобы сдѣлать замѣтнѣе сходство, они дѣлали удареніе на несходствѣ. Они возносятъ къ Богу хвалебный гимнъ, не какъ „сладкую пищу“, т. е. такой гимнъ, который есть какъ бы сладкая пища. О рѣкѣ говорится: „она утекаетъ съ ревомъ, не быкъ“, т. е. какъ быкъ. О божествахъ—вихряхъ: они держатъ своихъ поклонниковъ въ рукахъ своихъ „отецъ не сына“, т. е. какъ отецъ сына. Такъ, безъ сомнѣнія, говорили о солнцѣ и лунѣ, они движутся, но не какъ животныя; потоки ропшутъ и борются, но это не люди; горы непреодолимы, но это не воины; огонь пожираетъ лѣсъ, но это не левъ“ \*\*).

\*) См. объ этомъ подробнѣе у Van En le: „Histoire naturelle de la croyance“. 1-re partie—l'animal. Pp. 15—22.

\*\*) Max Müller. Vorlesungen. über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens 2-te Auflage. 55. 216. 223—4.

Такимъ образомъ, если и признать первобытнаго человѣка, или точнѣе человѣка, стоящаго на начальной ступени умственнаго развитія, антропатистомъ, то это былъ антропатистъ сознательный: онъ сознавалъ, что, олицетворяя бездушные и безжизненные предметы, онъ пользуется образомъ и выраженіемъ несобственнымъ.

б) Къ тому же самому результату приводитъ насъ разсмотрѣніе аналогій, на которыя обыкновенно ссылаются анимисты и, прежде всего, аналогіи между „первобытнымъ человѣкомъ“, „дикаремъ“, „не цивилизованнымъ человѣкомъ“, съ одной стороны, и ребенкомъ, съ другой. Эта аналогія имѣетъ столь важное значеніе въ теоріи анимизма, и притомъ ею такъ часто злоупотребляютъ, что на ней слѣдуетъ остановиться нѣсколько долѣе. Не возбуждая здѣсь вопроса о томъ, насколько позволительна вообще аналогія между „первобытнымъ человѣкомъ“, т. е. величиною совершенно *неизвѣстною*, или „дикаремъ“, человѣкомъ *рубымъ*, и *простодушнымъ* ребенкомъ,—мы спросимъ только: дѣйствительно ли дѣти не различаютъ одушевленное отъ неодушевленнаго? Хотя положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ имѣетъ за себя право давности, однако давность не всегда есть ручательство истинности. Авторы, которые въ послѣднее время обсуждали этотъ вопросъ, не будучи заинтересованы въ его положительномъ рѣшеніи, пришли къ отрицательному отвѣту\*). Вотъ выработанныя ими основанія въ пользу отрицательнаго рѣшенія вышеприведеннаго вопроса.

1) Часто наблюдаемая въ дѣтяхъ наклонность „мстить“ неодушевленнымъ предметамъ (бить ихъ, бранить) не свидѣтельствуетъ о роковомъ смѣшеніи ребенкомъ живого съ безжизненнымъ; такъ какъ этой „мести“ обыкновенно научаютъ ребенка старшіе, руководясь желаніемъ направить его мысли въ другую сторону и тѣмъ отвлечь его отъ чувства боли и т. под. Что это такъ, доказываетъ тѣмъ, что даже послѣ неоднократныхъ опытовъ подобнаго рода, при повтореніи приглашенія „отомстить“, ребенокъ колеблется, вѣроятно, не по одной только боязни ушибить руку, но и по сознанію, хотя бы смутному, безцѣльности мстить тому, чему не больно. 2) Не говоритъ также въ пользу вышеуказаннаго смѣшенія и замѣчаемая въ болѣе взрослыхъ дѣтяхъ наклонность драматизировать свои игрушки, надѣлать ихъ личною жизнію и говорить съ ними, какъ съ живыми; такъ какъ дѣти поступаютъ подобнымъ образомъ лишь подъ вліяніемъ „продуктивнаго вообра-

---

\*) *Stencker*: Основанія социологіи, т. I, стр. 137—145. Dr. Eugen von *Schmidt*: die Philosophie der Mythologie und M. Müller. Berlin, 1880. Entgegnungen auf die Recensionen etc. (Moscau, 1881. 55, 7—8.—Van *Ende*: histoire naturelle de la croyance. 10—15. Енде ссылается, въ подтвержденіе своихъ словъ, на свой опытъ, полученный отъ долговременнаго обращенія съ дѣтьми (р. 10).

женія“ (Шмидтъ), — во время игры, напимѣрь, когда сами хоятъ и всегда отлично сознають, что играютъ. „Ребенкъ, хотя и утверждаетъ притворно, будто бы его игрушки живыя, но не думаетъ этого дѣйствительно: если бы кукла укусила его, онъ былъ бы изумленъ этимъ не менѣе, чѣмъ взрослый“ (Спенсеръ стр. 144). 3) Дѣйствительно ошибаются дѣти лишь тогда, когда могутъ ошибаться и взрослые, — когда напимѣрь, въ первый разъ видятъ предметъ, созданный прогрессивнымъ искусствомъ, который, хотя и не похожъ ни на одно живое существо, но обнаруживаетъ характеризующую всѣ живыя существа самопроизвольность: въ подобныхъ случаяхъ у ребенка невольно вырывается крикъ радости или испуга, тогда какъ у взрослога дѣло ограничивается внутреннимъ чувствомъ недоумѣнія или изумленія. 4) Наконецъ, если даже животныя, сообразно большей или меньшей степени совершенства своей организаціи, обнаруживаютъ болѣе или менѣе безошибочную способность различенія одушевленнаго отъ неодушевленнаго (по признакамъ: движенія, самопроизвольнаго движенія, приспособленнаго самопроизвольнаго движенія): то еще съ большимъ правомъ можно утверждать это о дѣтяхъ и нормально организованныхъ, хотя и неразвитыхъ, дикаряхъ. — Что касается поэтовъ, на которыхъ также часто ссылаются сторонники анимизма, то едва ли слѣдуетъ и замѣчать, что поэты всегда сознають, что ихъ взглядъ на природу, какъ на живую, есть взглядъ несобственный, не отвѣчающій дѣйствительности (образный). — Далѣе, еще менѣе свидѣтельствуютъ о роковомъ смѣшеніи живого съ безжизненнымъ тѣ факты (на которые также ссылаются сторонники анимизма), когда, напимѣрь, человекъ, разсерженный сопротивленіемъ своимъ усиліямъ, бранить бездушную вещь, бросаетъ ее о земь и топчетъ ногами, или когда больной, только что перенесшій операцію, получаетъ отвращеніе къ прибору — орудію операцій, или когда человекъ клянетъ дурно пишущее перо. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ объясненіе лежитъ не въ смѣшеніи живого съ безжизненнымъ, а въ томъ фізіо-психологическомъ фактѣ, что чувство гнѣва, боли, досады, стѣсненія, какъ и всякое другое сильное чувство, стремится разрядиться въ сильныя мускульныя движенія, въ нервный рефлексъ, при чемъ по закону ассоціаціи, орудіе заступаетъ мѣсто дѣятеля и неодушевленному предмету, по сходству его вліянія на насъ, усваивается роль и значеніе одушевленнаго.

Наконецъ, утвержденіе, что люди по аналогіи съ собою представляютъ природу живого, заключаетъ въ себѣ кругъ. „Для того, чтобы заключать о безжизненномъ по живому, о бездушномъ — по своей душѣ, необходимо уже умѣть отличать живое отъ безжизненнаго. Чтобы заключать отъ сходства между собою и какимъ-либо другимъ предметомъ въ одномъ признакъ (напр.—дви-

женіи) къ сходству въ другомъ (одушевленности), первобытный человѣкъ, очевидно, долженъ былъ уже *заранѣе* отличать этотъ предметъ, какъ *бездущный*, отъ себя, какъ существа *одушевленнаго*: иначе въ чемъ бы состояла и аналогія?\*)

4) Стр. 58—59. Понятіе о Богѣ не могло быть образовано человѣкомъ посредствомъ увеличенія свойствъ человѣческихъ. Это прекрасно уясняетъ Декартъ: „Можетъ быть, говоритъ Декартъ, я что-нибудь больше, чѣмъ воображаю, и всё совершенство, какія я приписываю природѣ Божества, находятся какимъ-либо образомъ во мнѣ, въ возможности, хотя еще не проявились и не осуществились во мнѣ. Дѣйствительно, я знаю по опыту, что мое сознаніе возрастаетъ и усовершенствуется мало-по-малу, и я не вижу ничего, что могло бы воспрепятствовать такому большому и большому его возрастанію даже въ безконечность; не вижу, почему бы, когда оно такимъ образомъ возрастетъ и усовершится, не могъ бы я собственными средствами приобрѣсти и всё другія совершенства, приписываемыя мною Божеской природѣ, и почему бы возможность, которую я имѣю для приобрѣтенія этихъ совершенствъ, не была бы достаточною для того, чтобы произвести и идеи ихъ?.. Однакожь, всматриваясь ближе, я нахожу, что этого быть не можетъ, потому что, хотя мое сознаніе и мои силы приобрѣтаютъ съ каждымъ днемъ, новую степень совершенства и хотя въ моей природѣ гораздо больше заключается въ возможности, чѣмъ сколько я имѣю въ дѣйствительности, но тѣмъ не менѣе эти совершенства никакимъ образомъ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой ничего не встрѣчается только въ возможности, но все есть въ дѣйствительности. И не служитъ ли очень вѣрнымъ, неопровержимымъ доказательствомъ моего несовершенства даже то въ моемъ познаніи, что оно возрастаетъ мало-помалу и умножается постепенно?.. Далѣе, хотя мое познаніе умножается все болѣе и болѣе, но тѣмъ не менѣе меня не оставляетъ сознаніе, что оно никогда не сдѣлается дѣйствительно безконечнымъ, потому что никогда не достигнетъ такой степени совершенства, чтобы не было способно приобрѣтать еще большее какое-либо совершенство. Но Бога я понимаю дѣйствительно безконечнымъ и, притомъ, въ столь высокой степени, что онъ ничего уже не можетъ прибавить къ высочайшему совершенству, какимъ обладаетъ. Итакъ, дѣйствительное бытіе идеи о Богѣ не можетъ происходить отъ возможнаго, что собственно и не есть, но только отъ Дѣйствительнаго, т. е. отъ самого Бога“ Medif. de prima philosophia, med. III.

б., стр. 79, а. 4. „Снова все болѣе и болѣе подтверждается, — говоритъ Вайтцъ, знаменитый изслѣдователь дикихъ народовъ, —

\*) Изъ книги: Введенскій, А. И. Вѣра въ Бога, стр. 177—182.

что духъ человѣка отъ природы не заключаетъ въ себѣ никакого стремленія къ прогрессу и развитію. Новѣйшее идеалистическое ученіе о самостоятельномъ и внутренне-необходимомъ развитіи человѣческаго духа, единственно изъ самого себя, есть чистая *выдумка*, мечта фантазіи, которая только льститъ тщеславію человѣка, дерзко осмѣивая факты и связь причинъ въ исторіи культуры. Конечно, цивилизація зараждается и получается отъ человѣческой мысли; но эта мысль какъ возникаетъ, такъ и движется впередъ не сама собою; эта мысль не есть функція одного только духа, но совокупная дѣятельность нѣсколькихъ недѣлимыхъ, живущихъ вмѣстѣ, понимающихъ и поддерживающихъ другъ друга; она рождается вслѣдствіе обращенія другъ съ другомъ, въ какое онѣ поставлены, питается и расширяется историческими судьбами, въ какихъ онѣ находятся“ (изъ Апологіи христіанства Геттингера, ч. II, стр. 216).

6., къ стр. 140. Изучая человѣка четвертичной эпохи, который, однако, долженъ наиболѣе приближаться къ нашимъ первымъ предкамъ..., мы встрѣчаемъ всегда въ немъ человѣка, подобнаго намъ. Немного болѣе десяти лѣтъ тому назадъ, когда нашли одинъ черепъ въ торфѣ, въ болотистыхъ застояхъ или въ древнихъ пещерахъ, то думали видѣть въ немъ нѣкоторыя особенныя черты, свидѣтельствующія о дикомъ, не вполне развитомъ состояніи. На этомъ основаніи хотѣли дать ему обезьянскій видъ. Но все это, послѣ разысканій, все болѣе и болѣе разсѣивалось. Древніе троглодиты, обитатели палафитовъ, люди торфа, представляютъ изъ себя общество вполне почтенное. Они имѣютъ голову такой величины, что большинство лицъ, теперь живущихъ, почитали бы для себя за счастье имѣть подобную. Вообще, мы должны, дѣйствительно, признать, что ни одинъ изъ ископаемыхъ типовъ не представляетъ черты, указывающей на низшее развитіе. И даже если мы сравнимъ сумму человѣческихъ ископаемыхъ, извѣстныхъ до настоящаго времени, съ тѣмъ, что представляетъ намъ современная эпоха, то мы можемъ смѣло утверждать, что между теперь живущими людьми существуетъ гораздо большее число индивидуумовъ относительно низшихъ, чѣмъ между ископаемыми, о которыхъ идетъ вопросъ... Наконецъ, до сихъ поръ еще не нашли ни одного ископаемаго обезьянскаго или человѣко-обезьянскаго черепа, который бы дѣйствительно принадлежалъ какому-либо человѣку“. Virchow, Discours au congrès des anthropologistes de Minich, sept. 1878, въ Revue scientifique de l'étranges 8 Decembre 1887, стр. 543.

7., къ стр. 143. Если мы сравнимъ научныя данныя съ библейской исторіей творенія, говорить Пфаффъ\*), то мы увидимъ,

---

\*) Въ заключеніи своей Schpfungsgeschichte, стр. 741.

что эта последняя согласна съ этими данными, насколько мы въ правѣ были этого ожидать. Мы находимъ, дѣйствительно, въ наукѣ и Библии одни и тѣ же царства, одинаково различныя въ себѣ самихъ, не принимая, однако, въ расчетъ нѣкоторыя историческія варіаціи, которымъ они могли подвергнуться; хронологическій порядокъ ихъ появленія точно данъ Моисеемъ. Первобытный хаосъ, земля, покрытая сначала водами, потомъ отдѣляющаяся отъ нихъ; образованіе царства неорганическаго, за которымъ слѣдовало образованіе царства растительнаго, затѣмъ животнаго царства, имѣющаго первыми своими представителями животныхъ, живущихъ въ водѣ, а послѣ нихъ животныхъ земныхъ; наконецъ твореніе человѣка, являющагося послѣднимъ изъ всѣхъ тварей,—такова дѣйствительная послѣдовательность существъ, таковы въ дѣйствительности различныя періоды исторіи творенія, обозначенныя подъ именемъ дней“.

Что заключить отсюда? „Можно заключить, говорить ученый геологъ Соединенныхъ Штатовъ Дана, что если документъ Моисеевъ истиненъ, — а онъ истиненъ, такъ какъ порядокъ событій въ космогоніи Писанія въ существѣ дѣла соотвѣтствуетъ тому, который данъ геологіей,—значить, онъ божественнаго происхожденія. Ибо никакой человѣческой умъ не былъ свидѣтелемъ событій и никакой умъ человѣка, если только онъ не былъ надѣленъ сверхъестественною проникательностію, не могъ измыслить въ отношеніи къ этому первобытному возрасту міра такого расположенія фактовъ; онъ никогда не поставилъ бы твореніе солнца, источника свѣта на землѣ, столь долгое время спустя послѣ творенія свѣта, именно въ четвертый день и, что одинаково замѣчательно, между твореніемъ растений и животныхъ, хотя это свѣтило столько же необходимо для первыхъ, какъ и для вторыхъ. Никто не могъ достигнуть такой глубины философіи, которая обнаруживается во всемъ этомъ планѣ... Библейское сказаніе является глубоко философскимъ въ картинѣ, представляющей намъ твореніе: здѣсь все истинно и божественно. Вотъ на первой же страницѣ священной книги доказательство того, что твореніе и Библия имѣютъ одного и того же Виновника. Не можетъ быть дѣйствительнаго разногласія между двумя книгами Великаго Автора, та и другая служатъ откровеніями, которыя Онъ сообщаетъ человѣку“. І. Д. Дана. *Mappa of Geology*. 2-е изд., Нью-Йоркъ. 1876, стр. 767—770.

8., къ стр. 151. „Человѣкъ, говоритъ В. Сентъ-Илеръ, могъ начать свое существованіе или какъ дитя, или какъ взрослый. Что касается меня, то я не перестану утверждать, что человѣкъ вступилъ въ жизнь уже взрослымъ и настолько совершеннымъ, насколько онъ могъ быть такимъ. *Основаніе для такого мнѣнія весьма просто*. Взрослый человѣкъ могъ продолжать жить и сохранять себя, между тѣмъ какъ, будучи дитятей, онъ непременно

Руководство къ основному богословію.

долженъ былъ бы погибнуть. Я не говорю, что сотвореніе вѣр-  
слага понятіе, чѣмъ сотвореніе дитяти: то и другое одинаково  
непостижимо; но, въ первомъ случаѣ, онъ могъ продолжать жить  
и размножаться, а во второмъ случаѣ, ограничившись (вслѣд-  
ствіе своей незрѣлости) только самимъ собою, онъ долженъ былъ  
погибнуть. Тамъ составляетъ непостижимое только недоумѣніе,  
или, если хотять, только чудо,—а здѣсь рожденіе и продолженіе  
жизни“. — Вслѣдствіе этого, наука, на основаніи логики, даетъ  
*то же самое рѣшеніе этого вопроса, какъ и книга Бытія*,—не по-  
тому только, что это говорить вѣра, но потому, что и разумъ  
*требуетъ этого*. Очень хорошо знано, что нѣкоторые отвергаютъ  
это и никакъ не хотять допустить ничего сверхъестественнаго.  
Но, съ какой бы точки зрѣнія ни смотрѣли на этотъ предметъ,  
во всякомъ случаѣ, въ высшей степени очевидно, *что вещи въ на-  
чаль не были такими, каковы онъ теперь*. Геологія доказала, что  
было время, когда человѣкъ не существовалъ еще на земной  
поверхности, и что онъ явился на ней только въ опредѣленный  
моментъ времени. Возможно ли понять появленіе человѣка при  
такихъ обстоятельствахъ, которыя дѣлали для него рѣшительно  
невозможнымъ дальнѣйшее существованіе?“.

9. къ стр. Что касается доисторическихъ людей, представленіе  
о которыхъ даетъ палеонтологія съ доисторической археологіей,  
то всѣ данныя науки въ этомъ отношеніи приводятъ къ тому  
заключенію, что люди съ самаго появленія своего владѣли всѣми  
существенными принадлежностями духовно-тѣлесной природы че-  
ловѣческой, какія свойственны и нынѣшнимъ людямъ, и во вся-  
комъ случаѣ открываемые наукою люди отнюдь не стояли ближе  
къ животнымъ, чѣмъ современные люди.

Наиболѣе важнымъ показателемъ высоты духовнаго развитія  
людей разнаго времени и различныхъ расъ признается наукою  
объемъ черепа: измѣряютъ въ миллиметрахъ высоту, широту и  
длину череповъ и затѣмъ суммы этихъ трехъ измѣреній сравни-  
ваютъ. Какъ показываетъ слѣдующая таблица, самое древнее  
извѣстное намъ человѣческое населеніе съ точки зрѣнія даннаго  
критерія не можетъ быть поставлено ниже людей современныхъ.

1) Древнесѣверный черепъ каменнаго вѣка.....	475,5 мм.
2) Средняя мѣра 48 череповъ того же вѣка въ Англии.	479 "
3) Средняя мѣра 7 череповъ того же вѣка въ Вал- лисѣ.....	473,7 "
4) Средняя мѣра 36 череповъ каменнаго вѣка во Франціи.....	462,8 "
5) Средняя мѣра черепа всѣхъ современныхъ евро- пейскихъ народовъ.....	471,9 "
6) Средняя мѣра у готтентотовъ.....	452 "

Объ образѣ жизни открываемыхъ наукою наиболѣе древнихъ обитателей земли тоже извѣстно очень мало; но то, что извѣстно, не ставитъ ихъ ближе къ животнымъ, чѣмъ стоятъ современные люди. „Они жили... главнымъ образомъ охотой, вначалѣ не имѣли никакихъ орудій или сосудовъ изъ металла, но только изъ камня и роговъ; камни и кости обдѣлывались ими искусно и цѣлесообразно: они дѣлали топоры, копья, луки, стрѣлы и даже иглы. Цѣлыя кучи мусора и всевозможныхъ выбросковъ изъ жилищъ, занимающія часто значительное пространство, и еще болѣе многочисленныя жилища строенія показываютъ, что эти люди вели общественную жизнь, продолжавшуюся иногда очень долго. Изображенія мамонта, носорога и лошади на слоновыхъ костяхъ или на твердомъ сланцѣ, сдѣланныя нерѣдко съ поразительною вѣрностью природѣ и найденныя во множествѣ именно изъ самаго древняго, такъ называемаго, палеолитическаго вѣка, прямо показываютъ, что люди этого вѣка владѣли рѣдкимъ художественнымъ талантомъ и умѣньемъ готовить орудія для искусства. „Лучшіе скульпторы нашего времени, говоритъ Давкинсъ, занимавшійся съ особеннымъ усердіемъ изслѣдованіемъ художественныхъ работъ перводревняго человечества, едва ли сдѣлали бы что-либо изыщнѣе этихъ работъ, если матеріаломъ имѣли камни и кости, а рѣзцомъ — простой кремневый камень“.

(Прот. Петропавловскій, въ защиту христіанской вѣры, т. II, стр. 108).

10) къ стр. 258. Указанія на эту вѣру мы находимъ во многихъ гимнахъ, сохранившихся до насъ отъ 1590 г. до Р. Х., но по происхожденію своему относящихся къ еще болѣе раннему времени, напр. въ гимнѣ къ Аммону-Ра: „слава тебѣ, создателю всего, господину Закона, отцу Боговъ, творцу людей и животныхъ, господину сѣмянъ... Единный, не имѣющій себѣ подобнаго... единый царь, единственный среди боговъ, носящій многія имена, число которыхъ неизвѣстно“. Или въ туринскомъ папирусѣ въ уста верховнаго Божества влагаются такія слова: „Я творецъ неба и земли... Это я далъ всѣмъ богамъ душу, находящуюся въ нихъ. Когда я открываю глаза, появляется свѣтъ; когда я закрываю ихъ, является тьма. Утромъ я Хепера, днемъ — Ра, вечеромъ — Тумъ \*).

11) Основаніе Талмуда положено было раввиномъ Іудею Святымъ въ концѣ 2-го и началѣ 3-го вѣка по Р. Х., когда онъ Мишну (второй законъ), дотогѣ сохранявшуюся чрезъ устное преданіе, утвердилъ писаніемъ. Съ утвержденіемъ чрезъ писаніе Мишны, которая скоро замѣнила подлинный законъ Моисеевъ, стало появляться толкованіе на нее; толкованіе это производилось

---

\*) Исторія религій Менакса.

въ Палестинѣ и въ Вавилонѣ на основаніи мѣстныхъ преданій. Сначала V вѣка, а можетъ быть даже нѣсколько и ранѣе, Гемара Палестинская, которая была прежде устная, утверждена писаніемъ. Вавилонскіе раввины составили свою Гемару, т. е. толкованіе на Мишну, въ которой и заключили свои преданія. Письменно она появилась въ 500 г. по Р. Х. Эта Гемара была составлена равви Ашею и его ученикомъ Абиною. Такимъ образомъ Мишна равви Іуды входитъ въ оба Талмуда и составляетъ какъ бы зерно Талмуда: она есть основа, исходный пунктъ и какъ бы текстъ кодекса комментариемъ котораго служить самый Талмудъ. Авторитетъ ея считался неоспоримымъ среди Іудеевъ. Языкъ ея еврейскій, смѣшанный съ выраженіями арамейскими, греческими и латинскими.

Мишна печатается въ центрѣ страницы. Она обрамлена Гемарою, написанною на халдейскомъ языкѣ и окружена изъясненіями, которыя должны освѣщать ея смыслъ. Гемара поэтому въ изложеніи слѣдуетъ порядку и расположенію Мишны. Оба Талмуда, послѣ раздѣленія на Мишну, состоятъ изъ 6 книгъ, надписанія которыя называются Sedarim. Заглавія sedarim достаточно хорошо знакомятъ съ ихъ предметами: 1) сѣмена, 2) праздники, 3) надженщины, 4) убытки, 5) посвященія и очищенія.

Талмудъ вавилонянь состоитъ изъ 12 томовъ, а іерусалимскій— изъ одного. Текстъ Талмуда вообще очень теменъ и можетъ быть безъ затрудненія понятенъ лишь посвященнымъ въ раввинизмъ. (Вигуру, руководство къ чтенію Библии (стр. 212—222).



# О Г Л А В Л Е Н І Е.

## Предварительныя понятія о наукѣ.

§§	Стр.
1. Опредѣленіе науки.....	3
2. Методъ науки.....	—
3. Различныя названія науки.....	5
4. Составъ и раздѣленія науки.....	6

### О Т Д Ъ Л Ъ I.

#### О религіи и откровеніи вообще.

##### А. О РЕЛИГИИ.

5. Всеобщность религіи въ родѣ человѣческомъ.....	7
6. Происхожденіе религіи изъ потребностей человѣческаго духа ..	12
7. Сущность религіи, какъ стремленія силъ человѣческаго духа къ верховному началу жизни и соединенію съ нимъ.....	15
8. Самостоятельность религіи въ ряду другихъ стремленій человѣка и основанная на этомъ незамѣнимость ея ни наукою, ни искусствомъ, ни одною моралью.....	16
9. Краткій обзоръ рационалистическихъ мнѣній о происхожденіи и сущности религіи, съ разборомъ и опроверженіемъ ихъ....	17
10. 1) <i>теоріи механическія</i> .....	18
11. Политическая.....	19
12. Натуралистическая.....	21
13. Анимистическая.....	26
14. 2) <i>теоріи психологическія</i> .....	34
15. Фейербаха.....	36
16. Канта.....	44
17. Шлейермахера.....	49
18—19. Гегеля.....	53—54
20. Библейскій взглядъ на сущность и происхожденіе религіи.....	60
21. Взаимное отношеніе между членами сего союза.....	64

##### В. ОВЪ ОТКРОВЕНІИ.

22. Связь вопроса объ откровеніи съ понятіемъ о религіи.....	65
23. Откровеніе въ общемъ и широкомъ смыслѣ и въ смыслѣ стро- гомъ, или собственномъ.....	—

§§	<i>Стр.</i>
24. Возраженіе противъ возможности сверхъестественнаго откровенія со стороны деиствовъ. Разборъ этихъ возраженій.....	66
25. Возможность сверхъестественнаго откровенія какъ со стороны Бога, такъ и со стороны человѣка .....	70
26. Необходимость тайнъ въ откровеніи и ихъ значеніе для религіознаго просвѣщенія человѣка .....	71
27. Необходимость откровенія, основанная какъ вообще на ограниченности человѣческой природы, такъ и особенно на поврежденности и нравственной испорченности человѣка. Въ частности, необходимость откровенія для возбужденія и развитія религіозной жизни, для наученія людей религіозной истинѣ и для исправленія и усовершенія ихъ нравственности..	74
28. Взглядъ на философію, какъ руководительницу въ религіозной жизни .....	80
29. Возможность узнать истинное откровеніе Божіе и отличить его отъ ложнаго, или признаки божественнаго откровенія—внутренніе и внѣшніе . . . . .	83
30. Внутренніе признаки откровенія .....	—
31. Внѣшніе признаки божественнаго откровенія: а) естественные и	85
32. б) сверхъестественные; необходимость послѣднихъ. ....	86
33. Чудеса: понятіе о нихъ .....	88
34. Возможность чудесъ. Главнѣйшія возраженія противъ этой возможности и ихъ опроверженіе .....	89
35. Признаки достовѣрности чудесъ .....	92
36. Необходимость чудесъ, какъ признака откровенія.....	94
37. Пророчества: понятіе о нихъ и доказательное значеніе въ дѣлѣ убѣжденія въ божественности откровенія .....	96
38. Отличіе отъ пророчества предчувствій и обыкновенныхъ предвѣдній и предсказаній .....	97
39. Возможность отличенія истиннаго пророчества отъ мнимаго ...	98

## О Т Д Ъ Л Ъ II.

### Боготировенная религія.

#### Глава I. Ветхозавѣтная религія.

##### А. ВНУТРЕННИЕ ПРИЗНАКИ ВЕТХОЗАВѢТНАГО БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНІЯ.

40. Точка зрѣнія на предметъ .....	101
41. Общій взглядъ на Ветхозавѣтную религію .....	—
42. Ученіе о единомъ Богѣ, какъ безконечномъ, премірномъ и личномъ Духѣ; превосходство сего ученія предъ другими религіозными ученіями древности.....	102
43. Краткое обзореніе ложныхъ мнѣній о происхожденіи и сущности Ветхозавѣтнаго ученія о единобожїи: перечисленіе ихъ и общее замѣчаніе о несостоятельности; а) неосновательность предположенія политеизма у древнихъ іудеевъ; б) можно ли видѣть въ древне-іудейскомъ ученіи о Богѣ натурализмъ и націонализмъ; в) замѣчаніе касательно атропоморфизма въ древне-іудейскомъ ученіи о Богѣ; г) рационалистическіе способы объясненія происхожденія Еврейскаго монотеизма и ихъ несостоятельность .....	104

§§

Стр.

44. Ученіе о происхожденіи міра и человѣка чрезъ твореніе и прервосходство сего ученія предъ ученіями о томъ же предметѣ языческихъ религій .....	114
45. Краткія замѣчанія о естественно-научныхъ геологическихъ, астрономическихъ и под. теоріяхъ по вопросу о происхожденіи міра и человѣка и объ отношеніи этихъ ученій къ библейскому ученію: а) теорія вѣчности міра; б) астрономическая гипотеза; в) геологическая гипотеза; г) гипотеза необыкновенной древности земного шара; д) гипотеза произвольнаго зарожденія организмовъ и ж) перерожденія видовъ .....	119
46. Заключительныя замѣчанія о противорѣчіяхъ между Библиею и наукою .....	140
47. Библейское ученіе о природѣ и отношеніи къ ней человѣка ...	144
48. Ученіе о единствѣ человѣческаго рода. Важность этой истины въ догматическомъ и нравственномъ отношеніяхъ. Полигеническая теорія и ея несостоятельность. Главныя научныя доводы за единство человѣческаго рода.....	145
49. Ученіе о первоначальномъ состояніи человѣка и его паденіи ..	151
50. Ученіе о Мессіи и постепенное раскрытіе сего ученія. Высокое нравственное и спасительное значеніе онаго.....	157
51. Идея безсмертія въ Ветхомъ Завѣтѣ; ея постепенное раскрытіе и выясненіе. Обзоръ и критика ложныхъ мнѣній, отвергающихъ дѣйствительность этой идеи въ Ветхомъ Завѣтѣ..	158
52. Ветхозавѣтное ученіе касательно нравственной жизни человѣка. Достоинство человѣческой личности по законамъ Моисея и вообще превосходство гражданскихъ законовъ Моисея предъ законодательствами древности.....	162
53. Общій взглядъ на значеніе Ветхозавѣтной религіи въ ея отношеніи къ христіанству .....	166

**В. ВѢШНИЕ ПРИЗНАКИ ВѢТХОЗАВѢТНАГО ВОЖЕШТВЕННАГО ОТКРОВЕНІЯ.**

54. Нравственный характеръ провозвѣстниковъ ветхозавѣтнаго откровенія патриарховъ, Моисея и пророковъ.....	167
55. Ветхозавѣтн. пророчества. Исполненіе этихъ пророчествъ въ исторіи .....	170
56. Чудеса въ Ветхомъ завѣтѣ. Характеръ чудесъ и ихъ сообразность съ цѣлями, для которыхъ они совершались.....	—
57. Историческая достовѣрность ветхозавѣтныхъ чудесъ. 1) Историческая достовѣрность чудесъ — въ періодъ патриархальный, подзаконный и пророческій.....	171
58. 2) Достовѣрность ветхозавѣтныхъ чудесъ, какъ событій сверхъестественныхъ .....	175
59. Возраженія противъ нѣкоторыхъ библейскихъ чудесъ и рѣшенія этихъ возраженій .....	176

**Глава II. Новозавѣтная религія или христіанство.**

**А. ВНУТРЕННІЕ ПРИЗНАКИ НОВОЗАВѢТНАГО ХРИСТІАНСКАГО ОТКРОВЕНІЯ.**

60. Общій взглядъ на христіанство сравнительно со всѣми другими религіями.....	179
--	-----

§§	Стр.
61. Частнѣйшее изложеніе содержанія христіанства. Полнота и глубина христіанскаго ученія о Богѣ.....	180
62. Полнота и глубина христіанскаго ученія о нравственномъ достоинствѣ человѣка. Глубокой смыслъ и значеніе ученія объ искупленіи.....	182
63. Ученіе о любви, какъ нравственномъ началѣ человѣческой жизни, и отличіе ея отъ такъ называемой гуманности.....	184
64. Общій выводъ. Невозможность объяснить происхожденіе такого ученія путемъ естественнымъ.....	185
65. Рѣшеніе возраженій: а) касательно мнимаго сходства христіанскаго догмата о воплощеніи съ сказаніями о воплощеніи боговъ въ язычествѣ.....	186
66. б)—Касательно мнимаго сходства христіанскаго догмата о Богочловѣѣ съ греческою апофеозою человѣка.....	187
67. в)—Касательно сходства христіанскаго ученія о Сынѣ Божьемъ съ александрійскимъ философскимъ ученіемъ о Логосѣ....	188
68. г)—Касательно непостижимости для разума догматовъ воплощенія и искупленія.....	190
69. Опроверженіе предположеній касательно мнимой исторической связи евангельскаго ученія съ ученіемъ ессеевъ.....	193
70. Опроверженія мнѣнія касательно развитія христіанскаго ученія изъ философскихъ направленій и ученій въ эпоху явленій христіанства.....	199

.В. ВНѢШНІЕ ПРИЗНАКИ НЕВОЗВѢТНАГО ХРИСТІАНСКАГО ОТКРОВЕНІЯ.

71. Божественное достоинство Основателя христіанства. Его безгрѣшность и вообще чрезвычайныя нравственныя совершенства. Доказательства исторической дѣятельности Евангельскаго образа Иисуса Христа.....	202
72. Чрезвычайность самыхъ обстоятельствъ времени, когда явился І. Х.....	208
73. Чудеса Иисуса Христа. Ихъ очевидная сверхъестественность. Ихъ историческая достовѣрность.....	210
74. Пророчества Иисуса Христа и ихъ исполненіе.....	215
75. Воскресеніе Иисуса Христа изъ мертвыхъ какъ самое чрезвычайное изъ событій Его жизни. Несомнѣнная достовѣрность апостольскихъ свидѣтельствъ о Воскресеніи І. Христа....	216
76. Гипотеза о летаргическомъ снѣ І. Христа; гипотеза визионерства или мечтательности.....	221
77. Характеръ апостоловъ.....	223
78. Чудеса въ исторіи ихъ жизни. Чудесное обращеніе ап. Павла.....	224
79. Историческая достовѣрность чудесъ во времена апостоловъ. Несомнѣнная достовѣрность чуда обращенія ап. Павла.....	225
80. Распространеніе христіанства какъ чудо въ исторіи.....	229
81. Вліяніе христіанства на жизнь людей.....	232

Г Л А В А III.

**О сохраненіи истиннаго христіанскаго откровенія въ православной церкви.**

82. I) Способъ распространенія и сохраненія богооткровенныхъ истинъ.....	239
83. Св. Писаніе. Его богодухновенность.....	—
84. Различные взгляды на богодухновенность у разныхъ богослововъ и истинное понятіе о ней.....	240
85. Св. преданіе. Значеніе его, какъ источника откровенія.....	243
86. Возможность и дѣйствительность сохраненія его въ цѣлости и неповрежденности.....	245
87. Признаки апостольскаго преданія.....	247
88. II) Церковь какъ хранительница св. Писанія и преданія.....	248
89. Непогрѣшимость Церкви и выраженіе этой непогрѣшимости во вселенскихъ соборахъ.....	250
90. Авторитетъ ученія св. отцевъ и учителей Церкви.....	252
91. III) Начало для сужденія о православіи Церкви и приложеніе этого начала къ существующимъ нынѣ христіанскимъ Церквамъ. Одна только греко-восточная Церковь есть истинная, или православная Церковь Христова.....	253

П Р И Б А В Л Е Н І Е.

**О религіяхъ внѣ христіанства.**

92. Разнообразное обнаруженіе религіозныхъ стремленій въ такъ называемыхъ религіяхъ естественныхъ. Ложность сихъ религій.	257
---	-----

**A. ВНУТРЕННИЕ ПРИЗНАКИ ЛОЖНОСТИ ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГИЙ.**

**I. Язычество.**

93. Общій характеръ и различныя виды язычества.....	258
94. Язычество, какъ искаженіе идеи истинной религіи.....	260
95. Слѣды единобожія въ язычествѣ.....	265
96. Происхожденіе язычества.....	267
97. Краткая характеристика извѣстныхъ въ исторіи религіозныхъ системъ язычества.....	274
98. 1) Религія Китая.....	—
99. 2) Религія Индіи: а) брамаизмъ; б) буддизмъ.....	276
100. 3) Религія Персіи.....	281
101. Замѣчаніе касательно мнимаго сходства Зороастрова ученія о духахъ и воскресенія тѣлъ съ библейскимъ ученіемъ и опроверженіе рационалистическихъ воззрѣній на отношеніе его къ библейскому ученію.....	281
102. О нравственномъ ученіи Зороастровой религіи.....	284
103. 4) Религія Египта.....	285
104. Ученіе египетской религіи о безсмертіи. Отсутствіе ясныхъ понятій о безсмертіи личномъ.....	287
105. 5) Религія греко-римская.....	288

## II. Новоіудейство.

106. Общій взглядъ на новоіудейство и на его происхожденіе.....	290
107. Талмудъ. Его составъ и характеристика галахи и агады .....	291
108. Вѣроученіе Талмуда .....	293
109. Правоученіе Талмуда.....	295
110. Каббала. — Понятіе о ней. Характеристика каббалистическаго ученія о Богѣ въ Его отношеніи къ міру и о человѣкѣ. Отношеніе каббалистовъ къ библии .....	298
111. Взглядъ новѣйшихъ ученыхъ іудеевъ на свою религію и на отношеніе къ ней христіанства и замѣчаніе объ этомъ взглядѣ	301

## III. Магометанство.

112. Общее понятіе о магометанствѣ .....	303
113. Ученіе Магомета о Богѣ въ Его отношеніи къ міру и человѣку	304
114. Ученіе Магомета о загробномъ воздаяніи .....	306
115. Правоученіе магометанской религіи .....	317
116. Взглядъ Магомета на женщину; униженное положеніе ея въ магометанствѣ .....	318

### В. ВѢШНИЕ ПРИЗНАКИ ЛОЖНОСТИ ЕСТЕСТВЕННЫХЪ РЕЛИГІЙ.

117. Замѣчаніе о характерѣ законодателей естественныхъ религій, и въ частности о характерѣ Магомета и способѣ распространенія имъ магометанства.....	309
118. Мнимыя чудеса и пророчества въ естественныхъ религіяхъ....	312
119. Чудеса въ язычествѣ. Теургія,—ея негѣдность. Натуральный характеръ однихъ изъ чудесъ язычества и мистическій—другихъ —	
120. Чудеса по рассказамъ Талмуда и Каббалы.....	315
121. Чудеса Магомета.....	316
122. Мнимыя пророчества въ язычествѣ: двоякій ихъ характеръ ...	318
123. Примѣры предсказаній перваго рода .....	—
124. Примѣры предсказаній втораго рода .....	321
125. Сивиллы и Сивиллины книги.....	322
126. Заключительный взглядъ на язычество, новоіудейство и магометанство .....	326

## ПОСЛѢСЛОВІЕ.

### ПРИМѢЧАНІЕ КЪ 4-МУ ИЗДАНІЮ.

## ИСТОЧНИКИ И ПОСОБІЯ.

### А. ОТДѢЛЬНЫЯ КНИГИ И ВРОШЮРЫ.

- Введеніе въ Православное Богословіе. Архіеп. *Макарія*.  
Христіанская апологетика Т. I и II. *Н. Рождественскаго*.  
Происхожденіе первобытныхъ вѣрованій по теоріи Герберта Спенсера.  
*П. Апостольскаго*.  
Вѣра въ Бога. *А. Введенскаго*.  
Твореніе міра и человѣка. Протопресв. *Н. Сергіевскаго*.  
Въ защиту христіанской вѣры, вып. I и II. Свящ. *І. Петропавловскаго*.  
Истина и величіе христіанства. *Ците*.  
Очерки догматическаго православно-христіанскаго ученія. Прот. *Н. Оворова*.  
Религія древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. 1—3. т. Архим.  
*Хрисанова*.  
Введеніе въ Православное Богословіе. *Ив. Пятницкаго*.  
Сочиненія. *В. Д. Кудрявцева*. Т. 1—5.

### В. ЖУРНАЛЬНЫЯ СТАТЬИ.

- Вѣра въ Бога, какъ всеблагото міропромыслителя и верховнаго міроправителя. *Г. М.* (Труды К. Д. Ап. 1874 г.).  
Мѣсто и значеніе чудесъ въ системѣ христіанства *А. Рамушевскаго*. Христ. Чт. 1862 г. Ч. 3).  
Объ эссеяхъ въ ихъ отношеніи къ христіанству. (Прибавл. къ твор. Св. отцевъ. Ч. 24).  
Христіанство въ борьбѣ съ язычествомъ при самомъ первомъ появленіи своемъ въ міръ. (Духов. Вѣст. 1866 г., № 11—13).  
Событіе воскресенія І. Христа. (Христ. Чт. 1869 г. Т. 1-й).  
Протестантское Богословіе и вопросъ о богодухновенности Св. Писанія *А. Воронова*. (Труды Кіев. Дух. Акад. 1864 г. Т. 1 и 3).



100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112

113

114

115

116

117

118

119

120

121

122

123

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

167

168

169

170

171

172

173

174

175

176

177

178

179

180

181

182

183

184

185

186

187

188

189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200











