Проф. С. Глаголевъ.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ

О РЕЛИГІИ.

Религія, какъ основа жизни. Религія въ ея историческихъ формахъ
Религія въ философскомъ пониманіи. Религія и естествознаніе

СВЯТО-ТРОИЦКАЯ СЕРГІЕВА ЛАВРА
СОБСТВЕННАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1 9 0 5.

Печатать дозволяется. Октября 15 дня, 1904 г.

Ректоръ Академіи, Епископъ *Евдокимъ*

СОДЕРЖАНІЕ.

стр.

Религія, какъ основа жизни . . . . . 1—46

Религія въ ея историческихъ формахъ . . . . . 47—199

Ассиро-Вавилонская религія . . . . . 57—64

Египетская религія . . . . . 64—71

Религія хеттеевъ и финикіянъ . . . . . 71—80

Религія ведъ . . . . . 80—82

Браманизмъ . . . . . 82—86

Буддизмъ . . . . . 86—93

Маздеизмъ . . . . . 93—108

Греческая религія . . . . . 108—127

Римская религія . . . . . 127—135

Религія въ Китаѣ . . . . . 135—145

Исламъ. . . . . 145—152

Общія черты въ естественныхъ религіяхъ. . . . . 152—160

Христіанство. . . . . 160—190

Церковь . . . . . 190—199

Религія въ философскомъ пониманіи. . . . . 200—242

Галилей . . . . . 209—212

Декартъ . . . . . 212—216

Паскаль . . . . . 216—235

Гербертъ Чербери . . . . . 235—242

Гоббесъ . . . . . 242—247

Лейбницъ . . . . . 247—260

Вольтеръ . . . . . 261—266

Кантъ. . . . . 266—283

Шлейермахеръ . . . . . 289—296

Гегель . . . . . 296—305

Баадеръ . . . . . 305—310

Голубинскій Θеод. Александр. . . . . 310—314

Гартманъ . . . . . 314—320
Соловьевъ Владим. С. . . . . 320—326
Объ атеистическомъ и агностическомъ направленіяхъ въ религіозной философіи. . . . . 326—335
Дуализмъ . . . . . 335—339
Религія и естествознаніе . . . . . 343—427
Жизнь . . . . . 351—355
Астрономія и Богословіе . . . . . 355—372
Геологія и Библія . . . . . 372—387
Дарвинизмъ . . . . . 387—397
Единство рода человѣческаго . . . . . 397—405
Древность рода человѣческаго . . . . . 405—414
Безсмертіе прошедшаго . . . . . 415—422
Заключеніе . . . . . 428—430

РЕЛИГІЯ,

какъ основа жизни.

Чѣмъ держится человѣческая жизнь и чѣмъ должна держаться?

Человѣкъ есть организмъ. Характеристическимъ признакомъ организма является то, что онъ стремится уподоблять себѣ окружающую среду. Неорганическая природа не имѣетъ стремленій, камень всецѣло подчиняется внѣшнимъ вліяніямъ—тяжести, температурѣ, метереологическимъ факторамъ, наконецъ, человѣческой силѣ. Организму всегда присуща спонтанейность (самопроизвольность). Подчиненный внѣшнимъ вліяніямъ, прикованный къ средѣ, онъ непремѣнно самъ воздѣйствуетъ на эту среду, можно сказать, что организмъ стремится подчинить среду себѣ, превратить ее въ себя. Какое-нибудь жалкое и неприглядное растеніе, пріютившееся гдѣ-нибудь въ мусорѣ, стремится воду, воздухъ, соли земли превратить въ свои ткани и далѣе въ ткани своего потомства. Но этотъ процессъ принятія въ себя внѣшнихъ веществъ и уподобленіе ихъ себѣ въ организмахъ растительныхъ совершается по законамъ необходимости. Механическіе факторы управляютъ растительною жизнію, и еслибы даже оказались правы сторонники воззрѣнія, что существуютъ особые законы органической жизни, поднимающіеся надъ законами физическими и химическими, во всякомъ случаѣ эти законы должны быть законами природы, дѣйствующими по началамъ необходимости. Но надъ растительнымъ міромъ поднимается міръ животный. Животныя, какъ и растенія, посредствомъ питанія увеличивая свой ростъ и размножаясь, стремятся уподоблять себѣ среду. Но ихъ отношенія къ средѣ несравненно болѣе сложны. Они неравнодушны, какъ растенія, къ своимъ взаимоотношеніямъ съ средою, имъ одно пріятно, другое—нѣтъ, они обладаютъ способностію бросать непріятное и уклоняться отъ него и искать пріятнаго. Ихъ отношенія къ средѣ не носятъ характера безусловной необходимости, они реагируютъ на среду сообразно съ субъективными чувствами удовольствія и не-

удовольствія. Разъ у животныхъ существуютъ чувства пріятнаго и непріятнаго, то повидимому ихъ жизнь должна бы была всецѣло управляться принципомъ пріятнаго. Но оказывается, что это не совсѣмъ такъ. Жизнью животныхъ, какъ и растеній, заправляетъ еще принципъ, побуждающій ихъ стремиться къ сохраненію и продолженію рода. Въ своей дѣятельности животныя проявляютъ много безсознательной цѣлесообразности. Нельзя думать, чтобы они сознательно заботились о благополучіи своего потомства, но ихъ дѣятельность часто служитъ этой цѣли. Говорятъ, что въ такихъ случаяхъ они дѣйствуютъ по инстинкту — способности безсознательно производить спеціальныя (не всякія) цѣлесообразныя дѣйствія. Надъ животными поднимается человѣкъ. Въ немъ происходятъ всѣ растительныя процессы, какъ въ растеніяхъ, онъ обладаетъ способностями, имѣющимися у животныхъ, ему присущи инстинкты, но сверхъ всего этого онъ имѣетъ разумъ, сознаніе. Человѣкъ считаетъ себя личностію, называетъ себя „Я“ и противополагаетъ себя окружающей средѣ.—онъ дѣйствуетъ сознательно и сознательно воспринимаетъ воздѣйствія среды. Какъ и растенія и животныя, онъ подчиненъ средѣ, подчиненъ физическимъ законамъ, но если уже животными, кромѣ физическихъ законовъ, руководятъ еще чувства и инстинкты, то имъ руководитъ еще разумъ. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о физическихъ основахъ жизни, постараемся разсмотрѣть; на какихъ основахъ духовныхъ строится эта жизнь.

Что начертываетъ и опредѣляетъ путь жизни каждаго отдѣльнаго человѣка?

Прежде всего этотъ путь опредѣляется традиціей, преданіемъ. Родился человѣкъ, съ нимъ и надъ нимъ совершаются дѣйствія и обряды, которые совершались съ его родителями, ближними и знакомыми. Его питаютъ той пищей, которой питали другихъ дѣтей, его учатъ связывать съ тѣми или иными звуками тѣ представленія, которыя съ этими звуками связываютъ другіе. Все нужное приготовляютъ ему заранѣе. Для жизни младенца заранѣе приготовленъ трафаретъ. Его воспитываютъ и учатъ такъ, какъ воспитываютъ и учатъ вообще дѣтей той среды, въ которой онъ родился. Часы сна, игръ и самыя игры, часы пищи и пища, все опредѣляется традиціей. Далѣе мальчика отдаютъ въ школу и здѣсь, оказывается, заранѣе установленъ шаблонъ, по которому нужно жить и дѣйствовать. И все послѣдующее опредѣляется предыдущимъ. Разсмотрите человѣка въ теченіе нѣсколькихъ часовъ и вы увидите, что громадная часть изъ всего, что онъ скажетъ, сдѣлаетъ, можетъ-быть—даже подумаетъ въ эти часы, опредѣляется традиціей. Человѣкъ встаетъ. Онъ умывается. Система его умывальника, его пріемы умыванья опредѣляются средой, въ ко-

торой онъ живетъ. Онъ молится, онъ произноситъ извѣстныя, опредѣленныя молитвы по-положенному, онъ пьетъ чай, потому что утромъ у насъ принято пить чай. Когда онъ сидитъ за чайнымъ столомъ, когда онъ держитъ стаканъ или чашку, его манера сидѣть, держать что-либо, пить и ѣсть опредѣляется манерами среды. Отчасти сознательно, а главнымъ образомъ безсознательно жизнь человѣка опредѣляется подражаніемъ. Человѣкъ въ своей жизни подражаетъ тому, какъ живутъ другіе, окружающіе его люди. Это избавляетъ его отъ множества недоумѣній и заботъ. Какъ нужно держать себя при встрѣчѣ съ тѣмъ или другимъ лицомъ, что говорить при свиданіи и разставаніи, все это предрѣшено, установлено. Какъ и какую готовить пищу, во что одѣваться, какъ распредѣлять время, все это рѣшено за насъ другими. Въ каждой націи, въ каждомъ сословіи, въ каждомъ общественномъ классѣ есть свои традиціи. И въ каждомъ классѣ имѣются спеціальныя традиціи, опредѣляющія жизнь въ немъ мужчинъ и женщинъ. Традиція, среда, опредѣляемая традиціей, могутъ совершенно освободить человѣка отъ нужды размышлять самостоятельно, отыскивать новые пути, мучиться недоумѣніями. Человѣкъ безъ горя и сомнѣній можетъ пройти по пути, протоптанному его предками, и ни разу не попытаться свернуть въ сторону, чтобы узнать и испытать, какъ живутъ другіе люди.

Но какъ ни могущественна традиція, она лишь облегчаетъ жизнь, но не даетъ жизни. Традиціонный путь управляетъ движеніемъ человѣка, какъ рѣчное русло управляетъ теченіемъ воды, но вода равнодушна къ тому, куда и какъ она движется, а человѣкъ неравнодушенъ къ тому пути, который проходитъ. Положеніе, на которое толкаетъ человѣка традиція, можетъ ему нравиться или не нравиться. У человѣка существуютъ *влеченія*: одно ему пріятно, другое нѣтъ, и онъ хочетъ владѣть пріятнымъ и бѣжать отъ непріятнаго. Иногда бываетъ и такъ, что традиціонный путь нравится человѣку, но измѣнившіяся обстоятельства жизни заставляютъ его покидать этотъ путь и искать иного. Младшія поколѣнія крестьянъ желали бы оставаться на отцовскихъ земляхъ, питаться отъ земли, какъ питались ихъ отцы. Но дѣтей гораздо больше, чѣмъ ихъ отцовъ, и земля, которая могла прокормить послѣднихъ, не можетъ прокормить первыхъ. Дѣти принуждены покидать отцовскій надѣлъ, покидать традиціонный строй и самостоятельно отыскивать новый путь, хотя и здѣсь немедленно въ руководство имъ являются поучительные прецеденты прошлаго. Но бываетъ иначе. Бываетъ, что все обстоитъ благополучно, традиціонный путь оказывается легкимъ и повидимому пріятнымъ, но въ душѣ человѣка зарождается безпокойный червякъ желаній, жажды новаго.

неизвѣстнаго. Человѣку хочется новыхъ путей, новыхъ ощущеній. Онъ оставляетъ спокойный и уютный очагъ предковъ и пускается въ темную и загадочную неизвѣстность.

Такъ, къ консервативному началу жизни, преданію, присоединяется другое начало — прогрессивное, начало нововведеній. Человѣкъ или доволенъ или недоволенъ тѣмъ, что ему передали, обыкновенно онъ хочетъ большаго, онъ хочетъ расширять переданный ему опытъ, умножать доставшееся ему благосостояніе. Есть изреченіе, утверждающее, что человѣкъ желаетъ только того, что знаетъ (ignoti nulla cupido). Это—неправда. Напротивъ, человѣкъ хочетъ новаго, невѣдомаго, неизвѣстнаго. Наличная дѣйствительность не удовлетворяетъ его, установившіяся рамки житейскихъ отношеній кажутся ему тѣсными, онъ хочетъ владѣть и большей свободою, и большими знаніями, и большими силами, чѣмъ имѣетъ. Онъ хочетъ испытывать то, чего еще не испытывалъ. Правда, какъ уже сказано, порою не томленіе по невѣдомымъ благамъ, но суровая необходимость сбиваетъ человѣка съ пути традиціи: континентальнаго жителя заставляетъ пускаться въ море, забывъ о страхѣ предъ водной стихіей, охотника превращаетъ въ земледѣльца, земледѣльца,—въ ремесленника. Правда и то, что никакая традиція не можетъ обнять все нужное человѣку, не можетъ дать ему неизмѣнныя указанія во всѣхъ случаяхъ и сторонахъ его жизни. При самомъ глубокомъ знаніи опыта предковъ и почтеніи къ этому опыту человѣку приходится порою дѣйствовать не на основаніи этого опыта, а на свой страхъ и рискъ. Но если бы только необходимость заставляла человѣка оставлять проторенный путь и искать новыхъ дорогъ, то это не завело бы его далеко. Онъ приспособлялся бы къ новымъ условіямъ, перемѣнялъ бы растительную пищу на животную или наоборотъ, лазалъ бы по деревьямъ или плавалъ по водѣ, но эта перемѣна привычекъ и образа поведенія не была бы у него ни расширеніемъ кругозора, ни духовнымъ ростомъ. Но дѣло въ томъ, что въ человѣкѣ живетъ неудовлетворенность. Тѣмъ, что онъ имѣетъ и знаетъ, онъ пресыщается и ищетъ новаго. Это желаніе новаго, исканіе неизвѣстнаго и подвигаетъ человѣка впередъ, подвигаетъ, конечно, невсегда. И когда необходимость заставляетъ человѣка сходить съ традиціоннаго пути и когда онъ дѣлаетъ это свободно, по собственному почину, новыя условія могутъ оказаться неподходящими для него и ему можетъ стать хуже, чѣмъ было, но можетъ онъ оказаться и въ лучшихъ и благопріятнѣйшихъ условіяхъ, и тогда онъ окажется въ положеніи лучшемъ и высшемъ, чѣмъ то, изъ котораго вышелъ.

Все то, что переживаетъ и испытываетъ человѣкъ, доставляетъ

ему или удовольствіе или неудовольствіе, степени того или другого могутъ быть и очень сильными и очень слабыми, но именно ими регулируются дѣйствія человѣка, совершаемыя по личной инціативѣ. Нравится человѣку строй традиціонный, онъ беззавѣтно подчиняется ему; если его безпокойная натура жаждетъ новаго, онъ оставляетъ путь отцовъ. Повидимому, при вопросѣ о томъ — слѣдовать или нѣтъ своему влеченію къ чему-либо, человѣкъ долженъ бы былъ руководиться только, соображеніями экономическаго (понимая это слово въ широкомъ смыслѣ) характера: не слишкомъ ли дорого будетъ стоить удовлетвореніе своего влеченія, —можетъ-быть, за него придется заплатить дорогими привязанностями, лишеніями, трудами, можетъ-быть, въ концѣ концовъ достиженіе желаемаго сомнительно или даже болѣе чѣмъ сомнительно? Но здѣсь мы видимъ, что при рѣшеніи подобныхъ вопросовъ въ жизни человѣка выступаетъ новое начало — сознаніе долга, обязанности. Что-то говоритъ человѣку: ты долженъ въ извѣстномъ случаѣ поступить такъ-то, хотя это и тяжело, хотя никто и не упрекнетъ тебя, если ты поступишь иначе. Человѣкъ представляетъ себѣ, что онъ можетъ осуществить нѣсколько возможностей, но въ ряду нихъ одна является ему, какъ та, которую должно осуществить, осуществленіе другой можетъ ему представляться пріятной. Такимъ образомъ, должное не то же, что пріятное. Чувство долга присуще людямъ на всѣхъ извѣстныхъ намъ ступеняхъ культуры, оно можетъ быть очень своеобразнымъ, страннымъ, даже нелѣпымъ. Дикарь чувствуетъ себя обязаннымъ мстить за убитаго родственника, хотя бы онъ не любилъ этого родственника и смерть его принесла ему только выгоды (напримѣръ, наслѣдство), между тѣмъ какъ попытки мстить, понятно, должны влечь за собой непріятности и опасности, но онъ *долженъ* мстить, и онъ или повинуется этому сознанію долга или испытываетъ угрызенія совѣсти. Спорили и спорятъ о происхожденіи чувства долга, но во всякомъ случаѣ пока несомнѣнно, что тѣ, кто отрицаютъ его сверхъестественное происхожденіе, не дали для него разумнаго естественнаго объясненія. Жаль только, что мыслители, пытавшіеся давать подобныя объясненія, не понимаютъ даже трудности предпринятой ими задачи. Никто не объяснилъ происхожденія ощущенія краснаго цвѣта. Что бы ни говорили намъ о специфическихъ нервахъ, о эфирныхъ волнахъ опредѣленной длины (81 милліонныхъ сантиметра), мы понимаемъ, что эти нервы и волны нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ представленіе красноты, и что для возникновенія послѣдняго нужно еще нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ матерія нервовъ и проблематическое вещество эфира. Представленіе краснаго цвѣта можетъ явиться у меня во снѣ, когда глаза мои закрыты и на мои специфическіе нервы не

дѣйствуютъ никакія специфическія волны. Какъ не объяснено происхожденіе ощущеній вообще, такъ не объяснено происхожденіе основныхъ типовъ ощущеній—основныхъ цвѣтовъ, звуковъ, вкусовъ, все равно какъ въ химіи не объяснено происхожденіе элементовъ. Такъ, не объяснено происхожденіе чувства или сознанія долга. Говорятъ, что чувство обязанности дѣлать или не дѣлать что-либо выработалось изъ представленія награды или наказанія за такое дѣланіе, но тѣ, кто это говоритъ, служатъ лучшимъ опроверженіемъ этой теоріи: награды и наказанія, о которыхъ говоритъ религія, не привлекаютъ и не страшатъ ихъ,—единственное, что удерживаетъ ихъ на стезѣ порядочности, это чувство долга, сознаніе обязанности исполнять требованія нравственнаго закона, для происхожденія котораго они придумываютъ нелѣпыя объясненія. Они не хотятъ понять, что не выяснено происхожденіе пріятныхъ и непріятныхъ чувствованій, и что представленіе ожидающихъ въ будущемъ пріятныхъ или непріятныхъ чувствованій и чувство долга такъ же не переводимо одно въ другое, какъ непереводимы ощущенія краснаго цвѣта въ соленый вкусъ. Представленія вкусовыя могутъ связываться съ представленіемъ звуковъ, но за всѣмъ тѣмъ звуки не сводимы къ цвѣтамъ, а цвѣты ко вкусамъ. Такъ и предписанія долга, которыя еще Сократомъ названы *νόμοι ἄγραφοι* (въ Гиппіи Платона), являются предъ нами какъ фактъ, въ своей сущности совершенно необъясненный.

Но если происхожденіе идеи долга трудно объяснить, за то богатое содержаніе этой идеи можно выяснить съ достаточною опредѣленностію. У человѣка есть представленіе, что есть какой-то идеальный порядокъ, который долженъ быть осуществленъ, что не все равно законно и дозволительно, что въ своей жизни онъ долженъ выполнить нѣчто опредѣленное, положенное не имъ, но вложенное въ него и внушенное ему. У человѣка есть идея, что по отношенію къ природѣ, животнымъ и другимъ людямъ у него имѣются не только права, но и обязанности. Содержаніе этихъ обязанностей люди различныхъ націй, странъ и культуръ представляютъ различно, однако и въ содержаніи ихъ мыслится много общихъ чертъ. Вездѣ человѣку предписывается заботиться не только о себѣ, но и о другихъ. Можно даже пойдти далѣе и сказать, что вездѣ предписывается о другихъ заботиться болѣе, чѣмъ о себѣ. Пусть изъ ряда этихъ другихъ выбирается что-либо особенное и исключительное (отечество, племя, родъ, какія-либо святыни), но всетаки вездѣ мы видимъ, что для человѣка отыскивается нѣчто, чему онъ долженъ служить, внѣ его самого. Рядомъ съ представленіемъ о томъ, что должно исполнять обязанности, въ душѣ человѣка живетъ сознаніе, что за исполненіе ихъ человѣка ожидаетъ

возмездіе. Обычай родовой мести указываетъ, что человѣку присуще сознаніе, что въ извѣстныхъ случаяхъ онъ самъ необходимо долженъ являться орудіемъ возмездія. Возмездіе должно возстановлять нарушенный порядокъ. Возстановленіе совершается черезъ наказаніе того, кто нарушилъ установленное.

Отвлекаясь отъ обсужденія частныхъ формъ быта и частныхъ представленій объ обязанностяхъ, мы получимъ, что слѣдующія начала управляютъ человѣческою жизнію.

1) Необходимость природная. Окружающая природа и природа самого человѣка дѣлаетъ для него необходимымъ одно, невозможнымъ другое, нужнымъ третье. Человѣку необходимы пища, питье, сонъ; для человѣка невозможно собственными усиліями вырывать деревья и передвигать горы, человѣку бываютъ нужны одежда, жилище. Утомленіе заставляетъ человѣка искать отдыха во снѣ, непогода—прятаться въ убѣжищѣ.

2) Преданіе, обычай, наслѣдственныя формы жизни. Они рѣшаютъ за человѣка, какъ и что ему нужно дѣлать. Они представляютъ собою конденсированный опытъ вѣковъ, наслѣдство, которое можетъ до minimum' а, сократить сферу самодѣятельности человѣка. Значеніе этого наслѣдства понято историками, но его рѣдко понимаютъ философы. Когда хотятъ во всемъ усумниться, чтобы дойдти до достовѣрной истины, когда хотятъ вывести все существующее изъ мысли самой себя мыслящей, или утвердить всѣ взгляды и убѣжденія на научномъ основаніи, тогда обыкновенно вмѣстѣ съ мыслящей себя мыслью или чѣмъ-либо инымъ вводятъ въ систему безмѣрное количество традиціонныхъ понятій, взглядовъ убѣжденій, не замѣчая, что они принимаются, какъ сами собой данныя, какъ безспорныя и непререкаемыя истины. Между тѣмъ какъ многія изъ нихъ безспорны и непререкаемы только въ данномъ мѣстѣ и въ данное время. Когда человѣкъ говоритъ: я порвалъ съ моимъ прошлымъ, онъ всегда говоритъ неправду. Съ прошлымъ порвать нельзя. Можно перемѣнить государство, религію, занятія, можно стать лучше или хуже, но, не говоря о томъ, что нельзя перемѣнить своей природы, нельзя всецѣло и перевоспитать себя. Перевоспитаніе—вообще представляющее собою страшную трудность—можетъ направляться на отдѣльныя привычки, на отдѣльныя стороны характера, но никогда не можетъ обнять всего человѣка. Затѣмъ и перевоспитаніе можетъ идти успѣшно подъ воздѣйствіемъ примѣра, среды, т.-е. здѣсь происходитъ смѣна одной традиціи другой, подражанію одному заступаетъ мѣсто подражаніе другому. Физическая природа и воздѣйствіе духовной среды опредѣляютъ человѣка; бываетъ, что природа заставляетъ измѣнять или приспособлять къ себѣ

требованія обычая, но окружающая природа, все равно какъ и обычаи, не измѣняется мгновенно, а въ нѣкоторой мѣрѣ и человѣкъ можетъ не только приспособляться къ природѣ, но и приспособлять ее къ себѣ.

3) Личныя влеченія, наклонности человѣка. Содержаніе ихъ, конечно, выростаетъ и развивается на той почвѣ, на которой живетъ человѣкъ, но они обыкновенно направляются дальше того, что дано и извѣстно человѣку.

4) Наконецъ, долгъ. Онъ является въ видѣ повелителя, приказывающаго дѣйствовать или вопреки влеченіямъ или согласно съ ними. Его можно не слушаться, но съ нимъ нельзя спорить: его требованія представляются безусловно справедливыми и обязательными.

Размышляя объ этихъ началахъ, на которыхъ строится человѣческая жизнь, мы легко можемъ увидѣть, что они опираются на нѣкоторыя предположенія, которыя можетъ быть нельзя доказать, трудно выяснить, но въ которыя человѣкъ необходимо долженъ вѣрить. Таковы предположенія существованія свободы и Провидѣнія.

Свобода. Человѣкъ признаетъ, что онъ свободенъ, т.-е. что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ онъ можетъ рѣшиться поступать, какъ ему угодно, и что онъ можетъ употребить всѣ имѣющіяся у него силы для достиженія избраннаго имъ результата. Эта увѣренность человѣка въ своей свободѣ вытекаетъ изъ признанія, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ возможенъ не одинъ, а нѣсколько способовъ дѣйствія. Вотъ—исторія міра дошла до настоящаго момента. На вопросъ: слѣдующій моментъ этой исторіи вполнѣ ли опредѣленъ предшествующимъ или нѣтъ? Непосредственное сознаніе человѣка отвѣчаетъ: нѣтъ; эта исторія опредѣлится еще нашими рѣшеніями, характеръ которыхъ не стоитъ въ безусловной зависимости отъ предшествующей міровой исторіи. Человѣкъ считаетъ, что онъ находится въ двойственномъ отношеніи къ міру: во 1) и главнымъ образомъ онъ стоитъ въ зависимости отъ міра, онъ подчиненъ законамъ физической необходимости и вообще воздѣйствіямъ среды; во 2) онъ самъ можетъ воздѣйствовать на міръ и онъ даже считаетъ себя обязаннымъ воздѣйствовать на него возвышающимъ образомъ, въ стихійную жизнь природы онъ хочетъ вложить разумное начало, человѣкъ чувствуетъ себя нравственно свободнымъ; въ нѣкоторомъ отношеніи властелиномъ и вождемъ природы. Человѣкъ есть часть—все равно хотя и очень малая—міра. Часть можетъ быть связана съ цѣлымъ двоякимъ образомъ: она можетъ стоять съ цѣлымъ или въ безусловной или въ относительной зависимости. Представимъ себѣ литой металлическій шаръ; положеніе каждой его части опредѣляется съ безусловной точностію его

общимъ положеніемъ. Если мы изберемъ на этомъ шарѣ три какія угодно точки (только не лежащія на одной прямой линіи), то перемѣщеніе этихъ трехъ точекъ вполнѣ и безусловно точно опредѣлитъ перемѣщеніе и положеніе какой угодно части шара. Здѣсь часть безусловно соединена съ цѣлымъ. Но отношеніе части къ цѣлому можетъ быть инымъ. Представимъ себѣ, что къ большому шару мы прикрѣпили при помощи шнурка въ четверть длиною еще маленькій шарикъ. Такихъ маленькихъ шариковъ можно прикрѣпить много къ поверхности большого, вмѣстѣ съ большимъ они составятъ одно новое цѣлое, но ихъ связь съ цѣлымъ не будетъ безусловною. Если мы сообщимъ движеніе центральному большому шару, маленькіе послѣдуютъ за нимъ, но, участвуя въ движеніи съ нимъ, они могутъ еще совершать различныя движенія въ сферахъ, радіусами которыхъ являются ихъ шнурки прикрѣпленія. Ихъ движенія въ этихъ сферахъ производятся силами независящими отъ центральнаго шара. Такъ хотя судьба маленькихъ шаровъ опредѣляется судьбою большаго, хотя они находятся въ громадной зависимости отъ нихъ, однако они имѣютъ и относительную свободу, и эта свобода такова, что нѣкоторымъ—хотя и весьма слабымъ образомъ—они сами могутъ воздѣйствовать на шаръ центральный. Въ такомъ отношеніи, въ какомъ находится маленькій шарикъ къ большому, мыслитъ себя человѣкъ къ міру. Но есть здѣсь и нѣкоторая разница. Движенія маленькаго шарика независимыя отъ большаго шара производятся какою-либо силою находящейся внѣ шарика (вѣтромъ, тяжестію, рукою), для своихъ самостоятельныхъ движеній послѣднюю причину человѣкъ полагаетъ въ самомъ себѣ.

Человѣкъ непосредственно чувствуетъ и сознаетъ себя свободнымъ, поэтому ученіе о человѣческой свободѣ имѣетъ чисто опытное происхожденіе. Конечно, не путемъ отвлеченныхъ и философскихъ соображеній древній египтянинъ и современный дикарь пришли къ признанію своей отвѣтственности за свои дѣянія. Напротивъ, философская мысль очень рано стала склонять человѣка къ заключенію, что его представленіе о своей свободѣ только жалкая и обманчивая иллюзія. Философскій анализъ дѣйствительности далъ тотъ первый выводъ, что дѣйствительность не такова, какою кажется: приложенный къ человѣку, этотъ анализъ привелъ къ выводу, что и человѣкъ не то, чѣмъ онъ себя считаетъ. Человѣку кажется, что онъ самъ свободно рѣшилъ отправиться въ далекія страны учиться мудрости, на самомъ дѣлѣ, говорятъ, тысячи неуловимыхъ воздѣйствій съ необходимостію привели его къ этому рѣшенію. Таково разсужденіе детерминизма—ученія отрицающаго свободу человѣка. То обстоятельство, что детерминизмъ предполагаетъ неуловимыя воздѣйствія, ясно пока-

зываетъ, что детерминизмъ не опытнаго, а теоретическаго происхожденія. Единственнымъ основаніемъ его въ дѣйствительности является то, что люди руководятся очень плохою теоріею причинности. Теорія эта такова. Все въ мірѣ совершается по механическимъ законамъ необходимости. Теорія эта необходима человѣку для того, чтобы онъ могъ дѣйствовать свободно. Человѣкъ соображающій, какія послѣдствія произведутъ тѣ или другія его дѣйствія, понятно, предполагаетъ, что все кромѣ того, что онъ имѣетъ совершить по своему рѣшенію, произойдетъ съ необходимостію. Отсюда философія легко подсказывала мысль, что и въ немъ дѣйствуетъ та же необходимость, какую онъ предполагаетъ во внѣшнемъ мірѣ. Человѣкъ легко усвояетъ взглядъ на дѣйствительность, какъ на потокъ явленій, начало котораго скрывается гдѣ-то тамъ въ недосягаемой безконечности, отсюда каждый предметъ, каждое существо, самого себя онъ начинаетъ разсматривать какъ что-то серединное, промежуточное, что то вполнѣ опредѣляемое предшествующимъ, просто явленіе, само по себѣ не имѣющее значенія, промежуточное звено между прошедшимъ и будущимъ. Но все это легко и удобно только въ теоріи, гдѣ можно игнорировать требованія дѣйствительности, обходить трудности вопроса и формальными рѣшеніями и безсознательными софизмами прикрывать ложь своего взгляда. На самомъ дѣлѣ, еслибы причинность была необходимостію, то въ мірѣ было бы только продолженіе, но не было бы развитія. И прогрессъ и регрессъ въ мірѣ предполагаютъ, что въ причинности заключается свобода. Человѣкъ собственно и мыслитъ причину, какъ свободную силу. Мы не говоримъ и не мыслимъ, что причина существованія стола въ настоящее мгновенье есть существованіе его въ мгновенье предшествующее, между тѣмъ, еслибы причинность была необходимостію, то тогда всегда существовало бы одно и то же, но мы не ищемъ причины стараго, мы ищемъ причины новаго, причины возникновенія того, что не существовало прежде. Причинность, какъ необходимость, не допускаетъ ни приращенія, ни умаленія; но въ мірѣ постоянно наблюдаются явленія того и другого характера. Вотъ почему подъ причиной въ собственномъ смыслѣ позволительно мыслить силу той или иной напряженности, которая можетъ свободно располагать собою въ томъ или другомъ пространствѣ, въ то или иное время. Я могу поднять три пуда, вотъ—моя сила, я не могу поднять болѣе, но я могу свободно распредѣлять эту силу—поднимать тяжесть въ различныхъ мѣстахъ различными частями и въ различное время. Противники свободы воли не хотятъ замѣтить, что въ ихъ ученіи о необходимости много и непонятнаго и необоснованнаго. Самое понятіе о необходимости въ приложеніи къ духу тре

буетъ разъясненія, котораго доселѣ еще не дано. Въ физическомъ мірѣ для опредѣленія и вычисленія механическихъ движеній совершающихся съ необходимостію имѣется законъ параллелограмма силъ, его хотятъ перенести въ міръ духовный, но приложенія его здѣсь понять нельзя. Въ мірѣ физическомъ законъ параллелограмма силъ говоритъ: если тѣлу сообщаютъ толчекъ двѣ силы подъ нѣкоторымъ угломъ, то оно пойдетъ по нѣкоторому среднему направленію. Если теченіе отклоняетъ лодку къ берегу вправо, а вы направляете ее влѣво, то она пойдетъ вдоль рѣки. Такъ въ физическомъ мірѣ. Но въ мірѣ духовномъ иначе Если одни мотивы влекутъ васъ въ Москву, а другіе—въ Томскъ, то вы пойдете, конечно, не по среднему направленію, а выберете что-либо одно: Москву или Томскъ. Затѣмъ, сторонники детерминизма всѣ явленія душевной жизни хотятъ истолковать изъ воздѣйствія окружающаго насъ міра, но откуда приходитъ нашъ духъ, что создаетъ его, это никому неизвѣстно. Его тѣсная связь съ тѣломъ не доказываетъ, чтобы онъ былъ порожденіемъ тѣла. Маленькій птенчикъ попалъ въ западню, онъ живетъ и растетъ въ западнѣ и его судьба тѣснѣйшимъ образомъ связана съ послѣднею, съ тѣмъ кормомъ, который сыпятъ въ нее, съ тѣмъ мѣстомъ, въ которое ее ставятъ или на которомъ она виситъ. И однако, если въ мірѣ царитъ и безусловная необходимость, жизнь птенчика не можетъ быть истолкована изъ его западни, эта жизнь опредѣляется иными законами физіологическими и біологическими. Безъ сомнѣнія нельзя далеко вести параллель между западнею и птичкою съ одной стороны и тѣломъ и душой съ другой, но позволительно отмѣтить нѣкоторое подобіе. Законы духа иные, чѣмъ законы бытія матеріальнаго, при извѣстныхъ условіяхъ духъ связывается съ матеріею тѣснѣйшимъ образомъ, но однако кромѣ матеріи на него могутъ продолжать дѣйствовать иныя силы и его развитіе можетъ совершаться по законамъ иного порядка. Маленькій шарикъ привязанный къ большому доступенъ еще инымъ воздѣйствіямъ, чѣмъ воздѣйствіе шара, къ которому прикрѣпленъ. Такъ и духъ человѣка можетъ быть открытъ для иныхъ вліяній и воздѣйствій кромѣ физическаго міра.

Теорія утверждающая, что жизнь духа течетъ по законамъ необходимости, нисколько не облегчая изученіе какихъ-бы то ни было явленій и фактовъ, дѣлаетъ безусловно непонятными многіе факты и нормы, управляющіе жизнію духа—непонятными являются происхожденіе и существованіе идей нормальнаго и ненормальнаго, добраго и злого, законнаго и незаконнаго, безусловно непонятнымъ является чувство долга. На самомъ дѣлѣ, какъ могла бы явиться идея незаконнаго, еслибы въ мірѣ все совершалось по законамъ необходимости, и какою жалкою

комедіею являлся бы судъ надъ преступникомъ, еслибы не было свободы. Преступникъ, совершившій возмутительнѣйшее преступленіе, съ точки зрѣнія детерминизма совершилъ лишь то, что долженъ, обязанъ былъ совершить. Негодованіе общества обращенное на преступника это тоже необходимый фактъ, но фактъ въ сущности очень глупый, потому что негодованіе обращено совсѣмъ не по адресу—негодованіе должно быть обращено на первую причину всего существующаго, которое создало въ преступникѣ начало, причиняющее страданія тварямъ. Парадируя Гегеля, можно было бы сказать, что это было бы негодованіемъ первопричины на саму себя посредствомъ конечнаго факта. Колебаніе человѣка при рѣшеніи вопроса о томъ, какъ поступить въ томъ или иномъ случаѣ, есть въ сущности тоже самое, какъ еслибы пушечное ядро, одаренное человѣческими душевными способностями, стало бы размышлять и впадать въ сомнѣнія о томъ, куда направить свой полетъ, когда въ пушкѣ произойдетъ взрывъ пороха. Въ концѣ концовъ ядро должно будетъ представить, что оно свободно движется на той траэкторіи, которая на самомъ дѣлѣ опредѣляется силой и направленіемъ верженія, вѣсомъ ядра, притяженіемъ земли, сопротивленіемъ среды. Безусловно непонятными съ точки зрѣнія детерминизма являются идеалы, направляющіе человѣка excelsior. По необходимости человѣкъ создаетъ себѣ цѣль и по необходимости направляется къ ней, но какъ же необходимость могла принудить его создать нѣчто большее, чѣмъ было въ немъ, и дала ему силы подняться по направленію къ этому высшему? Это похоже, какъ еслибы необходимость заставила человѣка поднять себя самого на воздухъ за собственные волосы.

Говорятъ, что непосредственное чувство свободы присущее намъ и наше сознаніе немолчно свидѣтельствующее намъ, что мы свободны, не могутъ имѣть значенія безспорныхъ свидѣтельствъ. Изъ субъективной необходимости мысли и чувства не слѣдуетъ объективная необходимость вещи. Этотъ невозможный тезисъ свидѣтельствуетъ о томъ, что свобода человѣка далеко такъ ограничена, какъ представляютъ это себѣ нѣкоторые скромные защитники свободы: вѣдь, этотъ тезисъ невозможно мыслить и однако оказывается его возможно утверждать и дальше можно строить на немъ громадныя, хотя и фантастическія зданія. На самомъ дѣлѣ, вникнемъ въ этотъ тезисъ: мнѣ говорятъ, что мое предположеніе свободы, которымъ я руковожусь во всѣхъ дѣйствіяхъ и разсужденіяхъ ошибочно, что я не свободенъ. Но этотъ выводъ о моей несвободѣ и о своей собственной несвободѣ мой противникъ вывелъ изъ посылокъ, въ которыхъ представлялъ себя свободнымъ. Онъ *старался выбирать* наиболѣе ясные и убѣдительные

аргументы для своего тезиса, онъ искалъ этихъ аргументовъ въ своемъ собственномъ духѣ и окружающей дѣйствительности, но выбираютъ и ищутъ только существа свободныя. Когда его *попытки* убѣдить меня оказались тщетными, онъ разсердился на мою неспособность понимать простыя и неоспоримыя вещи, но изъ чувства деликатности онъ *постарался* сдержать свое раздраженіе. Въ самой блестящей и сжатой аргументаціи детерминизма можно десятками подчеркивать тезисы автора о его личной свободѣ и отвѣтственности. Такимъ образомъ всякая защита детерминизма представляетъ собою contradictio in adiecto заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Такую судьбу постигаетъ и всякое разсужденіе о несоотвѣтствіи мышленія бытію. За всѣмъ тѣмъ понять, почему такія разсужденія существуютъ и упорно держатся, нетрудно: выводы нашего мышленія часто оказываются ошибочными, потому что они неправильно построяются, потому что матеріалъ, изъ котораго они дѣлаются, или недостаточенъ или ошибочно истолкованъ. Необходимость заставляетъ насъ дѣлать индуктивныя заключенія—заключенія нестрогія, а потомъ эти заключенія начинаютъ пріобрѣтать въ нашихъ глазахъ значеніе какихъ-то апріорныхъ истинъ, анализъ показываетъ, что эти апріорныя истины совсѣмъ можетъ быть и не истины, отсюда шагъ къ самому себя отрицающему абсолютному скептицизму.

Человѣкъ чувствуетъ себя свободнымъ. его сознаніе говоритъ ему, что онъ свободенъ. Предположеніемъ своей личной свободы и свободы другихъ людей онъ руководится во всѣхъ дѣлахъ и обстоятельствахъ жизни. Теоретическое положеніе детерминизма никогда, ни на одну минуту ни для кого не можетъ стать практическимъ правиломъ жизни. Пусть сторонники детерминизма говорятъ, что они несвободны. Если собрать все сказанное въ жизни какимъ-либо упорнѣйшимъ детерминистомъ, то окажется, что въ отношеніи къ этому всему его тезисы и разсужденія о детерминизмѣ представляютъ такую ничтожную величину, которая должна быть выражена дробью, имѣющею знаменатель со многими нулями. Можетъ быть скажутъ, что въ другихъ сферахъ практическій способъ дѣйствій и обыкновенный образъ выраженій стоитъ въ несогласіи съ научными теоріями, что астрономъ въ своей жизни гораздо больше говоритъ о движеніяхъ солнца и звѣздъ, которыя не существуютъ, чѣмъ о движеніяхъ земли, которыми обусловливаются наши представленія о движеніи свѣтилъ. Это — совсѣмъ другое дѣло. Въ нашемъ словоупотребленіи выраженія: солнце *зашло*, луна *вступила* въ меридіанъ, слова „зашло“, „вступило“ имѣютъ условный смыслъ и ни одинъ образованный человѣкъ не усумнится въ ихъ истинномъ значеніи. Наоборотъ, когда я говорю о какомъ-либо своемъ по-

ступкѣ, положимъ, я чѣмъ-либо причинилъ вредъ своему ближнему, когда я говорю о подобномъ дѣйствіи: я сдѣлалъ это *по необходимости*, мнѣ никто не вѣритъ, и люди искренно ко мнѣ расположенные подъ необходимостію будутъ разумѣть въ данномъ случаѣ, что у меня было достаточно побужденій, оправдывающихъ или извиняющихъ мой поступокъ, но что за всѣмъ тѣмъ я могъ и не слѣдовать этимъ побужденіямъ.

Исторія личности, равно какъ и исторія обществъ и человѣчества стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ ученіемъ детерминизма Еслибы это ученіе было справедливо, то процессъ развитія человѣка и человѣчества долженъ бы былъ состоять въ томъ, что фактъ необходимости всего совершающагося все яснѣе и яснѣе представлялся бы развивающимся по необходимости обществамъ и индивидуумамъ и они все покорнѣе и покорнѣе склонялись бы предъ этою несокрушимою силою. Происходитъ на самомъ дѣлѣ совершенно обратное. Человѣкъ въ утробѣ матери находится въ безусловной зависимости отъ материнскаго организма, не имѣетъ онъ и духовной свободы, мало у него свободы и тогда, когда онъ лежитъ заключенный въ пеленки. Чѣмъ онъ дальше растетъ и развивается, тѣмъ больше свободы представляется ему отовнѣ, тѣмъ больше различныхъ возможностей открывается ему внутри въ его духѣ. Чѣмъ болѣе онъ развивается самъ, тѣмъ менѣе онъ становится зависимымъ отъ окружающихъ, процессъ развитія его „я“ есть процессъ самоосвобожденія. Что справедливо относительно индивидуумовъ, то справедливо относительно обществъ. Чѣмъ ниже въ культурномъ отношеніи стоитъ народъ, тѣмъ больше въ немъ всякаго рода связывающихъ цѣлей. Некультурный человѣкъ— рабъ предразсудковъ, обычаевъ, рабъ чужихъ взглядовъ, и обыкновенно законы некультурныхъ народовъ нисколько не уважаютъ свободы личности. Чѣмъ выше поднимается народъ въ умственномъ отношеніи, тѣмъ больше является въ немъ свобода, тѣмъ больше открывается просторъ для дѣятельности въ немъ. И человѣкъ любитъ свободу и всякое стѣсненіе свободы является для него тяжелымъ и иногда даже мучительнымъ. Такъ, человѣкъ, исходя въ своей дѣятельности изъ непосредственнаго сознанія своей свободы, стремится въ своей дѣятельности еще больше утверждать свободу своей личности, независимость въ возможно большихъ отношеніяхъ — вотъ идеалъ каждаго. Различнымъ образомъ стремятся къ пріобрѣтенію независимости. Одни стараются пріобрѣсть возможно больше денегъ, полагая, что матеріальная обезпеченность сдѣлаетъ ихъ независимыми. Но къ нимъ приходятъ болѣзни, которыя угнетаютъ ихъ, и у нихъ развиваются привычки, которымъ они подчиняются какъ рабы. Христіанскіе аскеты стремятся

къ свободѣ иначе. Они признаютъ, что истинная свобода заключается въ освобожденіи отъ подчиненія темнымъ наклонностямъ своего духа и грѣховнымъ влеченіямъ плоти. Никакія внѣшнія средства (деньги, общественное положеніе) не избавятъ человѣка отъ этихъ властителей, и аскетъ пытается избавиться отъ этихъ владыкъ путемъ самоусовершенствованія.

Первыя произвольныя движенія младенца безъ сомнѣнія имѣютъ своимъ источникомъ темное чувство въ себѣ способности къ свободнымъ движеніямъ, каждый актъ въ жизни человѣка вытекаетъ изъ сознанія своей свободы, и дѣятельность человѣка обыкновенно направляется на расширеніе сферы, въ которой могла бы проявляться его свобода.

Нѣкоторые серьезно полагаютъ и неоднократно высказывали, что признаніе свободы стоитъ въ противорѣчіи съ принципами и методами науки. Полагаютъ, что наука необходимо должна предполагать между фактами связь необходимости, что съ научной точки зрѣнія всякое явленіе есть необходимое слѣдствіе предшествующихъ условій, всякая комбинація явленій можетъ дать только одинъ необходимо вытекающій изъ нея результатъ. Съ этой точки зрѣнія при достаточномъ знаніи можно съ непогрѣшимою точностію предсказывать всякаго рода событія будущаго и возстановлять событія отдаленнаго прошедшаго. Въ этихъ разсужденіяхъ защитниковъ детерминистической науки правда перемѣшана съ ложью, предположенія дѣйствительно необходимыя поставляются здѣсь рядомъ съ предположеніями невѣрными, невозможными и вредными. Связь необходимости между явленіями должна существовать, ибо иначе, еслибы ея не существовало, свободныя существа не могли бы дѣйствовать. Всякое свободное дѣйствіе, направляемое на ту или иную комбинацію элементовъ, руководится предположеніемъ, что въ физической средѣ явленія въ элементахъ подчинены законамъ необходимости, а въ существахъ чувствующихъ они подчинены то же законамъ, но не такимъ, чтобы духовныя явленія можно напередъ высчитывать и предрекать математически. Задача науки состоитъ въ томъ, чтобы выяснить, какіе роды связей существуютъ между явленіями, а не рѣшать a priori, что существуетъ лишь связь необходимости. Сторонники воззрѣнія признающаго лишь такую связь не хотятъ замѣтить, что ихъ міровоззрѣніе не возвышается надъ тѣмъ, что начальная алгебра называется уравненіями первой степени. Они полагаютъ, что всякая совокупность данныхъ обусловливаетъ лишь одинъ результатъ, что всякій правильный вопросъ, всякая опредѣленная задача допускаютъ лишь одно рѣшеніе. Но это невѣрно. Если задача: десятая часть не-

извѣстнаго числа равна десяти, найдти это число, если эта задача допускаетъ лишь одно рѣшеніе: неизвѣстное число равно ста, то есть множество иныхъ вопросовъ, отвѣты на которые выражаются иначе. Возьмемъ для рѣшенія такую задачу. Нѣкто купилъ кроликовъ. Они у него размножились такъ, что число ихъ стало равно числу при покупкѣ помноженному самому на себя; затѣмъ владѣлецъ кроликовъ прикупилъ еще триста и тогда у него оказалось кроликовъ въ сорокъ разъ больше, чѣмъ сколько было куплено первоначально. Сколько было куплено кроликовъ сначала? Задача вполнѣ опредѣленная. Легко убѣдиться, что число 30 удовлетворяетъ ея условіямъ. $30\times30=900$; $900+300=1200=40\times30$. Но также легко убѣдиться, что и число 10 удовлетворяетъ условіямъ задачи. $10\times10=100$; $100+300=400=40\times10$. Всякая попытка подставить вмѣсто 30 и 10 какое-либо иное число оказывается невозможной. Задача имѣетъ два рѣшенія и только два. Наивно прямолинейная логика подсказываетъ повидимому такое положеніе: задача, если она неопредѣленна, допускаетъ безконечное число рѣшеній (разность двухъ чиселъ равна десяти; найдти эти числа.); если опредѣленна, допускаетъ одно рѣшеніе. Но логика и знаніе немного расширенныя наставляютъ, что задачи вполнѣ опредѣленныя могутъ имѣть нѣсколько рѣшеній. И это въ области, гдѣ безспорно царствуетъ необходимость и гдѣ условія просты и несложны. Несомнѣнно, что логика и познанія наши должны быть безгранично расширены и углублены, чтобы правильно трактовать связь явленій нравственнаго и интеллектуальнаго порядка.

Понять свободныя дѣйствія, свободную связь трудно. Этого нельзя оспаривать, но и связь необходимости понять *также* трудно и кто думаетъ, что онъ ее понялъ, тотъ на самомъ дѣлѣ не понялъ ничего. Есть старый парадоксъ Зенона: летящая стрѣла неподвижна. Когда стрѣла занимаетъ какое-либо мѣсто, она неподвижна, ибо движеніе состоитъ въ удаленіи изъ какого-либо пункта, но въ каждый данный моментъ времени летящая стрѣла занимаетъ какое-нибудь мѣсто, слѣдовательно, она неподвижна во все время своего движенія. Замѣнимъ эту стрѣлу возможно наименьшимъ количествомъ матеріи съ наименьшимъ количествомъ свойствъ—абсолютно твердымъ атомомъ. Движеніе и продолженіе движенія здѣсь оказываются при анализѣ также совершенно непонятными. Пусть этотъ атомъ движется по прямой AC, пусть онъ прошелъ путь AB; почему онъ долженъ по необходимости далѣе продолжать тотъ же путь по прямой линіи? Особенно наглядно трудность понять движеніе открывается при разсмотрѣніи вопроса о передачѣ движенія. Атомъ ab въ своемъ движеніи точкою b коснулся точки c атома d и передалъ ему нѣкоторую долю своего движенія.

Какъ могла совершиться эта передача? Для простоты предположимъ ударъ центральнымъ (т. е. что точка столкновенія *c* лежитъ на прямой линіи, соединяющей центры атомовъ). Въ атомѣ *ab* не можетъ происходить никакихъ молекулярныхъ движеній, въ атомѣ *cd* ихъ тоже не происходитъ. Движеніе атома *cd* послѣ толчка должно начаться съ точки *d* (діаметрально противоположной точкѣ *c*), но *b* дѣйствуетъ не на *d*, а на *c*. Но *c* не имѣетъ возможности двигаться подъ дѣйствіемъ этого толчка, ибо все пространство на пути движенія передъ *c* наполнено массою атома *cd*, для *c* можетъ быть освобождено мѣсто только движеніемъ, начавшимся съ *d*. Но мы не видимъ причины этого движенія и у насъ получается, что движеніе возникаетъ не тамъ, гдѣ есть причина, а тамъ, гдѣ ея нѣтъ. Для насъ непонятно сохраненіе бытія, еще болѣе для насъ непонятно преобразованіе явленій. Мы должны стремиться познавать законы бытія все болѣе и болѣе. Но сторонники всеобщаго физическаго детерминизма стремятся не къ познанію бытія, а къ отрицанію всего того, что не подходитъ подъ образованную ими крайне жалкую концепцію міра. Міровая жизнь, это только круговоротъ матеріи, ассоціація и диссоціація химическихъ элементовъ. Процессъ этотъ безначаленъ, безконеченъ и безцѣленъ. Въ этомъ процессѣ въ сущности нѣтъ даже ни свѣта, ни звука, ни тепла, ни холода, ни запаховъ, ни вкусовъ. Все это—наши субъективныя состоянія, которыя мы переносимъ на міръ. А міръ есть движеніе атомовъ не имѣющихъ цвѣта, не звучащихъ, не имѣющихъ температуры. Человѣческій разумъ и человѣческое чувство, запутавшіеся въ этой матеріи, напрасно пытаются все это осмыслить и преобразовать для какихъ-то благихъ цѣлей. Порядокъ, который существуетъ нынѣ, будетъ существовать всегда, потому что, еслибы былъ возможенъ лучшій порядокъ во вселенной, онъ бы уже осуществился. Зло и скорбь всегда были и всегда будутъ. Міръ, не понимая и не сознавая, будетъ вѣчно производить тѣ явленія, которыя производилъ вчера и третьяго дня. Такъ какъ всѣ явленія міра происходятъ въ матеріи, а все совершающееся въ матеріи происходитъ по законамъ необходимости, то поэтому и вся міровая жизнь, вся совокупность нынѣ существующихъ явленій представляетъ собою необходимое слѣдствіе условій предшествовавшихъ и то, что произойдетъ завтра, всецѣло и вполнѣ опредѣлено тѣмъ, что существуетъ нынѣ. Безсмысленное движеніе атомовъ, молекулъ, частицъ, образующихъ міровыя скопленія. Безсмысленно возникающая жизнь. Безсмысленный естественный отборъ, безцѣльно отбирающій случайно оказавшіяся наиболѣе приспособленными къ условіямъ среды живыя существа. Безсмысленно—страдальческій процессъ случайно возникшей разумной жизни, стремящейся найти истину и

достигнуть счастья и вмѣсто этого претерпѣвающей скорбь и имѣющей въ будущемъ погибнуть. Но какъ ни бѣдна идеями и какъ ни скорбна эта міровая концепція, она однако украшенная риторическими фразами, развитая въ красивыхъ подробностяхъ и неясно представленная въ самомъ существенномъ, производитъ могучее вліяніе на умы, порабощаетъ ихъ, заставляетъ наблюденіе бояться фактовъ, которые не согласуются съ этою концепціею, и заставляетъ мысль бояться выводовъ, обращающихся противъ этой концепціи. Но за всѣмъ тѣмъ, противорѣча себѣ, сторонники этой концепціи живутъ и дѣйствуютъ, руководясь, какъ и всѣ люди, принципами иного порядка—принципами долга и свободы. И не только они дѣйствуютъ, они и мыслятъ на основаніи этихъ принциповъ. Такъ у нихъ слова оказываются въ противорѣчіи съ дѣлами и помышленіями.

Долгъ часто сталкивается съ влеченіемъ. Наклонности влекутъ человѣка въ одну сторону, долгъ призываетъ въ иную. Признаніе существованія долга есть вмѣстѣ признаніе свободы. Долгъ есть то, что должно исполнять, и что, слѣдовательно, можно не исполнять. Вмѣстѣ съ признаніемъ свободы долгъ требуетъ признанія цѣлей въ процессѣ міровой жизни, признанія того, что называется цѣлесообразностію. Всякое „должно“ предполагаетъ собою цѣль. Если должно поступать такъ-то, то непремѣнно для чего-нибудь. Нужно достигать добра и осуществлять добро. Люди сознаютъ, что не все то, что существуетъ, должно существовать, что должно существовать многое, что не существуетъ, и что многое изъ существующаго должно было бы измѣниться, чтобы удовлетворять нѣкоторымъ требованіямъ, которыя должны быть предъявляемы къ существующему. Это сознаніе люди прежде всего направляютъ на свой собственный духъ и находятъ, что многое, присущее ему, должно бы быть удалено изъ него, какъ, наприм., помышленія злыя, бурныя движенія сердца, и что многое должно бы быть привлечено въ него. Съ идеею добра у людей въ общемъ связывается гораздо болѣе богатое содержаніе, чѣмъ съ идеею истины. По отношенію къ истинѣ, вообще говоря, признаютъ, что она есть и что ее должно искать, но на вопросъ, въ чемъ она заключается?—даются крайне разнорѣчивые отвѣты. Что касается до вопроса о томъ, что признавать добрымъ или нормальнымъ, то здѣсь оказывается гораздо болѣе согласія: человѣкъ, любящій брата своего, признается болѣе соотвѣтствующимъ нормѣ, чѣмъ человѣкъ не любящій брата; отсюда человѣкъ, стремящійся воспитать въ сердцѣ своемъ любовь къ брату—разумѣя подъ братомъ вообще человѣка—и дѣйствовать такъ, какъ дѣйствуютъ во имя любви, является служащимъ идеѣ добра. Служеніе добру должно заключаться въ томъ, чтобы всѣми силами

стараться содѣйствовать установленію въ мірѣ нормальнаго порядка. Я питаю недобрыя чувства къ нѣкоторымъ лицамъ, это—ненормальность, я долженъ стремиться уничтожить ее, т.-е. заглушить эти чувства. Я вижу человѣка, дрожащаго отъ холода, онъ страдаетъ, страданіе есть ненормальность, въ моихъ силахъ въ данномъ случаѣ уничтожить это страданіе: я имѣю лишнюю теплую одежду и долженъ отдать ее бѣдняку. Содѣйствовать умноженію любви въ мірѣ и стремиться уничтожить страданіе, вотъ—задача человѣка служащаго добру. На это возражаютъ, что добро не есть высшее требованіе, а лишь субъективное требованіе человѣческой природы, что волкъ по естественному закону долженъ питаться ягнятами, и что слѣдовательно при такихъ условіяхъ не можетъ быть рѣчи ни о всеобщемъ уничтоженіи страданій, ни о всеобщей любви. Но то обстоятельство, что вся историческая жизнь человѣчества самими людьми всегда мыслилась и мыслится какъ борьба за добро, показываетъ, что люди никогда не признавали и не признаютъ въ глубинѣ своего духа теоріи субъективности добра. Они руководятся въ своей дѣятельности убѣжденіемъ, что хотя міръ несовершенъ, онъ стремится къ совершенству, что если онъ и не наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, то онъ можетъ стать наилучшимъ. Теорія развитія (эволюціи) вѣдь въ своемъ существѣ содержитъ вѣру въ имѣющее быть достигнуто совершенство міра. На этой вѣрѣ построены гипотезы о происхожденіи солнечной системы, о происхожденіи и развитіи растительной и животной жизни на землѣ. Правда, теорія развитія обыкновенно пророчествуетъ о печальномъ эпилогѣ развитія: міръ погибнетъ, земля остынетъ, люди вымруть, или все завершится какой-нибудь иной катастрофой. Но человѣчество, допуская такой конецъ земли, издавна признало, что онъ не уничтожаетъ смысла цѣлесообразной дѣятельности, что эта дѣятельность можетъ достигнуть своей цѣли въ иномъ мірѣ или что и этотъ міръ можетъ быть преобразованъ такъ, что будетъ отвѣчать цѣлямъ дѣятельности человѣчества. Во всѣ времена у всѣхъ народовъ встрѣчается вѣра въ дѣйствительность или возможность посмертнаго существованія человѣческаго духа. Во всѣ времена встрѣчается существованіе убѣжденія, что идеалъ добра, заключающій въ себѣ идеалъ благополучія и блаженства человѣчества, можетъ быть осуществленъ. Нетрудно относительно этого идеала доказать два положенія, что 1) возраженія противъ него не имѣютъ неоспоримой силы и 2) что только при вѣрѣ въ осуществленіе этого идеала возможна разумная жизнь.

Говорятъ, что рядомъ съ закономъ о взаимопомощи всегда необходимо будетъ стоять законъ борьбы и взаимопожиранія. Но на са-

момъ дѣлѣ законъ пожиранія твари тварью даже при настоящемъ порядкѣ вещей есть не необходимый законъ. Что касается до человѣка, то онъ, конечно, легко могъ бы обойтись безъ мяса и лишь по жестоковыйности его ему позволено ѣсть все, какъ зелень травную. Люди, питающіеся преимущественно пищею растительною, вовсе не слабѣе физически и не менѣе долго живутъ, чѣмъ люди питающіеся преимущественно мясомъ. Люди, совсѣмъ не употребляющіе мясной пищи, наприм. монахи, тоже не являютъ ни примѣровъ болѣзненности, ни краткосрочности человѣческаго бытія. Вообще говорятъ, что употребленіе растительной пищи понижаетъ интенсивность жизни, дѣлаетъ человѣка менѣе энергичнымъ и менѣе способнымъ къ работѣ, но въ отдѣльныхъ случаяхъ это завѣдомо несправедливо. Что же касается до общаго положенія, то имѣющіяся въ наличности статистическія данныя и научныя изслѣдованія не представляются достаточными для его установленія. Указываютъ, что на нѣкоторыхъ вредно вліяютъ посты, и отсюда дѣлаютъ общее заключеніе, что посты вредно вліяютъ вообще на человѣческую природу, но на всѣхъ вегетарьянцевъ вредно вліяетъ мясо,— какое же заключеніе можно вывести изъ этого факта? Почему неупотребленіе мяса отзывается вредно, это понятно: люди издавна употребляютъ мясо, ихъ желудокъ ослабѣлъ, отвыкъ переработывать растительную пищу, и, когда ему приходится имѣть дѣло съ одной пищею растительной, естественно онъ испытываетъ переутомленіе. Но почему употребленіе мяса можетъ сопровождаться вредомъ? Переваривать его вѣдь гораздо легче, чѣмъ растенія? Не представляютъ ли собою вегетарьянцы явленія атавизма? И не будетъ ли благомъ всѣхъ обратиться въ вегетарьянцевъ? Во всякомъ случаѣ должно признать, что человѣкъ можетъ существовать, не убивая живыхъ тварей, вообще можетъ жить и не на счетъ смерти животныхъ. Остаются плотоядныя животныя. Ихъ пища—животныя травоядныя. Тигръ не можетъ питаться травою, его желудокъ неспособенъ превратить траву въ животныя ткани, корова можетъ сдѣлать это, въ мясѣ коровы тигръ получаетъ траву преобразованной такимъ образомъ, что его желудокъ можетъ извлечь изъ нея все полезное для его организма. Неизбѣженъ ли этотъ несчастный посредствующій членъ? Мы не можемъ доказать, что этотъ членъ можетъ совсѣмъ исчезнуть, но мы можемъ показать, что онъ можетъ быть замѣненъ другимъ. Организмъ травоядныхъ не единственная лабораторія, въ которой растенія могутъ обращаться въ пищу, удобоприемлемую для плотоядныхъ; въ нѣкоторыхъ случаяхъ такою лабораторіею является обыкновенная кухонная печка: собака—чисто плотоядное животное—можетъ питаться печенымъ хлѣбомъ и обходиться совсѣмъ безъ мяса. Нѣтъ

никакихъ основаній думать, что то, что возможно для собаки, невозможно для другихъ плотоядныхъ. Далѣе, собаку можно научить ѣсть даже яблоки. Въ природѣ есть много растеній, обладающихъ высокою степенью питательности (наприм., кокосовые орѣхи, бананы), и очень можетъ быть, что даже и нынѣшнія плотоядныя легко бы могли перейти на этотъ родъ пищи. Конечно, весь животный міръ не можетъ перейдти на растительную пищу,—не могутъ перейти на нее, наприм., животные паразиты, но самый фактъ ихъ существованія—ненормальность, и современная біологія вообще устанавливаетъ, что паразиты произошли отъ непаразитовъ, и при нормальномъ порядкѣ вещей они, очевидно, или должны возвратиться къ типу первоначальныхъ предковъ или исчезнуть.

То, что не можетъ жить, не причиняя зла другимъ тварямъ, не должно жить. Современный міръ представляетъ намъ явленія борьбы за существованіе и явленія взаимопомощи. Міръ идеальный долженъ представлять лишь явленія второго порядка. Можетъ быть скажутъ: если не будетъ борьбы за существованіе, то не будетъ нужды во взаимопомощи. Это—неправда. Борьба за существованіе исчезнетъ, но останется стремленіе къ нравственному усовершенствованію и вообще усовершенствованію всестороннему. Взаимопомощь и будетъ заключаться въ томъ, что каждый будетъ содѣйствовать умственному и нравственному возвышенію своего брата.

Должно признать, что идеальный міръ не представимъ для человѣчества въ настоящее время, но людямъ ясно начало пути, которое ведетъ къ этому міру, и ясно, что они могутъ и должны идти по этому пути. Условія жизни улучшаются и трудъ облегчается, для достиженія цѣлей употребляются средства, причиняющія меньшія страданія. Однако, если представить себѣ, что все это движеніе къ идеальному строю оборвется, путь окажется непройденнымъ и человѣчество въ силу физическихъ условій или отъ иныхъ причинъ пойдетъ назадъ или прямо погибнетъ, то тогда смыслъ прогрессивнаго движенія человѣчества утрачивается. Къ чему начинать строить домъ, если мы твердо знаемъ, что онъ никогда не будетъ достроенъ? Могутъ возразить на это, что человѣчество, если никогда не найдетъ абсолютнаго благополучія, то находитъ и по всей вѣроятности будетъ еще больше находить въ будущемъ благополучіе относительное: разумная дѣятельность, благородныя наслажденія дѣлаютъ человѣку пріятнымъ путь жизни. Пусть съ тѣлесною смертію все кончается для человѣчества, пусть удѣлъ смерти ожидаетъ и все человѣчество, люди получаютъ и будутъ получать въ свой удѣлъ часы счастья, они не имѣютъ никакого права требовать, чтобы вмѣсто такихъ часовъ имъ дана была

вѣчность. Въ этомъ разсужденіи упускается изъ вида, каковъ характеръ счастья, возможный для смертнаго человѣчества? Счастье это—иллюзорно, обманчиво. Счастье—въ разумной дѣятельности, но такая дѣятельность невозможна для человѣка за отсутствіемъ возможности достигнуть разумной цѣли. Наука хочетъ овладѣть истиною, но эта цѣль недостижима. Человѣкъ никогда не узнаетъ истины. А если онъ не узнаетъ истины, то никогда въ полномъ объемѣ онъ не узнаетъ и того, гдѣ и въ чемъ правда. Сердцемъ вѣруется въ правду, но не всѣ вѣруютъ сердцемъ, многіе ищутъ знаменій, ищутъ доказательствъ и разъ у человѣчества нѣтъ безспорныхъ истинъ, то не можетъ быть сдѣлано и безспорныхъ выводовъ о правдѣ. Говорятъ о благородныхъ наслажденіяхъ, но если на самомъ дѣлѣ человѣкъ—гражданинъ теперешняго міра и земля есть могила не только тѣлъ, но и всего того, что есть въ человѣкѣ и создается человѣкомъ, то благородныхъ наслажденій, благородныхъ искусствъ не существуетъ. Пѣсни, музыка, произведенія живописи, зовъ души въ заоблачный міръ, все это—иллюзія, заблужденіе, обманъ. Все благородное, возвышенное, это только видоизмѣненные низшіе инстинкты. Пѣснь соловья и гнусное завываніе кота на крышѣ—это различное выраженіе одного и того же полового инстинкта. Разумный человѣкъ долженъ анализировать свои стремленія и существующіе способы ихъ удовлетворенія, и анализъ вскроетъ, что всѣ его стремленія въ своей основѣ управляются инстинктами сохраненія и продолженія рода, что инстинктъ, побуждающій къ добру, есть въ сущности инстинктъ выгодной для него общественности (я—тебѣ, ты—мнѣ), что стремленіе къ истинѣ въ основѣ есть инстинктъ, побуждающій пріобрѣтать знанія полезныя для сохраненія и продолженія рода, что стремленіе къ красотѣ есть стремленіе къ формамъ, съ которыми безсознательно ассоціировалась польза или вообще къ формамъ, возбуждающимъ пріятныя ощущенія въ нервахъ. Во всемъ этомъ нѣтъ смысла, нѣтъ благородства, нѣтъ разумности. Но вся дѣятельность человѣчества носитъ на себѣ печать разумности. И чѣмъ болѣе живетъ на землѣ человѣчество, тѣмъ болѣе дѣятельность его становится разумною, тѣмъ болѣе прямою дорогою она направляется къ идеаламъ. Полное осуществленіе этихъ идеаловъ возможно лишь при допущеніи, что удѣломъ человѣчества будетъ вѣчность и что участниками этой вѣчности будутъ всѣ люди, т.-е. что каждый человѣкъ безсмертенъ. Къ этому приводитъ и идея единства человѣческой природы—поколѣній прошедшаго и поколѣній будущаго, къ этому приводитъ практическое требованіе справедливости.

Отрицаютъ возможность безсмертія, но вѣра въ безсмертіе, т.-е. въ продолженіе существованія послѣ смерти, свойственна, какъ пока-

зываютъ данныя, всѣмъ народамъ древняго и новаго времени Эта вѣра прежде всего выражается въ заботахъ о погребеніи умершихъ и въ почитаніи мертвецовъ. Такія заботы и такое почитаніе найдены не только у историческихъ, но и у всѣхъ доисторическихъ народовъ (Мортилье оспаривалъ это по отношенію къ палеолитическому человѣку, но открытія въ Солютрэ и Спи безусловно опровергаютъ его). Далѣе эта вѣра выражается въ широко распространенномъ (особенно у некультурныхъ народовъ) культѣ предковъ, наконецъ, у народовъ культурныхъ оно находитъ себѣ выраженіе въ ученіяхъ о безсмертіи. Образъ безсмертія въ этихъ ученіяхъ представляется различно,—ясно и блѣдно, опредѣленно и неопредѣленно; состояніе души послѣ смерти тѣла въ большинствѣ ученій ставится въ зависимость отъ ея поведенія на землѣ, въ нѣкоторыхъ—нѣтъ; нѣкоторыя ученія утверждаютъ метампсихозисъ, т.-е. переселеніе души изъ одного тѣла въ другое, многократныя воплощенія души, при чемъ характеръ этихъ перевоплощеній становится въ зависимость отъ нравственныхъ качествъ и поведенія души. Наконецъ, по христіанскому ученію и по ученію нѣкоторыхъ другихъ религій душу по ея отдѣленіи отъ тѣла ожидаетъ сознательное безсмертіе, блаженный или горестный характеръ котораго зависитъ отъ того, что душою совершено при жизни. Это ученіе во всемъ своемъ объемѣ отрицается матеріализмомъ. По теоріи матеріализма душа есть функція тѣла. Она есть временный modus вещественной міровой энергіи. Извѣстныя количества матеріи и силъ даютъ плодомъ своего соединенія душу, всѣ измѣненія ихъ въ количествѣ (въ организмѣ) влекутъ за собою измѣненія въ душѣ: вся душевная дѣятельность есть трата вещества и энергіи, отдаваемыхъ человѣкомъ природѣ и подвергающихся въ ней новымъ превращеніямъ. Душа съ этой точки зрѣнія есть такое же временное и случайное явленіе, какъ радуга или сѣверное сіяніе. Если душа, какъ предполагаетъ теорія, есть modus матеріи, то спрашивается, откуда является въ ней способность ощущеній, когда матерія характеризуется отсутствіемъ этой способности? На это отвѣчаютъ теоріей превращенія вещества и энергіи. Матерія испытываетъ превращенія при переходѣ изъ одного состоянія въ другое (изъ твердаго въ жидкое и т. п.) и въ химическихъ соединеніяхъ; силы постоянно превращаются: свѣтъ въ тепло, электричество и т. д. Это разсужденіе грѣшитъ грубымъ непониманіемъ дѣла. Съ точки зрѣнія самаго матеріализма въ природѣ существуютъ только движенія матеріальныхъ частицъ. Частицы эти неизмѣнны, и движенія ихъ ни во что не превращаются. Если бы наши органы чувствъ были совершенными, то вмѣсто воды мы видѣли бы своеобразныя комбинаціи водорода и

кислорода и вмѣсто лучей свѣта атомы эфира, колеблющіеся со скоростію 280 тысячъ верстъ въ секунду. Превращеніе свѣта въ электричество и разложеніе воды на элементы представились бы намъ тогда—лишь какъ измѣненіе движенія тѣхъ же частицъ. Превращенія—это субъективныя явленія для наблюдателя съ слабымъ зрѣніемъ, а не фактъ дѣйствительности, поэтому не можетъ быть и превращенія неощущающей матеріи въ ощущающую. Говорятъ, что всѣ психическія явленія связаны съ движеніемъ матеріи. Пусть это такъ, но всѣ эти движенія мы можемъ мыслить какъ совершенно несвязанныя съ психическими актами. Исторія философіи знаетъ попытку разсматривать животныхъ какъ автоматы (Декартъ, Мальбраншъ). Въ звукахъ голоса можно видѣть только движеніе воздуха, производимое сокращеніемъ нѣкоторыхъ мускуловъ, вызываемымъ механическими причинами, но нѣтъ необходимости мыслить, что эти звуки связаны или вызваны какимъ-то психическимъ состояніемъ. Ощущеніе есть фактъ, невыводимый изъ измѣненій матеріи. Никакое измѣненіе въ суммѣ и расположеніи матеріальныхъ частицъ не можетъ родить въ нихъ ни чувства горя, ни чувства радости. Ясно представляющаяся несостоятельность матеріалистической доктрины побудила нѣкоторыхъ въ настоящее время обратиться къ гилозоистическому воззрѣнію. По этой теоріи, каждому атому, кромѣ физическихъ, принадлежатъ еще психическія свойства, и какъ размѣры атома имѣютъ очень малую экстенсивность, такъ его психическія свойства имѣютъ очень малую интенсивность. Экстенсивность матеріи увеличивается чрезъ простое суммированіе атомовъ, для повышенія психическихъ свойствъ матеріи нужно, чтобы его атомы вступили въ своеобразную органическую связь. Чѣмъ сложнѣе и централизованнѣе эта связь, тѣмъ выше сознаніе организма. По этой теоріи самосознаніе есть равнодѣйствующая сознанія тѣхъ атомовъ, изъ которыхъ образованъ самосознающій организмъ. Сознаніе атомовъ безсмертно, самосознаніе организма угасаетъ съ физическою смертію послѣдняго. Но вотъ вопросъ,—гдѣ же помѣщается это самосознаніе? Конечно, ни въ какомъ изъ атомовъ, потому что психическія свойства каждаго атома неизмѣнны, значитъ—внѣ атомовъ. Такимъ образомъ мы получаемъ, что самосознаніе образуется тамъ, гдѣ нѣтъ сознающихъ, вообще психическихъ элементовъ. Сравненіе души или самосознанія съ равнодѣйствующею въ механикѣ, какъ и матеріалистическія аналогіи, грѣшитъ грубымъ непониманіемъ дѣла. Если на тѣло дѣйствуютъ нѣсколько силъ и сообщаютъ ему движеніе, мы можемъ себѣ представить, что такое движеніе могла бы сообщить одна сила (равнодѣйствующая составляющихъ силъ) и вычислить движеніе тѣла, какъ будто бы оно происхо-

дить подъ дѣйствіемъ одной силы. Но на самомъ дѣлѣ мыслимая равнодѣйствующая есть только фикція, субъективное представленіе, а не объективная дѣйствительность. Въ природѣ нѣтъ равнодѣйствующихъ. Никакіе обособленные элементы не сливаются въ природѣ въ одно цѣлое, они могутъ только представляться таковыми несовершенному глазу. Млечный путь кажется, но не есть одно цѣлое. Но въ физическомъ мірѣ сумма по крайней мѣрѣ производитъ большее дѣйствіе, чѣмъ образующія ее слагаемыя. Этого положенія нельзя прилагать къ психическому міру: сумма тождественныхъ психическихъ единицъ не больше ни одного изъ своихъ слагаемыхъ: знанія, чувствованія, стремленія у суммы будутъ тѣ же, что и у каждаго изъ слагаемыхъ. Попытка поставить повышеніе сознанія въ зависимость отъ взаимоотношенія психическихъ элементовъ дважды несостоятельна. Въ мірѣ физическомъ результатъ дѣйствій силъ стоитъ въ зависимости отъ взаимоотношенія силъ, отъ тѣхъ геометрическихъ угловъ, подъ которыми они дѣйствуютъ, но сложеніе сознающихъ элементовъ подъ какими угодно углами не можетъ вліять на результатъ сложенія (припомнимъ „Квартетъ“ Крылова). Затѣмъ и въ мірѣ физическомъ взаимоотношеніе, углы измѣняютъ только результатъ дѣйствій, а дѣйствующія силы остаются неизмѣнными, между тѣмъ какъ у насъ идетъ разсужденіе о дѣйствующемъ началѣ—душѣ, а не о тѣхъ дѣйствіяхъ, которыя она производитъ. Пытаются на мѣсто теоріи психическихъ атомовъ поставить теорію непрерывной, протяженной матеріи, снабженной кромѣ физической еще и психической энергіей. Такая теорія матеріи не можетъ быть принята современными физикой и химіей, гдѣ безраздѣльно царствуетъ механико-атомистическая гипотеза. Не должна допускать ее и психологія. Если и нѣтъ атомовъ, то во всякомъ случаѣ тѣла образуются изъ сложенія частей и изъ разложенія на части, такъ образуется и человѣческій организмъ: но такимъ путемъ, какъ показано, не могутъ происходить измѣненія въ психическомъ началѣ. Затѣмъ, и въ этой теоріи, какъ въ теоріи психическаго атомизма, самосознаніе въ концѣ концовъ представляется функціей геометрическаго взаимоотношенія образующихъ его элементовъ. Сгущеніе, разрѣженіе, принятіе тѣхъ или иныхъ криволинейныхъ формъ, образованіе черезъ взаимоотношеніе извилинъ (въ мозгу), вотъ, полагаютъ, условія, образующія самосознаніе. Но всѣ эти геометрическія комбинаціи сами по себѣ не могутъ производить ничего, какъ ничего не могутъ произвести и мысленныя геометрическія фигуры куба, параллелипипеда и т. п. Геометрическія комбинаціи только отражаютъ въ себѣ взаимоотношеніе дѣйствительно существующихъ элементовъ, но изъ одной геометріи безусловно невозможно по-

строить даже матеріальнаго міра. Понятно, что геометрія не можетъ создать и психическаго міра. Въ философіи всегда несравненно болѣе, чѣмъ матеріалистическій и гилозоистическій, былъ распространенъ пантеистическій взглядъ на душу. Съ точки зрѣнія пантеизма, душа— не сумма, а часть цѣлаго, каковое цѣлое только одно и безсмертно. Согласно пантеизму, существуетъ только Богъ. Міръ, съ его физической и психической стороны, есть только проявленіе божественной сущности. Отдѣльныя явленія, отдѣльныя лица въ мірѣ только временныя и измѣняющіяся проявленія Божества. Ихъ отношеніе къ Абсолютному подобно отношенію волны къ океану. На мгновеніе волна, поднявшаяся на поверхности, представляетъ собою нѣчто индивидуальное и самостоятельное, но проходитъ мгновеніе, и она опять исчезаетъ въ океанѣ, въ которомъ находилась и раньше. Такъ и человѣкъ. Проявляющееся въ немъ духовное начало отъ вѣка было частью Абсолютнаго Духа, на мгновеніе обособилось отъ него и приняло печать индивидуальности, чтобы потомъ послѣ недолгаго періода снова исчезнуть въ Абсолютномъ. Такое воззрѣніе пантеизма, говорятъ, удовлетворяетъ двумъ основнымъ требованіямъ человѣческаго духа: логическому стремленію къ единству (вселенная есть произведеніе единаго Абсолютнаго) и этическому стремленію къ единенію въ любви (все абсолютно соединено съ Абсолютнымъ). На самомъ дѣлѣ оно не удовлетворяетъ ни тому, ни другому. Разсматривая вселенную, какъ безконечное проявленіе безконечныхъ свойствъ Абсолютнаго, пантеизмъ лишаетъ возможности выяснить значеніе извѣстной намъ части міра во вселенной и опредѣлить отношеніе этой части къ цѣлому. Съ точки зрѣнія пантеизма то проявленіе Безконечнаго, которое представляетъ собою извѣстный намъ звѣздный міръ, не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ этотъ міръ есть, безъ сомнѣнія, нѣчто крайне малое даже по отношенію ко многимъ конечнымъ частямъ вселенной, по отношенію же къ Безконечному онъ не болѣе какъ нуль. Поэтому онъ не можетъ быть откровеніемъ свойствъ Безконечнаго. Непонятно также, какимъ образомъ множественность индивидуальностей и явленій можетъ быть откровеніемъ Единаго, и какимъ образомъ единое высшее (безконечное) бытіе можетъ распасться на множество бытій низшихъ (конечныхъ). Представляя процессъ міровой жизни безконечнымъ и вѣчнымъ, пантеизмъ тѣмъ самымъ отрицаетъ всякій смыслъ (цѣль) у происходящихъ въ мірѣ явленій. Представляя все существующее проявленіемъ Абсолютнаго, пантеизмъ тѣмъ самымъ уничтожаетъ различіе между добромъ и зломъ и тѣмъ противорѣчитъ основному нравственному требованію человѣческаго духа. Представленіе Абсолютнаго самого въ себѣ у пантеистовъ всегда неясно и

неопредѣленно. Но представленіе у нихъ Абсолютнаго въ отношеніи къ конечнымъ „я“ достаточно ясно для того, чтобы показать его несостоятельность. Психологія учитъ, что разложеніе единаго сознанія на множество частныхъ сознаній фактъ—столь же невозможный, какъ и образованіе одного сознанія изъ множества частныхъ сознаній. Всѣ сравненія пантеизма, напр., что абсолютное „я“ отражается въ конечныхъ „я“, какъ солнце отражается въ безконечномъ количествѣ капель воды, пагубны для пантеизма. Отраженія солнца въ водѣ мнимыя и обусловлены существованіемъ солнца внѣ и независимо отъ нихъ, конечныя „я“ суть дѣйствительность, и по теоріи пантеизма абсолютное „я“ только въ нихъ и реализируется, а само независимо не существуетъ (въ противномъ случаѣ это былъ бы не пантеизмъ, а теизмъ). Какъ изъ отдѣльныхъ сознаній путемъ суммированія не можетъ возникнуть единой личности, такъ часть сознанія никогда не можетъ стать самоопредѣляющеюся личностію. Въ общемъ ходѣ явленій предъ нами открывается законъ, что—чѣмъ тѣснѣе часть связана съ цѣлымъ, тѣмъ менѣе она можетъ претендовать на самостоятельное существованіе. Этотъ законъ можно констатировать въ біологіи, гдѣ на организмахъ мы видимъ, что наибольшая централизація частей соединяется у нихъ съ наименьшею самостоятельностію, и, наоборотъ, гдѣ слаба централизація, тамъ части болѣе обособлены между собою. Обращаясь къ теоріи, что человѣческія „я“ суть части абсолютнаго „я“, мы видимъ, что она стоитъ въ противорѣчіи съ изложеннымъ біологическимъ закономъ. По теоріи связь нашего „я“ съ „я“ абсолютнымъ не только тѣсна, но неразрывна и неизмѣнна. Самостоятельность нашего „я“—какою бы ничтожною она ни была—стоитъ въ непримиримомъ противорѣчіи съ этой теоріей. Наша душа не можетъ быть признана суммою цѣлыхъ. Остается одно предположеніе, что она есть нѣкое реальное цѣлое. Этимъ самымъ рѣшается вопросъ о ея безусловномъ безсмертіи. Съ точки зрѣнія современной науки, въ природѣ ничто не уничтожается и не возникаетъ, а происходитъ только сложеніе и разложеніе элементовъ (единицъ) бытія. То, что не можетъ распасться на части, безсмертно; безсмертна, слѣдовательно, и наша душа. Но этимъ не рѣшается вопросъ о характерѣ безсмертія. Въ наблюдаемомъ нами мірѣ душа всегда является въ связи съ тѣломъ, и содержаніе ея сознанія безспорно находится въ тѣснѣйшей зависимости отъ воздѣйствій на нее внѣшняго міра. Душа развивается въ мірѣ, ея сознаніе по мѣрѣ развитія становится болѣе яснымъ, но оно иногда можетъ почти и совсѣмъ угасать (наприм., въ обморокѣ). Можетъ-быть, съ прекращеніемъ жизни тѣла сознаніе души угасаетъ совсѣмъ, и она не живетъ никакою жизнію, пока не вступитъ снова

въ благопріятныя условія для своего развитія? Два рода фактовъ въ душевной жизни заставляютъ отрицать это предположеніе. Во 1-хъ, фактъ памяти. Память есть знаніе прошедшаго. Далеко не всегда и только немногое изъ пережитаго прошлаго мы можемъ свободно припоминать и вызывать въ поле сознанія. Но за всѣмъ тѣмъ психологія учитъ насъ, что ни одно изъ воспринятыхъ когда-либо нами впечатлѣній не можетъ быть забыто безусловно, что при извѣстныхъ обстоятельствахъ каждое изъ нихъ можетъ явиться въ полѣ сознанія. Въ необыкновенныхъ случаяхъ жизни, въ смертной опасности, люди вспоминаютъ то, что, повидимому, ими было безусловно забыто. Отсюда слѣдуетъ выводъ, что все пережитое душой хранится ею нерушимо, что, слѣдовательно, она никогда не можетъ снова стать tabula rasa и начать новый кругъ жизни. Только очевидно для того, чтобы душа могла сознательно и свободно располагать своимъ богатствомъ или по крайней мѣрѣ адекватно сознавать его (что равняется полному знанію о себѣ), для этого нужны нѣкоторыя благопріятныя условія. Во 2-хъ, стремленіе души къ совершенствованію. Смыслъ жизни давно уже видятъ въ прогрессѣ. Должно дѣлать завоеванія, въ области истиннаго, добраго и прекраснаго. Но эти завоеванія и самая жизнь могутъ имѣть смыслъ лишь подъ условіемъ загробнаго существованія. На землѣ человѣкъ никогда не узнаетъ полной истины и не увидитъ совершенной красоты. Чтобы его усовершенствованіе въ добрѣ и исканіе истины имѣли смыслъ, нужно—чтобы существовала надежда, что они увѣнчаются успѣхомъ. Такимъ образомъ, разумность жизни обусловливается безсмертіемъ, а возможность разумной жизни—вѣрою въ безсмертіе. Если мы безсмертны, то нашимъ удѣломъ должна быть вѣчность.

Обыкновенно различаютъ два пониманія вѣчности: 1) подъ нею разумѣютъ безконечно продолжающееся время, безконечную сумму моментовъ, изъ которыхъ слагалось, слагается и будетъ слагаться прошедшее, настоящее и будущее. Говорятъ: міръ вѣченъ, разумѣя, что онъ всегда существовалъ и будетъ существовать, при чемъ процессъ существованія заключается въ постоянныхъ измѣненіяхъ, въ немъ происходящихъ, которыя измѣряются временемъ. 2) подъ вѣчностію разумѣютъ нѣчто противоположное времени, то, что не допускаетъ въ себѣ никакихъ измѣненій и въ чемъ поэтому нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго. Истинное бытіе, говорятъ, немыслимо существующимъ во времени. Во времени возможно лишь бываніе, становленіе. Процессъ существованія во времени заключается въ томъ, что предметъ или существо непрестанно переходятъ отъ одной формы бытія къ другой. Каждый отдѣльный моментъ имѣетъ своимъ содер-

жаніемъ никогда не осуществимое стремленіе принять устойчивую форму. Такимъ образомъ, то, что живетъ во времени, характеризуется лишь стремленіемъ къ дѣйствительному существованію, къ дѣйствительному бытію, но оно лишь бываетъ, а не есть дѣйствительно. Понятія бытія и вѣчности оказываются совпадающими, и ясно, что предикаты дѣйствительно существующаго и вѣчнаго должны быть прилагаемы къ одному Богу. Только второе пониманіе вѣчности должно быть признано правильнымъ. Понятія перемѣнъ и вѣчности взаимно исключаютъ другъ друга. Въ сущности, даже отрицающіе бытіе Божіе и называющіе міръ вѣчнымъ разумѣютъ не то, что вѣчна солнечная система или вѣчно наклоненіе земной оси къ эклиптикѣ подъ угломъ въ 23°; а то, что вѣченъ неизмѣнный субстратъ міра — матерія или энергія, вѣчны неизмѣнные законы, управляющіе міровыми перемѣнами, т.-е. значитъ, вѣчно нѣчто не подлежащее условіямъ времени. Съ точки зрѣнія тѣхъ представителей эволюціонной философіи, которые не признаютъ существованія неизмѣнныхъ законовъ природы и неизмѣнности нормъ мышленія, не существуетъ ничего вѣчнаго и вѣчности, а есть лишь время. Если мы примемъ во вниманіе, что измѣненія въ проявленіяхъ субстрата, совершающіяся по необходимости, немыслимы безъ измѣненій въ самомъ субстратѣ, то мы должны принять диллему, что дѣйствительно вѣченъ или только Богъ, или нѣтъ ничего вѣчнаго. Но на самомъ дѣлѣ допустима и должна быть принята вѣра, что нѣчто, что не является вѣчнымъ само по себѣ, можетъ стать вѣчнымъ, т.-е., что стремленіе конечнаго существа принять окончательно устойчивую форму можетъ осуществиться, и тогда это существо изъ бывающаго станетъ дѣйствительно сущимъ. Ясное ученіе о вѣчности Божіей, выраженное хотя и не въ философскихъ терминахъ, но въ доступныхъ пониманію всякаго предложеніяхъ о неизмѣняемости и безконечной продолжаемости Божественнаго существованія, находится въ Библіи и не находится ни въ книгахъ, ни въ преданіи, ни въ какой религіи, не имѣющей однимъ изъ своихъ источниковъ Библіи. Классическій текстъ о вѣчности Божіей есть: „Я есмь Сущій“ (Исх. 3, 14; ср. Второз. 32, 40). О вѣчности Божіей говорится въ псалмѣ Моисея: „Предъ очима Твоима тысяча лѣтъ, какъ день вчерашній“ (Пс. *89*, 5, см. тамъ же ст. 2). Въ *101* пс. (13 и 26—28), у пр. Исаіи (*40*, 28; *41*, 4; *43*, 10; *44*, 6; *48*, 12; *57*, 15), у пр. Іерем. *10*, 10. Въ Новомъ Завѣтѣ во 2 Петр. *3*, 8, у ап. Павла 1 Тим. *1*, 17 и *6*, 16, въ Апокал. *1*, 8 и 17; *4*, 8—10; *11*, 17. И вездѣ въ Священномъ Писаніи вѣчность Божія неизмѣнно и несомнѣнно предполагается. Въ языческихъ религіяхъ идея существа, не подлежащаго условіямъ времени, не находитъ себѣ яснаго выра-

женія, но въ языческой философіи эта идея формулируется и развивается очень рано. Уже элеаты своимъ ученіемъ о бытіи и бываніи много содѣйствовали выясненію взаимнаго отношенія понятій времени и вѣчности. Позднѣе Платонъ въ своемъ Тимеѣ формулируетъ ученіе объ этомъ взаимоотношеніи такимъ образомъ. Отецъ вознамѣрился создать вселенную по образцу существа вѣчнаго (идей). „Но природа-то этого существа дѣйствительно вѣчная, а это свойство сообщить вполнѣ существу рожденному было невозможно; тогда Онъ придумалъ сотворить нѣкоторый подвижный образъ вѣчности и вотъ, устрояя за одно небо, создаетъ пребывающій въ вѣчности вѣчный, восходящій въ числѣ образъ,—то, что назвали мы временемъ. Вѣдь и дни, и ночи, и мѣсяцы, и годы, которыхъ до появленія неба не было,—тогда вмѣстѣ съ установленнымъ небомъ подготовилъ Онъ ихъ рожденіе. Все это—части времени, а что мы называемъ было и будетъ,—только рожденные его виды, которые мы безъ сомнѣнія неправильно переносимъ на вѣчную сущность. Мы вѣдь говоримъ: она была, есть и будетъ, но поистинѣ идетъ къ ней только есть, а было и будетъ прилично прилагаются собственно къ рожденію во времени, такъ какъ это—движенія; всегда неподвижно торжественному несвойственно являться во времени ни старѣе, ни моложе, ни быть происшедшимъ нѣкогда, ни произойти теперь, ни получить происхожденіе въ будущемъ,—не свойственно вообще то, что рожденіе придало бы предметамъ, движущимся въ области чувства, это все виды (лишь) подражающаго вѣчности и вращающагося по законамъ числа времени“ (Тимей, Д. 37—38, переводъ Карпова). У Аристотеля раскрыто ученіе о вѣчномъ бытіи, заключающемъ въ себѣ время (о небѣ) и о вѣчномъ неподвижномъ Перводвижителѣ (въ 12-ой книгѣ Метафизики). Неоплатоники развивали о вѣчности мысли Платона. Плотинъ въ Эннеадѣ (3, 7, гл. 1, 2, 4). Проклъ въ 11 комментаріи на Тимея. Изъ христіанскихъ мыслителей блаж. Августинъ первый далъ замѣчательное разсужденіе о времени, которое много способствуетъ пониманію вѣчности. Августинъ отмѣчаетъ, что мы измѣряемъ временемъ то, что уже не существуетъ, что прошло. Измѣряя въ произнесенномъ словѣ долгіе и короткіе слоги, мы измѣряемъ нѣчто изчезнувшее, улетѣвшее въ пространство. „Стало-быть, говоритъ Августинъ. я измѣряю не слоги, такъ какъ ихъ уже нѣтъ, нѣчто остающееся глубоко напечатлѣннымъ въ моей памяти, я измѣряю время въ духѣ своемъ... я въ себѣ самомъ измѣряю впечатлѣніе, переживающее эту переходящую дѣйствительность. Его я измѣряю, когда измѣряю время: слѣдовательно, время есть ничто иное, какъ такое впечатлѣніе, или оно неизмѣримо для меня“ (Исповѣдь, 6, 11). Это разсу-

жденіе Августина подсказываетъ мысль о томъ, какъ время можетъ переходить въ вѣчность. Личный взглядъ автора настоящаго разсужденія тотъ, что отношенія по времени символизируютъ собою отношенія причинности, предыдущее есть причина, послѣдующее—дѣйствіе (подробное выясненіе и обоснованіе этого взгляда см. С. Глаголева „Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной Церкви“, часть II, гл. 1, особенно 272—273 стр.). Во времени живетъ то, что имѣетъ внѣ себя причину своего происхожденія, существо въ своемъ развитіи можетъ зависѣть отъ многихъ причинъ и отъ себя самого. Результатъ дѣйствій этихъ разнообразныхъ причинъ не можетъ уничтожиться, ибо съ точки зрѣнія современной науки ничто не уничтожается; немыслимо также, чтобы полученное въ результатѣ духовное содержаніе могло на что-нибудь распасться или войти въ составъ чего-либо болѣе сложнаго. Всякій процессъ развитія долженъ предполагать для себя окончаніе, достиженіе предѣльнаго состоянія. Разумное существо или достигаетъ возможно полнаго развитія своихъ способностей въ идеальномъ направленіи или, наоборотъ, дойдетъ до разрушенія въ своемъ духѣ всѣхъ идеальныхъ зачатковъ. При достиженіи этого предѣльнаго состоянія прекращается становленіе, бываніе, и утверждается бытіе. Имѣющая послѣ этого начаться неизмѣняемость не есть мертвенность. Мы обыкновенно отожествляемъ неизмѣняемость съ безжизненностію, потому что жизнь доступная нашему наблюденію при настоящихъ условіяхъ представляетъ собою непрерывную цѣпь измѣненій, но анализъ раскрываетъ намъ, что эта теперь единственно доступная нашему пониманію жизнь не есть жизнь истинная, это—только стремленіе къ истинной жизни; перемѣны, которыхъ ищетъ человѣкъ, это—ступени, по которымъ онъ хочетъ подняться къ тому, что неизмѣнно. Въ этомъ мірѣ не можетъ быть достигнутъ этотъ предѣлъ, потому что этотъ міръ въ своемъ настоящемъ видѣ есть только совокупность условій для развитія разумныхъ существъ, а не блаженный удѣлъ для достигшихъ идельнаго развитія. Для нихъ міръ долженъ преобразоваться, и они сами вступятъ въ него преобразованными.

Провидѣніе. Всѣ изложенные постуляты утверждаются на вѣрѣ въ цѣлесообразность мірового процесса. Если міръ есть perpetuum mobile безъ нравственныхъ цѣлей и безъ нравственныхъ принциповъ, то нѣтъ чести и смысла быть гражданиномъ этого міра. Человѣчество никогда не принимало и не приметъ этого печальнаго воззрѣнія механистовъ, оно живетъ вѣрою въ разумность міра и старается дѣятельность своего разума сообразовать съ тѣмъ, что подсказываетъ и открываетъ ему разумъ высшій, разумъ всеобщій. Вѣря въ разумность міроваго процесса, человѣче-

ство тѣмъ самымъ вѣритъ, что этимъ процессомъ управляетъ разумъ. Считая себя существомъ свободнымъ, человѣкъ полагаетъ, что его отношенія къ разуму, управляющему міромъ, не суть отношенія необходимости, но отношенія свободы. Высшій разумъ указываетъ человѣчеству путь, по которому нужно итти къ блаженной цѣли, даетъ средства для того, чтобы люди могли итти по этому пути, но не влечетъ насильно человѣчество, народы или даже индивидуумы на этотъ благой путь. Эту дѣятельность Высшаго Разума человѣчество называетъ *провидѣніемъ*. Признаютъ ли люди или отрицаютъ провидѣніе, въ своихъ дѣлахъ и мысляхъ они всегда руководятся вѣрою въ него—вѣрою въ конечное торжество истины и правды. Эта вѣра въ своемъ развитіи есть вѣра въ то, что существуетъ высшій міръ, управляемый Высшимъ Разумомъ, и что этотъ высшій міръ помогаетъ намъ въ нашихъ благихъ начинаніяхъ. Эта вѣра есть необходимый постулятъ разумной дѣятельности и находитъ для себя основанія въ самонаблюденіи и наблюденіи, и къ ней приводятъ выводы изъ всѣхъ научныхъ попытокъ истолковать міровую жизнь. Самонаблюденіе показываетъ человѣку, что онъ дѣйствуетъ свободно, свободно обсуждаетъ вопросы, свободно производитъ движенія, но съ другой стороны—тоже самонаблюденіе открываетъ ему, что онъ совершенно не знаетъ, какъ онъ дѣйствуетъ. Онъ размышляетъ и однако безусловно не представляетъ, какъ дѣйствуетъ механизмъ его мысли; онъ поднимаетъ руку, но онъ не знаетъ ни импульса, какимъ производитъ это поднятіе, ни процесса, которымъ достигаетъ его результата. Чего человѣкъ не знаетъ относительно себя, того тѣмъ болѣе онъ не знаетъ относительно того, что внѣ его. Пусть относительно себя каждый прослѣдитъ за своею мыслію, пусть попытается произвести самое простое ариѳметическое вычисленіе, и онъ тотчасъ увидитъ, какъ въ этомъ простомъ процессѣ для него много темнаго. Что касается до дѣйствій физическихъ и до дѣйствій внѣшней среды, если наука и схватила, то она схватила лишь послѣдовательность фактовъ, притомъ она только обрисовываетъ нѣкоторые моменты этой послѣдовательности и изображаетъ ихъ въ неполныхъ картинахъ. Между тѣмъ каждый изъ насъ вступаетъ въ соотношенія съ внѣшнимъ міромъ. Мы не только не знающіе внѣшняго міра, но безусловно не знающіе и насъ самихъ, однако создаемъ рѣшенія относительно этого міра и достигаемъ благопріятныхъ результатовъ. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis—чего ты не знаешь, какъ дѣлается, того ты не дѣлаешь, говорилъ Гейлинксъ, т.-е. разъ я не понимаю, какъ я произвожу разумные процессы, то, значитъ, не я произвожу ихъ, значитъ—разумная Причина создала меня такъ, что мои волевые импульсы осуществляются въ физическихъ или психическихъ актахъ. Нѣчто

высшее создало нашъ организмъ повинующимся нашимъ рѣшеніямъ, и такъ какъ мы свободны, то должно думать, что это нѣчто высшее постоянно руководитъ нами. При фактѣ свободы фактъ прогресса утверждаетъ то же самое. Въ послѣдующемъ не можетъ быть больше, чѣмъ въ предыдущемъ, если это большее не будетъ подано свыше. Такъ должно полагать, что существуетъ высшій міръ. Вѣра въ существованіе высшаго міра, который не можетъ оставаться и не остается безучастнымъ къ нашимъ попыткамъ подниматься выше въ умственномъ и нравственномъ отношеніи, является логическимъ выводомъ изъ всякого міропостроенія. Если бы философы и ученые въ вопросахъ о религіи такъ же цѣнили deductio ad absurdum, какъ этотъ пріемъ цѣнится въ геометріи, они признали бы, что существованіе высшаго міра—хотя бы и не открывающагося намъ—имѣетъ за собою неоспоримыя доказательства. Нашъ разумъ выясняетъ намъ съ несомнѣнностію, что возможенъ разумъ несравненно высшій, чѣмъ нашъ. Но если онъ возможенъ, то онъ дѣйствителенъ. Процессъ міровой жизни имѣетъ за собою безконечное прошлое, и потому въ немъ должны были осуществиться всѣ возможности. Сущность телеологическаго доказательства бытія Божія нерѣдко формулировали въ словахъ Цицерона, который говорилъ, что случай точно такъ же не могъ образовать благоустроеннаго міра, какъ изъ на-удачу брошенныхъ буквъ онъ не могъ образовать лѣтописей Эннія. Противъ этого разсужденія выдвигаютъ принципы вѣроятности и эволюціи. Если бросить на-удачу буквы, изъ которыхъ состоятъ лѣтописи Эннія, то совершенно безразсудно ожидать, что они сложатся въ стройные ряды, въ которые ихъ нѣкогда уложила мысль Эннія. Это вѣрно, но если ежечасно бросать эти буквы въ теченіе нѣсколькихъ милліоновъ лѣтъ то вѣдь, тогда въ ряду тѣхъ комбинацій, въ которыя будутъ вступать эти буквы, должна непремѣнно оказаться и Энніева и при томъ даже безъ тѣхъ описокъ, которыя допустилъ авторъ, и безъ тѣхъ корректурныхъ ошибокъ, которыя допускаются обыкновенно типографіями. Эмпедоклъ сказалъ: въ природѣ сохраняется только цѣлесообразное. Въ природѣ возникаютъ всевозможныя комбинаціи, но естественный отборъ,—говорятъ теперь,—сохраняетъ приспособленныя къ средѣ. Разумъ, разъ явившись, цѣпко хватается за жизнь и стремится сохраниться и умножиться. Но конечно не на землѣ и не въ лицѣ человѣка впервые засвѣтился этотъ разумъ во вселенной. Трильоны и квадрильоны вѣковъ назадъ онъ долженъ былъ существовать. Этотъ разумъ, конечно, долженъ былъ дѣлать то, къ чему теперь стремится разумъ человѣческій—препобѣждать природу и подчинять ее себѣ. И онъ имѣлъ у себя совершенно достаточно времени для того, чтобы достигнуть ка-

кихъ-угодно цѣлей въ этомъ направленіи. Зачѣмъ намъ мечтать о Uebermensch'ѣ? Милліоны вѣковъ тому назадъ онъ уже существовалъ во вселенной. Уоллэсъ почти такой же творецъ дарвинизма, какъ и самъ Дарвинъ, развивая дарвинистическую теорію до ея послѣднихъ логическихъ выводовъ, приходитъ къ заключенію, что существуетъ невидимый духовный міръ и что этотъ невидимый духовный міръ былъ тѣмъ Провидѣніемъ, которое путемъ постепеннаго развитія произвело человѣка отъ животныхъ типовъ и теперь ведетъ его по пути развитія и усовершенствованія. Теоретическія соображенія и факты привели Уоллэса къ такому воззрѣнію. Если за билліоны вѣковъ до возникновенія земли процессъ эволюціи совершался во вселенной, то ясно, что за билліоны вѣковъ до существованія человѣка должны были быть существа, обладающія разумомъ въ неизмѣримо высшей степени, чѣмъ культурнѣйшій человѣкъ XX вѣка. Конечно, эти существа давно должны были найти средства для свободнаго перемѣщенія въ междупланетныхъ пространствахъ. Міръ этихъ существъ Уоллэсъ представляетъ невидимымъ. И какъ этотъ міръ, такъ и этотъ признакъ у этого міра должны признать эволюціонисты, если пожелаютъ быть логичными. Тѣ знанія, которыми мы располагаемъ, ясно раскрываютъ намъ, что при бо̀льшихъ знаніяхъ и мы могли бы становиться невидимыми, когда бы захотѣли. Такимъ образомъ существа высшаго типа, находя ненужнымъ и неполезнымъ для насъ открывать себя намъ, могутъ неуловимо и незримо вмѣшиваться въ нашу жизнь и содѣйствовать нашему благу. По мнѣнію Уоллэса, факты и доказываютъ, что человѣкъ на могъ произойти отъ животныхъ исключительно путемъ естественнаго подбора, и поэтому должно признать, что высшія существа сознательно, разумно и постепенно преобразовывали физическую и духовную организацію животныхъ для того, чтобы произвести человѣка. Русскіе переводчики книги Уоллэса энергично отрицаютъ участіе разума въ дѣлѣ происхожденія человѣка. Не будемъ съ ними спорить объ этомъ, но думаемъ, что съ ихъ точки зрѣнія должно быть признано безспорнымъ слѣдующее. Представимъ себѣ возможно совершенный разумъ, возможно совершенное знаніе наилучшихъ цѣлей и средствъ, возможно совершенное знаніе міра. Съ эволюціонной точки зрѣнія такой разумъ необходимо существуетъ. На самомъ дѣлѣ, вѣдь разумъ, какъ и матерія, эволюціонируетъ отъ вѣчности, и слѣдовательно, какъ бы далеко мы мысленно не отодвигались въ прошлое—на билліоны и трилліоны вѣковъ,—мы неизбѣжно должны мыслить, что совершенный разумъ уже существовалъ въ то отдаленное время. А между этимъ разумомъ и человѣкомъ эволюціонный процессъ долженъ былъ создать безчисленное количество су-

ществъ по своему разуму выше человѣка и ниже высшаго разума. Продуктомъ эволюціи долженъ явиться высшій разумный міръ, но такъ какъ эволюціонный процессъ существовалъ отъ вѣчности, то, слѣдовательно, высшій духовный міръ существовалъ всегда.

Этотъ выводъ съ неизбѣжностію вытекаетъ изъ эволюціонной теоріи, но не трудно понять, почему онъ обыкновенно не высказывается или даже прямо отрицается. Дикарь древнихъ эпохъ, какъ и современный некультурный человѣкъ, видитъ себя повсюду окруженнымъ духовнымъ высшимъ міромъ, онъ видитъ себя окруженнымъ отовсюду домовыми, нимфами, русалками, лѣшими, водяными—въ сумракѣ пещеры, въ тѣни лѣса, въ глубинѣ воды, вездѣ онъ чувствуетъ присутствіе притаившихся разумныхъ и сильныхъ существъ. Но люди, которые проникали въ трудно-проникаемыя мѣста и разсѣевали тѣни скрывавшія то, что находилось въ этихъ мѣстахъ, неизмѣнно встрѣчали пустоту—отсутствіе разумныхъ вышечеловѣческихъ существъ. Это происходило постоянно и результатъ наблюденій въ теченіе тысячелѣтій давалъ твердое основаніе для индукціи, что таковыхъ существъ въ подобныхъ мѣстахъ и нѣтъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ двигаясь непосредственно (на землѣ) или только наблюденіемъ (въ сферѣ небесныхъ пространствъ) въ глубь и въ ширь человѣкъ убѣждался непрестанно въ неизмѣримости матеріальнаго міра. Люди не встрѣтили еще существа выше человѣка, но они знаютъ міры несравненно больше земли. Какъ же можно говорить о бытіи высшихъ существъ и вѣрить въ нихъ? Признавая психологическую силу даннаго аргумента, должно однако отвергнуть его логическое значеніе. Легко находить дешевое, но трудно находить дорогое. И потомъ, какимъ методомъ въ томъ или другомъ случаѣ должно искать послѣднее? Очень можетъ быть, что тигры, не встрѣчая въ своихъ джунгляхъ людей, перемѣщались, отыскивали новыя территоріи, скрывались въ новыхъ засадахъ, но люди отступали отъ нихъ и въ новыхъ мѣстахъ тигры не находили ихъ, какъ не находили въ прежнихъ. Люди скрывались. Тигръ могъ идти прямо на селеніе въ прямомъ разсчетѣ тамъ встрѣтить людей, но опытъ научилъ тигровъ, что, кто изъ нихъ шелъ въ селеніе, тотъ уже не возвращался. Люди, конечно, не тигры, но высшія существа совсѣмъ по инымъ побужденіямъ могутъ уклоняться отъ встрѣчи съ людьми и по отношенію къ людямъ дѣлать имъ это можетъ быть несравненно легче, чѣмъ людямъ по отношенію къ тиграмъ. До времени людямъ быть можетъ не должно знать тайнъ высшаго міра. Люди должны самостоятельно жить, развиваться и усовершаться на землѣ. Высшее водительство и высшая помощь подаются имъ неосязаемо и незримо, и только для людей по своимъ духовнымъ

качествамъ приближающихся къ высшему міру она открывается болѣе явно. Спириты полагаютъ, что путемъ какихъ-то нелѣпыхъ манипуляцій можно установить правильное общеніе между міромъ живыхъ и умершихъ. Но, вѣдь, если бы было такъ, тогда стерлась бы грань отдѣляющая земную жизнь отъ нездѣшняго міра, исчезъ бы священный ужасъ, окружающій смерть; жизнь на землѣ, какъ воспитательный процессъ, потеряла бы значеніе. Поэтому высшія существа обыкновенно не открываются людямъ, они невидимо содѣйствуютъ человѣчеству подниматься выше и выше и открываются лишь представителямъ нравственнаго авангарда человѣчества, которые утвержденные въ своей вѣрѣ этими откровеніями сообщаютъ ихъ двигающимся за ними.

По теоріи эволюціи необходимо выходитъ, что Высшій Разумъ и высшій міръ должны явиться, такъ сказать, продуктомъ эволюціоннаго процесса. Но эволюціонная теорія предполагаетъ міровой процессъ совершающимся отъ вѣчности, тогда, значитъ вѣчно существовалъ и Высшій Разумъ и высшій духовный міръ, и эволюціонной теоріи немедленно подсказывается выводъ, что должно переставить причины и слѣдствія, что Высшій Разумъ есть не продуктъ, а причина процесса, въ составъ котораго входитъ образованіе низшаго и высшаго міра. Никто не можетъ дать того, чего не имѣетъ самъ, и причиною разума явившагося и развивающагося въ мірѣ можетъ быть лишь Разумъ Высшій. Но этотъ выводъ слѣдуетъ не изъ эволюціонной только, а изъ всѣхъ возможныхъ теорій за исключеніемъ, разумѣется тѣхъ, авторы которыхъ нуждаются не въ научныхъ наставленіяхъ, а въ заботахъ психіатровъ. На самомъ дѣлѣ извѣстный намъ міръ есть психофизическій. Онъ есть или созданіе Божіе или самодовлѣющій процессъ. Допустимъ послѣднее. Тогда нашъ міръ безконеченъ и вѣченъ и, понятно, по обоимъ своимъ сторонамъ—психической и физической, но тогда Высшій Разумъ, какъ его продуктъ, въ немъ долженъ быть осуществленъ и затѣмъ опять необходимо должно принять перестановку, что не Высшій Разумъ осуществленъ міромъ, а Высшій Разумъ осуществляетъ міръ.

Этотъ выводъ и есть то самое, во что всегда вѣрило человѣчество: есть Богъ, есть высшій духовный міръ, есть Провидѣніе, т.-е. непосредственное воздѣйствіе Божіе и высшаго міра по волѣ Божіей на земную жизнь. Явныя проявленія Провидѣнія называются чудесами. Они представляютъ собою вмѣшательство высшихъ силъ въ обычнозаконосообразную земную жизнь, совершенно аналогичное вмѣшательству человѣка въ жизнь природы. Человѣкъ устраняетъ препятствія для роста дерева, устраняетъ причины засоренія рѣки, гибели рыбъ. Высшая Воля устраняетъ препятствія для здороваго существованія

человѣка, уничтожая микроорганизмы, охраняетъ его благополучіе, препятствуетъ другимъ людямъ вредить ему. Говорятъ о ненаучности вѣры въ чудеса, говорятъ, что наука въ лучшемъ случаѣ, допуская вѣру въ нихъ, сама безусловно не должна принимать ихъ въ соображеніе. Это совершенно подобно тому, какъ если бы сказали, что происхожденіе Сент-готардскаго туннеля нужно всецѣло объяснять изъ естественныхъ геологическихъ условій мѣстности и нужно совершенно игнорировать, что онъ есть искусственное человѣческое произведеніе. Задача науки, если она дѣйствительно ищетъ истины, состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлять всѣ факторы и долю участія каждаго фактора въ явленіи. Если наука покажетъ, что извѣстное явленіе всецѣло произведено естественными факторами (что едва-ли когда можно доказать), то вѣрующій обязанъ отказаться отъ своей вѣры въ участіе высшаго фактора въ явленіи. Если, наоборотъ, наука констатируетъ, что фактъ не можетъ быть всецѣло объясненъ изъ естественныхъ факторовъ (подобное констатированіе, вообще говоря, не сравненно легче, чѣмъ констатированіе обратнаго), то она должна принять и можетъ даже въ нѣкоторой мѣрѣ опредѣлить и характеризовать участіе въ немъ фактора сверхъестественнаго. Такимъ образомъ сверхъестественное можетъ быть устранено изъ науки не во имя какихъ-либо общенаучныхъ принциповъ, а единственно во имя метафизическаго принципа, что сверхъестественнаго не существуетъ. Если оно существуетъ, наука обязана его констатировать.

Говорятъ о какомъ-то различіи вѣроисповѣдной и научной точки зрѣнія, о разграниченіи области вѣры и науки въ дѣлѣ изслѣдованія явленій. Это—рѣчи или грубо лицемѣрныя и лукавыя (за которыми скрывается отрицаніе сверхъестественнаго) или болѣе, чѣмъ наивныя. Это, жалкая теорія двойной истины, руководясь которой, человѣкъ, входя въ храмъ, отрицаетъ науку, а входя въ университетскую аудиторію, отрицаетъ религію. Нѣтъ; если въ храмѣ истина, то университетская аудиторія должна вести въ него, а если въ храмѣ ложь, то должно разрушить храмъ.

Говорятъ еще, что самое представленіе Высшаго Разума, абсолютнаго Добра заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, что возможность бытія Божія отрицаютъ наука и философія. Правда, ни наука ни ни философія не показали Бога духовнымъ очамъ человѣчества. Наука въ изслѣдуемой ею дѣйствительности постоянно находила противорѣчивую множественность. Силы природы представлялись изслѣдованію то злыми, то добрыми. Солнце посылаетъ то живительную теплоту, то изсушающій зной; дождь то содѣйствуетъ произрастанію растеній, то препятствуетъ созрѣванію плодовъ. Производя и размно-

жая созданія, природа сама же и уничтожаетъ и убиваетъ ихъ. Отсюда—выводъ о равнодушіи природы и объ отсутствіи цѣлей въ круговоротѣ жизни. Принявъ этотъ выводъ, наука должна ограничить свой предметъ изученіемъ послѣдовательности и связи феноменовъ и отказаться отъ мысли выходить изъ временно-пространственныхъ условій въ трансцендентную область. Философія въ своихъ изслѣдованіяхъ изначала руководствовалась логическимъ стремленіемъ къ единству. Это стремленіе побуждало ее мыслить бытіе,—какъ единое цѣлое, и всѣ явленія міра разсматривать, какъ обнаруженіе одного начала. Какъ и всѣ люди, философы предпочитаютъ добро злу и красоту безобразію, поэтому имъ хотѣлось вѣрить и они учили, что абсолютное начало, проявленіемъ котораго служитъ міръ, есть и высочайшее благо и высочайшая красота. Но если все есть проявленіе единаго, тогда и все то зло, которое знаетъ исторія человѣчества, и всѣ разрушительныя дѣйствія стихій должны быть разсматриваемы, какъ его законное проявленіе. Этотъ выводъ бросалъ мрачную тѣнь на грезы идеалистической философіи, и философія была не въ силахъ ее устранить. Стремленія человѣка къ истинѣ, добру и красотѣ, исканіе правды найдутъ ли себѣ откликъ и удовлетвореніе свыше? На этотъ вопросъ не могли дать отвѣта ни наука, ни философія. На него отвѣчаетъ откровенная религія ученіемъ о Богѣ. У вселенной есть Отецъ, Который произвелъ ее силой Своей всемогущей любви, ничѣмъ не умаливъ чрезъ это Своей безконечной полноты. Надѣливъ созданныя Имъ твари различнѣйшими дарами, Онъ далъ тварямъ разумнымъ наилучшій и наивысочайшій даръ—свободу, способность самоопредѣленія, въ нѣкоторомъ смыслѣ способность духовнаго самосозданія. Свободное слѣдованіе высочайшимъ стремленіямъ духа (къ познанію истины, исполненію добра, установленію гармоніи—царства мира—въ мірѣ) встрѣчаетъ себѣ помощь и содѣйствіе Небеснаго Отца; противленіе этимъ стремленіямъ есть отчужденіе отъ истинно-блаженной жизни, это—та тѣнь зла, которая лежитъ на мірѣ и которая сама въ себѣ носитъ зародышъ собственной гибели и смерти. Такъ, откровенная религія учитъ: есть Богъ—абсолютно-свободная личность, безконечная сила (самопричина и причина всего), совершенный разумъ и безграничная любовь. Ни въ одной изъ естественныхъ религій нѣтъ такого представленія о Богѣ. Многообразіе явленій природы и стремленіе воображенія къ многообразію раздробило тамъ образъ единаго Божества, олицетворяя каждый изъ аттрибутовъ Бога и противополагая, какъ самостоятельныя лица, различныя проявленія Его божественной силы (благодѣтельныя и карающія). Стремленіе къ единству сливало эти олицетворенные образы божественныхъ свойствъ между собою и съ міромъ, и такъ политеизмъ

становился вмѣстѣ съ тѣмъ пантеизмомъ. Философія приняла откровенное ученіе о Богѣ, но часто въ своихъ попыткахъ осмыслить и выяснить его она искажала его, на мѣсто живаго Бога-Отца она ставила какую-то блѣдную абстрактную тѣнь совершенства и утверждала, что это и есть истинный Богъ, а что Богъ откровенной религіи есть образъ, заключающій въ себѣ непримиримыя внутреннія противорѣчія. Каждое изъ свойствъ Божіихъ она отрицала въ Богѣ, какъ недопустимое въ безконечномъ. Относительная истинность такихъ философскихъ отрицаній заключается въ томъ, что ни въ какихъ словахъ и понятіяхъ несовершеннаго языка и разума человѣческаго не можетъ быть выражена адекватнымъ образомъ сущность Божества. Но ложь и зло этой философіи заключается въ томъ, что она возможно полное и живое представленіе Бога пытается замѣнить ни на что ненужными и ничего въ себѣ не заключающими абстракціями. Богъ есть абсолютная личность. Такое опредѣленіе, говорятъ, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Личность—„я“—непремѣнно должна быть бытіемъ конечнымъ, ограниченнымъ. Бытіе „я“ предполагаетъ собою, какъ свое необходимое условіе, бытіе „не—я“, и мыслить свое „я“ можно, только противополагая его „не—я“. Такимъ образомъ, Богъ, чтобы быть и мыслить Себя личностью, долженъ имѣть нѣчто внѣ Себя, нѣкое инобытіе. Но тогда Онъ оказывается зависимымъ, а не абсолютнымъ. Такія соображенія многимъ представлялись очень сильными, и замѣчательно, что нѣкоторые, несомнѣнно благочестиво настроенные мыслители (Мальбраншъ, Фенелонъ, Боссюэтъ) никогда въ опредѣленіяхъ Бога не употребляли терминъ „личности“. Но что такое „личность“ и „я“? Въ приложеніи къ человѣку психологія употребляетъ эти термины въ различныхъ значеніяхъ, однако, вообще будетъ справедливо сказать: „я“ есть совокупность всего, мнѣ неотъемлемо принадлежащаго. Мысль о „я“ есть мысль о принадлежащемъ мнѣ, какъ о моемъ. Изъ такого опредѣленія „я“ вытекаетъ дѣйствительно зависимость конечнаго „я“ по происхожденію, развитію и мысли отъ „не—я“. Конечное „я“ не можетъ быть самобытнымъ, въ развитіи его играютъ роль фактора воздѣйствія внѣшняго міра. Сознаніе человѣкомъ своего „я“, его самосознаніе развивается постепенно. Процессъ развитія личности есть процессъ самопознанія и самоосвобожденія. Чѣмъ болѣе развивается человѣкъ, тѣмъ болѣе пріобрѣтаетъ полное и богатое содержаніемъ представленіе о своей личности и тѣмъ независимѣе чувствуетъ себя его „я“. Личность есть начало—самоопредѣляющее и самосознающее, и по мѣрѣ развитія человѣкъ чувствуетъ себя болѣе способнымъ къ самоопредѣленію и обладающимъ болѣе глубокимъ самосознаніемъ. Но оставаясь ограниченнымъ, человѣкъ никогда не можетъ

пріобрѣсти способности безусловнаго самоопредѣленія. Его самоопредѣляемость ограничиваетъ весь міръ, начиная съ его собственнаго тѣла. Равнымъ образомъ, какъ бы ни было развито самосознаніе человѣка, оно никогда не отражаетъ въ себѣ полнаго образа его „я". Человѣкъ никогда не можетъ обнять всѣхъ сокровенныхъ изгибовъ своего духа и проникнуть своимъ самосознаніемъ въ его глубочайшую сущность. Вотъ почему личность человѣка должна быть признана несовершенною, ограниченною. Однако, будучи несовершенною, она является отображеніемъ личности совершенной, абсолютной. По своему бытію абсолютная личность не зависитъ ни отъ чего внѣшняго. Совокупность божественныхъ свойствъ существуетъ вѣчно и неизмѣнно. „Я" абсолютнаго есть представленіе божественныхъ свойствъ и силъ, какъ принадлежащихъ этому „я", представленіе, адекватное этимъ свойствамъ и силамъ. Какъ бытіе абсолютнаго, такъ и самопредставленіе абсолютнаго не нуждается ни въ чемъ внѣшнемъ. Представленіе абсолютнаго личностью сообщаетъ Ему опредѣленность. Но, говорятъ, опредѣлять,—значитъ полагать предѣлъ, ограничивать. Это возраженіе есть филологическая игра словами. Опредѣлять не значитъ ограничивать, а значитъ—указывать признакъ. Абсолютное нельзя мыслить неопредѣленностью, раскрытіемъ которой является нашъ опредѣленный, подлежащій измѣреніямъ міръ. Если бы абсолютное было неопредѣленностью, то ничто бы не могло превратить его въ опредѣленный міръ: потенціальная энергія сама собою никогда не можетъ перейти въ кинетическую. Нужно будетъ допустить еще существованіе какого-то Начала, управляющаго самимъ абсолютнымъ, но этого допустить нельзя; поэтому должно принять, что абсолютное не есть неопредѣленность, но полнота опредѣленности. Оно само опредѣляетъ себя, какъ безусловное бытіе, не подлежащее никакой внѣшней зависимости, само опредѣляетъ законы своего бытія и сознаетъ себя, какъ абсолютную, безусловно-свободную личность. Понятіе свободы хотятъ тоже признать несовмѣстимымъ съ понятіемъ абсолютнаго. Свобода предполагаетъ собою размышленіе, рефлексію, колебаніе между различными рѣшеніями, выборъ между добромъ и зломъ. Въ средневѣковой схоластической философіи былъ поставленъ вопросъ: Богъ есть ли первоначально и прежде всего воля такъ, что Его разумъ и законы разума суть раскрытіе и выраженіе этой воли, или, наоборотъ, Его воля подчинена разуму? Ѳома Аквинатъ склонялся къ послѣднему отвѣту, и у него въ сущности выходило, что воля Божія есть необходимое выраженіе Его разума. Но Богъ есть совершенство, само становящееся совершенствомъ, равно само утверждающее и свой разумъ и опредѣляющее свою волю. Свобода конечныхъ существъ не безу-

словна и ограничена. Свободныя дѣйствія суть тѣ, которыя нельзя представить, какъ необходимое слѣдствіе предшествовавшихъ условій. Но, понятно, въ свободныхъ дѣйствіяхъ конечныхъ существъ всегда неизбѣженъ значительный элементъ необходимости. Человѣкъ стоитъ въ зависимости отъ внѣшняго міра, отъ своей ограниченной природы, отъ своего незнанія цѣлей и средствъ. Этихъ условій не-свободы нѣтъ въ абсолютномъ. Человѣкъ только постепенно пріобрѣтаетъ бо́льшую и бо́льшую свободу. Усовершаясь нравственно, онъ становится независимѣе отъ своей низшей природы: расширяя свой кругозоръ, онъ увеличиваетъ количество представляемыхъ имъ возможныхъ разумныхъ дѣятельностей. Абсолютное вѣчно существуетъ, независимо ни отъ какого инобытія; средства, которыми оно владѣетъ для достиженія цѣлей, и цѣли, которыя оно можетъ себѣ полагать, безконечны по числу. Абсолютное есть полнота самоопредѣляющагося бытія. Имѣя абсолютную волю, Богъ имѣетъ безконечну́ю силу, владѣетъ всемогуществомъ. Представленіе Бога, какъ безконечной силы, вообще не оспаривается, но очень часто понимается неправильно и неясно. Собственно всякая сила въ природѣ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ можетъ быть названа безконечной. Сила притягивающей точки безконечна по сферѣ своего дѣйствія, ибо ея дѣйствіе—какъ бы оно ни было ничтожно—мыслится нами простирающимся на всю безконечную вселенную. Въ центрѣ своего дѣйствія она безконечна и по напряженности дѣйствія, какъ показываетъ вычисленіе. Что справедливо о точкѣ притягивающей, то справедливо о точкѣ свѣтящейся и т. д. Но безконечная напряженность (интенсивность) силы въ точкѣ есть мнимая, ибо точка есть нуль пространства, въ дѣйствительности—всѣ являющіяся въ мірѣ силы въ самомъ ограниченномъ объемѣ конечны по своей интенсивности, и это свидѣтельствуетъ о конечности физическаго міра. Безконечною силою будетъ та, которая безконечна вездѣ по своей напряженности (вычисленіе и размышленіе показываютъ намъ, что если бы какая-либо сила была безконечна въ какомъ-угодно маломъ объемѣ, то она была бы безконечной и во всей вселенной). Такой силы не знаетъ міръ. Такую силу мы мыслимъ принадлежащею Богу. Три признака мыслятся въ представленіи божественной силы: во 1) абсолютная свобода: божественная сила можетъ и производить и не производить дѣйствія, можетъ производить все, что ей благоугодно; во 2) всѣ начала, образующія вселенную, произведены этою божественною силою; въ 3) вселенную нельзя разсматривать по отношенію къ божественной силѣ, какъ явленіе по отношенію къ сущности. Никакое конечное бытіе не можетъ быть обнаруженіемъ или проявленіемъ божественной сущности. Человѣкъ создаетъ идею предмета, но матеріалъ

и силы для его созданія онъ беретъ извнѣ. Божественная мысль есть сила, дающая бытіе тому, что мыслитъ бытіемъ. Божественная мысль представляетъ конечное живое разумно-свободное существо, и это существо силою божественнаго представленія живетъ и дѣйствуетъ свободно. Вотъ почему нѣкоторые благочестивые мыслители говорили, что міръ пересталъ бы существовать, если бы Богъ пересталъ его мыслить существующимъ (сравн. Дѣян. 17, 28). Такъ, представленіе божественной силы соединяется съ представленіемъ божественнаго мышленія. Богъ есть совершенный разумъ. Человѣческое мышленіе ограничено по своему матеріалу (представляющему собою то, что открывается духу человѣка), по своимъ пріемамъ (онъ постоянно пользуется фикціями, каковы: общія понятія,—наприм. люди,—системы—въ природѣ нѣтъ системъ,—теорія измѣренія,—наприм. числа, въ природѣ нѣтъ тождественныхъ предметовъ, а числа предполагаютъ тождество), по своимъ результатамъ (добытое имъ познаніе никогда не обнимаетъ всецѣло познаваемый предметъ, никогда не проникаетъ до его сущности). Божественное познаніе знаетъ вещи таковыми, каковы онѣ суть, адекватно вещамъ; не пользуется никакими логическими пріемами нашего конечнаго мышленія. Это подало поводъ къ отрицанію мышленія въ абсолютномъ. На самомъ дѣлѣ въ абсолютномъ должно только отрицать недостатки конечнаго мышленія. Божественное мышленіе само создаетъ матеріалъ для своей мысли, мыслитъ всѣ безконечныя возможности; что мыслитъ дѣйствительностью, то и становится дѣйствительностью; мыслитъ всѣ возможныя средства и всѣ возможныя цѣли. Философія первыхъ вѣковъ христіанства усвояла иногда божественному мышленію наименованіе ὑπερνόησις. Съ совершеннымъ разумомъ въ Богѣ соединяется безграничная любовь. Любовь есть услажденіе блаженствомъ или счастьемъ любимыхъ существъ. Что счастье конечныхъ тварей, которыя любитъ Богъ, не увеличиваетъ самоуслажденія безконечной любви, это понятно, ибо безконечное нельзя увеличить. Но выдвигаютъ другое возраженіе. Говорятъ: любовь абсолютнаго не можетъ себѣ находить удовлетворенія въ конечномъ. Человѣкъ не можетъ удовлетвориться любовью къ животнымъ, онъ ищетъ любить подобныхъ себѣ. Такъ и любовь безконечнаго должна искать безконечнаго, но безконечное одиноко, и поэтому его любовь остается неудовлетворенной. На это возраженіе откровенная религія отвѣчаетъ ученіемъ о троичности. Единое по существу абсолютное троично въ лицахъ. Вся полнота божественнаго содержанія принадлежитъ всецѣло каждому изъ божественныхъ лицъ, но каждое особымъ образомъ относится къ другимъ лицамъ и затѣмъ каждое имѣетъ особыя отношенія къ міру. Во взаимоотношеніяхъ божественныхъ лицъ осущест-

вляется безконечная любовь обсолютнаго,—почему блаж. Августинъ сказалъ: vides trinitatem, si caritatem vides. Въ отношеніяхъ трехъ лицъ къ міру открывается и безграниченная любовь Божія къ тварямъ (Іоан. 3, 16; 14, 16). Какъ три лица, такъ и всѣ божественныя свойства въ Богѣ суть неразрывное единство. Какъ мысль и чувство нераздѣлимы въ душѣ человѣка, какъ выпуклость и вогнутость нераздѣлимы въ окружности, такъ и всѣ божественныя свойства суть нѣчто абсолютно единое. Будучи единствомъ, Богъ есть полнота бытія, есть всесовершенное Существо, не подлежитъ измѣненіямъ. Но то, что неизмѣняемо, не подлежитъ условіямъ времени, и то, что своими абсолютными совершенствами наполняетъ все, не подлежитъ условіямъ пространства. Трудно конечному существу, ограничиваемому всемозможными условіями, мыслить безусловное, но однако только въ мысли о безусловно совершенномъ существѣ конечная мысль находитъ себѣ удовлетвореніе.

Мыслители, утверждающіе, что понятіе Бога, а затѣмъ и вообще высшаго міра заключаетъ въ себѣ несообразности и противорѣчія, неправы вдвойнѣ: во-1) къ этимъ понятіямъ необходимо приходитъ мысль и ими необходимо,—хотя бы даже и при словесномъ отрицаніи ихъ—регулируется человѣческая дѣятельность. Во-2) утвержденіе о несообразности и противорѣчивости покоится у этихъ мыслителей на той игрѣ понятій безконечности и конечности, абсолютности и зависимости, при помощи которой можно построить какіе-угодно софизмы и отрицать какія-угодно истины. Трудно допустить, чтобы софистичность этихъ положеній не чувствовали—хотя бы и смутно—высказывающіе ихъ мыслители. Понятія свободы, цѣли, Провидѣнія не противорѣчивы и не характеризуются несообразностью, но они не могутъ быть вполнѣ выяснены. Это справедливо. Кантъ предложилъ теорію, что нашъ разумъ дѣйствуетъ въ опредѣленныхъ границахъ и въ неизмѣнныхъ рамкахъ, все заключаетъ въ пространство и время и распредѣляетъ по категоріямъ. Заключая въ себѣ много частныхъ цѣнныхъ соображеній, теорія познанія Канта невѣрна по существу. Кантъ представляетъ себѣ мыслительный аппаратъ человѣка, какъ нѣчто безусловно-неизмѣнное и крайне ограниченное. По теоріи Канта познаніе сводится къ тому, что образы всего внѣшняго и внутренняго по опредѣленной системѣ раскладываются въ духовной природѣ человѣка. Но на самомъ дѣлѣ всякое познаніе есть усовершеніе самого мыслительнаго аппарата человѣка, есть расширеніе его „я“, и границъ этому расширенію еще никто не указалъ. И представленія пространства и времени могутъ измѣниться и категоріи могутъ расшириться и преобразоваться. Вѣрно то, что познавательныя способности человѣка очень ограничены, но нельзя представлять ихъ себѣ въ видѣ ящика съ

отдѣленіями, въ который можно уложить вещи только такого-то объема и въ такомъ-то порядкѣ: по мѣрѣ расширенія познаній расширяются и способности. Процессъ развитія человѣка вообще тотъ, что онъ идетъ отъ понятнаго къ непонятному. И не трудно убѣдиться, что въ этомъ процессѣ какое бы понятіе не захотѣлъ себѣ выяснить человѣкъ, онъ непремѣнно по мѣрѣ углубленія въ него дойдетъ до чего-нибудь несъютимаго, необъединимаго, на первый взглядъ—даже противорѣчиваго. Пусть попытаются проанализировать понятіе точки, которою много занимается геометрія, наука о протяженіи, и которая не имѣетъ никакого протяженія. Восходя отъ точки къ линіи, поверхности и тѣлу, увидятъ, что и эти понятія, съ которыми мы сжились, при анализѣ оказываются неусвояемыми нашимъ разумомъ. Какой бы предметъ или научный законъ мы не стали подвергать анализу, мы дойдемъ наконецъ не только до того, что еще не понято, но до того, что на первый взглядъ представляется недоступнымъ пониманію. Утѣшеніемъ человѣчеству должно служить то, что не только непонятое становится понятымъ, но и границы непонятнаго перемѣщаются. Ничего конечнаго не пойметъ въ его существѣ человѣкъ, если не пойметъ безконечнаго,—не пойметъ человѣкъ и самого себя съ ограниченностью своихъ силъ и безграничностью своихъ стремленій, если онъ не узнаетъ и не пойметъ Бога.

Богъ, отсюда,—разумность міроваго процесса, нашъ долгъ быть въ гармоніи съ этой разумностью, не разрушать ее, а содѣйствовать ей. Богъ—высочайшее благо и высочайшая свобода, отсюда и наша свобода, ибо только обладающій высочайшею свободою можетъ дать свободу другимъ, отсюда и наше тяготѣніе къ добру—хотя и неустойчивое и колеблемое изначала допущеннымъ и постоянно повторяемымъ отступленіемъ нашей свободы отъ добра. Идеи Бога, долга и свободы истолковываютъ намъ міръ, даютъ намъ разумное міросозерцаніе, но они имѣютъ не теоретическое только, а и практическое значеніе. Идея Провидѣнія заключаетъ въ себѣ мысль, что должно дѣйствовать согласно съ Провидѣніемъ, должно быть съ Нимъ въ союзѣ. Назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы усовершаться самому и усовершать другихъ въ познаніи истины и осуществленіи добра. Усовершаться и подниматься при воздѣйствіи и руководствѣ Провидѣнія. У человѣка должно быть общеніе съ міромъ высшимъ. Если этого общенія не существуетъ теперь, то оно не можетъ и никогда возникнуть. Изъ ничего не будетъ ничего, но изъ ничтожнаго ростка можетъ развиться могучее дерево. Если между Богомъ и человѣкомъ нѣтъ связи, она не установится, но если она существуетъ, она можетъ становиться прочнѣе и крѣпче.

Законы связи между Богомъ и человѣкомъ, понятно, можетъ опредѣлять лишь Тотъ, Кто есть вообще Творецъ законовъ,—Богъ. Религія съ теоретической стороны есть откровеніе Бога людямъ о Себѣ и о Своей волѣ. Съ практической—религія есть подача Богомъ средствъ для осуществленія Его воли. Воля Божія для человѣка, какъ свободнаго созданія Божія, не есть суровая необходимость. Религія есть союзъ, а не порабощеніе, она требуетъ отъ человѣка самодѣятельности, но не рабства. Религіозная самодѣятельность ведетъ человѣка и къ религіозному усовершенію и къ религіознымъ заблужденіямъ—къ искаженію и извращенію откровенія, къ созданію ложныхъ религіозныхъ представленій. Вслѣдствіе этого религія въ исторіи является въ различныхъ типахъ и видахъ. Однако, при всемъ различіи религій въ нихъ непремѣнно выступаютъ идеи долга, свободы и Провидѣнія. Нарушеніе долга представляется какъ грѣхъ, а отношеніе Провидѣнія къ человѣку—какъ кара за грѣхъ, награда за исполненіе долга, прощеніе раскаявшемуся, помощь нуждающемуся. Въ изображеніяхъ высшаго міра, въ представленіяхъ религіозной исторіи человѣчества у различныхъ народовъ оказывается много сходнаго. Это понятно: духъ человѣка, развиваясь по своей природѣ, долженъ приходить къ правильнымъ религіознымъ представленіямъ, одинаковая поврежденность духа у различныхъ людей вноситъ и аналогичныя заблужденія, отсюда—сходство у людей и въ правдѣ и во лжи.

Отъ начала исторіи, насколько ее знаетъ человѣчество, и до послѣднихъ вѣковъ религія была идеальною основою жизни въ государствахъ. Во имя религіи, во имя боговъ граждане призывались къ великимъ подвигамъ, къ дѣламъ любви, и они совершали подвиги, одерживали побѣды во славу своихъ боговъ. Въ послѣдніе вѣка возникло новое теченіе, стремящееся устранить религію изъ числа факторовъ государственной жизни. Теченіе это имѣетъ для себя основанія. Религіозныя воззрѣнія лицъ, дѣйствующихъ совмѣстно въ государствѣ, часто оказываются различными. У нихъ нѣтъ общей религіи, но есть общее государственное дѣло. Тогда религія становится частнымъ дѣломъ каждаго. Не мало теперь явилось лицъ и совсѣмъ отрицающихъ религію, между тѣмъ и такія лица могутъ съ пользою служить государству. Повидимому, такіе факты должны вести въ мысли, что основою жизни можетъ быть и не религія, что въ своихъ высшихъ стремленіяхъ, какъ и въ удовлетвореніи низшихъ потребностей, люди могутъ руководиться принципами совсѣмъ нерелигіозными. Но на самомъ дѣлѣ стоитъ всмотрѣться и вдуматься въ дѣятельность такихъ безрелигіозныхъ союзовъ, чтобы убѣдиться, что ихъ принципы въ сущности религіозны и что на мѣсто ихъ имъ никогда не удастся

поставить иные. Государства, не имѣющія государственной религіи, пишутъ на своихъ декретахъ: во имя націи, во имя государства. Но развѣ нація или государство являются для нихъ высшею инстанціею? Нѣтъ; далѣе они обыкновенно разсуждаютъ, что нація не должна допускать несправедливости, что государство не должно производить и попускать насилія. Оказывается, за націею, за государствомъ скрывается нѣкоторый высшій Богъ—правда. Граждане безрелигіозныхъ государствъ, какъ и государствъ, исповѣдующихъ религію, одинаково признаютъ для себя обязательными велѣнія этого Бога—нравственной правды. Но они могутъ быть обязательны и имѣть жизненную силу лишь—если это Богъ живой и если этотъ Богъ помогаетъ людямъ исполнять то, чего отъ нихъ требуетъ, и если это требуемое—идеально. Такимъ образомъ, подчиненіе волѣ Божіей, убѣжденіе въ своей свободѣ и вѣра въ Божественную помощь добрымъ начинаніямъ есть и будетъ основой всей сознательно разумной и нравственной дѣятельности человѣчества.

РЕЛИГІЯ

въ ея историческихъ формахъ.

Съ теоретической стороны религія есть вѣра въ существованіе невидимаго міра. Эта вѣра можетъ имѣть очень различныя формы. Некультурные народы древности и дикари настоящаго времени признавали и признаютъ бытіе невидимой силы въ видимыхъ предметахъ. Исторія религій знаетъ почитаніе священныхъ камней. Въ метеоритахъ, падавшихъ съ неба, происхожденіе которыхъ казалось сверхъестественнымъ, естественно было предполагать нѣчто особенное, особыя свойства и особыя силы. Были предметомъ почитанія деревья. Египетъ особенно почиталъ животныхъ. Халдеи возносили молитвы небеснымъ свѣтиламъ. Смыслъ всѣхъ этихъ сабеизма, зоолатріи, дендролатріи, литолатріи—заключался въ признаніи бытія нѣкоторыхъ силъ, могущихъ проявлять свою созидательную или разрушительную дѣятельность въ мірѣ, и мѣстопребываніе которыхъ пріурочивалось къ опредѣленному камню, къ той или иной планетѣ, или даже къ какому-нибудь гаду. Эти таинственныя силы въ представленіи ихъ почитателей отличались и отъ обычно-дѣйствующихъ физическихъ силъ въ природѣ и отъ естественныхъ духовныхъ силъ человѣка. Отъ физическихъ силъ онѣ отличились тѣмъ, что имъ непремѣнно приписывалась (когда ихъ указывали въ неодушевленныхъ предметахъ) нѣкоторая одушевленность, и отъ психическихъ силъ онѣ отличались тѣмъ, что непремѣнно мыслились сверхъестественными. Люди некультурные, какъ и люди культурные, руководятся въ своей дѣятельности идеею единообразнаго порядка въ природѣ, мыслію о соотвѣтствіи причинъ и слѣдствій. Въ почитаемыхъ ими предметахъ они видѣли исключеніе изъ этого порядка и отрицаніе извѣстныхъ имъ фактовъ соотвѣтствія и взаимной связи явленій. Въ бездушномъ дубѣ они видѣли вышечеловѣческую силу прозрѣнія будущаго, въ небольшомъ камнѣ— могущество, которое можетъ даровать побѣду цѣлому племени. Въ нижечеловѣческомъ они

находили вышечеловѣческое и они почитали то, что находили. Рядомъ съ признаніемъ вышечеловѣческой силы въ нижечеловѣческихъ существахъ, мы видимъ, всегда существовало признаніе бытія вышечеловѣческихъ существъ. Они мыслились различно. Имъ приписывали различныя степени матеріальности и духовности, различныя степени могущества, ихъ ставили въ различную связь съ видимымъ міромъ. Одни изъ этихъ существъ оказывались неизбѣжно связанными съ тѣми или иными мѣстами или стихіями. Дріады жили въ лѣсахъ, нимфы—въ водахъ, лары и пенаты были связаны съ домами или семействами. Другія существа управляли стихіями, третьимъ, наконецъ, были подчинены различныя области міра. За каждою стихіею, за каждымъ явленіемъ предполагали духа, относительно каждаго событія въ мірѣ видимомъ предполагали, что имъ заинтересованы духи, что эти духи спорятъ и ведутъ борьбу между собою изъ-за того, чтобы что-либо имѣло на землѣ тотъ или другой исходъ. Такъ, человѣческая мысль всегда признавала рядомъ съ міромъ видимымъ бытіе міра невидимаго. Этотъ невидимый міръ рисовался въ болѣе или менѣе заманчивыхъ краскахъ, а порою и въ отталкивающихъ, при описаніи ужасовъ ада и злыхъ божествъ. Для изображенія его обыкновенно пользовались сравненіями съ самыми зыбучими и неустойчивыми элементами видимаго міра—воздухомъ, облаками, тѣнями, луннымъ сіяніемъ и солнечнымъ свѣтомъ и однако за нимъ признавали несравненно большую реальность и устойчивость, чѣмъ за тѣмъ міромъ въ которомъ жили сами. Невидимый идеальный міръ противополагали видимому, реальному, какъ бытіе—быванію, какъ дѣйствительность—грезѣ, какъ вещь—подобію.

Настоящее, дѣйствительно сущее принадлежитъ невидимому міру. Міру видимому принадлежитъ только кажущееся бытіе. „Въ немъ нѣтъ ни истиннаго счастья, ни долговѣчной красоты“. Религія говоритъ, что невидимыя высшія существа принимали видимыя формы и являлись людямъ, что они открывали людямъ свое могущество, осыпали ихъ своими благодѣяніями и вредили имъ. Высшія невидимыя силы—одно любили, а другое нѣтъ, одного желали, осуществленію другого противились, одинъ образъ поведенія людей одобряли, другой—осуждали. Такимъ образомъ, можно и привлекать къ себѣ ихъ благоволеніе, исполняя ихъ волю, и навлекать на себя ихъ гнѣвъ нарушеніемъ ихъ велѣній. Очевидно, задачею каждаго должно быть пріобрѣтеніе благоволенія высшихъ существъ. Мало благополучія на землѣ и мало силъ и средствъ у человѣка. Высшія существа могутъ сдѣлать жизнь человѣка необыкновенно (сверхъестественно) счастливою, могутъ чудеснымъ образомъ охранять его отъ бѣдъ и чудеснымъ образомъ

подавать ему блага, могутъ сообщать ему необыкновенныя силы, необыкновенное долголѣтіе. Наконецъ, высшія существа могутъ даровать небесное блаженство тѣмъ, которые умерли на землѣ. Смерть разсматривается, какъ дверь, чрезъ которую человѣкъ переступаетъ изъ одного міра въ другой. Въ этомъ новомъ мірѣ каждаго ожидаетъ та или иная судьба, сообразно съ его дѣлами въ мірѣ старомъ. При такомъ воззрѣніи, понятно, интересы настоящаго отрицаются во имя будущаго.

Всѣ свои утвержденія и надежды религія основываетъ не на умозрѣніяхъ, не на логическихъ доводахъ, а на откровеніи. Описанія высшаго міра (невидимаго для обыкновенныхъ смертныхъ), блаженныхъ острововъ въ религіяхъ предлагаются или по свидѣтельству очевидцевъ, чудеснымъ образомъ попавшихъ въ міръ боговъ, или на основаніи видѣній и сообщеній боговъ. Способы взаимоотношенія между людьми и духами или богами опредѣляются также не соображеніями людей, а велѣніями высшихъ существъ.

Въ наукѣ пытаются обсуждать вопросъ о религіозныхъ формахъ, оставляя въ сторонѣ обсужденіе того: общеніе видимаго міра съ міромъ невидимымъ, утверждаемое религіями, есть ли фактъ или только обманчивая греза? На вопросъ, такъ поставленный, многіе отвѣчаютъ утвердительнымъ образомъ. Задача научнаго изслѣдованія, говорятъ, состоитъ въ томъ, чтобы выяснить генезисъ вѣрованій и культовъ, предоставляя совѣсти каждаго рѣшать по своему—есть ли что-нибудь отвѣчающее этимъ вѣрованіямъ или нѣтъ? Съ этимъ взглядомъ нельзя согласиться. Идеальная задача научнаго изслѣдованія состоитъ въ выясненіи факторовъ, создающихъ явленіе, въ данномъ случаѣ—въ выясненіи факторовъ вѣрованій и культовъ. Магометъ имѣлъ видѣнія. Къ нему являлся архангелъ Гавріилъ и сообщалъ ему откровенія. Эти явленія будутъ имѣть въ нашихъ глазахъ совершенно различный характеръ, смотря по тому, признаемъ ли мы ихъ галлюцинаціями или нѣтъ. И тѣ изслѣдователи, которые вопросъ о реальной основѣ вѣры предоставили совѣсти каждаго, на самомъ дѣлѣ безповоротно въ большинствѣ случаевъ рѣшили, что эта реальная основа есть заблужденіе. Три фактора выдвигаются преимущественно, какъ обусловливающіе созданіе религій: стремленіе людей къ персонификаціи, чувство зависимости и стремленіе искать расположенія того, отъ чего зависишь. Стремленіе къ персонификаціи заставляетъ за физическими явленіями видѣть духовныхъ дѣятелей. Каждое явленіе человѣкъ разсматриваетъ, какъ слѣдствіе другого, и по прекращеніи одного явленія ждетъ другого. Человѣкъ думаетъ о будущемъ, и будущее своею неизвѣстностью страшитъ его. Факторами, которые создадутъ это будущее, человѣкъ считалъ одушевленныхъ существъ подобныхъ ему по своимъ свой-

ствамъ, но гораздо болѣе могущественныхъ. Къ нимъ человѣкъ и сталъ обращать и свой страхъ и свое заискиваніе. Особенно чувство страха овладѣвало человѣкомъ въ случаѣ поразительныхъ и рѣдкихъ явленій и событій, и особенно онъ усиливалъ свое заискиваніе, выражая его въ формѣ поклоненія, почитанія, жертвъ, когда его постигала сильная нужда. Получается, такимъ образомъ, что незнаніе причинъ, невѣжество рождаетъ страхъ, а страхъ раждаетъ боговъ. Насколько человѣкъ можетъ объяснить явленіе изъ причины, настолько оно теряетъ для него свою ужасающую силу. Знаніе причины явленія даетъ возможность избѣгнуть его, предупредить, воспользоваться имъ, если оно благопріятно, или, наконецъ, сознательно уступить его силѣ. Въ такихъ случаяхъ не предполагается дѣйствія сверхъестественныхъ факторовъ, и чѣмъ болѣе расширяется кругъ человѣческихъ знаній, тѣмъ болѣе съуживается та территорія, въ области которой предполагается дѣйствіе Божества. Боги существуютъ лишь въ промежуткахъ и пробѣлахъ человѣческаго знанія. Стремленіе къ персонификаціи рисуетъ людямъ боговъ сообразно съ условіями времени, мѣста, воспитанія, среды. Представленія эскимоса о богахъ такъ же отличаются отъ представленій индуса, какъ природа полярнаго сѣвера отличается отъ тропической Индіи. Каждый народъ считаетъ свои вѣрованія истиной, а вѣрованія другихъ суевѣріями. Но въ сущности всѣ религіи суть суевѣрія. Всѣ религіи естественны. Такова преобладающая точка зрѣнія въ изслѣдованіи религій. Но эта точка зрѣнія не можетъ быть ни оправдана, ни проведена послѣдовательно. Говорятъ о тенденціи къ персонификаціи, но на самомъ дѣлѣ не только люди, а, пожалуй, и всѣ одушевленныя существа рѣзко различаютъ живое отъ неживого. Безполезность системы огородныхъ пугалъ доказываетъ послѣднее. Даже тогда, когда неодушевленная вещь производитъ поразительныя явленія, животныя не одушевляютъ ее. Птица подлетитъ къ ружью, но спѣшитъ улетѣть отъ человѣка съ ружьемъ. Если одна мышь попала въ ловушку, другую можно не скоро заманить туда. Не видно, чтобы эти другія стали считать ловушку одушевленнымъ существомъ: около ловушки онѣ ходятъ свободно. Въ ихъ поведеніи невидно мистическаго ужаса, оно совершенно похоже на то обыкновенное человѣческое благоразуміе, руководясь которымъ, никто не ставитъ головы подъ обухъ. И человѣкъ и животное могутъ смѣшать неживое съ живымъ, но все заставляетъ утверждать, что всѣ они считаютъ камни и деревья существами неодушевленными. У всѣхъ, далѣе, есть идея физическихъ причинъ. Свое неумѣнье объяснить явленіе и сверхъестественный характеръ явленій люди различаютъ. Откуда же идея сверхъестественнаго міра и твердая увѣренность въ его существованіи? Разъ существуетъ эта

идея, сравнительно легко объяснять и различныя формы религій и различные типы суевѣрій, но вопросъ о происхожденіи религіозной идеи не можетъ быть оставленъ и лучше, конечно, сознаться въ неумѣньи его рѣшить, чѣмъ предлагать мнимыя и ошибочныя объясненія. Говорятъ о чувствѣ зависимости, какъ религіозномъ факторѣ, но откуда это чувство зависимости отъ высшей силы? Незнаніе причинъ явленій и неумѣнье приспособиться къ средѣ создаютъ чувство безпомощности. Утопающій человѣкъ не олицетворяетъ воду, какъ злого духа, но чувствуетъ себя безпомощнымъ въ борьбѣ съ этой стихіей. Если древніе египтяне почитали божество Нила, то они его не отождествляли съ Ниломъ. Нилъ былъ орудіемъ, черезъ которое божество посылало имъ благодѣянія или карало ихъ. Здѣсь была идея зависимости отъ высшей силы, управлявшей Ниломъ. Физическій міръ самъ по себѣ человѣкъ никогда не почиталъ, міръ представлялся ему стихійнымъ началомъ, дѣйствующимъ слѣпо и безсознательно, себя человѣкъ противуполагалъ міру, какъ „мыслящій тростникъ“ Паскаля. Человѣкъ ничтоженъ предъ міромъ, но онъ понимаетъ свое ничтожество, а міръ не знаетъ о своей силѣ. Но рядомъ съ этимъ міромъ человѣкъ представляетъ себѣ другой міръ, который не только могущественнѣе, но и мыслитъ лучше человѣка. Точка зрѣнія, согласно которой всѣ религіи естественны и представляютъ собою неправильное истолкованіе человѣкомъ своихъ стремленій и внѣшнихъ фактовъ, не объясняя основныхъ проблемъ религіи, не можетъ быть и проведена послѣдовательно. Религія освящаетъ цѣлый рядъ чувствъ—благоговѣнія передъ величіемъ высшихъ силъ, благодарности къ этимъ силамъ за ихъ благодѣянія, страха передъ возможностью своимъ поведеніемъ оскорбить ихъ и навлечь ихъ праведный гнѣвъ, затѣмъ религія утверждаетъ чувство собственнаго недостоинства—сознанія своего ничтожества и своей грѣховности, но съ другой стороны, связывая человѣка по происхожденію съ высшими силами, религія утверждаетъ его въ мысли, что онъ долженъ вести себя сообразно съ своимъ высокимъ происхожденіемъ. Признаніе всѣхъ религій естественными всѣ эти религіозныя чувствованія должно разсматривать, какъ психопатологическія, и всѣ нормы, которыя диктуются религіями, какъ нѣчто совершенно случайное, не имѣющее божественной санкціи. Все это должно быть признано не только не заслуживающимъ уваженія, но даже и ненормальнымъ. Между тѣмъ и люди, отрицающіе религію, не могутъ отказать въ уваженіи многимъ проявленіямъ религіознаго чувства. Честныя правила Конфуція, высокая мораль буддизма, забота о посмертномъ оправданіи египтянина, все это всѣмъ людямъ внушаетъ уваженіе, и историки раціоналисты въ большинствѣ случаевъ вовсе не

безстрастно, а съ чувствомъ искренняго почтенія знакомятъ читателей съ этими проявленіями благороднаго подъема человѣческаго духа. Съ другой стороны, если всѣмъ этимъ движеніямъ человѣческаго сердца, этимъ смутнымъ порывамъ къ непостигнутому благу отказать въ правѣ на законное существованіе, то тогда равно должно будетъ отказать въ правѣ на существованіе всему тому, что считается добрымъ и хорошимъ на землѣ. Добро есть совокупность случайныхъ нормъ, которыхъ не было вчера и которыя завтра смѣнятся новыми: въ такомъ случаѣ рѣчь о служеніи добру должна звучать ироніей, а вѣра въ добро является суевѣріемъ. Истины не должно искать и безполезно говорить объ уваженіи къ ней. Какъ чего-то объективно-высшаго, истины не существуетъ; какъ система законовъ вселенной, она не можетъ быть познана человѣчествомъ по недостатку времени, которымъ оно располагаетъ, и по недостатку духовныхъ силъ, которыя оно имѣетъ. Красота совершенно условна и не имѣетъ въ себѣ элементовъ объективности. Что-же остается? На какомъ базисѣ утвердится человѣчество, какими нормами оно будетъ регулировать свое поведеніе, какимъ идеаламъ станетъ служить оно, если отвергнетъ мысль о религіи? У него ничего не останется кромѣ безнадежной мудрости послѣдовательнаго матеріализма. „Станемъ ѣсть и пить; ибо завтра умремъ“ (1 Коринѳ. XV, 32; ср. Ис. XXII, 13) Но предаться всецѣло служенію этой заповѣди можетъ животное, а не человѣкъ. Вотъ почему мы и говоримъ, что точка зрѣнія, отрицающая сверхъестественное (религіозное), не можетъ быть проведена послѣдовательно.

Но, говорятъ, всѣ религіи нельзя признать сверхъестественными, почему же какой-либо одной должно быть оказано предпочтеніе? Почему Амонъ—Ра и Белъ должны быть отвергнуты, а Іегова—признанъ? Многимъ это возраженіе представляется очень убѣдительнымъ и они, не желая обижать ни Амона, ни Брамy, ни Зевса, равно отвергаютъ всѣхъ. Не трудно вскрыть несостоятельность этого разсужденія. Фактъ существованія множества ложныхъ религій не только не отвергаетъ существованія истинной, но напротивъ, объясняется ея существованіемъ. Какъ мы можемъ объяснить существованіе поддѣльныхъ перстней, если нѣтъ и не было истиннаго? Фальшивыя монеты представляютъ собою только поддѣлку подъ настоящую. Должна существовать настоящая. Если существуютъ ложныя религіи, то должна существовать и истинная. Происхожденіе первыхъ также легко понять съ этой точки зрѣнія, какъ происхожденіе фальшивыхъ монетъ. Легче сдѣлать фальшивую монету, чѣмъ заработать подлинную. Такъ и въ области религіи. Легче, чѣмъ исполнять заповѣди возвѣщенныя свыше, замѣнить ихъ своими—самоизмышленными; легче, чѣмъ ждать дѣйствительнаго знаменія

съ неба, успокоить себя предположеніемъ, что пролетѣвшая птица дала уже благопріятное знаменіе. Различіе заключается только въ томъ, что фальшивыя монеты дѣлаются сознательно, а ложныя (естественныя) религіи создаются безсознательно.

Въ послѣдующемъ изложеніи религія христіанская, какъ сверхъестественная, будетъ противопоставлена естественнымъ. Это противопоставленіе многіе разсматриваютъ, какъ антинаучное и несостоятельное. Нельзя согласиться съ этими многими. Какъ бы не искажали, какіе бы фантастическія черты не приписывали первоіудейству и первохристіанству, они всегда будутъ оставаться безусловно противоположными въ своемъ существѣ другимъ религіямъ. Еврейскій монотеизмъ, къ какой бы поздней эрѣ не относили его начало, и искупленіе человѣчества Богочеловѣкомъ, этнографическое единство и нравственная солидарность человѣчества, это—такія положенія, которыхъ не знаетъ ни одна религія, кромѣ Библейской, и поэтому естественно и законно религію въ своемъ существѣ отличающуюся отъ другихъ разсматривать особо. И намъ представляется несомнѣннымъ, что попытки смѣшать религію Ветхаго и Новаго завѣта—религію Библіи—съ другими религіями въ общемъ курсѣ доселѣ являются крайне неудачными. Не у всѣхъ историковъ хватаетъ рѣшительности довести дѣло до конца. Такъ Шантепи де ла Соссэй во второмъ изданіи своей исторіи религій ввелъ статью объ израильтянахъ, но почему то однако не сталъ трактовать о христіанствѣ. Болѣе смѣлые и менѣе свѣдущіе писатели, наприм., Мензисъ попытались израильскую и христіанскую религію представить, какъ заслуживающія столько же вниманія, сколько и другія религіи. Но для того, чтобы низвести Библейскую религію до уровня финикійскихъ или сирійскихъ вѣрованій, во 1) нужны доказательства, во 2) нужно забыть то, что мы знаемъ объ израильтянахъ и христіанствѣ, такъ какъ мы знаемъ о нихъ несравненно больше, чѣмъ о всѣхъ прочихъ религіяхъ вмѣстѣ. Въ каждой странѣ дѣти изучаютъ исторію своей страны особо отъ общей исторіи, и всѣ понимаютъ, что это разумно и законно. Какимъ же образомъ христіанскій міръ можетъ признать неразумнымъ и незаконнымъ особое и преимущественное изученіе христіанства—того начала, на которомъ утверждалось нравственное воспитаніе предковъ теперешняго культурнаго міра. Исторія должна оказывать больше вниманія болѣе важнымъ историческимъ факторамъ. Но конечно ни религія инковъ, ни религія ассиріянъ и египтянъ не могутъ являться въ глазахъ историковъ такимъ могущественнымъ рычагомъ, изученіе дѣйствія котораго могло бы освѣтить европейскую исторію. Могучее вліяніе Библіи на европейскіе умы безспорно. О существованіи египетской „книги мертвыхъ“ европейцы узнали очень

недавно, и это новое знаніе пока ничего не прибавило къ пониманію хода судебъ въ исторіи культурнаго міра. Мы полагаемъ, что выдѣленіе ветхозавѣтной и новозавѣтной религіи изъ общей исторіи религій въ особый предметъ есть не только потребность христіанской религіозной вѣры, но есть и научное требованіе, согласно которому болѣе крупныя и важныя явленія должны быть предметомъ особеннаго вниманія.

Элементы откровенной религіи несомнѣнно проникли въ религіи естественныя. Нѣкоторые изслѣдователи даже склонны всѣ естественныя религіи разсматривать, какъ постепенныя уклоненія отъ истинной, при чемъ обыкновенно пытаются въ древнѣйшихъ религіозныхъ формахъ находить слѣды первоначальнаго монотеизма (Ленорманъ, Піэрэ). Но признавая, что откровеніе было дано для всего человѣчества, мы лично находимъ, что вліяніе его на религіозныя вѣрованія различныхъ культурныхъ народовъ является очень незначительнымъ, по крайней мѣрѣ съ научной точки зрѣнія. Исключеніе представляетъ исламъ, много заимствовавшій изъ Библіи, и юдаизмъ, на глазахъ исторіи превратившійся изъ сверхъестественной религіи въ естественную.

Обозрѣніе религій естественно производить въ хронологическомъ порядкѣ. Такой порядокъ повидимому обязывалъ бы начать съ разсужденія о вѣрованіяхъ доисторическихъ людей, но о нихъ нельзя сказать многого. По поводу этихъ палеонтологическихъ людей можно строить только догадки, а было бы желательно въ дальнѣйшемъ изложеніи устанавливать выводы, стоя болѣе или менѣе на фактической почвѣ. Прежде всего относительно тѣхъ общинъ, ископаемые слѣды которыхъ найдены, въ большинствѣ случаевъ даже неизвѣстно, когда они жили (наприм., робенгаузцы)—до возникновенія халдейскихъ государствъ и Египта, или можетъ быть эти дикари влачили свое жалкое существованіе, когда въ Египтѣ уже строились пирамиды и въ Вавилонѣ дворцы. Затѣмъ, въ сущности все то, что можно сказать объ ихъ религіозности, сводится къ слѣдующему. Въ ихъ жилищахъ находятъ предметы, которые не имѣютъ ни утилитарнаго, ни эстетическаго характера, таковы — просверленные зубы, нѣкоторыя раковины (наприм., белемнитовъ). Аналогія заставляетъ предполагать, что эти предметы имѣли мистическое значеніе, они служили талисманами, можетъ быть по нимъ производились гаданія. Затѣмъ ископаемые люди заботились о погребеніи своихъ покойниковъ и клали вмѣстѣ съ ними въ могилу тѣ предметы, которые нужны человѣку въ житейскомъ обиходѣ. Мы знаемъ, что теперь такой способъ погребенія имѣетъ въ своей основѣ вѣру въ загробную жизнь подобную земной. Такую вѣру мы должны предполагать и у тѣхъ палеонтологическихъ людей, погребальницы которыхъ открываются въ настоящіе дни. Но это въ

сущности и все, что можно сказать о религіозныхъ вѣрованіяхъ людей, которыхъ не знала исторія и которыхъ открыла палеонтологическая антропологія. Правда здѣсь развертывается широкое поле для предположеній, при чемъ руководительнымъ началомъ являются аналогіи между бытомъ ископаемыхъ людей и современныхъ дикарей. Многіе курсы по исторіи религій и открываются разсужденіями о вѣрованіяхъ дикарей и затѣмъ уже авторы переходятъ къ Ассиріи, Вавилону, Египту. Этотъ способъ изложенія имѣетъ своимъ источникомъ убѣжденіе, что современный дикарь, это-первобытный человѣкъ остановившійся въ своемъ развитіи. Но исторія должна писаться не на основаніи убѣжденій, а на основаніи положительныхъ данныхъ. Дикари и ихъ вѣрованія должны быть разсматриваемы въ тѣхъ хронологическихъ рамкахъ, въ которыхъ они найдены. Можетъ быть современные дикари—неудачные потомки культурныхъ народовъ, оставившіе свою родину и потерявшіе культуру на новыхъ мѣстахъ поселенія. Можетъ быть такими неудачными эмигрантами и были ископаемые люди Европы и Америки. Можетъ быть современные дикари—деградировавшій первобытный типъ. Во всякомъ случаѣ ни одинъ натуралистъ не станетъ отождествлять современные папоротники съ ископаемыми папоротниками силурійской эпохи. Современные папоротникъ или хвощъ, хотя они и представляютъ низшіе типы растеній, могутъ быть истолкованы лишь изъ современныхъ геологическихъ условій, точно также готтентотъ или сингалезъ должны быть объясняемы изъ условій настоящаго времени. Затѣмъ о религіозныхъ вѣрованіяхъ современныхъ дикарей должно сказать, что они такъ мало изучены и выяснены, что сами скорѣе могутъ быть истолковываемы при помощи другихъ религій, чѣмъ содѣйствовать выясненію существа религіи. Поэтому въ дальнѣйшемъ ихъ вѣрованія не будутъ предметомъ изложенія.

Древнѣйшія культуры и вмѣстѣ съ тѣмъ древнѣйшія естественныя религіи возникли и развились въ бассейнахъ великихъ рѣкъ Тигра, Евфрата и Нила и въ смежныхъ странахъ. Это религіи ассиро-вавилонянъ, египтянъ, хеттеевъ, финикіянъ, Сиріи и вообще народовъ передней Азіи. Возникновеніе ихъ неизвѣстно современной наукѣ, исторія встрѣчаетъ ихъ уже сложившимися и сформировавшимися. Мы знаемъ конецъ исторіи этихъ народовъ, но не знаемъ его начала. Семитохамитическія культуры оканчиваютъ свое существованіе, когда на историческую сцену выступаютъ арійскія расы. Тогда наступаетъ новый періодъ въ исторіи человѣчества. Являются религіи Зороастра, Конфуція, браманизмъ, буддизмъ, возникаютъ греческая, римская, религіи другихъ арійскихъ народовъ — кельтовъ, германцевъ, славянъ. Возникаютъ и многія гибнутъ. Это происходитъ въ періодъ между

VII в. до Р. Х. и VI по Р. Х. (уничтоженіе аѳинской школы Юстиніаномъ). Распространяющееся христіанство уничтожаетъ постепенно естественныя религіи тамъ, гдѣ въ народахъ обнаруживается тяготѣніе къ сверхъестественному откровенію. А тамъ, гдѣ такое тяготѣніе было слабо, окончательно сформировываются и порою надолго кристаллизируются языческія системы (въ Китаѣ, Индіи). Въ VII в. возникаетъ исламъ-синкретистическая и оппортюнистическая религія. Исламъ, это—компромиссъ между сверхъестественной и естественными религіями. Къ нему и примыкаютъ народы, для которыхъ были непонятны святость и величіе христіанства и была ясна ложь язычества. Въ это время сформировывается юдаизмъ постепенно замѣнявшій въ своихъ вѣрованіяхъ ветхозавѣтное откровеніе самоизмышленной традиціей (Рим. X, 3). Время отъ VII в. по настоящіе дни мы разсматриваемъ, какъ третій періодъ религіозной исторіи человѣчества. Всѣ народы въ этотъ періодъ постепенно становятся предметомъ этнографическаго и историческаго изученія. Начинаютъ изучаться вѣрованія дикарей. Въ концѣ XV в. открывается западный міръ, который, оказывается, также, какъ и восточный, не могъ жить безъ религіи и почиталъ Божество способами аналогичными тѣмъ, которые употреблялись для выраженія Богопочитанія на старомъ материкѣ.

Изученіе исторіи религій можетъ преслѣдовать различныя цѣли. Оно можетъ имѣть цѣль историческую. Религія есть историческій фактъ и историческій факторъ, и какъ результатъ историческихъ условій и какъ причина историческихъ явленій, она должна быть изучаема историками. Борьба жрецовъ съ фараонами въ Египтѣ, брамановъ съ кшатріями въ Индіи имѣли религіозную основу и важныя историческія послѣдствія. Сообразно съ тѣмъ, какую религію принимаетъ та или другая страна, ея исторія принимаетъ тотъ или другой характеръ. Затѣмъ, изученіе исторіи религій можетъ имѣть цѣль психологическую. Религія есть психологическая проблема: содержаніе вѣрованій, формы религіозности, оттѣнки этихъ формъ представляютъ великій интересъ и для психологіи народовъ и для психологіи человѣчества. Мы имѣемъ въ виду воспользоваться исторіею религій, какъ апологетическимъ доводомъ. Мы хотимъ раскрыть слѣдующія положенія: 1) что невозможно для человѣчества жить безъ религіи и 2) что невозможно для человѣка самому создать религію, которая удовлетворяла бы человѣчество. Отсюда слѣдуетъ выводъ, что человѣчество имѣетъ нужду въ религіи откровенной, и этому выводу, вѣримъ и утверждаемъ мы, соотвѣтствуетъ фактъ дѣйствительнаго существованія на землѣ таковой религіи. Въ безсильныхъ попыткахъ наполнить небо образами созданными собственнымъ воображеніемъ и въ невозможности обой-

тись безъ такихъ попытокъ мы хотѣли бы найдти доказательство того, что человѣчество должно искать—не имѣется ли, не дано ли людямъ уже благовѣстія съ неба, усвоеніе и жизненное осуществленіе котораго есть единственное условіе счастья? Мы хотѣли бы показать, что только въ положительномъ результатѣ такого исканія можетъ найдти оправданіе и смыслъ существованіе человѣчества, и только на немъ можетъ утверждаться вѣра въ свѣтлое будущее.

Ассиро-Вавилонская религія.

Этимъ именемъ называется совокупность религіозныхъ вѣрованій, которыхъ держались древнѣйшіе обитатели бассейна Тигра и Евфрата. Народы, первоначально жившіе здѣсь, назывались аккадянами (на сѣверѣ) и сумирами (на югѣ). Въ этихъ народахъ должно видѣть кушитовъ Библіи (Быт. 10, 6—12—касдимъ, въ туземныхъ надписяхъ—калдаи, отсюда—халдеи, Халдея). По представленію ихъ земля имѣла форму барки, опрокинутой отверстіемъ книзу. Въ ея углубленіи была бездна, адъ (божество ада—Муллила), на ея поверхности жили люди, центральнымъ пунктомъ земли была Халдея, вся земля окружена океаномъ. Небесный сводъ утверждался на краяхъ земной барки имѣвшей круглую форму) за иредѣлами океана. Къ сѣверо-востоку отъ Тигра гора боговъ Карсакъ Каллама соединяла небо съ землею; около этой горы обращался небесный сводъ съ прикрѣпленными къ нему неподвижными звѣздами (вершина горы—Полярная звѣзда). Между небомъ и землею двигаются семь планетъ—большія живыя существа [1]), затѣмъ тамъ помѣщаются облака, вѣтры, молнія, дождь. Богъ земли и океана—Еа, богъ неба—Ану. Весь міръ наполненъ богами и духами, за каждымъ физическимъ явленіемъ стоитъ производящій его управляющій имъ духъ. Кромѣ этихъ духовъ природы (Ци), міръ наполненъ еще умершими выходцами (вампирами). Духи существуютъ добрые и злые. Всѣ несчастія—болѣзни, смерть, физическія бѣдствія производятся духами. Для того, чтобы расположить къ себѣ духовъ, предотвратить ихъ злыя вліянія, узнать напередъ ихъ волю, нужны волшебство, магія, заклинанія. Чтобы узнать волю небесныхъ духовъ и располагать ихъ къ себѣ, нужны астрономія и астрологія; чтобы препобѣждать болѣзненныя вліянія духовъ земли, нужны знахарство и медицина. Чтобы расположить добрыхъ боговъ, нужны угодныя имъ жертвы и молитвы; чтобы обезсилить злыхъ, нуженъ заговоръ. Въ общемъ нужна масса знаній; эти знанія были монополіею жрецовъ. Сумиряне и аккадяне

[1]) Солнце, Луна, Меркурій, Венера, Марсъ, Юпитеръ, Сатурнъ

создали прочную культуру, когда къ нимъ явились новые народы семитическаго происхожденія и подчинили ихъ себѣ. Только два французскихъ ученыхъ (Галеви и Гайяръ) готовы видѣть здѣсь не появленіе новыхъ народовъ, а возникновеніе новой эпохи. Во всякомъ случаѣ, месопотамское населеніе позднѣйшей эпохи было родственно съ древнѣйшимъ и въ частности въ религіозной области восприняло всѣ ранѣе тамъ державшіяся вѣрованія. Рядомъ съ пандемонизмомъ постепенно развивался политеизмъ, сначала въ каждомъ городѣ преимущественно почитали какого-либо особаго бога (въ Урѣ—Синъ, въ Нипурѣ—Бела, въ Вавилонѣ—Мардука), но затѣмъ съ политическимъ объединеніемъ городовъ произошло и объединеніе божествъ, и была создана стройная теогонія. Въ области Тигра и Евфрата образовались два обширныхъ государства—Ассирійское и Вавилонское. Такъ какъ религіозный матеріалъ, изъ котораго построили свои вѣроученія ассиріяне и вавилоняне былъ тождественнымъ, то поэтому ихъ религіозныя системы очень родственны между собою (у горныхъ ассиріянъ духъ религіи болѣе грубъ, у вавилонянъ—болѣе чувственъ и поэтиченъ) и обыкновенно онѣ излагаются, какъ одна, подъ общимъ именемъ ассиро - вавилонской религіи. Высшимъ принципомъ всего въ ассиро - вавилонской религіи является Илю (богъ по превосходству, греки сближали его со своимъ Хроносомъ). Позднѣе его смѣшали и отождествили съ главными истекающими изъ него божествами: въ Ниневіи съ Ассуромъ, въ Вавилонѣ съ Беломъ-Мардукомъ. Изъ Илю, природу котораго не опредѣляютъ и о которомъ ничего не учатъ, путемъ истеченія исходятъ бездна (апсу—мужской принципъ) и хаосъ (мумму тіаматъ, принципъ женскій). Они производятъ изъ себя новую пару — Лагаму и Лугму (тоже активное и пассивное начала), которыя рождаютъ Сара или Асура и Кисара или Серуію. Отъ послѣднихъ происходитъ тріада боговъ—Ану, Белъ и Еа. Ану со своей супругой Анату рождаютъ Изу, Истаръ (богиню любви, планета Венера) и Рамана (богъ Атмосферы). Белъ съ супругой Белитой имѣютъ дѣтей—Синъ (богъ Луны), Белитъ, Рабиту, Адара (планета Сатурнъ), Нергаля (планета Марсъ, богъ смерти) и др. Синъ и Белитъ раждаютъ Шамаса (бога Солнца). Наконецъ Еа съ супругой Дамкиной производятъ Мардука и Царпаниду, отъ которыхъ происходитъ богъ Набу (планета Меркурій) и богиня Тасмита. Отъ этихъ боговъ происходятъ и за ними слѣдуютъ легіоны боговъ низшихъ. Далѣе слѣдуютъ безсчисленные духи. Міръ образовался слѣдующимъ образомъ: Апсу и Мумму-Тіаматъ черезъ свое соединеніе произвели сначала вселенную съ чудовищными существами. Но боги разрушили этотъ міръ чудовищъ и въ теченіе семи дней образовали міръ нынѣ

существующій. Человѣкъ былъ образованъ изъ земной грязи. Богъ Еа (Оаннесъ) сообщилъ человѣчеству начала культуры. Въ теченіе долгаго періода царствовали въ Халдеѣ послѣдовательно десять царей. Къ концу этого періода люди крайне развратились, и Богъ рѣшилъ уничтожить ихъ посредствомъ потопа. Благочестивому царю Шамасъ Напистиму - Хазизадрѣ было приказано построить судно, собрать въ него всевозможные припасы, сѣмена всякой жизни, животныхъ и людей и передъ началомъ потопа заключиться въ этомъ суднѣ. Произошелъ потопъ. Ковчегъ плавалъ по водамъ, покрывавшимъ землю, и наконецъ остановился въ странѣ Ницируна вершинѣ Гордіенскихъ горъ. Хазизадра выпускалъ птицъ, чтобы узнать о прекращеніи потопа. Затѣмъ онъ вышелъ на осушенную землю, принесъ богамъ жертву. Белъ далъ обѣщаніе никогда не поражать людей потопомъ. Потомки спасшихся въ ковчегѣ впослѣдствіи опять предались нечестію, они стали строить высокую башню, и она поднималась уже до небесъ, но была разрушена, и боги смѣшали языкъ строителей (ранѣе всѣ говорили однимъ языкомъ). Въ послѣдующей исторіи Халдеи выступаетъ герой Гильгамъ (это чтеніе имени принято съ 1890 года, ранѣе неразобранное слово въ клинообразныхъ надписяхъ условно читали: Издубаръ), совершившій рядъ изумительныхъ подвиговъ и путешествовавшій даже въ страну боговъ къ своему предку Хазизадрѣ, который и разсказалъ ему исторію потопа. Такова была, по преданію ассиро-вавилонской религіи, исторія боговъ и первоисторія міра и человѣчества. Должно признать, что въ ней заключается не мало нравственныхъ элементовъ. Ею освящаются благочестіе и доброе поведеніе и порицаются нечестіе, развратъ и зло. Но рядомъ съ этими добрыми элементами нравоученіе ассиро-вавилонской религіи заключало не мало жестокаго, несправедливаго и нелѣпаго (въ древнѣйшую эпоху человѣческія жертвы, искалѣченіе, затѣмъ и въ позднѣйшее время— развратъ, какъ религіозное служеніе, магія). Видно, что нравственныя требованія болѣе инстинктивно чувствовались, чѣмъ разумно сознавались ассиріянами и вавилонянами и поэтому рядомъ съ нравственными нерѣдко освящались, какъ религіозныя, и безнравственныя требованія. Ассиро-вавилонская религія утверждаетъ вѣру въ загробную жизнь, но образъ загробнаго существованія, который она рисуетъ, очень неопредѣленъ, блѣденъ и неясенъ, и связь загробной жизни съ нравственнымъ поведеніемъ на землѣ не устанавливается. Научное изслѣдованіе Ассиро-вавилонской религіи путемъ чтенія клинообразныхъ надписей—главнымъ образомъ дѣло послѣднихъ десятилѣтій. Отъ него должно много ждать въ будущемъ, но оно уже дало не мало и въ настоящемъ. Этимъ изученіемъ навсегда ниспровергнуты теоріи, по

которымъ за библейскими повѣствованіями о первоисторіи человѣчества не должно признавать историческаго значенія. Библія, какъ на первоочагъ человѣческой культуры, указываетъ на Вавилонію, Прежде этому не хотѣли вѣрить и древнѣйшимъ государствомъ міра называли Египетъ. Теперь оказалось, что Египетъ стоялъ въ культурной зависимости отъ Вавилона. Древнѣйшіе Вавилонскіе храмы, въ которые вели семь ступеней и которые были также мѣстами погребенія, это—первообразъ египетскихъ семиступенныхъ пирамидъ. Египетскій фунтъ произошелъ изъ вавилонской серебряной мины, египетскій локоть изъ вавилонскаго, основанія египетской астрономіи указываютъ на Халдею и наконецъ цѣлый рядъ египетскихъ письменныхъ знаковъ (іероглифы для понятій: жизнь, братъ, рабъ, лѣвая сторона, небесная барка, дѣлать, ночь, пастбище, небесный океанъ) имѣютъ свой прототипъ въ вавилонскихъ знакахъ того же значенія. Библія утверждаетъ родство первичныхъ обитателей Халдеи и Египта (кушиты Быт. 10) и это родство теперь также подтверждается. Библія говоритъ о потопѣ. Геологъ Зюссъ при помощи перевода и указаній П. Гаупта изслѣдовалъ вавилонское сказаніе о потопѣ и пришелъ къ заключенію, что потопъ былъ несомнѣннымъ геологическимъ фактомъ. Но раціаналистически настроенные умы ученыхъ пытаются придать еще и другое значеніе новымъ открытіямъ. Они говорятъ, что изъ этихъ открытій слѣдуетъ, что библейскія повѣствованія о первыхъ временахъ—позднѣйшая монотеистическая переработка халдейскихъ политеистическихъ первоисточниковъ. Въ основаніе приводятъ то, что халдейскія записи о первыхъ временахъ несомнѣнно древнѣе книги Бытія. Только упорное нежеланіе вѣрить Библіи поддерживаетъ въ наукѣ существованіе такихъ гипотезъ. Въ Библіи утверждается, что евреи вышли изъ Халдеи, но если бы этого тамъ даже не утверждалось, то научный анализъ раскрываетъ, что въ основѣ книги Бытія лежатъ первоисточники гораздо древнѣйшіе, чѣмъ эпоха Моисея, и что составленіе нѣкоторыхъ изъ нихъ удобнѣе всего пріурочить къ Халдеѣ. Такова таблица народовъ въ книгѣ Бытія, гл. 10. Халдея при перечисленіи народовъ поставляется здѣсь центромъ; во время Моисея естественнѣе было бы поставить такимъ центромъ Палестину или Египетъ, географическое распредѣленіе народовъ въ таблицѣ не отвѣчаетъ времени Моисея и тѣмъ болѣе временамъ позднѣйшимъ. Въ таблицѣ, наприм., городъ Ресенъ называется великимъ (ст. 12), но его слава погибла задолго до Моисея. Евреи не заимствовали преданій отъ халдеевъ, но они жили въ Халдеѣ и имѣли съ ея жителями общія преданія отъ отцовъ. Теперь имѣются двѣ версіи этихъ преданій—библейская и вавилонская. Какой же изъ этихъ версій съ чисто-научной точки зрѣнія

должно быть отдано предпочтеніе? По вавилонской записи выходитъ, что между потопомъ и временемъ составленія записи прошло приблизительно 33 тысячи лѣтъ, Ясно, что для автора записи описываемыя имъ событія были баснословно далекими. Дѣйствующія лица являются у него обожествленными, напротивъ—боги оказываются имѣющими человѣческія черты. Миѳологія записи поражаетъ своею сложностью и запутанностью. Пестрота и сложность, конечно, являются позже простоты и непосредственности, а послѣдними чертами запечатлѣно библейское повѣствованіе. Говорятъ, что библейское повѣствованіе результатъ очистки и переработки халдейской саги. Но если бы писатель книги Бытія имѣлъ въ виду миѳъ о потопѣ переработать въ цѣляхъ монотеистической тенденціи, онъ не сталъ бы усвоять Богу одинаково имя Іеговы и Элогимъ, онъ избѣгалъ бы антропоморфизмовъ и метафоръ, онъ не представилъ бы потопъ явленіемъ естественнымъ, а дѣломъ одного Бога. Въ халдейской сагѣ есть элементы, которые можно понять только при предположеніи, что въ основѣ саги лежитъ событіе, описываемое Библіею. Такъ, по клинообразной надписи плаваніе во время потопа продолжалось 7 дней, между тѣмъ, какъ приготовленіе припасовъ дѣлается на большее время. Не могъ также Хазизадра видѣть въ теченіе 7 дней 12 знаковъ зодіака, намекъ на что есть въ записи. По Библіи потопъ продолжался годъ, и халдейская запись заставляетъ думать, что въ ея основѣ лежитъ то же фактъ годового плаванія. Самое лучшее для ученыхъ не поправлять Библію при помощи клинообразныхъ надписей, а пользоваться Библіею, какъ руководственнымъ началомъ и критеріемъ для пониманія этихъ надписей. Въ нихъ не рѣдки пробѣлы, и переводъ ихъ часто проблематиченъ. Лучшіе ученые понимаютъ это и въ своихъ изысканіяхъ ищутъ помощи у Библіи. Ученые раціоналистическаго направленія хотятъ вывести откровенную догматику изъ ассиро-вавилонской религіи. Въ борьбѣ Мардука и Тіаматъ (хаосомъ, змѣемъ) хотятъ видѣть (Пальмеръ) зародышъ библейскаго ученія о змѣѣ-искусителѣ и о происхожденіи зла. Недавно даже попытались (Циммернъ) во взаимоотношеніяхъ Еа, Мардука и бога огня Гибеля увидѣть прототипъ христіанской Троицы. Впрочемъ, въ виду хронологической несообразности послѣдней теоріи на ней не сталъ настаивать самъ авторъ. Но въ сущности одинаково несостоятельна и вся эта теорія зависимости Библіи отъ ассиро-вавилонской религіи. Согласно этой теоріи некультурный народъ (евреи) заимствовали у культурнаго (вавилонянъ) миѳы, вложили въ нихъ высокія идеи и сообщили имъ высокій нравственный характеръ. Ничего подобнаго никогда не было и не можетъ быть, но постоянно бывало и бываетъ, и у культурныхъ и у некультурныхъ

народовъ, что религіозные факты становятся матеріаломъ для поэтическаго творчества. Фантазія переработываетъ религіозныя ученія. Это произошло и у ассиріянъ и у вавилонянъ. Чисто религіозное преданіе, полученное ими отъ предковъ, они превратили въ поэмы, въ которыхъ религіозные, естественные и нравственные элементы смѣнились элементами миѳологическими и героическими.

Въ послѣдніе годы много говорилось и писалось объ открытіи кодекса Гаммураби (вавилонскаго царя правды), котораго считаютъ современникомъ Авраама и склонны отождествлять съ Амрафеломъ кн. Бытія (14, 1). Кодексъ Гаммураби, написанный клинообразнымъ письмомъ на діоритовомъ камнѣ, былъ найденъ въ концѣ 1901 г., отправленъ въ луврскій музей въ Парижѣ, и въ 1902 г. текстъ его уже былъ изданъ и снабженъ переводомъ. Это—гражданскіе законы (обнимающіе семейное, вещное, полицейское и др. права), которые Гаммураби принимаетъ для своего царства отъ бога солнца—Шамаса. Законы эти представляютъ много сходства съ законами Моисея. Есть очень близкія параллели.

Гаммураби.

196) Если кто-нибудь выкалываетъ другому глазъ, то должно ему выколоть его глазъ.

197) Если онъ переломитъ другому кость, то должно и ему переломить кость.

209) Если кто ударяетъ свободнорожденную такъ, что она теряетъ еще нерожденнаго ребенка, то онъ долженъ заплатить за ея ребенка 10 сиклей серебра.

251) Если чей-либо волъ склоненъ къ боданію и о его наклонности къ боданію заявлено, а владѣлецъ не согнулъ ему рогъ и не привязалъ этого вола, и волъ забодаетъ свободнаго человѣка и умертвитъ его, то владѣлецъ долженъ заплатить $^1/_2$ мины серебра.

252) Если онъ убиваетъ чьего-

Библія.

Кто сдѣлаетъ поврежденіе на тѣлѣ ближняго своего, тому должно сдѣлать то же, что онъ сдѣлалъ: переломъ за переломъ, око за око... (Лев. 24, 19—20 ср. Исх. 21, 24; Второзак. 19, 21).

Если дерутся люди и ударятъ беременную женщину, и она выкинетъ, но не будетъ (другого) вреда, то взять (съ виновнаго) пеню, какую наложитъ на него мужъ той женщины, и онъ долженъ заплатить оную при посредникахъ (Исх. 21, 22).

Если волъ забодаетъ мужчину или женщину до смерти, то вола побить камнями и мяса его не ѣсть, а хозяинъ вола не виноватъ; но если волъ бодливъ былъ и вчера и третьяго дня, и хозяинъ его, былъ извѣщенъ о семъ, не стерегъ его, а онъ убилъ мужчину или женщину, то вола побить камнями и

либо раба, то должно заплатить 1/2 мины.

хозяина его предать смерти; если на него наложенъ будетъ выкупъ, пусть дастъ выкупъ за душу свою, какой наложенъ будетъ на него. Сына ли забодаетъ, дочь ли забодаетъ.—по сему же закону поступать съ нимъ. Если волъ забодаетъ раба или рабу, то господину ихъ заплатить 30 сиклей серебра, а вола побить камнями (Исх. 21, 28—32).

Имѣя въ виду громадный хронологическій пріоритетъ законовъ Гаммураби надъ законами Моисея, полагаютъ, что послѣдніе представляютъ заимствованіе и переработку первыхъ. А если это такъ, то заключаютъ, значитъ—послѣдніе не божественны. Въ открытіи законовъ Гаммураби видятъ новое доказательство послѣдняго положенія (естественнаго происхожденія моисеевыхъ законовъ). Но на самомъ дѣлѣ нужно утверждать совсѣмъ иное. Вѣра въ божественность моисеевыхъ законовъ не есть вѣра въ то, что эти законы впервые были возвѣщены съ Синая. Никто не утверждалъ, что заповѣди—не убій, не укради—не были извѣстны человѣчеству до Моисея. Несомнѣнно также, что было у евреевъ до Моисея обычное право, регулировавшее семейныя, общественныя, религіозныя и международныя отношенія. Самостоятельно ли у евреевъ образовались обычаи или путемъ заимствованія у другихъ народовъ, они по мысли вѣрующихъ въ божественность Библіи, если были хороши и оказывались пригодными для евреевъ, въ моисеевомъ законодательствѣ получили божественную санкцію. Не совсѣмъ хорошее подвергалось измѣненію, худое осуждалось. Но вотъ на что не хотятъ обратить вниманіе раціоналисты. Ими до послѣдняго времени утверждалось, что законъ, называемый моисеевымъ, не моисеевъ и въ общемъ поздняго происхожденія. Новооткрытый кодексъ Гаммураби представляетъ сильное возраженіе противъ этого. Народы не списываютъ законовъ, а вырабатываютъ ихъ. Сходство законовъ еврейскихъ съ вавилонскими заставляетъ думать не о заимствованіи, а о хронологической смежности ихъ. Въ эпоху вавилонскаго плѣна евреи несомнѣнно имѣли выработанную вѣками сложную систему права, которую имъ не было никакой нужды измѣнять въ угоду вавилонянамъ, какъ позднѣе они не измѣнили ее въ угоду римлянамъ. Спеціальное сходство еврейскихъ и вавилонскихъ законовъ (въ нихъ есть еще сходство и со всѣми древними законодательствами—сходство общечеловѣческое) объясняется Библіей. Первоисторія евреевъ и вавилонянъ

была общею. Раздѣленіе ихъ произошло въ ту пору, когда у вавилонянъ была развита письменность, евреи могли носить съ собою эти законы уже въ писаномъ видѣ, да и традиція и устойчивость формъ быта могли сохранять ихъ. И Моисей (по божественному повелѣнію, полагаемъ мы) хорошимъ изъ нихъ сдѣлалъ сводъ и изложилъ ихъ въ своихъ книгахъ. Во всякомъ случаѣ, открытіе кодекса Гаммураби заставляетъ предполагать древнее, а не позднее происхожденіе моисеева закона, т.-е. утверждаетъ, что историческій ходъ событій представляется въ Библіи въ такой послѣдовательности, въ какой онъ происходилъ въ дѣйствительности.

Египетская религія.

Съ самыхъ древнихъ временъ шесть различныхъ типовъ высшихъ существъ были предметомъ религіознаго почитанія въ Египтѣ: боги, духи, люди умершіе и живые, животныя, растенія и неодушевленныя вещи. Раздробленный въ политическомъ отношеніи Египетъ не былъ однимъ цѣлымъ и въ отношеніи религіозномъ. Различные округи знали различныхъ боговъ и не только въ различныхъ мѣстахъ на первомъ планѣ стояли различные мѣстные боги, но едва ли можно сомнѣваться, что въ древнѣйшее время боги, чтившіеся въ однихъ мѣстахъ, иногда были совсѣмъ неизвѣстны въ другихъ. Это—одна изъ причинъ существованія противорѣчивыхъ элементовъ въ религіи Египта. Другая причина того-же—способность людей на низшихъ ступеняхъ культуры спокойно принимать противорѣчивыя толкованія явленій и противорѣчивые религіозные взгляды. Рефлектирующее мышленіе обыкновенно стремится сгладить противорѣчія и внести порядокъ въ то, что является хаосомъ. Такъ стремились представить египетскую религію и египетскіе богословы, но это-уже позднѣйшій моментъ.

Для божества въ Египтѣ употреблялось наименованіе „нутеръ“. Напрасно подъ этимъ словомъ нѣкоторые хотятъ видѣть единаго высшаго Бога. Никогда „нутеръ“ не почиталось практически, какъ высшее Божество, и никогда въ теогоніяхъ теоретически оно не ставлялось, какъ высшій принципъ. Въ ряду боговъ древняго Египта особенно выдвигается впередъ Ра (значитъ: солнце). Мѣстомъ его особеннаго почитанія былъ Геліополисъ (Библейскій Онъ, см. Исходъ 1, 11). Это греческое названіе есть переводъ египетскаго пи-ра = городъ солнца. Важнѣйшій храмъ Ра (дворецъ владыки) находился въ центрѣ Геліополиса. Храмы, воздвигнутые въ его честь, представляли собою своеобразныя четырехъугольныя постройки съ наклоненными стѣнами. На верху постройки воздвигался обелискъ. Вотъ—одинъ изъ гимновъ,

обращенныхъ къ Ра. „Хвала тебѣ, о солнце, создатель всѣхъ людей. Ты одинъ пребываешь въ истинѣ и производишь все существующее—людей и животныхъ. Черезъ твой глазъ (видимый дискъ солнца) открывается владыка неба и земныхъ міровъ, господь надъ всѣмъ, отецъ всѣхъ боговъ, царь высотъ, предводитель небесныхъ воинствъ и вождь всѣхъ боговъ. Когда ты плывешь въ своей лодкѣ, радость несется повсюду".

На томъ высокомъ тронѣ, который въ Геліополисѣ назначался для Ра, въ Мемфисѣ возсѣдалъ богъ Пта (Ptah—по-египетски, какъ и по-еврейски,—открывать). Онъ еще называется Gotonen (дающій форму). Изображался онъ обыкновенно въ видѣ человѣка съ бритой голсвою и закутанный, какъ мумія. Въ Мемфисѣ почитали еще погребальнаго бога Сокара, но Пта скоро поглотилъ его въ себя, стало одно божество Пта-Сокаръ. Постоянное живое воплощеніе Пта мемфисцы видѣли въ быкѣ Аписѣ (слово апись значитъ вторая жизнь Пта). Аписъ жилъ въ пристройкѣ примыкающей къ главному храму Пта и получалъ божескія почести.

Съ именами Ра и Пта связывается только вопросъ о религіозномъ почитаніи, но съ именемъ ѳивскаго Амона соединяются и политическія движенія. Несовсѣмъ ясное значеніе слова Амонъ. Производя его отъ египетскаго корня, полагаютъ, что оно значитъ: скрытый, непроницаемый, тайна, но другіе думаютъ, что оно—семитическаго происхожденія (Іерем. XLVI, 25) и значитъ: вѣрный, постоянный, вѣчный (у финикійцевъ это имя находится, какъ прозвище Ваала). Во всякомъ случаѣ, уже въ глубокой древности въ представленіе этого божества былъ внесенъ пантеистическій характеръ. Амонъ представлялся какъ нѣчто нераскрытое, неопредѣленное и что однако создаетъ опредѣленность міра. Часто на монументахъ Амонъ представляется подъ формою итифаллическою. Тогда онъ носитъ спеціальное имя „супругъ своей матери". Его супруга Мутъ (имя значитъ—Мать).

Прежде, когда начинали говорить о религіи Египта, говорившимъ и слушавшимъ прежде всего предносились образы Озириса и Изиды. Полагаютъ, что Озирисъ представлялъ собою первоначально Нилъ, а Изида—оплодотворяемую Ниломъ почву. Но можно сильно сомнѣваться въ справедливости такого взгляда. Озирисъ былъ сначала мѣстнымъ богомъ въ Абидосѣ, повидимому, культъ его существовалъ съ глубокой древности и въ другихъ мѣстахъ, но въ Абидосѣ онъ былъ особенно почитаемъ. Изида была первоначально покровительницей мѣстечка Буто въ Дельтѣ, но затѣмъ религіозная мысль египтянъ соединила образы этихъ бога и богини и сплела съ ихъ именами сложную и трагическую исторію. Отъ земли (Кебъ или Себъ) и неба (Нутъ)—божественной четы, насильственное раздѣленіе которой, про-

изведенное Шу, образовало міръ, родились Озирисъ, Сетъ, Изида, Нефтисъ. Озирисъ женился на Изидѣ, Сетъ на Нефтисѣ. Озирисъ пошелъ по пути добра, Сетъ—по пути зла. Озирисъ совмѣстно съ Изидой управлялъ Египтомъ. Однажды онъ отправился въ путешествіе. Сетъ замыслилъ погубить его, составилъ съ этой цѣлью заговоръ и приготовилъ особый ящикъ. Когда Озирисъ возвратился изъ путешествія, Сетъ пригласилъ его къ себѣ на пиръ. На пиру Сетъ показываетъ приготовленный имъ ящикъ и клянется, что отдастъ его тому, чье тѣло придется по мѣркѣ ящика. Тѣло пришлось по мѣркѣ Озириса, но лишь только Озирисъ вошелъ въ ящикъ, Сетъ захлопнулъ его, заперъ и бросилъ въ Нилъ. Нилъ черезъ таниссское русло выбросилъ ящикъ въ море, и онъ прибился къ финикійскому Библосу. Тамъ выросшая эрика покрыла его своимъ стволомъ, а царь Библоса, срубивъ ее, сдѣлалъ колонной въ своемъ дворцѣ. Изида, долго оплакивавшая и искавшая тѣло Озириса, наконецъ узнала его судьбу. Тогда она явилась въ Библосъ, поступила къ царю въ воспитательницы его сына и затѣмъ въ награду получила драгоцѣнную для нея колонну съ тѣломъ Озириса. Высвободивъ изъ колонны драгоцѣнный ящикъ, Изида имѣла неосторожность поставить его около городской стѣны. Здѣсь нашелъ его Сетъ, онъ разсѣкъ тѣло Озириса на 14 частей и разбросалъ ихъ по Нилу. Изида разыскиваетъ и находитъ почти всѣ части Озирисова тѣла (кромѣ fallus'a, который брошенный Сетомъ въ Нилъ былъ съѣденъ рыбами). На мѣстѣ каждой части она строитъ гробницу, поэтому большинство египетскихъ номовъ гордится тѣмъ, что въ нихъ находится гробъ Озириса. Озирисъ, нисшедшій въ Аменти (египетскій загробный міръ) становится владыкою и судіею мертвыхъ. Онъ является своему сыну Гору и завѣщаетъ ему наказать Сета. Начинается борьба. Горъ побѣждаетъ Сета и отдаетъ его Изидѣ, но къ досадѣ Гора богиня отпускаетъ плѣнника на свободу. Какъ божество благодѣтельное по преимуществу, Озирисъ назывался уннофріу, онноф-рисъ. Замѣчательны изображенія Озириса, которыя повидимому являются древнѣйшими. Это—идолы или фетиши Диду (Диду — мѣстность въ Дельтѣ, гдѣ почитался Озирисъ). Это—своеобразная колонна. Представимъ себѣ столъ, утверждающійся на колоннѣ, поставимъ на него другой столъ, на другой—третій. Четыре такихъ стола поставленные одинъ на другой, и представятъ собою идола Диду. Пытались здѣсь видѣть указанія на четыре алтаря и четыре страны свѣта, но вообще доселѣ не дано удовлетворительнаго объясненія этого символическаго изображенія, ни значенія слова Диду.

Съ именемъ Гора, сына Изиды, связывается представленіе о богѣ, дѣйствующемъ энергично и благодѣтельно для боговъ и для человѣче-

ства. Но образъ его двойственень: съ одной стороны, Горъ является тождественнымъ съ Ра, богомъ солнца, съ другой, онъ—скромный сынъ Изиды, которому Себъ, отецъ Озириса, передаетъ въ наслѣдство права и власть отца и который хотя и побѣждаетъ злого Сета, однако принужденъ дѣлить съ нимъ власть надъ Египтомъ.

Часто супругой Гора называютъ богиню Гаторъ. Гаторъ считалась дочерью солнца. Греки отождествляли ее съ Венерой, и она дѣйствительно въ пантеонѣ египетскихъ божествъ разсматривалась, какъ типъ красоты,—особенно прекрасными считались у ней глаза. За всѣмъ тѣмъ обычно Гаторъ представлялась въ видѣ коровы.

Въ плеядѣ божествъ, группировавшихся около Озириса, видное мѣсто занимаетъ Тотъ. Замѣчательно египетское представленіе о твореніи міра Тотомъ. Онъ совершилъ его не путемъ усилій и какой-либо дѣятельности, а просто заклинаніемъ, или даже однимъ только голосомъ.

Какъ будто въ сторонѣ отъ другихъ божествъ и вмѣстѣ съ тѣмъ близко къ сердцу каждаго египтянина стояло божество Нила. Нилъ (назывался Гапи) представлялся въ видѣ сильнаго и богатаго человѣка.

Представленія происхожденія міра отъ боговъ у египтянъ были двойственны. По однимъ одинъ какой-либо богъ производилъ все существующее. Хнумъ (Нилъ, Гапи) производилъ все изъ созданнаго имъ яйца. Пта устраивалъ міръ, какъ созидаютъ художники свои созданія, Тотъ создалъ міръ словомъ, но жреческая мысль, требовавшая системы, сводила теогонію, космогонію и даже исторію въ одинъ процессъ эманаціи. Изъ Нуна выходитъ Тумъ, изъ него Шу и Тефнетъ, изъ нихъ Себъ и Нутъ, отъ этихъ Озирисъ, Изида, Сетъ и Нефтисъ. Тумъ то же, что и Ра,—творецъ міра, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и первый владыка Египта. Онъ долго правилъ Нильской долиной. Затѣмъ люди стали нечестивыми и начали возмущаться противъ него. Онъ наказалъ истребленіемъ провинившихся людей. Спаслись лишь немногіе. Кровь истребленныхъ смягчила его гнѣвъ, и онъ поклялся впередъ щадить родъ человѣческій. Но онъ не остался на землѣ. Утомленный и устарѣвшій онъ удалился на небо (эта повѣсть носитъ имя египетскаго сказанія о потопѣ, она прочитана Эдуардомъ Навилемъ на гробницѣ Сети I), передавъ надъ землею власть Шу. Такъ людьми правили поколѣнія боговъ. Послѣ смерти Озириса и потомъ борьбы Гора съ Сетомъ произошло раздѣленіе Египта, затѣмъ царствовалъ Тотъ, а потомъ уже начинается человѣческая династія царей съ Менеса.

Особенностью египетской религіи считается широкое развитіе культа животныхъ. Хотя почитались цѣлые виды животныхъ, но кромѣ

этого изъ нихъ избирались особые экземпляры для общественнаго или семейнаго почитанія. По отношенію къ видамъ почитаніе имѣло болѣе отрицательный характеръ: не должно было дѣлать имъ зла. Можетъ-быть, эти виды разсматривались, какъ спеціальное созданіе того или другаго бога, особенно любимое этимъ богомъ, которое поэтому не должно обижать, чтобы не оскорбить бога. Такъ, крокодилъ могъ поставляться въ зависимость по происхожденію отъ бога Севека, и тотъ, кто заискивалъ у этого бога, считалъ себя обязаннымъ подслужиться и его страшному протеже.

Можетъ быть и то обстоятельство, что извѣстное животное служило символомъ какого-либо, божества налагало табу (запрещеніе вредить) на этотъ классъ животныхъ и дѣлало ихъ тотемомъ (классомъ существъ спеціальнаго религіознаго почитанія). Почитаніе отдѣльныхъ особей, думается, объяснить легче. Избранный для почитанія крокодилъ могъ разсматриваться просто-напросто, какъ живой идолъ бога. Пріобрѣсти такого идола было легче, чѣмъ сдѣлать искусственный, но за то служить ему было труднѣе, чѣмъ истукану.

Въ явленіяхъ природы въ движеніи солнца, въ фазахъ луны египтяне видѣли символы человѣческой жизни, но солнце заходитъ на западѣ для того, чтобы взойти на востокѣ, луна постепенно угасаетъ послѣ полнолунія для того, чтобы, исчезнувъ совсѣмъ, родиться и расти вновь. Такъ египтяне думали и о человѣкѣ. Онъ умираетъ и нисходитъ въ гробъ для того, чтобы возстать. Смерть, это-дверь, черезъ которую онъ входитъ въ новый міръ и начинаетъ новую жизнь въ сторонѣ или въ лонѣ блестящаго свѣтила. По представленію египтянъ, аналогичному представленіямъ другихъ древнихъ народовъ, солнце въ теченіе двѣнадцати часовъ ночи проходило за горами сѣвера, которыя не пропускали его свѣтъ на землю. Солнце двигалось въ баркѣ по океану, облегающему землю, Дуатъ; это нѣчто въ родѣ водяного туннеля прорытаго въ горахъ сѣвера. Въ его области жили тѣни умершихъ. Умершіе отправлялись пѣшкомъ или на лодкѣ изъ опредѣленнаго тракта, гдѣ открывался въ горахъ входъ въ другую землю. Входъ открывается передъ умершими не безъ трудности. Только при благодѣтельномъ содѣйствіи многихъ боговъ (особенно богини Нейтъ, матери Севека) душа переступаетъ порогъ новаго міра. Не радости сначала ожидаютъ ее здѣсь. Она подвергается здѣсь страданьямъ, голоду, несчастнымъ случайностямъ, смерти, какъ и живой человѣкъ, остаткомъ котораго она является. Но живой человѣкъ во многомъ преимуществуетъ переъ нею: онъ можетъ бороться съ опасностями и препобѣждать ихъ, благодаря своей энергіи, оружію и имѣющимся у него съѣстнымъ припасамъ, одеждѣ, талисманамъ. Но умершій ничего не можетъ дѣлать и ничего не

имѣетъ самъ по себѣ. Всѣмъ тѣмъ, что у него есть, онъ обязанъ или благочестію своихъ друзей и родственниковъ или своей предусмотрительности, благодаря которой онъ во время жизни пріобрѣлъ то достояніе, которое нужно по смерти. Удѣлъ многихъ въ загробныхъ областяхъ—страшныя страданія, удѣлъ избранныхъ — блаженство. Они вступали въ рай. Это былъ небесный Египетъ, представлявшій чувственную идеализацію земного. Многіе памятники заставляютъ думать, что вступленіе въ рай обусловливалось главнымъ образомъ знаніемъ магическихъ заклинаній и талисманами, но нравственныя сентенціи древняго Египта убѣждаютъ, что уже въ древнюю пору въ умѣ египтянъ ясно была просознана идея нравственнаго мздовоздаянія, только съ нею слишкомъ сплелась вѣра въ силу правильно произнесенныхъ заклинаній и правильно принесенныхъ жертвъ, вѣра въ магическую силу культовыхъ словъ и дѣйствій. Однако, нѣкоторыя аналогіи въ другихъ религіяхъ позволяютъ думать, что этотъ магическій элементъ могъ въ нѣкоторой мѣрѣ быть соглашаемъ съ моральнымъ. Во 1) самыя магическія знанія. т.-е. пріобрѣтеніе таинственныхъ силъ могли быть подаваемы за добродѣтель, во 2) жертвы могли оцѣниваться не сами по себѣ, по рыночному курсу опредѣлявшему стоимость ихъ матеріала, а по отношенію къ благосостоянію приносившаго жертву и его настроенію.

Позднѣе идея нравственнаго мздовозданія олицетворилась въ представленіи суда Озириса надъ умершими. Душа является предъ трибуналомъ, гдѣ Озирисъ-Кгонтъ-Аментъ засѣдаетъ вмѣстѣ съ 42 судьями, составляющими подземный судъ. Маатъ-богиня истины вводитъ умершаго предъ Озириса. Совѣсть умершаго или, какъ говорили египтяне, его сердце говоритъ за или противъ него. Памятники показываютъ, что теоретическія требованія правды у египтянъ были въ общемъ совершенно подобны тѣмъ, которыя мы предъявляемъ къ окружающимъ насъ людямъ. Свидѣтельства жизни или обвиняютъ или оправдываютъ умершаго. Его сердце кладутъ на одну изъ чашекъ вѣсовъ истины, которыми управляютъ Горъ и Анубисъ, на другой чашкѣ помѣщается изображеніе справедливости, представляющее противовѣсъ. Тотъ отмѣчаетъ на доскѣ результатъ этой психостазіи, или взвѣшиванія души. Сообразно съ тѣмъ, легкими или тяжелыми будутъ найдены дѣянія души, подземный судъ изрекаетъ свой приговоръ. Оправданный получалъ блаженство. Конечная форма этого блаженства часто представляется, какъ сліяніе души умершаго съ Озирисомъ или Ра.

Въ связи съ эсхатологическими представленіями стоятъ заботы египтянъ о сохраненіи своихъ труповъ. Объ этой заботѣ свидѣтельствуютъ находимыя безчисленныя муміи (мумія—слово арабское, зна

читъ—асфальтъ, оно соотвѣтствуетъ древне-египетскому слову—саху). Муміи, это—бальзамированные трупы. У египтянъ было ученіе—не согласованное съ общеизвѣстною ихъ богословскою эсхатологіею, но по всей вѣроятности идущее съ глубокой древности, о посмертной жизни души на этой землѣ вблизи тѣла. Это вѣрованіе очень распространено у людей, стоящихъ на низшей ступени культуры. Они представляли себѣ, что двойникъ усопшаго живетъ около своего тѣла, можетъ возвращаться въ него и нуждается въ томъ, въ чемъ нуждается и тѣло. Благополучіе этого двойника легко связать съ мыслью о благополучіи его тѣла. Сухой климатъ древняго Египта самъ содѣйствовалъ сохраненію труповъ, а затѣмъ у египтянъ легко могла явиться мысль объ искусственномъ содѣйствіи этому сохраненію. Бальзамированіе несомнѣнно восходитъ къ первымъ временамъ Египта. Заботясь о двойникѣ, египтяне клали въ гробовое помѣщеніе яства и питья, нужные предметы, изображали ихъ на стѣнахъ гробницъ и повидимому впослѣдствіи пришли къ мысли, что символическія изображенія совершенно могутъ замѣнять для покойниковъ дѣйствительные предметы. Этими заботами объясняются и великолѣпіе египетскихъ гробницъ и ихъ пирамиды.

Пытаются дать исторію развитія египетской религіи. Въ древнѣйшую эпоху многія божества, которыя были потомъ объединены въ семьи и соподчинены между собою, повидимому почитались въ различныхъ номахъ отдѣльно. Началось политическое объединеніе номовъ Египта, и вмѣстѣ съ тѣмъ развивавшаяся философская мысль жрецовъ стремилась привести къ объединенію и согласію разнорѣчивые миѳы и вѣрованія египтянъ. Египетское Богословіе было разработано и положеніе жрецовъ было блестящимъ. Загадочнымъ и неяснымъ моментомъ въ исторіи религіи является реформа Аменхотепа IV. Его отецъ, Аменхотепъ III, женился на нахаринской (изъ Азіи) принцессѣ Ти, которая принесла съ собою культъ солнечнаго диска—Атенъ, отказалась поклоняться Амону-Ра и воспитала своего сына въ своей вѣрѣ. Аменхотепъ IV оставилъ Ѳивы съ ихъ Амономъ и основалъ на восточномъ берегу Нила городъ, современная деревушка на мѣстѣ котораго называется Тель-эль-Амарна. Атенъ былъ провозглашенъ творцомъ и промыслителемъ міра. Аменхотепъ перемѣнилъ свое имя и назвалъ себя Хунатепъ (сіяніе Атена-солнечнаго диска). Всѣ правительственныя учрежденія были перенесены въ новую резиденцію. Въ интересахъ жрецовъ Амона было противодѣйствовать новому культу и они добились того, что преемникъ Аменхотепа примирился съ ними. Вскорѣ затѣмъ, основавшій девятнадцатую династію Горемгебъ оффиціально возстановилъ культъ Амона. Затѣмъ идетъ долгій періодъ не оффиці-

альнаго и оффиціальнаго господства Өиванскихъ жрецовъ. Временно возникаетъ Өиванская теократія, и весь Египетъ становится, такъ сказать, духовнымъ леномъ Өивъ. Затѣмъ Египетъ опять волнуютъ внутреннія смуты и внѣшніе враги. Наконецъ, Камбизъ послѣ завоеванія Египта (525 г. до Р. Х.) принялъ имя Месутъ-Ра (сынъ Ра) и жрецомъ Учагоромъ былъ посвященъ въ мистеріи Нейтъ. Что это не было торжествомъ египетской религіи, объ этомъ свидѣтельствуетъ все дальнѣйшее поведеніе Камбиза. Онъ убилъ Аписа и многократно проявлялъ крайнее неуваженіе къ египетской религіи. Камбизъ явился и послѣдователемъ и преслѣдователемъ египетской религіи. Онъ знаменуетъ собою начало новой религіозной эпохи въ Египтѣ, въ которомъ арійцы открыто вступаютъ въ сношенія и связи съ хамитами и семитами. Происходитъ смѣшеніе и сліяніе египетской религіи съ греческими, а затѣмъ и римскими вѣрованіями. Сераписа (сліяніе Озириса съ Аписомъ) стали представлять въ видѣ Зевса, Тота сблизили съ Гермесомъ, Гора съ Апполономъ. Позднѣе явился Юпитеръ-Амонъ. Эта синкретическая религія уступила свое мѣсто христіанству.

Религія хеттеевъ и финикіянъ.

Въ эпоху Авраама хетеи жили въ южной части Палестины, въ области Хеврона, и Авраамъ и его сынъ жили среди нихъ (Быт. XXIII и XXVI, 34), и по возвращеніи изъ Египта евреямъ пришлось много считаться съ хеттеями. Послѣднія извѣстія, которыя даетъ о нихъ Библія, относятся ко времени Соломона. Въ 2 Парал. VIII, 7—8 сообщается, что сохранившіеся останки хеттеевъ Соломонъ сдѣлалъ оброчными. Съ другой стороны, въ 3 Цар. X, 29 (ср. 2 Паралип. 1, 17) говорится, что купцы, доставлявшіе Соломону колесницы изъ Египта, доставляли ихъ и царямъ хеттейскимъ. Недоумѣвали, какъ можно согласить эти два указанія. Открытія и изслѣдованія послѣднихъ десятилѣтій разрѣшили недоумѣнія. Оказалось, что хеттеи Палестины представляли собою только маленькую колонію эмигрантовъ, прибывшихъ съ сѣвера. Главный центръ, гдѣ жили хеттеи, былъ въ области Оронта и верховьевъ Евфрата, но могущество ихъ давало чувствовать себя и въ Малой Азіи—отъ Каппадокіи и Ликаоніи до Лидіи. Могущественное хеттейское государство соперничало порою съ Египтомъ и Ассиріею и несомнѣнно—подобно Финикіи—своею восточною культурою оказало значительное вліяніе на Европу.

При современномъ состояніи знанія можно представить только нѣкоторые обрывки изъ того, что составляло совокупность хеттейскихъ религіозныхъ вѣрованій. Безъ сомнѣнія, эти вѣрованія измѣнялись не-

только по эпохамъ, но и по мѣстамъ жительства хеттеевъ. Безъ сомнѣнія, вѣрованія эти давали отвѣты на всѣ вопросы, которые предлагаетъ религіозная любознательность: какіе существуютъ боги и духи, какъ почитать тѣхъ и другихъ, какъ пріобрѣтать ихъ расположеніе, узнавать ихъ волю, какъ вообще должно вести себя? Должны были быть, конечно, и какія-либо космогоническія свѣдѣнія и эсхатологическія. Но въ нашихъ рукахъ имѣются пока лишь отрывочные документы и косвенныя указанія.

Главнымъ божествомъ хеттеевъ былъ Сутехъ (чтеніе послѣдняго слога проблематично). Подобно тому, какъ у язычниковъ семитовъ одинъ и тотъ же Ваалъ дробился на Ваала Тирскаго, Тарскаго, такъ и Сутехъ носилъ многія nomina appellativa, которыя какъ бы раздробляли его на множество отдѣльныхъ боговъ отдѣльныхъ городовъ, но въ сущности онъ оставался однимъ и тѣмъ же Сутехомъ. Хеттейскія божества имѣли свои женскія половины, таковую имѣлъ и Сутехъ. Но кромѣ этихъ богинь, являвшихся пассивными сторонами своихъ могущественныхъ мужей, у хеттеевъ были могущественныя богини. Договоры Рамзеса II и Кхета Сиры упоминаютъ нѣсколько богинь, но называютъ только одну—Астарту, или Антарату. Имѣются еще другія имена богинь. Считаютъ вѣроятнымъ, что постепенно культъ Сутеха сталъ отступать на задній планъ предъ культомъ „великой богини“. У хеттеевъ были такъ называемые священные города (Кадешъ прямо значитъ—священный, святой). Оказывается, что на пути завоеваній и владѣній хеттеевъ было много городовъ, посвященныхъ „великой богинѣ“. Такъ, въ Каппадокіи весь городъ Комана былъ посвященъ культу богини, которая носила здѣсь имя Ма. Ей служили здѣсь 6000 жрецовъ и жрицъ, городомъ управлялъ абаклъ, или главный жрецъ. Подобные города, посвященные культу богини, были во многихъ мѣстахъ Малой Азіи. Греческая легенда объ амазонкахъ несомнѣнно имѣетъ свое происхожденіе въ хеттейскомъ культѣ. Амазонкамъ приписывали построеніе многихъ знаменитыхъ городовъ Малой Азіи—Смирны, Ефеса. Эти амазонки были на самомъ дѣлѣ жрицами великой богини Азіи. Хеттейскія арміи занесли ихъ культъ сюда изъ Кархемиша.

Богиня Кархемиша, культъ которой распространился въ Малой Азіи, сначала носившая имя Антараты, или Астарты, потомъ стала называться Атхарати. Это имя греки преобразовали въ Атаргатисъ и Деркето (*Δερκέθω*). Греки представляли Деркето матерью ассирійской царицы Семирамиды. Семирамида была вскормлена голубями, сначала была женою правителя Сиріи, затѣмъ женою ассирійскаго царя Нина и послѣ его смерти заняла ниневійскій престолъ. Съ ея именемъ свя-

зываютъ созданіе культуры, основаніе городовъ, всѣ грандіозныя постройки и великіе походы. Свою жизнь Семирамида кончила тѣмъ, что превратилась въ голубя. Въ Палестинѣ Атхарати называлась Аштаротъ-Карнаимъ. Въ представленіи хеттеевъ Атхарати имѣла любимца, котораго легенда называетъ Аттисомъ; о немъ разсказывается, что онъ произошелъ отъ бога неба и матери земли. Съ нимъ совершился цѣлый рядъ различныхъ превращеній. Онъ былъ гермафродитомъ, миндальнымъ деревомъ, отъ котораго наконецъ его родила дочь ручья. Красота юнаго бога плѣнила мать боговъ. Атхарати (то же самое—Цибела, Диндимена) полюбила его и въ своей ревности обрекла безумію. По одной версіи Аттисъ самъ оскопилъ себя, по другой, уже будучи любовникомъ богини, онъ былъ оскопленъ и убитъ другими. Какъ у вавилонянъ культъ Таммуза, такъ у хеттеевъ и затѣмъ вообще у народовъ Малой Азіи культъ Аттиса распадался на два различныхъ момента: оплакивалась его смерть и ликовали по случаю его воскресенія. Культъ его имѣлъ оргіастическій характеръ. На хеттейскихъ памятникахъ этотъ богъ обыкновено изображается въ видѣ юноши позади великой богини; какъ богиня, такъ и онъ обыкновенно представляются стоящими на львѣ или на пантерѣ.

Были еще у хеттеевъ боги Таръ, или Тарку, Мауру, Кауи, Хепа. Тарку въ Киликіи и Лидіи былъ извѣстенъ подъ именемъ Сандана. Видно, что всѣ области, стихіи имѣли у хеттеевъ своихъ боговъ. Какъ у другихъ народовъ, у нихъ была развита вѣра въ духовъ, которые посылали бури и облака, жили въ моряхъ, рѣкахъ, источникахъ, на горахъ и въ лѣсахъ. Почитались небесныя свѣтила—солнце и луна. Изображенія крылатаго солнечнаго диска были часты. Почитались у хеттеевъ животныя. Замѣчательно, что у нихъ существовали изображенія двухглаваго орла.

Изъ неодушевленныхъ предметовъ несомнѣнно у хеттеевъ было развито почитаніе ашеръ и бетилей. Повидимому теперь можно считать выясненнымъ, что такое ашера. Они стоятъ въ прямой связи съ культомъ fallus'а. Слово это часто встрѣчается въ книгахъ Ветхаго Завѣта и было переводимо словомъ „дубрава“. Дубравы были мѣстомъ оргіастическаго культа Ашеры, или Астарты. Другимъ предметомъ почитанія у хеттеевъ были бетили, это—священные камни, главнымъ образомъ, должно полагать, аэролиты. Любопытно еще выясненное въ послѣдніе годы мистическое почитаніе у хеттеевъ равносторонняго треугольника. Полагаютъ, что эта скромная геометрическая фигура считалась источникомъ могучей силы, даже источникомъ жизни.

Хеттейскихъ храмовъ не сохранилось. Институтъ жрецовъ и жрицъ былъ у хеттеевъ очень великъ. Въ жертвы приносились различныя

животныя. Козы и бараны были самыми обычными жертвами. Торжественную и добрую. жертву представляли быки. Только свиней было запрещено приносить въ жертву и не дозволялось употреблять въ пищу свиное мясо. Свинья у хеттеевъ трактовались, какъ нечистыя животныя. Обыкновенно послѣ того, какъ желавшій принести жертву приводилъ животное къ храму, его отводили обратно къ дому жертвователя и тамъ закалывали. Иногда животное умерщвляли инымъ способомъ, именно—бросали его на дворъ съ высоты портика. Такимъ способомъ хетти приносили въ жертву дѣтей. Ихъ закутывали въ звѣриныя шкуры, и родители низвергали ихъ сверху, крича, что это не ихъ дѣти, а быки.

Возстановить хеттейскую религію въ настоящее время еще невозможно. Несомнѣнно, что въ ней были возвышенные элементы, но вмѣстѣ съ этимъ существовали позорнѣйшіе оргіастическіе культы и ужасныя человѣческія жертвоприношенія. Несомнѣнно, своею религіею и культурою хетти вліяли на Грецію, а можетъ-быть и на Римъ. Вліяніе хеттейское на Европу предшествовало вліянію финикійскому. Но и по своему значенію и по своему характеру эти вліянія повидимому были родственны.

Съ финикійской религіей прежде всего связывается представленіе о Ваалѣ. По мнѣнію однихъ, Ваалъ есть собственное имя верховнаго божества, различныя проявленія котораго носятъ различныя названія. Ваалъ-Беритъ значитъ Ваалъ, охраняющій союзы, Ваалъ-Гермонъ, Ваалъ-Фегоръ, т.-е. Ваалъ горъ Гермона, Фегора. По мнѣнію другихъ, Ваалъ, это—названіе класса боговъ, и различные Ваалы суть индивидуальныя особи этого класса. Въ обоихъ этихъ мнѣніяхъ, кажется, есть доля правды, но въ существѣ они оба должны быть признаны неправильными. Не существуетъ никакихъ указаній того, чтобы финикіяне исповѣдывали единаго Бога. Рядомъ съ Вааломъ у нихъ съ глубокой древности стоятъ другіе боги, не находящіеся по отношенію къ нему ни въ безусловной зависимости, ни въ безусловномъ подчиненіи. Но съ другой стороны, подъ Вааломъ финикіяне мыслили великаго бога, владыку, управляющаго судьбою людей,—солнце. Ваалъ былъ одинъ, но съ представленіемъ о немъ у финикіянъ обыкновенно связывалась мысль не о всѣхъ его свойствахъ, а только о нѣкоторыхъ. То онъ мыслился, какъ охранитель союза финикійскихъ городовъ, и тогда именовался Ваалъ-Беритъ, то его представляли, какъ властелина небесъ, и тогда его называли Ваалъ-Шамаимъ, онъ управлялъ теченіемъ солнца, и его называли Ваалъ-Семель.

Ваалъ былъ богомъ природы и исторіи. Ветхій Завѣтъ противопоставляетъ Ваала Іеговѣ, классическіе писатели противопоставляютъ его Зевесу и Юпитеру. Ваалъ является богомъ небесъ, богомъ солнца,

особенно формою солнечнаго бога является Ваалъ-Зебувъ. Зебувъ—это гигантская муха, снабженная убивающимъ жаломъ (символъ палящаго солнца). Ваалъ-Цефонъ—богъ сѣвернаго неба, сѣвернаго вѣтра и сѣверныхъ бурь. Можетъ-быть, какъ божество солнца, должно разсматривать и Ваала-Гаммона. Гамманимъ—столбы, символы солнечныхъ лучей. Подобно имени Ваала, въ св. Писаніи часто встрѣчается имя Молоха, какъ божества финикіянъ и нѣкоторыхъ другихъ племенъ. Съ именемъ Молоха Ветхій Завѣтъ связываетъ представленіе о божествѣ огня, которому приносили на сожженіе дѣтей, а затѣмъ и людей вообще. Весьма вѣроятно, что Молохъ по своему происхожденію стоитъ въ зависимости отъ Ваала. Но онъ возникъ не какъ разновидность возникаетъ изъ вида, а какъ изъ одного образа воображеніемъ созидается другой—частію похожій и частію непохожій на первый. И Ваалъ поставлялся въ связи съ солнцемъ и съ изсушающимъ зноемъ. Тирскій Ваалъ-Мелькартъ даже былъ закованъ въ цѣпи, въ знакъ его зависимости отъ солнца.

Въ именахъ высшихъ боговъ Финикіи рѣзко подчеркивается, что они—властительные владыки. Это значеніе заключается въ словахъ: Ваалъ, Молохъ, его имѣетъ и Адонисъ (господинъ). Но образъ Адониса плохо отвѣчаетъ понятію восточнаго деспота. Адонисъ-юный, прекрасный богъ, онъ близко родственъ съ вавилонскимъ Таммузомъ и фригійскимъ Аттисомъ. Сказанія о немъ и его культъ весьма родственны съ сказаніями объ Аттисѣ и Таммузѣ. Наиболѣе культъ Адониса былъ развитъ въ Библосѣ и на Кипрѣ. Ему были посвящены торжественныя празднества, которыя представляли собою воспоминаніе его гибели. Адониса любила богиня плодородія и любви, но завистливый богъ мщенія, изображавшійся въ видѣ кабана, поразилъ его на Ливанскихъ горахъ. Въ концѣ года, осенью, въ теченіе семи дней справлялось похоронное торжество по Адонису, но въ восьмой—трауръ и плачъ уступали мѣсто необузданной радости. Говорили, что богъ воскресъ и вознесся на небо. Какъ и въ другихъ божествахъ, о которыхъ существуютъ подобныя сказанія, въ Адонисѣ видятъ символъ производительной силы весенняго солнца и производимой имъ жизни. Изсушающее лѣтнее солнце, смѣняющее весну, губитъ явившуюся во время ея жизнь. Молохъ губитъ Адониса. Злая сила торжествуетъ надъ доброю. Но это торжество временно. Смерть не можетъ царствовать вѣчно. Круговоротъ времени снова приближается къ веснѣ. Адонисъ воскресаетъ, и съ нимъ воскресаютъ жизнь и радости жизни. Миѳъ объ Адонисѣ показываетъ, что у финикіянъ, какъ и у другихъ языческихъ народовъ, рядомъ съ богами существовали и богини. Какъ и въ другихъ религіяхъ, эти богини двухъ родовъ. Однѣ представляютъ собою пассивную сторону

своихъ боговъ-мужей, лишены самостоятельнаго характера и почитанія, другія выступаютъ предъ нами, какъ самостоятельныя и могучія владычицы, считаться съ которыми и заискивать у которыхъ приходилось болѣе, чѣмъ у многихъ боговъ. Пассивныя формы—Ваалтисъ. Ваалитъ, Мелькатъ, самыми своими именами ясно показывающія, что онѣ только женскія стороны Ваала и Молоха. Но когда къ Мелькатъ прибавляется опредѣленіе Хашамаимъ, и богиня является не просто царицею, но царицей небесъ, то здѣсь мы уже видимъ шагъ на пути къ образованію индивидуальности. То, что Ваалъ былъ въ сущности одинъ, не исключаетъ возможности того, что Ваалтисъ было много. Вѣрнѣе, ихъ блѣдные, безжизненные образы никогда не достигали такой степени опредѣленности, чтобы различныхъ Ваалтисъ можно было отождествить или противопоставить одну другой. Самостоятельными женскими божествами въ Финикіи являются: Ашера, Астарта и Танитъ. Ашера—богиня земной половой производительности. Ея культъ въ Финикіи, какъ и въ окрестныхъ странахъ, имѣлъ оргіастическій характеръ. Астарта, или Астаретъ, представлявшаяся или дѣвою или матерью, всегда мыслилась, какъ божество неба, и противополагалась Ашерѣ, богинѣ земли. Въ Карѳагенѣ великимъ почитаніемъ пользовалась богиня Танитъ. Въ сущности это та же Астарта. Танитъ называлась не супругой, но именемъ или лицомъ Ваала. Этимъ указывалось на ея дѣвственный характеръ. Она была virginale numen по преимуществу. Она изображалась съ головою коровы или съ рогами, между которыми помѣщалась полная луна. Стѣнообразная корона давалась богинѣ, какъ заступницѣ города.

Особенное положеніе въ системѣ финикійскихъ божествъ занимали Эшмунъ и кабиры. Слово кабиръ значитъ могущественный, ихъ называли кузнецами (П' ум, П' угм, отсюда пигмеи), образователями, великими. Ихъ представляли образователями вселенной, строителями міра, создателями. Ихъ было семь, и они назывались сыновьями Седека (справедливаго, нѣкоторые полагаютъ, что хеттейскій Сутехъ имѣетъ тотъ же корень). Число семь очевидно соотвѣтствуетъ семи планетамъ древнихъ.—Къ семи кабирамъ присоединялся Эшмунъ (буквально: восьмой)—богъ, который поставлялся въ ихъ главѣ. Имя этого бога есть синонимъ бога высочайшаго. Греки смѣшивали иногда Эшмуна съ своимъ богомъ врачевства Асклепіемъ. Культъ кабировъ широко распространился въ греко-римскомъ мірѣ, но это былъ культъ мистерій, облеченный глубокою таинственностію, и классическіе писатели дѣлаютъ о немъ лишь глухія и неясныя упоминанія.

За великими богами въ финикійскомъ пантеонѣ слѣдуютъ боги меньшіе. Какъ бы связующимъ звеномъ между первыми и вторыми является

Таутъ. Въ представленіи нѣкоторыхъ классическихъ писателей онъ является величайшимъ изъ финикійскихъ божествъ. Но собственно Таутъ игралъ ту же роль у финикіянъ, какую Оаннесъ (Еа) у вавилонянъ и Тотъ у египтянъ,—роль культуртрегера. Ему приписывается редакція священныхъ книгъ, излагающихъ космогоническую систему, религіозное ученіе и принципы соціальнаго устройства у финикіянъ. Эти книги, представлявшія собою божественный законъ, были олицетворены въ представленіи финикіянъ и почитались, какъ нѣкоторое божество Тура (законъ: еврейское—тора) и Кхусаретъ (гармонія). Финикійской и особенно карѳагенской богиней была Дидона, которая изъ божества была превращена въ историческую личность и съ такимъ характеромъ была увѣковѣчена Виргиліемъ въ его Энеидѣ. Похожею частію на Танитъ, частію на Дидону является Саламбо (вѣроятно хеттейская богиня).

Культъ духовъ, полидемонизмъ былъ развитъ менѣе у финикіянъ, чѣмъ у вавилонянъ. Но за всѣмъ тѣмъ, какъ и во всѣхъ древнихъ религіяхъ, они почитали и признавали не мало всевозможныхъ вышечеловѣческихъ существъ. Особенно въ ряду ихъ должно отмѣтить рефаимовъ. Рефаимы, это—маны финикіянъ. Это—тѣни гигантовъ (Ис. XIV, 9; Іезек. XXXI, 16). Почитались животныя. Были голуби и рыбы, посвященные Астартѣ. Почитались хвойныя (смолистыя) деревья и другія растенія. Почитались небесныя свѣтила. Горы, скалы, источники имѣли своихъ духовъ, которые почитались, или вѣрнѣе почитались самыя горы и рѣки. Вееили (аэролиты), ашеры, неодушевленные предметы, случайно остановившіе на себѣ вниманіе и поставленные въ связь съ какими-нибудь благопріятными или несчастными событіями, признавались заключающими въ себѣ сверхъестественную силу и пріобрѣтали религіозное почитаніе.

Въ системахъ древнихъ религій господствовалъ тотъ принципъ, который въ новѣйшее время введенъ въ естествознаніе: все ставилось въ связь по происхожденію и между всѣмъ устанавливалось взаимоотношеніе по родству. У нихъ были теогоніи и космогоніи. Имѣли ихъ финикіяне. Несомнѣнно, что въ каждой области были своя теогонія и космогонія, потому что каждая область ставила на первый планъ свое населеніе и тѣхъ боговъ, которые въ ней преимущественно почитались. Эти теогоніи и космогоніи были изложены Санхоніатономъ. Произведеніемъ Санхоніатона воспользовался Филонъ Библосскій (жилъ во II в. по Р. Х., при Адріанѣ), изъ него сдѣлалъ извлеченія Евсевій Кесарійскій (Praeparatio evangelica), у котораго они и сохранились. Анализъ сохранившихся отрывковъ приводитъ къ такому пониманію финикійской міровой системы. Въ началѣ былъ Хаосъ (Вогу), и Хаосъ былъ мрачный и мятущійся, и Дыханіе (Руахъ) носилось надъ Хао-

сомъ. И Хаосъ не имѣлъ предѣла и онъ такъ существовалъ въ теченіе вѣковъ и вѣковъ. И Дыханіе возлюбило свои собственныя начала, и произошло ихъ смѣшеніе, и это смѣшеніе было названо желаніемъ (Шефетъ). И желаніе было причиною созданія всего, и Дыханіе не знало своего собственнаго созданія. И Дыханіе и Хаосъ смѣшались, и родился Мотъ (илъ или вязкая тина), и изъ него вышли всѣ сѣмена творенія, и Мотъ былъ отцомъ всего. Мотъ имѣлъ форму яйца. И солнце, и луна, и звѣзды, и великія созвѣздія засвѣтили на небѣ. Тогда явились существа, у которыхъ не было чувствъ, и отъ нихъ произошли существа разумныя, и ихъ назвали Тсофесамимъ (созерцающіе небо). Началась борьба элементовъ, которые стали раздѣляться между собою. Раскаты громовъ разбудили разныя существа, которыя были какъ бы во снѣ, и тогда мужскія и женскія существа стали двигаться по землѣ и по морю. И Дыханіе родило сѣверный, южный, восточный и западный Вѣтеръ. Хаосъ и западный Вѣтеръ соединились, и они произвели Улома (время) и древняго (Кадмонъ), и эти произвели потомство (толедетъ) и населеніе (моледетъ), которыя населили Финикію и почитали солнце подъ именемъ Ваала-Самимъ, какъ владыку небесъ. Уломъ и Кадмонъ родили сыновей, имена которыхъ суть: свѣтъ, огонь и пламя, они ввели употребленіе огня путемъ тренія одного куска дерева о другой. Отъ нихъ явились на землѣ сыновья-гиганты (рефаимы), которые назывались: Касій, Ливанъ, Антиливанъ и Ѳаворъ. Отъ этихъ родились Самемрумъ (поднимающійся до небесъ) и Узо (косматый). Самемрумъ жилъ на островѣ Тирѣ, гдѣ изобрѣлъ искусство строить хижины изъ камыша и папируса. Братъ его Узо, жившій несогласно съ нимъ, изобрѣлъ приготовленіе одеждъ изъ шкуръ животныхъ. Узо былъ первый пустившійся въ плаваніе. Отъ молніи произошелъ пожаръ въ лѣсу, покрывавшемъ островъ Тиръ. Срубивъ одно пылавшее дерево и бросивъ его въ море, Узо увидѣлъ, что оно не тонетъ, что навело его на мысль объ устройствѣ плотовъ и судовъ для плаванія. Самемрумъ имѣлъ сыновей и дочерей, изъ этого племени произошелъ Сидонъ, который изобрѣлъ рыболовство и охоту и былъ отцомъ сидонянъ. Это—сидонская космогонія. Существуетъ подобная ей библосская. Существуютъ и иныя космогоническія версіи.

Первоначальными мѣстами общественнаго культа въ Финикіи были высоты, какъ пункты ближайшіе къ богамъ, живущимъ на небѣ. Затѣмъ выбирались мѣста, на которыхъ проявилась сила божествъ. Наконецъ, выбирали мѣста, представлявшія удобства для культовыхъ дѣйствій. Сначала всѣ такія мѣста были открытыми. Позднѣе на нихъ стали воздвигать храмы. Храмовъ у финикіянъ было много. Институтъ жрецовъ былъ очень обширенъ. Особенный типъ религіозныхъ служи-

телей представляли собою кедешимъ и кедешотъ. Одни изъ нихъ жили при храмахъ, другіе свободно ходили по странѣ. Кедешимъ обыкновенно просили милостыню, кедешотъ (женщины) торговали собою. Постояннымъ способомъ выраженія богопочитанія, какъ и вездѣ, у финикіянъ была жертва. Жертвы дѣлились на нѣсколько типовъ. Несомнѣнно, первое мѣсто занимала жертва всесожженія. Она имѣла нѣсколько видовъ. Жертва просительная всегда вмѣстѣ съ тѣмъ была жертвой всесожженія, жертва благодарственная могла быть и не быть всесожженіемъ. Была жертва мирная. Были жертвы безъ крови. Жертвы изъ птицъ, надо полагать, имѣли характеръ гадательный. Были жертвы, которыя представляли собою, такъ сказать, самопожертвованіе: жертвовали волосами, честью, мужскою силою, обрѣзывались, уродовались. Важные моменты и событія жизни заставляли финикіянъ приносить жертвы по личной иниціативѣ и уплачивать за нихъ по опредѣленной таксѣ. Фактъ человѣческихъ жертвоприношеній въ Финикіи несомнѣненъ.

У египтянъ въ культѣ преобладающее мѣсто занимали заботы о посмертной участи усопшаго. У народовъ семитическихъ невидно, чтобы область по ту сторону бытія была предметомъ большихъ ихъ заботъ въ этомъ бытіи. Финикіяне въ этомъ отношеніи не представляютъ исключенія. Ничего не извѣстно объ ихъ погребальныхъ обрядахъ, о поминовеніи ими ихъ умершихъ. За всѣмъ тѣмъ, рядъ данныхъ позволяетъ заключать съ несомнѣнностію, что они признавали посмертное существованіе человѣка, что они представляли его подобнымъ земному, что сравнительное посмертное благополучіе они ставили въ связь съ тѣмъ, какъ человѣкъ провелъ жизнь, и съ тѣмъ, какъ другіе позаботились и отнеслись къ нему по смерти. Наконецъ, должно думать, финикіяне признавали возможность взаимообщенія между живыми и умершими. Найдено много финикійскихъ гробовъ и найдены надгробныя надписи, составленныя отъ лица погребенныхъ и нерѣдко выражающія боязнь, что воры потревожатъ ихъ гробы. Боязнь непонятная въ тѣхъ, которые не существуютъ.

Религію называютъ санкціонированной моралью. Какую же мораль санкціонировала религія финикіянъ? Недобрую память сохранили по себѣ финикіяне по южнымъ побережьямъ Европы и Малой Азіи. Геродотъ свою исторію начинаетъ съ повѣствованія о вѣроломномъ и безчестномъ похищеніи Іо финикіянами, греки считали ихъ жадными и безжалостными обманщиками, въ произведеніяхъ римлянъ fides punica представляется, какъ крайняя степень вѣроломства. Однако, если обратиться къ религіи финикіянъ, то здѣсь за образами жестокихъ и чувственныхъ боговъ можно найдти благородныя и возвышенныя идеи. Божество Сидикъ—или Седекъ (Мельхиседекъ, царь правды), т.-е

справедливость, правда, было отцомъ кабировъ. Финикійская космогонія знаетъ божество любви. Финикійскій культъ признаетъ право на существованіе за безмѣрною скорбью. Горе и скорбь вслѣдствіе смерти Адониса несомнѣнно имѣютъ въ себѣ этическую основу. Жертвы и самопожертвованіе свидѣтельствуютъ также о могучемъ нравственномъ духѣ. Историки крайне неблагопріятствующіе финикіянамъ, свидѣтельствуютъ намъ о нихъ, что они были трудолюбивы, предпріимчивы, смѣлы. Но и нравственное пониманіе и добрыя качества духа стушевываются и меркнутъ предъ темными сторонами ихъ характера. Финикіяне были купцами. Страсть, овладѣвающая купцами, извѣстна. Это—корыстолюбіе. Оно ужасно тѣмъ, что по мѣрѣ того, какъ развивается, заглушаетъ всѣ благородныя и добрыя качества сердца. И въ современной торговлѣ обманъ играетъ крупную роль, въ древнемъ мірѣ обманъ былъ существеннымъ рычагомъ торговли. Кромѣ обмана для удовлетворенія корыстолюбія требуется безжалостность. Финикіяне, не стѣсняясь способами, пріобрѣтали богатства, но они кончили тѣмъ, что погибли, отдавъ все другимъ. Они передали культуру европейскимъ народамъ, а европейскіе народы уничтожили ихъ.

Религія ведъ.

Древнѣйшая изъ извѣстныхъ религій, которыя исповѣдывались предками индоевропейской (арійской) семьи народовъ, есть религія ведъ (veda—вѣдѣніе, знаніе)—ведизмъ. Веды—священныя книги индусовъ, содержащія молитвы, гимны, заклинанія, обрядовыя формулы и объясненія обрядовъ. Имѣются четыре сборника ведъ: ригведа (риггимнъ, древнѣйшій сборникъ), яджурведа (jajus—жертвенное нареченіе), самаведа (сама—пѣснь), ахтарваведа (ахтар—жрецъ). Полагаютъ, что пѣсни ведъ распѣвались изустно арійцами уже за двѣ тысячи лѣтъ до Р. Х. Записываться онѣ стали не менѣе какъ на тысячу лѣтъ позднѣе. Пантеонъ ведъ обширенъ. Главныя божества слѣдующія: Варуна (οὐρανός—небо, небесный сводъ)—благодѣтельное божество, имѣющее шесть братьевъ—адитій, между ними—Митра (Миера) и Бхага (Богъ). Агни (ignis—огонь)—богъ огня солнечнаго, атмосфернаго, жертвеннаго. Онъ есть источникъ и сохранитель жизни, покровитель рода человѣческаго, изобрѣтатель искусствъ. Индра обыкновенно поставляется рядомъ съ Агни и, можетъ-быть, есть только его форма. Богъ неба, царь боговъ, богъ благодѣтельной грозы, онъ борется съ враждебными началами міра и побѣждаетъ ихъ. Онъ поражаетъ молніею вѣроломнаго Вритру, удерживающаго въ плѣну небесныхъ коровъ (благодѣтельный дождь) и преслѣдуетъ змѣя Аги—при-

чину засухи. Ему помогаютъ Маруты—боги вѣтровъ. Нерѣдко Индра пьетъ сому до опьяненія. Сома—опьяняющій напитокъ, добываемый изъ колѣнчатаго растенія, вѣроятно, изъ рода asclepias (хома у персовъ). Его возливаютъ на жертву. Олицетворенный сома представляетъ собою высочайшее божество, которое вмѣстѣ съ Агни создало небо и землю, солнце и звѣзды. Второстепенными божествами эпохи ведъ были: Сурга или Савитри—богъ солнца, его супруга Ушасъ (заря), онъ— отецъ двухъ асвиновъ (сумерокъ). Сурга—форма Агни; Рудра (впослѣдствіи Шива)—богъ грозъ и бури, опустошитель, поражающій злыхъ; Вишну (—дѣятельный, малозамѣтный богъ въ ведахъ). Діаусъ—небо (отсюда Юпитеръ), Адигити—пространство, Праджапати—творецъ созданій (впослѣдствіи Брама), Твастри—божественный кузнецъ (подобный греческому Гефесту). Висвахарамъ (индійскій Прометей), Яма—богъ ада. Затѣмъ слѣдуетъ серія духовъ въ родѣ лѣшихъ, водяныхъ, домовыхъ и т. д. Культъ ведъ состоялъ изъ жертвоприношеній, которыя соединялись съ гимнами и молитвами. Храмовъ и класса жрецовъ не было, жертвы приносились главами семействъ на алтаряхъ, воздвигаемыхъ обыкновенно на высокихъ мѣстахъ. Утромъ, въ полдень и при захожденіи солнца богамъ приносили въ жертву хлѣбъ, коровье масло, сому. Въ торжественныхъ жертвоприношеніяхъ приносили лошадь. Изученіе ведъ весьма важно для пониманія древнѣйшихъ формъ всѣхъ арійскихъ религій—маздеизма, религіи грековъ, римлянъ, германцевъ, кельтовъ и славянъ. Ведизмъ важенъ также, какъ исходное начало, изъ котораго развились великія религіи Индіи: браманизмъ, буддизмъ, джаинизмъ, индуизмъ. Какъ одна изъ древнѣйшихъ религій въ родѣ человѣческомъ, религія ведъ обращаетъ на себя вниманіе богослова тѣмъ, что заключаетъ въ себѣ нѣкоторые, довольно возвышенные догматическіе и моральные элементы. Ведизмъ—политеистическая религія, но во многихъ гимнахъ ригведы замѣчается стремленіе представить все существующее дѣломъ одного всемогущаго Бога. Только эти черты Бога истиннаго переносятся то на Агни, то на Варуну, то на иного бога. Одинъ изъ гимновъ говоритъ, что богъ, котораго въ немъ призываютъ, и есть единый владыка міра, онъ наполняетъ небо и землю, даетъ жизнь, силу, всѣ другіе боги желаютъ его благоволенія. Смерть и безсмертіе суть только его тѣнь; горы, покрытыя снѣгомъ, океанъ съ его волнами, обширныя области неба возвѣщаютъ объ его могуществѣ. Непоколебимо утвердилъ онъ небо, землю, пространство, твердь; онъ распространилъ свѣтъ въ атмосферѣ. Небо и земля трепещутъ отъ страха въ его присутствіи. Онъ—богъ надъ всѣми богами (121 гимнъ). Ведизмъ называютъ натуралистической религіей. Но не трудно видѣть, что если въ немъ боги и сближаются

съ различными силами природы, то лишь потому, что въ этихъ силахъ они наиболѣе проявляютъ себя; въ сущности боги не отождествляются съ природой и надѣляются духовными чертами. Въ эпоху ведъ не было идоловъ, и ученіе о томъ, что въ тѣлесной оболочкѣ не можетъ быть получено безсмертіе, показываетъ, что боги мыслились далеко не антропоморфически. Религіозныя обязанности охватывали всю жизнь древняго индуса, все должно было дѣлаться при благословеніи и содѣйствіи боговъ. Въ молитвахъ боги носятъ имя отцовъ, и въ гимнахъ къ нимъ гораздо рѣже слышится чувство страха передъ возможностью кары съ ихъ стороны, чѣмъ чувства удивленія къ ихъ величію, благоговѣнія и даже любви. Не всегда въ молитвахъ ведъ содержатся просьбы о томъ, о чемъ надо просить, но однако всегда въ гимнахъ видно признаніе, что есть грѣхъ и что онъ долженъ быть караемъ (даже жадность сурово осуждается). Замѣчательно, что въ этой древнѣйшей литературѣ уже развивается мысль, что дѣло собственно заключается не въ дѣйствіи, не въ явленіи, но что корень всего есть желаніе (карма, изъ котораго развивались всѣ существа). О концѣ міра не говорятъ древнѣйшія пѣсни ведъ, но конецъ здѣшней жизни онѣ не называютъ концомъ существованія. Ведизмъ знаетъ бога смерти—Яму, указывающаго людямъ путь къ безсмертію на небѣ: „душа покойника, отойди. Взойди и узри бога. Узри своихъ счастливыхъ отцовъ, которые блаженствуютъ съ нимъ... Оставь на землѣ свой грѣхъ и стыдъ“. Въ жертвахъ, вмѣстѣ съ богами обыкновенно жертвоприносителями призывались и предки. Богатая фантазія индусовъ создала въ водахъ обширную и часто противорѣчивую теогонію и космогонію, но вмѣстѣ съ тѣмъ индусы относились скептически къ этимъ собственнымъ сказаніямъ. „Откуда вышло это мірозданіе?“ спрашивается въ одномъ гимнѣ: „была ли создана или нѣтъ природа? Ея блюститель на небѣ то знаетъ.—Или можетъ-быть и онъ того не знаетъ“. Смѣшеніе пантеистическихъ, политическихъ и монотеистическихъ элементовъ, возвышеннѣйшія мысли и грубыя суевѣрія, воспѣваніе благодѣтельной и ликующей природы, жизнерадостныя чувства и вмѣстѣ съ тѣмъ глубокое убѣжденіе, что настоящая жизнь есть страданіе, и мучительно скептическія мольбы объ избавленіи—такова религія ведъ.

Браманизмъ.

Въ древнѣйшей религіи Индіи—ведизмѣ съ теченіемъ времени обряды пріобрѣтали все болѣе сильное значеніе. Выработалось убѣжденіе, что правильно совершенный обрядъ и точно произнесенная молитва (молитва—брама) обусловливаетъ несомнѣнный успѣхъ пред-

пріятія молящагося. Но обряды и молитвы становились сложными. Немногіе могли ихъ знать и выполнять правильно. Эти люди—браманы (молитвенникъ) выдѣлились въ особый господствующій классъ жрецовъ. Они сдѣлали свое занятіе наслѣдственнымъ, и такъ возникла каста брамановъ. Рядомъ съ ними стала всегда и вездѣ считавшаяся благородной каста воиновъ (кшатріевъ), ремесленники (ваисіи) разсматривались, какъ низшіе и подчиненные по отношенію къ этимъ двумъ кастамъ. Четвертую касту составило безправное племя рабовъ—судры (образовавшихся изъ аборигеновъ Индіи, покоренныхъ арійцами). Послѣдніе не могли имѣть даже религіозныхъ утѣшеній. Къ религіозной общинѣ принадлежали только три первыя касты, почему лица изъ этихъ кастъ назывались движда—дважды рожденными (второе духовное рожденіе было торжественнымъ обрядомъ принятія въ религіозную общину, которое совершалось черезъ возложеніе священнаго шнура). Этотъ строй получилъ освященіе въ законахъ Ману—родоначальника человѣчества, за которымъ признавалось божественное происхожденіе. Брама—богъ молитвы возвысился вмѣстѣ съ браманами, онъ далеко оттѣснилъ на задній планъ боговъ ведизма и ихъ дѣла и свойства (особенно Праджапати) присвоилъ себѣ. Философская мысль, всегда склонявшаяся въ Индіи къ пантеизму, выработала теорію образованія міра путемъ истеченія изъ Брамы. „Какъ нить изъ паука, дерево изъ сѣмени, волны изъ моря, огонь изъ угля,—такъ міръ выходитъ изъ Брамы“. Существа вселенной представляютъ собой рядъ ступеней: чѣмъ дальше они въ порядкѣ истеченія изъ Брамы, тѣмъ они ниже и несчастнѣе. Естественно по теоріи браманы должны были близко стоять къ Брамѣ и оказывались надѣленными чрезвычайными правами и полномочіями. Молитвы брамановъ имѣютъ магическую силу: исполненіе ихъ было обязательно для боговъ. Отсюда такой силлогизмъ: міръ находится во власти боговъ, боги находятся во власти молитвы, молитва находится во власти брамановъ; слѣдовательно, браманы—наши боги. Должно прибавить, что браманъ не можетъ совершать молитвъ и жертвъ, если не имѣетъ жены (жены принимаютъ опредѣленное активное участіе въ обрядахъ). Такимъ образомъ вся вселенная оказывается въ полной зависимости отъ браманскихъ женъ. Не совсѣмъ логично въ браманизмѣ съ ученіемъ объ истеченіи міра изъ Брамы соединилось ученіе о переселеніи душъ. Міръ, какъ выходящій, удаляющійся отъ Брамы, безбоженъ, нечестивъ и несчастенъ. Въ мірѣ—страданіе. Спасеніе заключается въ томъ, чтобы выйти изъ міра, вернуться въ Браму. Ниспаденіе къ низшимъ ступенямъ бытія—удаленіе отъ Брамы—и поднятіе къ высшимъ—приближеніе къ Брамѣ зависитъ отъ тѣхъ дѣлъ, которыя совершаетъ душа въ томъ или иномъ тѣлес-

номъ существованіи. Душа человѣка за преступленія завтра же можетъ переселиться въ животное или растеніе. Задача живыхъ существъ стремиться къ избавленію отъ этихъ ужасныхъ переселеній, стремиться къ сліянію съ Брамой. Стремящійся къ этому долженъ прежде всего заботиться о тщательномъ исполненіи обрядовъ. За малѣйшіе проступки, на согрѣшившаго налагались мучительныя очищенія и искупительныя жертвы (посты, молитвы, обмазываніе коровьимъ навозомъ, питье коровьей урины, горячаго масла, за тяжкіе проступки даже самоубійство). Но все это могло только избавить отъ ада и низшихъ перерожденій, а не отъ перерожденія вообще.Для того, чтобы можно было возвратиться въ чистый духъ Брамы, нужно совсѣмъ отречься отъ чувственной жизни, заглушить въ себѣ требованія тѣлесной природы, порвать съ приманками внѣшняго міра. Это достигается путемъ аскетическихъ упражненій. Путемъ лишеній и самоистязаній (сидѣніе на огнѣ, пребываніе подъ дождемъ, подъ зноемъ) аскетъ умерщвляетъ свою плоть. Но онъ долженъ умертвить и свою духовную природу, онъ долженъ всѣ свои мысли сосредоточить на одномъ Брамѣ, который не подлежитъ никакимъ опредѣленіямъ, есть чистое бытіе, не имѣющее предикатовъ. Ученіе браманизма имѣетъ обширную литературу Браманизмъ признаетъ веды священными книгами, но воззрѣнія большей части ведъ плохо вяжутся съ браманизмомъ. Браманы присоединили къ ведамъ—брахманы—своеобразныя толкованія, сообщившія ведамъ новое освященіе. Затѣмъ явились араньяка—лѣсныя книги (руководства для лѣсныхъ аскетовъ), постепенно стали составляться упанишады (сокровенное ученіе)—теософическіе трактаты. Являются сутры (sutra—шнуръ, руководства для ритуала). Упанишады большею частью вошли въ составъ веданты (конецъ ведъ), которая дѣлилась на двѣ части: первая—карма миманза (карма—дѣло, подвигъ, миманза—умозрѣніе) говорятъ о религіозно-практической сторонѣ браманизма, вторая—уттара миманза—содержитъ спекулятивное изслѣдованіе о Брамѣ. Литература эта росла и расширялась въ теченіе столѣтій, но уже за VI в. до Р. Х. ученіе браманизма приняло несомнѣнно изложенный абстрактный характеръ. Буддизмъ вышедшій изъ браманизма и отнявшій у него множество членовъ, далъ толчекъ къ реформѣ и въ браманизмѣ, и онъ постепенно принялъ новый видъ. Народъ всегда желаетъ конкретнаго божества, живого, близкаго человѣчеству. Брама былъ слишкомъ абстрактенъ и непонятенъ. Браманы приблизили тогда къ Брамѣ двухъ антропоморфныхъ боговъ ведизма—Вишну—охранителя и Шиву (Рудру) — разрушителя. Три божества соединились: Брама—принципъ эманаціи, Вишну—начало сохраняющее, Шива—разрушающее. Такъ явилась Индійская троица—тримурти (tri-

три, mûrti—образъ, лицо, тѣло). Чтобы еще болѣе приблизить образъ благодѣтельнаго Вишну къ человѣчеству, браманы начали учить о его появленіяхъ на землѣ, воплощеніяхъ (аватарахъ, avatara—нисхожденіе) въ различныхъ образахъ для избавленія отъ разныхъ бѣдъ людей. Въ первый разъ Вишну воплотился въ образѣ рыбы и спасъ Ману (предка человѣчества, автора законовъ) отъ потопа. Замѣчательна вторая аватара Вишну въ образѣ человѣка Кришны (черный) для спасенія Индіи отъ тиранніи царя Камсы. Въ тримурти и Кришнѣ нѣкоторые съ наивною смѣлостію хотѣли видѣть прототипъ христіанской Троицы и самаго Христа. Но въ тримурти можно находить и пантеизмъ (Вишну и Шива—эманація Брамы) и политеизмъ (Вишну и Шива, какъ совершенно различные боги, противодѣйствуютъ одинъ другому), но никакъ нельзя найти христіанскаго тріединаго Бога, Лица Котораго пребываютъ въ единеніи любви и безконечно возвышаются надъ міромъ, между тѣмъ, какъ Вишну и Шива связаны съ богами и міромъ неразрывно связью обоюдной зависимости. Вишну имѣетъ супругу Лакми, Шива имѣетъ много супругъ (сакти, особенно замѣчательна воинственная Дурга). У нихъ есть потомство, и все это есть нѣчто конечное, зависимое, подчиненное. Сравнительно большимъ почитаніемъ пользуется сынъ Шивы—Ганеса (предводитель полчищъ), онъ считается богомъ мудрости, изображается въ видѣ человѣка съ головою слона объ одномъ клыкѣ. Замѣчательно, что у бога мудрости оказывается голова слона, а выраженіе „глупъ, какъ слонъ“ считается у индусовъ очень обиднымъ. Статуи и рисунки тримурти—трехголоваго божества не должны быть непремѣнно считаемы символами тріединаго индійскаго принципа (Брамы, Вишну и Шивы), и одинъ Брама представляется иногда съ четырьмя и пятью головами. Кришна есть отчасти эвгемерическій образъ (умершій обожествленный человѣкъ; былъ князь Кришна, да и Кришна—Вишну является княземъ) и отчасти натуралистическій (къ нему пріурочились миѳы огня, молній, грозы). Нравственный характеръ Кришны очень сомнителенъ. (Кришна склоненъ къ пьянству, любви и страшно мстителенъ). Кришна—жестокій воинъ, съ улыбкой на устахъ онъ приготовляетъ и совершаетъ разрушеніе, подобно Ахиллесу, онъ погибаетъ, пораженный въ пятку стрѣлою охотника. Въ подробностяхъ жизни и чертахъ характера Кришны указываютъ нѣчто сходное съ повѣствованіями Евангелія. Но какъ бы не объясняли происхожденіе этого сходства, предположеніе о томъ, что исторія Кришны дала нѣкоторый матеріалъ для Евангелія, безусловно не можетъ быть допущено. Нѣчто сходное съ разсказами Евангелія приписывается Кришнѣ не древней священной литературой, а Багаватъ-

Гитой, поэмой, явившейся гораздо позже Евангелія. (Багаватъ-Гита значитъ пѣтыя божественныя откровенія, входитъ въ составъ магабгараты). Нравственныя правила браманизма часто высоки, но боги—какъ напр.. Кришна,—воплощаясь, забываютъ эти правила и совершаютъ страшныя преступленія. Въ то время, какъ въ христіанствѣ Христосъ есть высочайшій образецъ для подражанія, въ браманизмѣ, желающіе стать нравственными должны забыть о непоучительномъ примѣрѣ боговъ. Но живой примѣръ сильнѣе слова и въ браманизмѣ много совершается безнравственнаго, и многое варварское освящено священнымъ преданіемъ (положеніе женщины ужасно). Культъ позднѣйшаго браманизма пестръ и широкъ. Введено идолопоклонство, развито почитаніе животныхъ (коровы, обезьяны, змѣи). Аскетизмъ и самоистязаніе имѣютъ обильную практику. Іогины (yoga,—лат. глаг. jungo—соединеніе, т.-е. съ Брамой) подвергаютъ себя удивительнымъ самоистязаніямъ, чтобы соединиться съ Брамой (—Атманомъ—корень жизни и дыханія, чистое бытіе. Іогинъ обыкновенно держитъ въ умѣ слогъ „ОМ“—мистическую формулу Брамы), а также и для того чтобы за свои удивительные подвиги получать деньги и приношенія отъ толпы. Браманизмъ раздробился на множество сектъ. Самъ Брама не имѣетъ культа, но имѣются секты вишнуитовъ и шиватовъ. Представленія о божествахъ и ихъ аттрибутахъ въ сектахъ значительно измѣнились. Такъ, въ представленіе Вишну и Кришны внесена мысль о всеразрушающемъ времени; наоборотъ шиваиты почитаютъ Лингу (Linga) фаллюсъ, символъ полового члена Шивы, какъ производительной силы. Браманизмъ внесъ въ свои вѣрованія и элементы христіанскаго и магометанскаго ученія. Въ началѣ XIX столѣтія образовалась община Брама—сомай, вѣроученіе которой составлено на основаніи ведъ, корана и Библіи. Въ половинѣ столѣтія она распалась на два направленія: одно, признающее авторитетъ ведъ, другое, его отрицающее. Послѣднее источникъ богопознанія видитъ въ созерцаніи природы, признаетъ личнаго Бога, безсмертіе и исключительно требуетъ нравственнаго усовершенствованія. По приблизительной религіозной статистикѣ браманистовъ въ настоящее время насчитывается на земномъ шарѣ немного болѣе полутораста милліоновъ.

Буддизмъ.

Ученіе. Основныя положенія буддизма очень просты. Буддизмъ не признаетъ ни творца, ни творенія. Міръ вѣченъ, онъ всегда существовалъ и будетъ существовать. Міровая жизнь представляетъ собою вѣчный круговоротъ. Пройдя четыре послѣдовательныхъ періода: об-

разованія, развитія, старчества и разрушенія и закончивъ свое бытіе превращеніемъ въ хаосъ, міръ черезъ нѣкоторое время опять начинаетъ проходить все тѣ же періоды. Продолжительность каждаго изъ этихъ періодовъ равна 84,000 годамъ. Она называется „Кальпа“. Въ каждую кальпу является свой Будда (т.-е. просвѣтитель), открывающій тварямъ истину. Въ настоящее время міръ находится въ періодѣ старчества и, значитъ, Будда настоящаго періода—Гаутама—есть третій Будда въ дѣйствительномъ мірѣ. Душа безсмертна и совершенно отлична отъ того вещества, съ которымъ живетъ въ соединеніи. Вовлеченная въ вихрь жизни, душа проходитъ серію послѣдовательныхъ существованій, переселяясь изъ одного тѣла въ другое, живя въ условіяхъ болѣе или менѣе благопріятныхъ, болѣе или менѣе счастливыхъ. Благополучіе или неблагополучіе въ жизни роковымъ образомъ опредѣляется тѣмъ, что сдѣлалъ живущій въ своемъ предшествовавшемъ существованіи: за добродѣтель онъ получаетъ въ удѣлъ счастливую жизнь, и его душа воплощается въ существахъ высшаго ранга; за преступленіе онъ получаетъ въ удѣлъ страданіе и воплощается въ какихъ-либо низшихъ тваряхъ. Этотъ законъ возмездія называется *карма* (послѣдовательность дѣйствій). Согласно этому закону преступная душа можетъ воплотиться въ тѣлѣ демоновъ, животныхъ, а въ наказаніе за великія преступленія можетъ быть низведена въ одинъ изъ восьми существующихъ типовъ ада. Но адъ не вѣченъ. Претерпѣвши въ немъ должное наказаніе, душа опять начнетъ рядъ переселеній и опять можетъ подниматься по восходящимъ ступенямъ: воплощаться въ животныхъ, человѣкѣ, геніи, бодисатвѣ и, наконецъ послѣ послѣдняго воплощенія подъ человѣческою формою можетъ войти въ нирвану—вѣчный покой, конецъ всѣхъ переселеній. Ступени, по которымъ можетъ совершаться процессъ метампсихозиса, называются у буддистовъ десятью мірами: 1) міръ Будды или Нирвана, 2) міръ бодисатвъ или тусита, 3) міръ бодисатвъ или Брамы, 4) міръ высшихъ геніевъ—нага, 5) человѣческій міръ, 6) міръ низшихъ геніевъ — азуровъ, 7) міръ демоновъ якса, 8) міръ алчныхъ якса, 9) міръ животныхъ, 10) міры ада. Подъ этими мірами разумѣются не области пространства, а состоянія души. Блаженный конецъ, о которомъ вздыхаютъ и къ которому стремятся всѣ души, называется нирваною. Достигнуть нирваны значитъ освободиться отъ страданія и скорбныхъ условій бытія. Тотъ, кто достигъ нирваны, не можетъ возрождаться болѣе, онъ освобожденъ отъ зла навсегда. Такое опредѣленіе нирваны естественно подсказываетъ отождествленіе ея съ небытіемъ, однако буддисты говорятъ о блаженной нирванѣ, о сохраненіи личности и спасеніи въ нирванѣ. Нѣкоторые учатъ, что блаженство нирваны можно вкусить уже въ на-

стоящей жизни. Запутываясь въ опредѣленіи нирваны, буддизмъ очень опредѣленно учитъ о томъ, какъ ее достигнуть. Сущность этого ученія носитъ имя „аріани катіани“, четыре превосходнѣйшихъ истины: 1) существованіе есть зло, потому что всякое существованіе есть безпокойное желаніе, потребность наслажденій и при наслажденіяхъ томленіе по новымъ наслажденіямъ. Бытіе есть вѣчная смѣна явленій, въ которой каждая форма возникаетъ лишь за тѣмъ, чтобы снова распасться, какъ водяной пузырь. Юность есть ничто, потому что она превращается въ старость, красота есть ничто, потому что она исчезнетъ, какъ метеоръ; здоровье смѣнится болѣзнью, жизнь—смертью; но — и въ этомъ заключается величайшее зло—и смерть есть ничто, такъ какъ она ведетъ къ возрожденію, къ обновленному бытію, къ новому кругу скорби и страданій. 2) Какая причина существованія и различныхъ родовъ существованія? Причина увѣковѣченія скорби есть та же самая, какъ и причина скорби вообще, такъ какъ всѣ отдѣльныя страданія суть ничто иное, какъ задержанныя жизненныя стремленія. Но жизненныя стремленія въ ихъ безчисленномъ разнообразіи въ своей сущности представляютъ различныя формы проявленія одного и того же стремленія къ существованію, стремленія къ бытію и его сохраненію. Такимъ образомъ, стремленіе къ бытію есть основная сила, побуждающая къ постоянному обновленію бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ къ постоянному обновленію скорби. Стремленіе къ жизни обусловливаетъ возрожденія, а законъ возмездія (карма) опредѣляетъ ихъ характеръ. Пока человѣкъ не знаетъ истины, имѣетъ страсти, дурныя наклонности, пока онъ привязанъ къ вещественнымъ предметамъ, онъ будетъ возрождаться и не выйдетъ изъ самсары (круговорота бытія. 3) Вторая истина говоритъ о томъ, что производитъ бытіе, третья—о томъ, что его можетъ уничтожить. Причина бытія — желаніе; угашеніе желаній есть уничтоженіе бытія. Пока мы въ своей волѣ и желаніяхъ будемъ стремиться имѣть мысли и чувствованія, дотолѣ мы не будемъ владѣть истиннымъ покоемъ. Только въ совершенномъ ничто, гдѣ нѣтъ ни мышленія, ни немышленія, мы совершенно освободимся отъ скорби бытія. 4) Какая дорога ведетъ къ этой цѣли? Уничтоженіе всякаго зла, исполненіе всякаго добра, кроткая настроенность собственныхъ мыслей. Пять главныхъ заповѣдей дается относительно зла: 1) не убивай (даже и животныхъ), 2) не воруй, 3) не прелюбодѣйствуй, 4) не лги, 5) не употребляй опьяняющихъ напитковъ. Относительно добра повелѣвается: будь снисходителенъ ко всякой твари. „Мой законъ, говорилъ Будда, есть законъ милости для всѣхъ. Какъ вода очищаетъ все и омываетъ доброе и злое, и какъ неба довольно для всѣхъ, такъ и мое ученіе не знаетъ различія между мущиною и женщиною, знатнымъ и незнатнымъ, судрой

и браманомъ". Не только къ людямъ, но и къ животнымъ и насѣкомымъ нужно питать жалость и избавлять ихъ отъ страданій. Существуютъ буддійскія богадѣльни для ухаживанія за гадами. По отношенію къ себѣ должно побѣждать всѣ свои влеченія и привязанности. „Кто побѣдитъ самого себя, тотъ есть лучшій повелитель, его побѣды не можетъ у него отнять никакой богъ и никакой демонъ. Никакой огонь не сильнѣе желанія, никакой плѣнъ не сильнѣе ненависти, никакая сѣть не крѣпче страсти... Вырывайте самый корень желаній... Да подавляетъ человѣкъ въ себѣ гнѣвъ, да подавляетъ высокомѣріе, разрушаетъ всякія преграды... Гнѣвъ не утѣшится гнѣвомъ, но смиреніемъ". Въ другихъ правилахъ говорится: „любовь приноситъ скорбь, и потеря возлюбленныхъ тягостна; поэтому такая скорбь должна остаться далеко отъ тѣхъ, которые вступили на путь спасенія". Эти принципы морали не отрицаютъ міра (хорошо помогать живущимъ въ мірѣ), но они подсказываютъ, что лучше оставить міръ для самоусовершенствованія и созерцанія. Допуская существованіе буддистовъ мірянъ, система однако отдаетъ предпочтеніе буддистамъ монахамъ. Буддійскіе міряне носятъ названіе хозяевъ, подавателей милостыни и слушателей (ученія, упасака). Буддисты, порвавшіе для усовершенствованія съ семейной и мірскою жизнью, называются срамана—святые, бикшу—нищіе, монахи, достигшіе сравнительно высшей степени усовершенія—аргаты—достопочтенные. Достигшіе высшей степени святости, называются бодисатвы. Это—кандидаты въ будды; имъ нужно еще только одно рожденіе, они достигнутъ нирваны. Тогда два пути открываются передъ вѣрнымъ. Если онъ, побуждаемый жалостью и любовью къ ближнимъ, желаетъ не только спасти самого себя, но и помогать своимъ ближнимъ въ дѣлѣ спасенія, онъ становится буддою совершеннымъ. Но если онъ довольствуется личнымъ спасеніемъ и не думаетъ о спасеніи другихъ, онъ становится пратіека—будда. Онъ достигаетъ нирваны, но у него нѣтъ власти совершенныхъ буддъ, онъ не есть „благословеніе для міра". Будды это люди, ставшіе богами. Они безсмертны, погружены въ экстазъ нирваны и свободны отъ всѣхъ человѣческихъ скорбей и слабостей, добрыми рѣшеніями и силою своей воли помогаютъ людямъ, которымъ они внушаютъ нужное въ дѣлѣ освобожденія отъ связей съ самсарою. Они имѣютъ власть надъ природою, могутъ измѣнять и исправлять законы, но они, какъ и никто, не могутъ ничего творить. Въ сѣверныхъ буддійскихъ сектахъ школы махаяна, надъ этими человѣческими буддами—макуши—будда—помѣщаютъ еще пять діани—буддъ—будды созерцанія. Они существуютъ сами собою раньше образованія міра, они руководятъ человѣческими буддами. Особенно замѣчателенъ изъ этихъ діани—буддъ будда Ами-

таба. Онъ имѣетъ весьма важное значеніе въ вѣрованіяхъ Тибета, Китая и Японіи, гдѣ представляется божествомъ погребальнымъ, направляющимъ умершихъ въ низшій рай—сукавати. Въ нѣкоторыхъ сектахъ во главѣ іерархіи этихъ несозданныхъ буддъ ставится Ади-будда Діани-будды имѣютъ пять духовныхъ сыновей діани-бодисатва, которыхъ они создали изъ своего собственнаго существа, чтобы имѣть въ нихъ своихъ помощниковъ въ трудномъ дѣлѣ вести существа къ спасенію. Наибольшей извѣстностью изъ діани-бодисатвъ пользуется Аволокитесвара. Онъ родился отъ взгляда Амитабы. Въ Китаѣ она весьма почитается въ женской формѣ подъ именемъ Кванъ-йинъ, въ Японіи—подъ именемъ Кваннонъ. Всѣ боги браманизма принимаются буддизмомъ, но они поставляются ниже буддъ и бодисатвъ. Они признаются святыми существами съ очень ограниченною властью и силою. Должно различать буддизмъ сѣверный и буддизмъ южный. Южный буддизмъ называется школою Хинаіяна—малой повозкой. Это названіе намекаетъ на его сравнительную простоту и ограниченность требованій. Несомнѣнно, онъ ближе къ первоначальному буддизму, его пантеонъ бѣденъ, его догматы просты, культъ развитъ несравненно меньше. Онъ распространенъ на Цейлонѣ, въ Камбоджѣ, Бирманіи и Сіамѣ. Сѣверный буддизмъ называется школою Махаяна—большая повозка. Онъ возникъ должно быть, въ сѣверной Индіи (въ настоящее время въ Остъ-Индіи нѣтъ буддистовъ) и оттуда распространился по всей восточной Азіи. Онъ имѣетъ сложную догму, сложный культъ, богатую іерархію. Его монахи и жрецы даютъ обѣтъ цѣломудрія, бѣдности, повиновенія высшимъ. Имъ запрещается ѣсть мясо, пить вино и возбуждающіе напитки. Они должны соблюдать частые и крайне суровые посты. Они живутъ въ вихара, что можно приблизительно перевести—въ монастыряхъ. Они поютъ священныя пѣсни, читаютъ священныя книги, совершаютъ религіозные обряды надъ новорожденными, при бракахъ и при похоронахъ. Обучаютъ новичковъ, переписываютъ священныя книги, дѣлаютъ предметы для религіознаго употребленія (статуэтки и т. п.), нерѣдко они—астрологи, алхимики, предсказатели.

Исторія буддизма. Буддизмъ вышелъ изъ браманизма. Онъ не отвергъ вѣроученія брамановъ, ихъ священныхъ книгъ и боговъ, но богамъ онъ назначилъ очень скромную роль, уничтожилъ смыслъ кастовыхъ привиллегій брамановъ и отвергъ смыслъ ихъ жестокихъ и казуистическихъ требованій относительно средствъ очищенія и освященія. Основатель буддизма Сиддарта—Гаутама (послѣднее имя по теткѣ) родился приблизительно въ концѣ VII в. предъ Р. Х. въ Капиталавасту (близъ нынѣшняго Бенареса), небольшомъ городкѣ племени сакіевъ. Его отецъ—Суддогана былъ царемъ племени, а его

мать—Майя деви (Майя—призракъ, названіе чувственнаго міра, деви—богиня, Майя-деви—божественная иллюзія) славилась красотою и добродѣтелью. Легенда окружаетъ чудеснымъ ореоломъ дѣтство и юность Сиддарты. Отецъ, смущаемый предсказаніями, что его сынъ покинетъ міръ и станетъ благословеніемъ для міра, старался привязать сына къ міру, доставляя ему всевозможныя наслажденія и тщательно скрывая существующее въ мірѣ горе. Но Сиддарта узналъ объ этомъ горѣ, возмутился своимъ собственнымъ счастьемъ и, покинувъ дворецъ отца, жену, только что родившагося сына, отправился искать средствъ для того, чтобы побѣдить зло міра. Онъ былъ у многихъ учителей, много странствовалъ, и наконецъ послѣ долгихъ исканій въ одну ночь, проведенную подъ священнымъ деревомъ, открылась передъ нимъ истина (что должно уничтожить желаніе). Демонъ Мара искушалъ его въ эту ночь и влекъ къ желаніямъ, къ жизни. Но Сиддарта побѣдилъ и сталъ буддой (просвѣтленнымъ; его часто называютъ Сакіа-Муни, что значитъ: отшельникъ, монахъ изъ рода Сакіа). Теперь онъ выступилъ съ проповѣдью о спасеніи. У него скоро явились многочисленные ученики (любимый—Ананда), Въ дождливое время нельзя проповѣдывать въ Индіи: проповѣдники буддизма проживали это время въ пещерахъ, въ особыхъ зданіяхъ, изъ которыхъ потомъ и возникли вихара. Свою жену Будда тоже обратилъ проповѣдью, и она основала первую женскую монашескую общину. Послѣ смерти Будды его останки стали предметомъ религіознаго почитанія (можетъ быть это произошло и значительно позднѣе). Будда ничего не писалъ и вскорѣ послѣ его смерти возникли споры относительно его ученія. Съ цѣлью выясненія истины созывались соборы. Важнѣйшій изъ нихъ за 250 лѣтъ до Р. Х. въ Пашалипутрѣ (теперь Патна) при царѣ Асокѣ. До этого времени буддизмъ былъ преслѣдуемъ, съ этого времени сталъ государственной религіей. Буддійская система была заключена въ трипитака—три корзины: сутру—ученіе; винайя—дисциплину; абхидхарму—метафизику. Асока—ревностный буддистъ послалъ миссіонеровъ съ проповѣдью буддизма за предѣлы Индіи. На Цейлонѣ буддизмъ былъ проповѣданъ сыномъ Асоки—Магиндой. Но впослѣдствіи браманизмъ снова собралъ свои силы, буддизмъ былъ вытѣсненъ, изъ Индіи. Въ настоящее время буддизмъ является единственною религіею въ Камбоджѣ, Сіамѣ и Бирманіи. Въ Аннамѣ и Тонкинѣ кромѣ буддизма распространена еще народная китайская религія—таоизмъ. Сравнительно въ чистомъ видѣ буддизмъ сохранился на островѣ Цейлонѣ. Много буддистовъ въ Китаѣ и Японіи. Въ Тибетѣ буддизмъ царствуетъ безраздѣльно, но здѣсь онъ принялъ особенную форму и носитъ имя ламаизма (лама—небесная мать; отчасти и въ Китаѣ буддизмъ существуетъ въ формѣ ламаизма.

Въ Россіи ламаизмъ исповѣдуется бурятами, нѣкоторыми тунгузами и калмыками). Реформа буддизма въ духѣ ламаизма была произведена въ XIV вѣкѣ нашей эры жрецомъ Тзонгъ-Каппа. Ламаизмъ имѣетъ во главѣ своей очень обширной іерархіи главу—Далай-Ламу (резиденція въ Лассѣ), который обладаетъ очень широкими полномочіями и почитается какъ живой Будда (воплощеніе Сакіа-Муни). Въ ламаизмѣ широко развиты обрядность, волшебство, магія. Тибетскія священныя книги представляютъ два большихъ сборника: кандкуръ (108 произведеній) и танджуръ (200). Всѣхъ буддистовъ на земномъ шарѣ въ настоящее время насчитываютъ почти до пятисотъ милліоновъ; но должно имѣть въ виду, что многое, что теперь носитъ имя буддизма, не имѣетъ ничего общаго не только съ буддизмомъ первоначальнымъ, но и съ буддизмомъ времени Асоки, и что затѣмъ по этому разсчету всѣ китайцы и японцы причисляются къ буддистамъ, а это завѣдомо невѣрно. На самомъ дѣлѣ число буддистовъ на земномъ шарѣ въ настоящее время нужно опредѣлять приблизительно во сто съ чѣмъ-либо милліоновъ.

Оцѣнка Буддизма. Безъ сомнѣнія буддійская мораль должна быть признана очень высокой и она могла быть создана и усвоена только людьми, обладающими громадными нравственными силами. Нравственные афоризмы буддизма диктовала могучая воля, рвавшаяся изъ оковъ подчиняющей ее себѣ природы и предпочитающая скорѣе уничтожиться, чѣмъ страдать подъ ея ярмомъ. Некультурные народы, конечно, никогда не могли понять вполнѣ этой морали отчаянія, но они понимали проповѣдь состраданія и милосердія, и буддизмъ много содѣйствовалъ смягченію нравовъ у тѣхъ народовъ, которые его приняли. Но значеніе буддизма безконечно преувеличиваютъ, когда его равняютъ съ христіанствомъ или даже ставятъ выше послѣдняго. И о буддизмѣ утверждаютъ грубую историческую ложь когда хотятъ видѣть въ немъ одинъ изъ источниковъ (порою даже какъ будто единственный) христіанскаго ученія. Разсуждающіе такъ (историческихъ основаній ими никакихъ приведено быть не можетъ; можно только утвердить, что сѣверный буддизмъ въ своемъ культѣ и организаціи сдѣлалъ много заимствованій у латинства) не хотятъ видѣть, что буддизмъ и христіанство безконечно различаются между собою по исходному началу: христіанство признаетъ бытіе благомъ (зло есть случайное явленіе), буддизмъ признаетъ бытіе зломъ. На свою зависимость отъ самсары буддизмъ смотритъ, какъ на величайшее зло, и свои нравственныя силы употребляетъ на то, чтобы вырваться изъ этой презрѣнной темницы міра. Но куда хочетъ бѣжать онъ? Какого простора, какой свободы онъ ищетъ? Оказывается онъ ищетъ не свободы, а только смерти:

изъ круговорота самсары есть только одинъ выходъ—въ небытіе нирваны. Буддизмъ проповѣдуетъ аскетизмъ, отреченіе. Его проповѣдуетъ и христіанство, требующее отъ человѣка отреченія отъ своего эгоистичнаго „я“, отъ своей чувственной природы (должно распять плоть со страстями и похотями) требующее самопожертвованія. Но существенное различіе здѣсь заключается въ томъ, что въ христіанствѣ отрицаніе есть не послѣдній, а только предшествующій моментъ; отрицаніе жизни здѣсь не цѣль, а только средство для пріобрѣтенія совершеннѣйшей жизни. Христосъ сказалъ: „блаженны нищіе духомъ, ибо ихъ есть царство небесное“ (Мѳ. 5, 3). Буддизмъ говоритъ: блаженны нищіе духомъ, потому что ихъ ожидаетъ небытіе. Христіанинъ и буддистъ хотятъ освободиться отъ зависимости отъ чувственной природы („желаніе имамъ разрѣшитися“...) Но буддистъ, подобно Самсону, губя своихъ враговъ, погибаетъ самъ; напротивъ христіанинъ, побѣждая природу, не погибаетъ, но пріобрѣтаетъ блаженную жизнь въ общеніи съ своимъ первообразомъ.—Буддизмъ не знаетъ личнаго нравственнаго Бога, и поэтому буддистъ не можетъ дать положительнаго содержанія своей нравственной свободѣ, и вся его свобода заключается только въ отрицаніи безцѣльной естественной жизни. Но тамъ, гдѣ нѣтъ положительной цѣли, необходимо парализованъ нервъ у всякой цѣлесообразной дѣятельности. Пассивныя добродѣтели (терпѣніе, уступчивость) тамъ преобладаютъ надъ активными. Тамъ есть любовь сострадающая, но тамъ въ сущности нѣтъ мѣста любви дѣятельной, освобождающей и творческой. Но и эта любовь, сочувствующая горю и не умѣющая давать радостей, на высшихъ ступеняхъ нравственнаго усовершенствованія отступаетъ въ буддизмѣ на задній планъ передъ полнымъ квіетизмомъ самосозерцанія или самоуничтоженія. Въ своей сущности буддизмъ есть нигилизмъ. Въ своемъ чистомъ неприкрашенномъ видѣ онъ нигдѣ не могъ долго держаться. Его вездѣ смягчили и измѣнили: нирванѣ придали признаки рая, установили культъ, создали теорію помощи высшихъ существъ людямъ. Необходимость этой помощи непосредственно чувствуютъ и сознаютъ народы. Но вмѣсто того, чтобы довольствоваться воображаемою помощью фиктивныхъ существъ, буддистамъ лучше бы было искать — не подается ли гдѣ-либо она дѣйствительно свыше?

Маздеизмъ.

Азіатскіе арійцы раздѣлились на двѣ вѣтви: индійскую и иранскую. Индійская породила великія религіи, которыя нашли себѣ и находятъ еще доселѣ многочисленныхъ поклонниковъ не только среди арійцевъ

но и среди другихъ народовъ (монголовъ). Въ иранской вѣтви образовалась одна религія, называемая маздеизмомъ, парсизмомъ, религіей Авесты, Заратуштры. И эта религія нѣкоторыми элементами своего ученія оказала могучее вліяніе на вѣрованія древняго міра, но позволительно думать, что и она сама восприняла иноземныя вліянія. Маздеизмъ былъ религіей древнихъ персовъ и былъ вытѣсненъ изъ Персіи исламомъ. Немногочисленные послѣдователи маздеизма, теперь называемаго парсизмомъ, однако, доселѣ сохранились въ Персіи (едва ли болѣе 9—10 тысячъ), имѣются на Кавказѣ, главнымъ образомъ, живутъ въ Индіи (вѣроятно, до 100 тысячъ).

Верховный богъ въ маздеизмѣ носитъ имя Агура-мазды (по вѣроятной филологіи: агура—владыка, мазъ—великій, дао—знающій, отъ мазды—маздеизмъ; греки называли Агура-мазду Ормуздомъ); основателемъ маздеизма называютъ Заратуштру (имя, вѣроятно, значитъ: человѣкъ, владѣющій верблюдами цвѣта золота, по греческой транскрипціи—Зороастръ). Свѣдѣнія о немъ носятъ легендарный и противорѣчивый характеръ. Обычно теперь принимаютъ, что онъ жилъ около времени Будды и Конфуція. Религіозная истина—по представленіямъ маздейцевъ—была открыта ему Агура-маздой. Заратуштра заключилъ религіозное ученіе и преданія въ Авесту (апастакъ—законъ). Авесты на ея первоначальномъ языкѣ не сохранилось. Полагаютъ, что не уцѣлѣла она и вся, а то, что имѣется, составляетъ лишь ея незначительную часть. Она носитъ обычно имя зендъ-авесты (зендъ—комментарій, зендомъ называютъ теперь языкъ первоначальной Авесты, но языка съ такимъ именемъ не существовало). Въ своемъ теперешнемъ составѣ Авеста распадается на два сборника. Первый носитъ имя вендидадъ—Саде и состоитъ изъ трехъ частей. 1) Ясна (—жертвоприношеніе). Это—богослужебникъ, состоящій изъ 72 главъ, главы 28—34, 43—51 и 53 обычно считаются древнѣйшими (называются гаты) и приписываются самому Заратуштрѣ. 2) Вендидадъ (законъ противъ дэвовъ—злыхъ духовъ) въ 22 главахъ. Кромѣ наставленій и правилъ борьбы съ духами, онъ содержитъ много миѳологическихъ сказаній и разсужденій въ формѣ діалоговъ Агура-мазды и Заратуштры о сотвореніи міра, царѣ Іимѣ, золотомъ вѣкѣ, искупленіи грѣховъ. 3) Виспередъ (нѣчто въ родѣ сокращенной Ясны). Другой сборникъ носитъ имя Ештъ-Саде, или хорда авеста (малая авеста). Онъ состоитъ во-1) изъ 24 ештъ—хвалебныхъ гимновъ богамъ съ миѳологическими подробностями о нихъ и во-2) изъ молитвъ разнымъ божествамъ, благословеній пищи, гимновъ разнымъ ангеламъ и, такъ сказать, изъ маздейскихъ святцевъ (перечисленія свойствъ 30 духовъ, послѣдовательно покровительствующихъ 30 днямъ мѣсяца). Кромѣ Авесты, въ позднѣйшее время

у маздейцевъ сталъ играть большую роль Бундегешъ—книга, явившаяся нѣсколько столѣтій спустя послѣ Р. Х. Бундегешъ содержитъ въ себѣ въ смѣшанномъ видѣ элементы философскіе, легендарно-историческіе и апокалипсическіе.

Агура-мазда обыкновенно надѣляется въ Авестѣ предикатами единаго верховнаго Божества. Онъ—всезнающій и премудрый духъ, Онъ—принципъ блага. Символами его служатъ свѣтъ, солнце, особенно—огонь, называемый его сыномъ. „Я призываю и прославляю,—говоритъ Ясна,—создателя Агура-мазду—блестящаго, свѣтлаго, великаго и благого, совершеннаго и дѣятельнаго, премудраго и прекраснаго, выдающагося, чистаго, владѣющаго добрымъ знаніемъ, того, кто создалъ всѣ разумныя существа". Агура-мазда создалъ аша, или міровой порядокъ, онъ создалъ и организовалъ нравственный и матеріальный міръ. Только въ метафорическомъ смыслѣ объ Агура-маздѣ говорятъ, что солнце—его глазъ, небо—его покровъ, блескъ—его сынъ, воды—супруги. Создатель всего Агура-мазда не созданъ и вѣченъ. Онъ совершилъ свое твореніе, возвѣщая слово,—слово творческое, слово могущественное, существовавшее прежде всего.

Въ Яснѣ въ діалогической формѣ объясняется, что это за слово. Заратуштра спросилъ у Агура-мазды: „Агура-мазда, святѣйшій духъ, правдолюбивый, творецъ существующихъ міровъ! О, Агура-мазда! Что это было за слово, которое существовало прежде неба, прежде земли, прежде коровы, прежде дерева, прежде огня, сына Агура-мазды, прежде правдолюбиваго человѣка. прежде дэвъ и плотоядныхъ животныхъ, прежде всей вселенной, прежде всякаго блага, созданнаго маздой и имѣющаго свое зерно въ истинѣ?!" Тогда Агура-мазда отвѣтилъ: „Это была цѣлость творческаго слова, святѣйшій Заратуштра, и я тебѣ назову его. Оно существовало прежде неба, прежде воды, прежде земли, прежде коровы и т. д. Такова есть цѣлость творческаго слова, святѣйшій Заратуштра, что—даже когда оно не произнесено, не повторено, оно вознаграждаетъ 100 другихъ молитвъ, не возвѣщенныхъ, не повторенныхъ, не воспѣтыхъ. И того, кто изъ существующихъ въ этомъ мірѣ, вспоминаетъ о цѣлости творческаго слова, или произноситъ его, когда о немъ вспоминаетъ, или поетъ, когда его произноситъ, или прославляетъ его, когда поетъ, душу того я трижды проведу черезъ мостъ лучшаго міра, къ лучшему бытію, къ высшей истинѣ, къ лучшимъ днямъ. Я возвѣстилъ эту рѣчь, содержащую слово и его дѣйствіе, чтобы совершить твореніе этого неба, прежде творенія воды, земли, дерева, четвероногой коровы, прежде рожденія на землѣ праведнаго человѣка съ двумя ногами". Такія рѣчи о словѣ (Honover) подали мысль, что въ персидской религіи было ученіе о твореніи

всего Логосомъ (словомъ, разумомъ), совершенно аналогичное христіанскому. Но это невѣрно. Honover не божественное лицо, не Логосъ въ христіанскомъ смыслѣ, а опредѣленная молитва изъ 21 слова, обладающая какою-то творческою магическою силою.

Сказанія о твореніи и первоисторіи міра, находящіяся въ Авестѣ, заключаютъ въ себѣ немало элементовъ, сходныхъ съ повѣствованіемъ Библіи. Заратуштра дѣло творенія видимаго міра, какъ и книга Бытія, раздѣляетъ на 6 эпохъ. Слѣдующимъ образомъ—по Авестѣ—Агура-мазда образовалъ міръ изъ небытія: „45 дней я, Агура-мазда съ амшаспандами, я усердно трудился, я сотворилъ небо"... Далѣе Агура-мазда говоритъ: „я прославляю медіошемъ (вторую эпоху), шестьдесятъ пять дней я, Агура-мазда, усердно трудился, я сотворилъ воду". Подобнымъ же образомъ описывается и дѣло творенія послѣдующихъ 4-хъ эпохъ (3. Въ 65 дней—землю, 4. Въ 30 дней—деревья, 5. Въ 80 дней—животныхъ, 6. Въ 75 дней—человѣка).

Агура-мазда представляется не только вѣчнымъ и творцомъ, но и Провидѣніемъ, управляющимъ всѣми вещами. Объ этомъ, наприм., говорится въ одной изъ бегистанскихъ надписей Дарія. Бегистана (стана—стоянка, бага—богъ; отсюда бегистана—жилище боговъ), мѣстность, въ которой одна скала покрытая надписями, по классическимъ авторамъ была посвящена Юпитеру (Агура-маздѣ). Здѣсь отъ враговъ и всякаго зла Персія представляется охраняемою Агура-маздой. Существенною особенностію маздеизма является однако не то, что въ представленіи Агура-мазды религія поднимается почти до образа единаго верховнаго Бога. Во-1) до подобнаго представленія доходили и другія естественныя религіи, во-2) здѣсь, какъ и въ тѣхъ религіяхъ, это представленіе осложнено многими и существенными политеистическими придатками. Особенностію маздеизма является дуализмъ. Рядомъ съ Агура-маздой—принципомъ добра здѣсь поставляется другой принципъ—противоположный, принципъ зла, соперничающій по могуществу и подобный по природѣ Агура-маздѣ—Ангра-меніусъ (по-гречески—Аримань), сотворившій нравственное и физическое зло и смерть. Твореніе вышло изъ рукъ Агура-мазды чистымъ и совершеннымъ, какъ и онъ самъ, но Ангра-меніусъ обезобразилъ его своимъ гибельнымъ вмѣшательствомъ и постоянно стремится уничтожить его, такъ какъ онъ есть разрушитель. Борьба двухъ принциповъ добраго и злого и составляетъ исторію міра. Въ Ангра-меніусѣ видятъ древняго бурнаго змѣя индо-иранской эпохи, олицетворявшаго зло и въ ведизмѣ получившаго имя Аги. Миѳическій и легендарный змѣй Авесты смѣшивается съ Ангра-меніусомъ подъ именемъ Аіі-Дагана, онъ борется съ Атаромъ, Третаоной и Имой, низвергающими его съ трона. Азіатскіе

арійцы, наблюдая борьбу добрыхъ и злыхъ силъ въ природѣ и добрыхъ и злыхъ началъ въ человѣкѣ, предположили, что въ вышечеловѣческомъ божественномъ мірѣ есть благія и злыя силы. Онѣ борются между собою, и та борьба со зломъ, которая наблюдается въ нашемъ мірѣ, есть отраженіе этой божественной борьбы высшаго міра. Анализирующая и обобщающая мысль иранцевъ, возводя къ первоначаламъ божественный міръ, признала одинъ принципъ для міра благого, другой—для міра зла. Окружающая природа, гдѣ контрасты свѣта и тѣни, живительной влаги и знойной засухи были сильны, условія жизни, наконецъ, философскія размышленія могли привести къ этому дуализму. Агура-мазда благъ, онъ не могъ произвести ничего злого, зло міра должно имѣть иную причину бытія. Причиной зла можетъ быть лишь зло, и такъ, восходя отъ золъ частныхъ, иранцы дошли до зла абсолютнаго. Ангрaменіусъ въ прощедшемъ вѣченъ, какъ и Агура-мазда, онъ не имѣетъ никакого начала и ему не предшествовало никакое существо. Но присущій людямъ инстинктъ, побуждающій ихъ надѣяться, что будущее будетъ лучше настоящаго, подсказалъ имъ заключеніе, что вѣчность Ангрaменіуса не простирается на будущее. Ангрaменіусъ, не имѣвшій начала, будетъ имѣть конецъ. Придетъ день, въ концѣ вѣковъ, когда три пророка, происшедшіе отъ Заратуштры,—Уксіадъ-ерема (возрастающій свѣтъ), Уксіадъ-ерета (возрастающая истина, Астaвадъ-ерета (существующая истина) принесутъ въ міръ три послѣднія книги Авесты и обратятъ всѣхъ къ маздеизму. Они сдѣлаютъ вселенную „вѣчно живою, вѣчно возрастающею, владычествующею сама собою. Развращеніе исчезнетъ съ земной поверхности, зло будетъ окончательно побѣждено и уничтожено, твореніе снова станетъ чистымъ, какъ и въ первый день, и Ангрaменіусъ исчезнетъ навсегда“. „Акумано поражаетъ, но Вогумано поразитъ его въ свою очередь, слово лжи поражаетъ, но слово истины поразитъ его въ свою очередь. Гаурвата и Амерата поразятъ страшный голодъ и страшную жажду“. Только въ нѣкоторыхъ еретическихъ сектахъ существуетъ ученіе о вѣчности зла въ будущемъ. Можетъ-быть, это мрачное ученіе возникло тоже на почвѣ философскихъ умозрѣній. Нѣкоторые маздейскіе богословы разсуждали: могущество Агура-мазды ограничено возможнымъ. Агура-мазда не можетъ совершать того, что заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, или невозможность, положимъ, сдѣлать, чтобы равносторонній треугольникъ не былъ равноугольнымъ, или чтобы $2\times2=3$. Какъ неизмѣнны законы мысли, такъ неизмѣнны законы бытія, являющіеся въ сущности выраженіемъ мысли. Неизмѣнна и природа. Агура-мазда не можетъ превратить тьму въ свѣтъ, демонскую природу въ ангельскую. Сектанскій взглядъ, утвер-

ждающій вѣчность зла, вѣритъ въ вѣчную неизмѣнность существующаго строя. Но и въ правовѣрномъ воззрѣніи, смотрящемъ оптимистически на будущее, слышится подчиненіе Агура-мазды какимъ-то законамъ необходимости, какому-то фатуму, чему-то высшему, чѣмъ онъ, лишающему его возможности теперь побѣдить Анграменіуса.

Но какъ согласить существованіе двухъ абсолютныхъ бытій, подобныхъ, совѣчныхъ? Заратуштра, повидимому, уклонился отъ рѣшенія этого новаго вопроса. Позднѣе (не ранѣе времени Александра Македонскаго) стало развиваться ученіе (окончательно сложившееся гораздо позднѣе) о томъ, что надъ Агура-маздой и Анграменіусомъ и раньше ихъ существовало и существуетъ единое бытіе, источникъ всего—безграничное время (Царванъ-акарана) изъ котораго вышли путемъ эманаціи оба принципа для того, чтобы снова нѣкогда исчезнуть въ немъ со всѣми существами, населяющими міръ. „Прежде, когда ничего не существовало ни неба, ни земли и никакого изъ созданій, находящихся на небѣ и на землѣ, было бытіе по имени Царванъ (имя означаетъ славу или счастіе). Въ теченіе тысячелѣтій Царванъ приносилъ жертвы, думая о томъ, чтобы у него родился сынъ по имени Агура-мазда, который сотворилъ бы небо и землю и все, что они содержатъ. Совершая жертвы въ теченіе тысячъ лѣтъ, онъ началъ размышлять и сказалъ себѣ: жертвы, которыя я совершаю, послужатъ ли мнѣ? Родится ли у меня сынъ Агура-мазда? Или трудъ мой будетъ тщетенъ? Когда онъ такъ говорилъ, Агура-мазда и Анграменіусъ—находились въ лонѣ производящаго ихъ бытія. Агура-мазда—плодъ жертвъ, Анграменіусъ—плодъ сомнѣнія. Анграменіусъ родился первымъ. Царванъ спросилъ у него: „кто ты?“ „Я—твой сынъ“, отвѣтилъ онъ. Царванъ возразилъ: “мой сынъ—свѣтелъ и благоухающъ, ты же мраченъ и несовершенъ“. Когда они спорили такимъ образомъ, явился Агура-мазда свѣтлый и благоухающій, родившійся въ свое время. Онъ помѣстился передъ Царваномъ, который, увидѣвъ его, призналъ въ немъ тотчасъ сына Агурамазду, для котораго онъ совершалъ жертвы. Анграменіусъ по праву старшинства получилъ царство на девять тысячъ лѣтъ, послѣ которыхъ воцарится Агура-мазда и будетъ дѣлать то, что ему угодно. Тогда Агура-мазда и Анграменіусъ начали творить, и то, что совершалъ первый, было хорошо и справедливо, а то, что производилъ второй, было дурно и несправедливо. Таковъ позднѣйшій пантеистическій монизмъ, выродившійся изъ дуализма Заратуштры. Но первоначально Агура-мазда и Анграменіусъ не возводились къ единому началу. Ничто не объединяло ихъ. Но одинъ изъ нихъ объединялъ въ себѣ все доброе, другой—все злое.

И у Агура-мазды и Анграменіуса—по представленію маздеизма—

есть могущественные геніи, созданные ими, но не исшедшіе изъ ихъ существа, они помогаютъ имъ въ ихъ благодѣтельныхъ и злыхъ дѣлахъ, они—истинные ангелы или демоны, созданія сверхъестественнаго порядка, но не боги. Агура-мазда прежде всего сотворилъ шесть безсмертныхъ святыхъ—Амесаоспентао (Амшаспанды), къ нимъ принадлежатъ Вогумано (добрый духъ), Гаурвата (святость), Амеретатъ (безсмертіе). Семь вмѣстѣ съ Агура-маздой они представляютъ собою мысль, слово, дѣйствіе, отца, даже Создателя. За этими высшими духами слѣдуютъ Язаты (Yzeds) управляющіе различными частями вселенной. Къ нимъ принадлежитъ Митра, духъ божественнаго свѣта, вѣтеръ (Вейю), великій изъ великихъ. Особенное значеніе изъ язатовъ получилъ Митра. Въ число амшаспандовъ онъ не вошелъ, но въ культѣ онъ поднялся надъ ними. Митра (Mithra приблизительно произносится, какъ Мисра), богъ индо-иранскаго періода, постепенно возвысившійся въ періодъ персидскій. Подробную характеристику Митры представляетъ посвященная ему молитва въ Авестѣ Михирештъ (Mihir). Митра здѣсь называется созданіемъ Агура-мазды столь же достойнымъ чествованія, какъ и создатель. Митра—богъ свѣта, благоустроитель нравственнаго порядка, защитникъ своихъ почитателей на войнѣ. Онъ вѣчно бодрствующій, вездѣсущій, всемогущій всезнающій богъ караетъ не соблюдающихъ законы Мазды и особенно преслѣдуетъ нарушителей договоровъ и лжецовъ. Онъ богъ свѣта нравственнаго, чистоты, добра и знанія. Отъ своихъ почитателей Митра требуетъ не однихъ жертвъ, но и духовныхъ подвиговъ и самъ онъ приноситъ мистическую жертву, въ силу которой торжествуетъ добро. Культъ Митры рано перешагнулъ черезъ границы Ирана и особенно нашелъ себѣ сочувствіе въ Римѣ. Здѣсь Митрѣ воздвигали памятники съ надписями Deo Soli invicto Mithrae, считая его богомъ солнца. Возникли мистеріи въ честь Митры. Его культъ подъ именемъ Mihira проникъ даже въ Индію, гдѣ уже успѣли забыть, что Митра это ихъ Митра ведъ, обыкновенно сопутствующій Варунѣ и въ гимнахъ почти вездѣ упоминаемый вмѣстѣ съ нимъ (только въ пяти гимнахъ онъ является самостоятельнымъ). За язатами слѣдуютъ ферверы или фраваши, чистые образы вещей, небесныя созданія соотвѣтствующія земнымъ созданіямъ, для которыхъ они являются безсмертными типами. Звѣзды, животныя, люди, ангелы, все имѣетъ своего фервера, къ нему обращаются съ молитвами и жертвами, онъ непрестанно воздѣйствуетъ на существо, для котораго служитъ типомъ. Когда человѣкъ умираетъ, его ферверъ переселяется на небо, молитвы за умершихъ обращаются къ ферверамъ умершихъ. Погребальныя церемоніи совершаются въ честь ихъ и десять послѣднихъ дней года посвящены имъ. Нѣкото-

рые сближаютъ ферверовъ съ идеями Платона. Ферверы, это—идеальные образы вещей, существующіе реально. Земная дѣйствительность представляетъ собою и отраженіе этихъ ферверовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ уклоненіе отъ нихъ. Человѣкъ отражаетъ собою фервера, но въ то время, какъ его ферверъ состоитъ изъ добра, человѣкъ своими темными сторонами уклоняется и отступаетъ отъ него. Но есть у ферверовъ еще черта, которая сближаетъ ихъ съ ангелами хранителями. Ферверъ не только идеалъ человѣка, но и направляетъ человѣка къ идеалу, помогаетъ ему во всемъ добромъ. Въ общемъ, однако, должно признать, что ферверамъ приписываются признаки несогласованные, и персидскія представленія о нихъ не совсѣмъ выяснены.

Іерархіи добрыхъ духовъ совершенно соотвѣтствуетъ іерархія духовъ злыхъ, созданныхъ Ангрименіусомъ. Шести амшаспандамъ противополагаются шесть дарвандовъ, изъ которыхъ первымъ является Акомано (злая мысль). Язатамъ противоположны Дэвы (демоны) и Митрѣ Агура-мазды соотвѣтствуетъ „злой Митра“ Ангрименіуса. Кромѣ добрыхъ и злыхъ геніевъ, Авеста учитъ еще о существованіи героевъ, отчасти похожихъ на классическихъ Геркулеса и Тезея, отчасти напоминающихъ библейскихъ патріарховъ.

Нравственныя положенія маздеизма въ общемъ просты и чисты. Вѣрный почитатель Агурамазды долженъ бороться со зломъ во всѣхъ его проявленіяхъ и не долженъ грѣшить ни мыслію, ни словомъ, ни дѣйствіемъ, Дармстетеръ полагалъ, что добрыя мысли, добрыя слова и добрыя дѣйствія, о которыхъ говорится въ Авестѣ, суть только литургическія выраженія, ингредіенты жертвы, и не имѣли, по крайней мѣрѣ, вначалѣ того нравственнаго смысла, который мы теперь приписываемъ этимъ выраженіямъ. Съ этимъ нельзя согласиться. Наоборотъ, механическій характеръ молитвы пріобрѣтаютъ не тогда, когда составляются, а потомъ уже послѣ долгого употребленія. Молитвы слагаются сознательно, а нерѣдко повторяются и искажаются безсознательно. Сначала религіозное одушевленіе диктуетъ молитву, а потомъ повторяются лишь слова говорящія о такомъ воодушевленіи. Наиболѣе благопріятнымъ занятіемъ для того, чтобы достигнуть полнаго совершенства, считалось занятіе земледѣльца. Жрецъ, воинъ и, главнымъ образомъ, земледѣлецъ особенно поддерживались законами маздеизма. Вѣрный маздеецъ, по требованіямъ Авесты, долженъ быть человѣкомъ добрымъ, простымъ сердцемъ, законнымъ въ своихъ дѣйствіяхъ, долженъ вѣрить въ Бога, молиться Ему и приносить Ему жертвы. „Мы почитаемъ Агура-Мазду чистаго, владыку чистоты, мы почитаемъ Амшаспандовъ, владѣтелей блага, распредѣлителей блага, мы почитаемъ все то, что сотворилъ добрый духъ, все то, что мо-

жетъ служить ко благу созданія и къ распространенію истинной вѣры. Мы прославляемъ всѣ добрыя мысли, всѣ добрыя слова, всѣ добрыя дѣйствія, которыя существуютъ или будутъ существовать, и мы сохраняемъ въ чистотѣ все то, что есть добро. Агура-мазда, всегда благій и всегда блаженный! Мы стараемся думать, говорить и дѣйствовать такъ, какъ нужно, чтобы укрѣплять жизнь души и тѣла". Одною изъ главныхъ заботъ Заратуштры была забота о воспитаніи дѣтей, потому что сердце человѣка съ самыхъ раннихъ поръ должно быть утверждено въ чувствахъ добродѣтели и истины. Чтобы предохранить ребенка отъ покушеній на него злыхъ духовъ, его заставляютъ сосать тотчасъ послѣ рожденія хлопокъ пропитанный сокомъ хома, въ три года отецъ заставляетъ его приносить жертву Митрѣ, и въ пять лѣтъ начинается его религіозное обученіе. Добрый маздеецъ долженъ вставать съ пѣніемъ пѣтуха, читать молитвы, его обѣдъ долженъ быть сопровождаемъ молитвами и очищеніями; ложась, онъ долженъ помолиться еще и произвести нравственное изслѣдованіе дѣйствій совершонныхъ во время дня. Отецъ доженъ выдавать замужъ свою дочь въ 16 лѣтъ, ибо бракъ умножаетъ число созданій Агурамазды, безнравственность и распутство строго осуждались Авестою, полигамбія не допускалась. На страницахъ Авесты встрѣчаютъ свидѣтельства того, что у маздейцевъ почитались нѣкоторыя животныя, какъ священныя, особенно корова и собака. Геродотъ говоритъ, что маги особенно избѣгали убивать людей и собакъ, и Вендидадъ считаетъ тяжкимъ грѣхомъ не только убить собаку, но дать ей кость, которой она можетъ подавиться, или дать пищу настолько горячую, чтобы она обожгла пасть или языкъ. Самое большое оскверненіе, которое можно сдѣлать землѣ, это похоронить въ ней трупъ собаки. Къ нѣкоторымъ животнымъ, разсматривавшимся какъ нечистыя и вредныя, маздеецъ питалъ отвращеніе и долженъ былъ стремиться уничтожать ихъ. Таковы: змѣя, лягушка, муравей, кошка, видящая ночью лучше, чѣмъ днемъ. Человѣческіе трупы не должны были быть ни погребаемы въ землѣ, ни сожигаемы на огнѣ, ни потопляемы. Трупы полагались въ большихъ круглыхъ башняхъ, называвшихся „дакгамосъ", и хищныя птицы и дикія животныя пожирали ихъ, потомъ очистившіеся останки хоронились покрытые воскомъ, чтобы они не пришли въ соприкосновеніе съ землей. Черезъ три дня послѣ смерти душа покидаетъ трупъ, чтобы идти въ подземный міръ и подвергнуться допросамъ и суду геніевъ Рашну, Митры и Краоша. Если его добрыя дѣянія преимуществуютъ, онъ проходитъ по мосту Синватъ надъ бездною ада и вступаетъ въ рай. Если злыя дѣянія осуждаютъ его, онъ упадетъ въ бездну, пытаясь пройти по мосту, и

становится добычею Ангрaменіуса и дэва Вирареша, который заключаетъ его въ цѣпи. На небѣ, напротивъ, душа живетъ блаженною жизнію около Вогумано и на золотомъ тронѣ, у ногъ Агура-Мазды, ожидаетъ дня воскресенія тѣла. Такъ, вообще ученіе о будущей жизни, о наградахъ и наказаніяхъ за добрыя и злыя дѣянія изложено въ Авестѣ точно и подробно. Законъ Заратуштры подробно научаетъ—понесеніемъ какихъ наказаній и какими очищеніями должно заглаживать совершаемые проступки. Человѣкъ долженъ отвращаться отъ всего нечистаго, предписанія священной книги простираются до того, что опредѣляютъ молитвы при обрѣзываніи волосъ и ногтей. Самое сильное тѣлесное осквернение происходитъ отъ соприкосновенія съ трупомъ умершаго. Послѣ смерти демонъ Насу овладѣваетъ тѣломъ человѣка, подъ формою мухи онъ садится на всѣхъ тѣхъ, которые прикасаются или даже только приближаются къ трупу. Только многочисленныя и продожительныя очищенія одни могутъ очистить оскверненнаго человѣка.

Культъ заключается только въ молитвахъ. Жертва состоитъ изъ сока хома (то же, что ведійское сома) и поддерживанія священнаго огня, кровавыя жертвы неизвѣстны. Только греческіе авторы, какъ, наприм., Геродотъ, говорятъ о принесеніи въ жертву у маздеевъ лошадей, быковъ и овцы. Жертва хома священнаго растенія, сокъ котораго, какъ амброзія въ греческой миѳологіи, укрѣпляетъ силы боговъ, былъ олицетворенъ въ геніи хома,—который распредѣляетъ богатства и предохраняетъ отъ смерти. Въ Индіи это сверхъестественное существо является могущественнымъ богомъ, но въ иранской миѳологіи оно является только геніемъ. Жертва хома приносилась не только въ общественномъ богослуженіи, но и въ частныхъ домахъ два раза въ день. Агура-маздѣ не воздвигали статуй. Духу маздеизма дѣйствительно была крайне враждебна идолатрія. На памятникахъ царей изъ династіи ахеменидовъ Агура-мазда, правда, изображался въ видѣ крылатаго мужа, какъ и Илю у ассиріянъ, но во 1) это изображеніе не было идоломъ, къ которому бы обращались съ поклоненіемъ, во 2) даже и это изображеніе было нѣкоторою измѣною истиннымъ правиламъ религіи и было заимствовано изъ чужеземнаго культа. Единственнымъ изображеніемъ Агура-мазды, допускавшимся въ святилищахъ и въ культѣ, было пламя, потому что оно разсматривалось какъ нѣчто вполнѣ чистое и почти нематеріальное. Отсюда является культъ священнаго огня, подъ которымъ маздеи почитаютъ Агура-мазду. На высотахъ въ каменныхъ и мѣдныхъ урнахъ постоянно поддерживали костры изъ священнаго лѣса и около нихъ маги и жрецы постоянно совершали священныя дѣйствія. Священная

каста маговъ была посвящена сначала въ Мидіи и позднѣе въ Персіи культу божества, подобно тому какъ левиты у израильтянъ. Авеста различаетъ различныя категоріи жрецовъ. Немногочисленные маздейцы настоящаго—парсы живутъ въ жалкомъ положеніи въ Персіи, но въ Индіи положеніе ихъ очень хорошо. Многіе изъ нихъ получаютъ образованіе въ Англіи. У нихъ широко развита благотворительность. Изъ Авесты они широко черпаютъ гуманныя начала, но въ то же время исполняютъ культовыя требованія. Такъ умершихъ выставляютъ въ башняхъ молчанія на съѣденіе хищнымъ птицамъ, не соприкасая ихъ ни съ землею, ни съ водою. Въ общеніе съ иностранцами парсы, иначе называемые гебры, вступаютъ охотно. Въ настоящее время маздеизмъ почти въ первоначальной формѣ сохранился только въ Индіи у парсовъ, или гербовъ.

Довольно распространено мнѣніе, что персы своею религіею вліяли на евреевъ, и что элементы ученія сходные у тѣхъ и другихъ имѣютъ персидское происхожденіе. Полагаемъ, должно утверждать обратное. Персы выступаютъ на арену всемірной исторіи въ самомъ концѣ VII-го столѣтія до Р. Х. Приходятъ въ непосредственное соприкосновеніе съ евреями приблизительно въ 538 г., и послѣ этого въ теченіе двухъ столѣтій евреи имѣютъ съ ними непрестанныя сношенія. Повѣствованія священныхъ книгъ ясно указываютъ, что евреи имѣли вліяніе на персовъ (Исаіи 45, 1—4; 2 Паралип. 36, 22—23; Есѳирь—особ. 5, 2 и 6, 1—8, 12, 17; 1 Ездры, Нееміи, 2 Ездры, Даніилъ). Это не мѣшало многимъ утверждать (особенно Мишелю Бреаль), что персы имѣли религіозное вліяніе на евреевъ. Ренанъ въ своей „исторіи народа израильскаго“ даже предполагаетъ, что персы вліяли на вавилонянъ и черезъ вавилонянъ на евреевъ. Выходитъ что преемники вліяли на предшественниковъ, дѣти на отцовъ. Ассиро-вавилонская культура сказала свое послѣднее слово, когда начала говорить Персія. Евреи, во всякомъ случаѣ, имѣли священныя книги задолго до дней Кира. Когда явились священныя книги персовъ? Въ той редакціи, въ которой онѣ существуютъ теперь (въ предполагаемой гибели части Авесты обвиняли Александра Македонскаго, но—если дѣйствительно часть маздейской литературы погибла—вѣроятно въ этомъ виноваты арабы), онѣ явились уже въ христіанское время. Въ какомъ видѣ онѣ существовали во вторую половину VI вѣка до Р. Х? На этотъ вопросъ вполнѣ отвѣтить нельзя. Но для рѣшенія вопроса о взаимоотношеніи Библіи и маздейскихъ книгъ имѣются другія данныя. Указываютъ слѣдующіе сходные элементы между Библіею и Авестой. Ученіе о божественномъ единствѣ (нѣкоторые даже о троичности, теперь это оставлено), о твореніи, земномъ раѣ, древѣ жизни, о змѣѣ (вритра и аги),

о творческомъ словѣ Honover (на самомъ дѣлѣ Honover,—какъ сказано—не творческое слово, а молитва. Отождествленіе Honover съ Логосомъ есть результатъ ошибочнаго перевода, допущеннаго Анкетилемъ въ XIX гл. Ясны, слова vocem), о страшномъ судѣ (пророкѣ Соссіошѣ) и будущей жизни, ученіе о добрыхъ и злыхъ духахъ. Не во всѣхъ пунктахъ, гдѣ указываютъ сходство, оно существуетъ дѣйствительно. Такъ, ученія о божественномъ единствѣ, какъ мы видѣли, у персовъ на самомъ дѣлѣ никогда не было. Въ глубокой древности у нихъ уже встрѣчается развитый и непримиренный дуализмъ (Агура—мазда и добрые духи, Анграменіусъ и злые духи), сведенный къ высшему метафизическому принципу Царванъ-Акарана онъ принялъ пантеистическій характеръ. Не было никогда у персовъ идеи о посредникѣ между разгнѣваннымъ Божествомъ и грѣховнымъ человѣчествомъ. Это свойство приписали Митрѣ на основаніи слѣдующихъ словъ Плутарха: „Ормуздъ—свѣтъ, Ариманъ—мракъ, Митра—среднее, искра (De Jside et Osiride. 46). Но Митра, культъ котораго имѣлъ успѣхъ въ позднѣйшее время (въ правленіе Геліогабала), былъ однимъ изъ свѣтлыхъ духовъ, вовсе не имѣвшимъ значенія посредника (Вендидадъ, опредѣляющій въ большей своей части наказанія за преступленія, ясно показываетъ, что маздейцы, не находили нужды ни въ какомъ посредникѣ), и слова Плутарха о немъ должно понимать такъ: Ормуздъ—свѣтъ, Ариманъ—мракъ, Митра—среднее между ними, искра. Плодомъ подобнаго недоразумѣнія были еще нѣкоторыя предположенія.

Но помимо этихъ мнимыхъ или сомнительныхъ пунктовъ сходства имѣются, полагаемъ, несомнѣнные: прежде всего въ сказаніи о твореніи міра. Агура-мазда творитъ міръ въ шесть послѣдовательныхъ періодовъ (обнимающихъ собою 365 дней) и оканчиваетъ свое дѣло созданіемъ человѣка, названнаго имъ Gayomaratan—жизнь смертная—который и выходитъ безпорочнымъ изъ рукъ создателя. Первый человѣкъ называется у иранцевъ Іима и у индусовъ Іама. Сынъ неба, а не человѣкъ, Іима соединяетъ въ себѣ черты, которыя Бытіе приписываетъ Адаму и Ною—отцамъ до и послѣпотопнаго человѣчества. Позднѣе Іима является просто первымъ царемъ иранцевъ, но царемъ, жизнь котораго, какъ и жизнь его подданныхъ, проходитъ среди райскаго блаженства, въ раю Airiana Voedia—жилищѣ первыхъ людей. Но послѣ нѣкотораго періода жизни чистой и безгрѣшной Іима совершилъ грѣхъ, который отяготѣлъ на его потомствѣ, и этотъ грѣхъ, заставившій потерять его могущество и выбросившій его за предѣлы райской земли, отдаетъ его во власть змѣя, злого змѣя Анграменіуса, который и заставляетъ его погибнуть въ ужасныхъ мученіяхъ. Позднѣе въ Бундегешѣ Іима уже

не является ни первымъ человѣкомъ, ни первымъ царемъ. Исторія паденія, которая заставляетъ терять Іима свое эдемское блаженство и попадать во власть врага, всегда остается связанною съ именемъ этого героя. Но это паденіе—не первый грѣхъ. Грѣхъ первый, приписываемый предкамъ, отъ которыхъ происходятъ всѣ люди, относится здѣсь къ Maschia и Maschiâna. Вотъ сказаніе Бундегеша о первомъ грѣхѣ. „Человѣкъ былъ, отецъ міра былъ. Небо назначено было ему подъ условіемъ, чтобы онъ былъ покоренъ сердцемъ, чтобы онъ со смиреніемъ дѣлалъ дѣло закона, чтобы онъ былъ чистъ въ своихъ мысляхъ, чистъ въ своихъ словахъ, чистъ въ своихъ дѣйствіяхъ и чтобы онъ не признавалъ дэвъ (демоновъ). При такихъ условіяхъ мужчина и женщина должны были составлять взаимно счастіе другъ друга. Таковы были вначалѣ ихъ мысли, таковы были ихъ дѣла. Они сблизились и жили вмѣстѣ. Сначала они говорили эти слова: Агура-мазда далъ воду, землю, деревья, животныхъ, звѣзды, луну, солнце и всѣ блага, которыя идутъ отъ чистаго корня и отъ чистаго плода. Но потомъ ложь покрыла ихъ сердца, она извратила ихъ расположеніе и сказала имъ: Анграменіусъ далъ воду, землю, деревья, животныхъ и все то, что названо выше. Въ началѣ Анграменіусъ обманулъ ихъ относительно дэвъ и до конца этотъ жестокій искалъ только погибели ихъ. Повѣривъ его лжи, оба они стали подобны демонамъ, и ихъ души будутъ въ аду до обновленія тѣла. Они питались въ теченіи 30 дней, они покрывались черными одеждами, черезъ 30 дней они пошли на охоту, бѣлая коза предстала имъ, они извлекли своими устами молоко изъ ея сосцовъ и питались этимъ молокомъ, которое доставляло имъ много удовольствія. Дэвъ, который говоритъ ложь, сталъ болѣе смѣлымъ, онъ предсталъ во второй разъ и принесъ имъ плоды, которые они ѣли, и вслѣдствіе этого изъ ста преимуществъ, которыми они пользовались, у нихъ не осталось ни одного. Послѣ 30 дней и 30 ночей сѣрый и бѣлый баранъ предсталъ, они отрѣзали у него лѣвое ухо. Наученные небесными язатами, они извлекали огонь изъ дерева коперъ, ударяя по немъ кускомъ дерева. Оба они удивились древесному огню, они раздули его дыханіемъ устъ, они зажгли сначала куски дерева кона, потомъ финиковаго и потомъ мирты. Они изжарили барана, котораго разрѣзали на три части... Съѣвши мясо собаки, они покрылись шкурою этого животнаго, они предались потомъ охотѣ и сдѣлали себѣ жилища изъ шкуры дикихъ звѣрей“. Рядомъ съ этимъ сказаніемъ въ Авестѣ находится другое гораздо болѣе древняго происхожденія объ Іимѣ. Съ Іима связывается преданіе о потопѣ. У иранцевъ разсказывается, что Іима, былъ увѣдомленъ Агура-маздою, благимъ богомъ, о томъ, что земля будетъ опустошена

разрушительнымъ наводненіемъ. Богъ приказалъ построить ему убѣжище—садъ квадратной формы—vara, защищенный плотиною и ввести туда начатки людей, животныхъ и растеній, чтобы сохранить ихъ отъ уничтоженія. Дѣйствительно, когда произошло наводненіе, садъ vara одинъ былъ пощаженъ со всѣмъ тѣмъ, что въ немъ находилось. И вѣсть спасенія была принесена птицею Каршипта, посланною Агурамаздою.

Есть сходство и между персидскою и между богооткровенною религіею въ ученіи о добрыхъ и злыхъ духахъ, но здѣсь оно, однако, не таково, чтобы заставляло необходимо предполагать родство по происхожденію. Есть сходство между авестическими сказаніями и новозавѣтнымъ ученіемъ о послѣднемъ судѣ; мы убѣждены, что эти сказанія Бундегеша заимствованы отъ христіанъ. Во всякомъ случаѣ можно привести много основаній того, что элементы родственные съ ветхозавѣтнымъ ученіемъ персы заимствовали у евреевъ. Думаемъ, что это долженъ признать каждый безпристрастный изслѣдователь.

Персы— арійцы по происхожденію, и потому ихъ религія въ своихъ древнѣйшихъ частяхъ представляетъ сходство съ древнѣйшею религіею ведъ. Доказать это очень легко. Древнее божество иранцевъ Митра („союзъ", „вѣрность"), это—Митра („другъ" по санскрит.) ведъ. Въ ведахъ онъ изображается, какъ благосклонный богъ—покровитель, который охраняетъ своихъ поклонниковъ отъ болѣзни, смерти и гибели, умножаетъ богатство и посылаетъ людямъ здоровье, но, не смотря на все это, слѣдуетъ опасаться его гнѣва. Мы не хотимъ подвергнуться гнѣву Митры, любимѣйшаго изъ мужей. Послѣдній предикатъ, конечно, имѣетъ въ виду умиротвореніе Божества. Точно также одинъ изъ древнѣйшихъ свѣтлыхъ духовъ Авесты Аріаманъ, есть древній богъ и ведъ, принадлежащій къ азурамъ. Затѣмъ великимъ почитаніемъ у персовъ пользовался Хома—божество и вмѣстѣ опьяняющій напитокъ, добываемый изъ священнаго растенія. Этотъ Хома есть Сома индусовъ. Это—тоже божество и священный напитокъ. Какъ послѣднимъ, имъ повидимому сильно злоупотреблялъ Индра. Никто изъ изслѣдователей не сомнѣвается относительно названныхъ нами божествъ, что они имѣютъ общее происхожденіе у азіатскихъ арійцевъ. Самый дуализмъ, такъ обостренный въ религіи персовъ, представляетъ собой родство съ ученіемъ индусовъ о борьбѣ свѣтлыхъ и темныхъ силъ и не имѣетъ сходства и родства съ семитическими представленіями о мірѣ боговъ, гдѣ зло никогда не мыслилось какъ принципъ равноправный съ верховнымъ Богомъ. Но вотъ, въ этотъ рядъ и въ эту систему арійскихъ теологическихъ представленій неожиданно врываются семитическія и прямо еврейскія сказанія и вѣрованія. Таково представленіе о древѣ жизни. Древо жизни фигурируетъ въ самыхъ древнихъ преданіяхъ

Халдеи. На цилиндрахъ оно изображается охраняемымъ двумя херувимами. Точно также „земной рай“, „потопъ“, какъ онъ представляется въ Авестѣ (потопъ Ману у индусовъ имѣетъ совсѣмъ другой характеръ), не находилъ себѣ ничего соотвѣтствующаго въ арійскихъ сказаніяхъ. Относительно рая нужно сдѣлать слѣдующее замѣчаніе. LXX переводятъ рай словомъ *Παράδεισος*. Указываютъ, что это слово персидскаго происхожденія. Paradaezas—садъ. Отсюда говорятъ, слѣдуетъ, что библейскій *Παράδεισος* имѣетъ свое происхожденіе въ персидскомъ Paradaezas. Разсуждая такъ, забываютъ, что въ библіи земной рай называется gan, а въ Авестѣ—vara, и слѣдовательно филологію въ данномъ случаѣ можно оставить совершенно въ покоѣ. Вѣрно, что садъ по персидски paradaezas; можно считать вѣроятнымъ, что его натурализовалъ въ греческомъ языкѣ Ксенофонтъ (садъ для удовольствія, паркъ для охоты, садъ, насаженный избранными растеніями и т. д). И затѣмъ переводчики Библіи на греческій языкъ обозначили имъ понятіе рая. Очевидно, эта исторія слова не имѣетъ отношенія къ вопросу о происхожденіи сказаній о „gan“ и „vara“. Но самое сказаніе о vara, написанное въ Бундегешѣ на языкѣ сассанидовъ, во всякомъ случаѣ, гораздо позднѣйшаго происхожденія, чѣмъ 2 гл. кн. Бытія. Нѣкоторые умудрялись говорить, что змѣй 3 гл. кн. Бытія есть Ариманъ персовъ. Но Ариманъ никогда не изображался въ книгахъ Заратуштры подъ образомъ змѣя (неправильный переводъ одного мѣста Бундегеша могъ подать мысль о сближеніи Аримана съ змѣемъ 3 гл. Бытія. Текстъ былъ переведенъ: Ариманъ проникъ въ міръ въ образѣ змѣя; на самомъ дѣлѣ слѣдуетъ: Ариманъ проникъ въ міръ по способу змѣя, и въ слѣдующемъ стихѣ говорится, что онъ перелетаетъ съ мѣста на мѣсто подобно мухѣ). Змѣй—искуситель есть семитическій образъ. На одномъ вавилонскомъ цилиндрѣ изображены двѣ фигуры, стоящія по обѣ стороны дерева и срывающія плоды, между тѣмъ какъ змѣй, поднявшись сзади съ лѣвой стороны, наблюдаетъ ихъ и поворотилъ къ нимъ голову. Эти образы и эти сказанія проникли къ персамъ, о персахъ и говорятъ, что они, будучи арійцами по происхожденію, суть семиты по своимъ вѣрованіямъ. Что между сказаніями Авесты и Библіи есть сходство это безспорно. Что это сходство можетъ быть объяснено только родствомъ по происхожденію, въ этомъ нельзя сомнѣваться. Думаемъ, что не должно сомнѣваться и въ томъ, что это родство есть результатъ заимствованія персовъ у евреевъ. Такъ представляетъ намъ это дѣло Библія, въ этой мысли утверждаютъ и историческія (ассиро-вавилонскіе памятники), и филологическія (языкъ частей Авесты, говорящихъ сходное съ Библіей) данныя. Политика Кира по отношенію къ религіямъ покоренныхъ народовъ, была поли-

тикой всѣхъ мудрыхъ всемірныхъ завоевателей: онъ покровительствовалъ этимъ религіямъ и объявлялъ себя почитателемъ признаваемыхъ ими боговъ. Въ своихъ указахъ къ вавилонянамъ онъ говоритъ о поклоненіи Набу, Белу, въ своемъ обращеніи къ евреямъ онъ говоритъ объ истинномъ Богѣ. Можетъ быть у этихъ всемірныхъ завоевателей, стремившихся создать всемірную монархію, была и мысль о единомъ Высшемъ Монархѣ. Мы думаемъ, что она была. Мудрецъ изъ того, что онъ слушаетъ, извлекаетъ назидательное, слушатель обыкновенный останавливаетъ свое вниманіе на интересномъ. Отсюда—появленіе библейскихъ сказаній въ Авестѣ. Что они здѣсь не первоначальны, что они не суть нѣчто самобытное, это доказывается тѣмъ, что здѣсь они характеризуются двумя чертами: они не связаны съ системой (они противорѣчатъ другимъ частямъ Авесты) и они не освящены глубокою нравственною идеей. Въ Библіи твореніе, паденіе, потопъ, эти событія—ключъ къ пониманію всей исторіи человѣчества.

Отсюда нашъ выводъ, что персы въ религіозномъ отношеніи были учениками евреевъ. Позволительно думать, что они вынесли изъ своего знакомства съ богоизбраннымъ народомъ не только знаніе нѣкоторыхъ интересныхъ исторій, но и знаніе нѣкоторыхъ высокихъ религіозныхъ и нравственыхъ истинъ. Въ религіи персовъ нѣтъ чистаго, но есть нѣкоторый относительный монотеизмъ. Мы разумѣемъ подъ этимъ, что ихъ Агура-мазда въ ихъ молитвахъ и почитаніяхъ очень часто надѣляется предикатами истиннаго Бога, и образы другихъ боговъ тускнѣютъ, блѣднѣютъ и стушевываются. Древнѣйшіе арійцы были политеистами, даже къ отвлеченно-философскому монизму они приближались только въ позднѣйшее время. Можетъ быть долгое общеніе съ евреями позволило персамъ идти быстрѣе въ дѣлѣ религіознаго развитія, какъ быстро прошла ихъ политическая исторія.

Нравственныя правила маздеизма часто чисты и высоки. Можетъ быть и здѣсь позволительно видѣть еврейское вліяніе и даже, пожалуй, скорѣе вліяніе пророковъ, чѣмъ вліяніе Моисеева закона. Есть сказаніе, что Заратуштра былъ ученикомъ пророка Даніила. Въ этомъ сказаніи гораздо больше историческаго смысла, чѣмъ въ представленіи, что Моисей былъ ученикомъ Заратуштры.

Греческая религія.

Гегель назвалъ ее религіей красоты, но это названіе подчеркиваетъ лишь одну сторону и фазу греческаго культа и миѳовъ, а нисколько не опредѣляетъ существа религіи. Ее очень часто называютъ религіей наиболѣе ярко выраженнаго антропоморфизма, но и это опредѣляетъ

главнымъ образомъ характеръ ея символики, а не ея сущность. Напрасно пытались и напрасно пытаются доселѣ охарактеризовать греческую религію однимъ какимъ-либо выраженіемъ. Греческая религія была различна въ различныхъ государствахъ Греціи и въ различныя эпохи существованія греческаго народа. Сложная и многообразная она заключаетъ въ себѣ все, до чего доходила человѣческая мысль въ другихъ религіяхъ. Несомнѣнно, она—общеарійскаго происхожденія и близко родственна всѣмъ древне-арійскимъ религіямъ (наиболѣе близка европейскимъ), несомнѣнно она восприняла въ себя немало хеттейскихъ, финикійскихъ и египетскихъ элементовъ. Много говорилось о персидскомъ вліяніи на Грецію. Наконецъ, въ послѣднее время были сдѣланы остроумныя попытки (Фурьеромъ) поставить греческіе миѳы въ связь съ Библіей. Но изъ какого бы корня она ни произошла и изъ какихъ бы элементовъ ни сложилась, она не была воспринята греками пассивно: представители греческой мысли — поэты, законодатели и философы много служили дѣлу ея разработки и преобразованія. Сложившаяся въ теченіе многихъ эпохъ и подъ разнообразными воздѣйствіями, она является выраженіемъ разнообразнѣйшихъ стремленій и надеждъ человѣческаго духа.

Какъ религія арійская, греческая религія—особенно въ древнѣйшую эпоху—была, говорятъ, натуралистическою, т.-е. ея божества представляли собой олицетвореніе стихій и силъ природы. Не нужно понимать это буквально. Эолъ и вѣтеръ не были тождественны, какъ не были тождественны Артемида и луна. Но было представленіе, что тѣ или иныя божества управляютъ тѣми или другими стихіями, рѣками, горами, свѣтилами. То, чѣмъ они управляли, было ближайшимъ символомъ ихъ. Границы между управляющими и управляемыми, между символомъ и тѣмъ, что они обозначали, были неопредѣленны и порою сближались почти до смѣшенія или отожествленія. Но въ концѣ концовъ размышленіе и сознаніе уничтожали это смѣшеніе и отождествленіе. Натурализмъ выражается не въ представленіяхъ только о богахъ, но и въ сказаніяхъ о богахъ. Многіе греческіе миѳы (сказанія о богахъ) таковы, что ихъ почти (но никогда) всецѣло можно истолковать, какъ персонификацію природы. Но, кажется, ихъ лучше всего объяснять такъ. Предполагая за явленіями природы ихъ одушевленныя и божественныя причины, грекъ разсматривалъ эти явленія, какъ результатъ взаимодѣйствія, взаимопомощи или борьбы боговъ, такъ какъ въ явленіяхъ эта кооперація и борьба боговъ должна была отражаться, то и миѳы должны быть аналогичны явленіямъ. Но такъ какъ боги и явленія природы—не одно и то же, то и аналогія между ними никогда не переходитъ въ полное тожество.

Природа представляетъ собою множество частію совмѣстно дѣйствующихъ, частію противоборствующихъ началъ. Естественно предполагать за этимъ физическимъ множествомъ множество силъ духовныхъ—божествъ. Греческая религія есть политеизмъ. Въ сравнительно древнѣйшую эпоху въ наиболѣе развитомъ видѣ греческая религія является на западѣ Балканскаго полуострова. Культъ въ Додонѣ былъ посвященъ богу неба Зевсу (Ζευς=Δις, divus). Онъ призывался здѣсь, какъ богъ облаковъ и дождя, оплодотворяющій землю небесной водой. Мать Земля поставляется въ сторонѣ отъ отца Зевса, какъ его супруга,—Діона (женская форма Зевса—Δις=самъ). Его святилище находилось въ древнемъ дубѣ, шелестъ листьевъ котораго возвѣщалъ его волю. Также волю боговъ узнавали еще по полету птицъ, именно по полету голубей, гнѣздившихся на священномъ дубѣ. Эту волю возвѣщало журчаніе ручья, звуки мѣдныхъ сосудовъ, о которые ударялась проволока, колеблемая вѣтромъ. Богъ неба являлъ свою силу въ плодоносномъ дождѣ и грозѣ. Молнія, которую циклопы, т.-е. подземные духи выдѣлываютъ, является аттрибутомъ его несокрушимой силы, чувственнымъ образомъ его несокрушимаго могущества. Его щитъ козье-желто-сѣрое грозовое облако (подобное шкурѣ козы), потрясая которымъ, онъ гремитъ и производитъ молнію и возбуждаетъ страхъ у людей и боговъ, Натуралистическія представленія бога, какъ оживляющаго природу и дѣлающаго ее плодоносною, создало рядъ миѳовъ, обезобразившихъ нравственно Зевса. Оживляющая сила дождя и солнечнаго свѣта, черезъ которые небо оплодотворяетъ землю и посылаетъ жатву, въ естественной религіи вообще и въ пеласгическихъ миѳахъ представляется, какъ половое отношеніе бога-неба къ богинѣ-землѣ. Такъ какъ въ различныхъ мѣстностяхъ супруга Зевса носила разныя имена, то впослѣдствіи, когда мѣстныя саги слились въ одно общее русло, произошло, что у Зевса оказалось очень много женъ или наложницъ. Такъ, возникли миѳы о связи Зевса съ Семелою (Σεμελη сближаютъ филологически съ славянскимъ—земля) и Данаею (Діоною), имена которыхъ прежде были просто эпитетами богинь земли. Стремленіе аристократовъ провести свой родъ отъ полубоговъ способствовало также возникновенію легендъ о связяхъ Зевса съ смертными. Наконецъ, вліяніе чуждыхъ культовъ тоже способствовало умноженію гарема Зевса.

Уже въ древнѣйшихъ сагахъ и культѣ ближайшими къ Зевсу богами являются его дочь Паллада Аѳина и его сынъ Апполонъ—два образа, въ которыхъ только отпечатлѣлось собственное лицо бога неба съ отнятіемъ присущей ему черты отцовской производительности. Поэтому между всѣми греческими богами они являются самыми чистыми и имѣющими сравнительно высшее нравственное значеніе. Паллада

Аѳина въ ея натуралистическомъ значеніи есть богиня чистаго, яснаго неба и вмѣстѣ богиня грозовой бури, очищающей небо отъ тучъ и тумана. Слово „Палласъ“ значитъ „метающая“, такъ какъ она метаетъ молніи. И ея аттрибутъ есть изображеніе козы (т.-е. грозового облака), окруженной змѣями съ высунутыми языками (т.-е. молніями). Какъ богиня грозы, она является защитительницею свѣта противъ силы мрака, противъ титановъ, особенно противъ Горгоны—олицетвореннаго мрака, которая, поднимаясь изъ моря, затемняетъ небо. Ужасный образъ Горгоны Аѳина беретъ на свой щитъ и дѣлаетъ своимъ полезнымъ оружіемъ: темное грозовое облако, противоборствующее ясному небу, вмѣстѣ съ тѣмъ является, вѣдь, служительницей богини свѣта, такъ какъ въ себѣ заключаетъ оно свѣтлый лучъ молніи.

Апполонъ—богъ свѣта. Какъ сынъ Зевса, бога неба, онъ по самому своему имени выступаетъ чистѣйшею стороной своего отца безъ всякаго привнесенія чувственно земной природы, присущей отцу. Миѳъ о томъ, что Апполонъ сынъ Зевса и Леты, т.-е. скрытой, олицетворяетъ то, что свѣтъ является изъ темнаго мрака. Войны бога свѣта съ демонами мрака составляютъ главное содержаніе миѳовъ объ Апполонѣ. Темная ночь олицетворяется въ нихъ подъ образомъ змѣи или дракона. Исчезновеніе свѣта зимою—мотивъ, повторяющійся въ миѳологіяхъ всѣхъ естественныхъ религій,—олицетворяется въ сказаніи о ежегодномъ странствованіи Апполона къ баснословнымъ гипербореямъ—сѣверному народу, живущему тамъ, гдѣ находится вѣчный солнечный свѣтъ (многіе народы также представляли себѣ на сѣверѣ гору боговъ—область вѣчнаго свѣта). Удаленіе бога туда осенью и возвращеніе назадъ весною встрѣчалось и сопровождалось печальными и радостными пѣснями и обрядами (точная параллель съ культомъ семитическаго бога—Адониса). Благотворное, оживляющее дѣйствіе свѣта и тепла на растенія естественно дѣлаютъ Апполона подателемъ благополучія для стадъ и полей. Будучи покровителемъ скотоводства и земледѣлія, Апполонъ, какъ богъ свѣта, производитъ жизнь, подаетъ силы и здоровье и возстановляетъ потерянное здоровье, отсюда—онъ является какъ богъ врачебнаго искусства. Замѣчательно, что тотъ же самый богъ, отъ котораго исходитъ жизнь и здоровье, посылаетъ болѣзнь и смерть; какъ солнечный лучъ не только возбуждаетъ, но и убиваетъ своимъ раскаленнымъ жаромъ цвѣтущую жизнь, такъ богъ свѣта посылаетъ своими острыми стрѣлами и болѣзнь и смерть сынамъ человѣческимъ. Тому, что эти свойства бога вошли въ культъ, нисколько не нужно удивляться, особенно если имѣть въ виду культъ бога солнца въ Азіи. Грекъ понималъ подъ болѣзнію не только тѣлесное, но и духовное зло, и ненормальность и нравственное зло для него есть суще-

ственно испорченность и ослѣпленіе чувства, болѣзненность есть болѣзнь души. Отсюда богъ тѣлеснаго врачеванія становится вмѣстѣ и богомъ врачующимъ душу, запятнанную грѣхомъ, пораженную и отягченную болѣзнію. Богъ естественнаго свѣта есть вмѣстѣ съ тѣмъ и богъ чистоты и очищенія, богъ искупленія. Такъ представляло Аполлона не только благочестивое чувство позднѣйшихъ трагиковъ, именно Эсхила, но и благочестивое чувство древнихъ. Такъ, въ древнемъ ритуалѣ культа праздниковъ Аполлона въ Аттикѣ встрѣчаются искупительныя дѣйствія, какъ окропленіе и кровавая искупительная жертва, и соприкосновеніе съ лавровою вѣтвью Аполлона, какъ чувственный образъ того, что всякая духовная нечистота грѣшника должна исчезнуть. Греческой миѳологіи свойственно отыскивать основанія для обрядовъ въ жизни самихъ боговъ, и поэтому искупительныя дѣйствія въ культѣ Аполлона были отнесены къ особенному факту изъ жизни Аполлона. Оказывается, что онъ потому является установителемъ искупительныхъ дѣйствій, что онъ долженъ былъ совершить ихъ прежде всего надъ самимъ собою ради собственнаго очищенія. Убивъ дракона, Аполлонъ долженъ былъ бѣжать изъ страны (подобно тому, какъ убійца долженъ спасаться отъ кровавой мести) и восемь лѣтъ провелъ въ покаяніи, въ качествѣ раба у царя Адмета, послѣ чего онъ возвращается, какъ истинный Фебъ, т.-е. посылающій лучи, съ вновь пріобрѣтенною незапятнанною чистотою. Въ основѣ этой саги, можетъ-быть, лежитъ та мысль, что добро въ борьбѣ со зломъ не можетъ оставаться незапятнаннымъ и что только путемъ самопобѣжденія, путемъ свободнаго терпѣнія и работы можно достигнуть чистоты, не имѣющей пятенъ.

Съ этою нравственно освящающею и очищающею дѣятельностію у Аполлона соединяется дѣятельность оживляющая и одушевляющая, онъ возбуждаетъ поэтическій и пророческій энтузіазмъ и въ томъ и другомъ отношеніи онъ является истиннымъ богомъ откровенія греческой религіи, посредникомъ между свѣтлымъ міромъ боговъ и темною земною жизнію и въ этомъ значеніи онъ поднялся тѣмъ выше, чѣмъ болѣе самъ Зевсъ отступалъ въ далекую и высокую по ту сторону бытія. Религіозная лирика, пѣніе гимновъ было существеннымъ элементомъ греческаго культа, и потому даръ таковой лирики подаваемый богомъ откровенія, который упражнялъ въ немъ и училъ ему, этотъ даръ былъ очень важенъ. Но особенно пророческое одушевленіе, мантика имѣла своимъ источникомъ его откровенія. Важнѣйшимъ мѣстомъ аполлоновской мантики былъ дельфійскій оракулъ. Надъ расщелиной въ землѣ, изъ которой поднимались одуряющіе пары, садилась жрица „пиѳія“, названная такъ по имени бога и отвѣчала на вопросы, которые ей поставлялись. Отвѣты, конечно, были очень темными и

допускали много объясненій. Окончательная редакція отвѣта давалась коллегіею жрецовъ. Въ цвѣтущее время оракула вопрошающимъ не только сообщалось, что должно случиться, но главнымъ образомъ объяснялось, что при данныхъ обстоятельствахъ по волѣ бога должны дѣлать люди. Вслѣдствіе этого оракулъ пріобрѣлъ сильное вліяніе на ходъ греческой жизни. Свободный отъ тѣхъ интересовъ, которыми наполнялась жизнь отдѣльныхъ греческихъ государствъ, стоя выше ихъ частныхъ споровъ и понимая хорошо общее положеніе Эллады, дельфійскіе жрецы имѣли возможность изрекаемые ими цѣлесообразные совѣты выдавать за божественную волю. Они получили репутацію избранныхъ сосудовъ и возвѣстителей божественной воли. Дельфійскій оракулъ сталъ религіознымъ средоточіемъ Греціи и сильно вліялъ на мѣстные культы. Политическая жизнь также долго стояла подъ вліяніемъ этого религіознаго института. Дельфійскіе жрецы часто имѣли рѣшающій судебный голосъ во внутреннихъ спорахъ государствъ и даже самое законодательство отъ нихъ получало цензуру и санкцію. На образованіе колоній дельфійскій оракулъ имѣлъ весьма сильное вліяніе. Наконецъ, религіозный союзъ грековъ нашелъ для себя, правда, слабое, но всетаки выраженіе въ амфиктіоновомъ судилищѣ (охранявшемъ дельфійскій храмъ и культъ), въ которомъ впослѣдствіи принимали участіе всѣ значительныя племена Греціи.

Богъ огня у древнихъ грековъ безъ сомнѣнія имѣлъ гораздо больше значенія, чѣмъ Гефестъ въ эпосѣ. Значеніе огня въ человѣческомъ общежитіи, въ жизни семейства, въ богослуженіи, все это должно было выразиться въ миѳахъ о богѣ огня. Титанъ Прометей Пирофоръ, т. е. заботливый носитель огня, по первоначальному представленію былъ тождественъ съ богомъ огня. Полагаютъ, что то, что древній богъ въ позднѣйшей сагѣ является титаномъ, враждебнымъ богамъ, имѣетъ свое психологическое основаніе въ томъ, что въ пользованіи чистымъ и священнымъ огнемъ для общихъ человѣческихъ потребностей и нуждъ естественно увидѣли оскверненіе и святотатственное отношеніе къ огню. Сохраненіе огня чистымъ было предметомъ благочестивой заботливости арійцевъ и у иранцевъ было доведено до мелочной скрупулезности. Поэтому понятно, что у грековъ богъ, отдавшій людямъ огонь для низменныхъ нуждъ, сталъ разсматриваться, какъ похититель и осквернитель небеснаго огня, который предпочелъ людей богамъ и за это былъ строго наказанъ небожителями. Можетъ быть, та же самая мысль повторяется въ сагѣ о Гефестѣ, котораго Зевсъ въ спорѣ столкнулъ съ неба на землю, при чемъ онъ упалъ на островъ Лемносъ, гдѣ и устроилъ свою подземную кузницу. Такъ какъ отношенія бога огня къ быту, семейной жизни и культу сагою о Прометеѣ были

отодвинуты назадъ, то у Гефеста и остался только кузнечный огонь, и онъ сталъ богомъ кузнечнаго искусства. Замѣчательно, что богъ войны Аресъ, сынъ Зевса и Геры, не идеализируется или мало идеализируется въ греческой миѳологіи. Зевсъ называетъ его ненавистнѣйшимъ между всѣми богами. Довольно ярко греческая поэзія въ дѣятельности Ареса подчеркиваетъ признакъ неразумности. Мотивы войны—Злоба, Смута, Распря, Ярость; ея результаты—Страданіе и Смерть.

Божествомъ земли является Деметра (*Δη* вмѣсто *Γη—μητηρ*= земля-мать). Какъ богиня плодородной земли, она научила людей земледѣлію и вмѣстѣ съ этимъ (такъ какъ въ осѣдлой жизни земледѣліемъ опредѣляется весь характеръ быта и порядокъ права) явилась управительницей всякой упорядоченной жизни, обычаевъ и законовъ. Но мать-земля есть божественный первообразъ земной матери, основательница и хранительница брака, увѣнчивающая брачную вѣрность своимъ благословеніемъ плодородія. Главный праздникъ Деметры ѳесмофоріи—праздновался исключительно женщинами, въ немъ праздновалось благословеніе земледѣлія и брака. Мать-земля не только изводитъ жизнь изъ своего лона, но и принимаетъ живущее опять въ свое лоно. Вслѣдствіе этого богини земли во всѣхъ религіяхъ не только божества рожденій, но и смерти, и это отношеніе ихъ къ подземному міру въ культѣ Деметры представляетъ существенную сторону. Въ греческихъ миѳахъ не сама богиня земли, но ея дочь Кора имѣетъ отношенія къ подземному міру. Всеобще извѣстенъ поэтическій миѳъ о томъ, какъ Кора, игравшая на лугу съ подругами, была похищена Плутономъ и уведена въ его подземное царство, какъ ея мать блуждала, плача и отыскивая свою пропавшую дочь, какъ, наконецъ, она согласилась съ Плутономъ, что ея дочь полгода будетъ проводить у Плутона въ подземномъ мірѣ и полгода будетъ жить при небесномъ свѣтѣ. Первоначальный смыслъ этого натуралистическаго миѳа ясенъ: цвѣтущая дѣвица, дочь земли, есть зеленая и цвѣтущая растительность земли во время лѣта, съ луговъ она уводится въ подземный міръ, осенью растительность умираетъ, но по ненарушимому договору, заключенному между высшимъ и подземнымъ міромъ, каждое полугодіе она опять должна возвращаться на свѣтъ—растительность умирающая осенью воскресаетъ весною. Въ элевзинскихъ празднествахъ потеря и нахожденіе дочери, поиски, блужданія и плачъ Деметры объ ея потерянномъ дѣтищѣ и ея радость вслѣдствіе ея нахожденія праздновались совершенно съ тѣми же обрядами, какъ праздновались въ сирійскомъ культѣ скорбь Цибелы объ Аттисѣ, Афротиды (Баалтины) объ Адонисѣ и въ Египтѣ исканіе Изидою Озириса. Съ египетскою сагою греческая имѣетъ еще то общее, что ежегодное воскресаніе природы здѣсь и

тамъ представлялись чувственнымъ образомъ и залогомъ продолженія жизни души оставившей тѣло, залогомъ безсмертія въ высшемъ смыслѣ (не въ смыслѣ существованія только тѣней, но и въ нравственномъ смыслѣ). Это было предметомъ элевзинскихъ мистерій, которыя непосредственно примыкали къ аграрнымъ праздникамъ земли. Можно объяснить, почему случилось, что не Деметра—эта чистая, такъ высоко въ нравственномъ отношеніи стоящая богиня—оказалась главной богиней греческой миѳологіи. Такая завидная доля выпала на долю Геры. Имя ея, повидимому, означаетъ владычицу, госпожу. Безъ сомнѣнія, это имя было лишь другимъ именемъ для Діоны или Деметры и означало богиню-землю. Въ миѳахъ она выдвинулась вслѣдствіе представленія о ея брачныхъ отношеніяхъ къ Зевсу (Главный предметъ сагъ о ней). Какъ супругѣ Зевса, ей дается и часть въ управленіи небомъ: ей дается ночное небо съ его полкомъ звѣздъ, какъ Зевсу—свѣтлое дневное небо.

Въ развитіи представленій о богахъ обыкновенно дѣйствуютъ два совершенно противоположные процесса. Съ одной стороны мысль стремящаяся къ единству хочетъ объединять боговъ, привести ихъ къ соподчиненію и возвести къ одному высшему началу. Съ другой стороны воображеніе стремящееся все олицетворять, каждое свойство, функцію и проявленіе божества хочетъ представить особымъ богомъ. Отсюда мысль въ греческой миѳологіи постоянно стремится поднять Зевса надъ богами и міромъ, какъ отца и владыку безсмертныхъ и смертныхъ. А воображеніе постоянно раздробляетъ Зевса. Посейдонъ—богъ водъ, Гадесъ или Плутонъ—богъ подземнаго міра—братья Зевса, въ то же время стороны Зевса. Гадесъ прямо тождественъ съ Зевсомъ аидоніемъ—невидимымъ. Какъ образъ Зевса давалъ матеріалъ для созданія образовъ многихъ боговъ, такъ это было и съ другими богами. Такъ это было и съ Апполономъ Гермесъ—вѣстникъ боговъ, повидимому, сначала тоже одна сторона дѣятельности Апполона (лучи посылаемые солнцемъ), и только потомъ образъ Гермеса осложнился. Діонисъ—аграрный богъ, затѣмъ богъ управляющій ростомъ винограда, опять сначала только сторона Апполона, отъ котораго зависитъ вообще растительность. Если въ Діонисѣ нашло себѣ развитіе и выраженіе покровительство Апполона растительности, то въ Панѣ широко развита другая сторона—покровительство стадамъ. Повидимому, Панъ былъ сначала мѣстнымъ богомъ Аркадіи, покровительствовавшій аркадійской деревенской жизни и занятіямъ аркадійцевъ, вообще Аркадіи идиллической. По мѣрѣ обобщенія миѳовъ и сближенія культовъ Панъ былъ представленъ сыномъ Гермеса. Онъ изображался имѣющимъ рога, козлиныя ноги и длинную бороду, сближаясь

этимъ съ тѣми, кого охранялъ. Вообще онъ близокъ природѣ и слѣдуетъ ея законамъ, т. е. попросту естественнымъ влеченіямъ.

Кромѣ Аѳины, Геры и Деметры въ греческой религіи особо еще выдаются слѣдующія женскія божества. Артемида, сестра бога свѣта Аполлона и дѣвственная богиня огня и очага, въ которой олицетворялись высшія нравственныя отношенія къ семьѣ, государственной жизни и къ культу, отнятыя у бога огня Гефеста, наконецъ, Афродита, другое имя которой (богиня Цитеры, Кипра или Пароса) указываетъ на ея азіатское происхожденіе. Женское божество на востокѣ почиталось по 2-мъ различнымъ сторонамъ: какъ Астарта или суровая дѣвственная богиня войны и смерти и какъ Ашера или богиня любви и рожденія, такъ эти 2 различныя стороны олицетворились и у грековъ въ ихъ двойной Афродитѣ. Воинственная богиня высотъ вооруженная Афродита представлялась, какъ Астарта, почитаемою на высотахъ и имѣющую дѣвственныхъ прислужницъ (А. Уранія), другая Афродита—богиня любви, называлась—„общею всему народу“ (А. Пандемосъ). Нельзя отрицать, что та и другая Афродита представляетъ извѣстное идеализированіе свирѣпой азіатской богини. Особенно Астарта, которую азіаты почитали принесеніемъ человѣческихъ жертвъ и изувѣченіемъ себя, была преобразована въ Афродитѣ въ богиню чистой любви и брачной вѣрности, каковою она и почиталась въ Аѳинахъ подлѣ Деметры Ѳесмофоросъ и въ Спартѣ подлѣ Геры. Особенное отношеніе Афродиты къ ночному небу побудило поэтовъ и философовъ представить ее космогоническимъ принципомъ, образующимъ и сохраняющимъ небо и землю. Отъ богини любви Ашеры у Афродиты былъ отнятъ грубо чувственный признакъ производства рожденій и удержана только духовная сторона половой любви, въ ней—прекрасной дочери Зевса—прославлялась любовь, какъ страсть души, однако почитаніе ея здѣсь, какъ и въ Азіи, находило себѣ выраженіе въ проституціи. Именно, извѣстны были съ этой стороны гіеродулы, т. е. жрицы Афродиты въ Коринѳѣ—противоположность амазонкамъ Аттики и Ѳивъ—цѣломудреннымъ служительницамъ воинственной Афродиты (Астарты). Чѣмъ болѣе въ Греціи исчезали нравственность и чистота и чѣмъ большее распространеніе получали гетеры, тѣмъ болѣе Афродита принимала образъ гетеры и наконецъ ниспала до того, что стала называться А. порни.

Поэтическая фантазія—главный факторъ въ созданіи подробностей миѳовъ—понятно, надѣляла божества не только разнообразнѣйшими, но и въ различныхъ мѣстахъ и въ различное время противорѣчивыми чертами. Свойства и дѣянія боговъ перемѣшивались и перепутывались, количество миѳическихъ событій возрастало, но оставались за подроб-

ностями миѳовъ религіозныя основы, оставался культъ, который, такъ сказать, сортировалъ миѳы: одни онъ не принималъ, не совершалось культовыхъ дѣйствій связанныхъ съ ними, другимъ онъ сообщалъ религіозный смыслъ. То, что такимъ образомъ являлось въ религіи сравнительно болѣе разумнымъ, чему можно было сообщить характеръ разумности, что, наконецъ, проявляло въ религіи наибольшую устойчивость и силу, это все греческая мысль рано или поздно должна была систематизировать, привести къ единству.

Когда въ 7 в. до Р. Х. греческіе города и деревни вступили въ жизненное взаимообщеніе, и въ Дельфахъ явилось средоточіе религіозной жизни грековъ, нужда въ религіозной системѣ должна была стать ощутительной; нужно было составить богословскую теорію. Этой цѣли послужила теогонія бѳотійскаго поэта Гезіода (род. въ 630 г. до Р. Х.). Уже эпосъ Гомера положилъ начало систематизированію міра боговъ. Согласно поэмамъ слѣпого пѣвца, злые духи мрака, являющіеся по общеарійскимъ представленіямъ постоянными врагами свѣтлыхъ боговъ, суть предшественники и отцы господствующихъ боговъ культа, побѣжденныхъ послѣдними. Сами они произошли отъ неба и земли, какъ первосуществъ міра, а эти сами отъ океана или отъ воды, какъ высшаго принципа. Теогонія Гезіода даетъ подробную исторію происхожденія боговъ. Всѣ вещи—по теогоніи—произошли отъ мрака или хаоса (*χαίνειν*=зіять). Изъ хаоса прежде всего возникъ тартаръ (темная глубина) и надъ нимъ земля, широкогрудая земля (Геа) своею собственною силою производитъ высокое небо (Ураносъ), горы и море. Такъ является первая пара боговъ: Ураносъ и Гея, которые хотя собственно представляются, какъ мать и сынъ, однако соединенные силою Эроса производятъ вмѣстѣ отъ себя всѣ прочія существа путемъ рожденія. Ихъ дѣтьми прежде всего являются титаны (попарно), сначала древнѣйшіе Океанъ и Ѳеотида, затѣмъ двѣ пары духовъ свѣта (появленіе которыхъ между враждебными свѣту титанами является произвольной безсмыслицей), наконецъ, Кроносъ и Рея—непосредственные родители олимпійскаго міра боговъ. Затѣмъ производитъ Гея еще различныя чудовищныя существа и, наконецъ, устрашенная сама своими дикими порожденіями и чудовищной производительной силой Урана, она молитъ младшаго сына Кроноса лишить отца мужской силы. Изъ половыхъ органовъ Урана, брошенныхъ въ море выходитъ пѣнорожденная богиня любви Афродита, подъ ногами которой, когда ступаетъ, земля производитъ травы и цвѣты. Кроносъ пожираетъ всѣхъ своихъ дѣтей за исключеніемъ младшаго Зевса, котораго мать Рея спасаетъ тѣмъ, что вмѣсто него даетъ проглотить Кроносу камень, обернутый пеленками и его оставляетъ на воспитаніе въ одной пещерѣ на островѣ

Критѣ. Зевсъ, выросши, принуждаетъ своего отца опять возвратить міру своихъ дѣтей и съ этими дважды рожденными своими братьями заключаетъ договоръ отнять власть у отца Кроноса и его братьевъ—титановъ. Въ теченіе 10 лѣтъ идетъ борьба младшихъ боговъ со старшими, титанами, предшествовавшими младшимъ въ управленіи міромъ. Наконецъ, титаны поражены при помощи метающихъ молніи циклоповъ (тоже порожденія Геи) и заключены въ тартаръ. Только старѣйшая пара титановъ—Океанъ и Ѳетида—избѣгли этой участи и остались въ мірѣ и при новой власти. Послѣ пораженія титановъ крониды избираютъ Зевса своимъ владыкою, и онъ распредѣляетъ между своими братьями ихъ должности: себѣ онъ беретъ небо и воздухъ, Посейдону отдаетъ воду моря и рѣкъ и Гадесу—землю и подземный міръ. Зевсъ—по теогоніи—приживаетъ множество дѣтей отъ различныхъ божественныхъ и человѣческихъ женъ, но всего получаемаго такимъ образомъ числа боговъ оказывается недостаточно для теогоніи, она олицетворяетъ и генеализируетъ еще всѣ возможныя состоянія, такъ ночь, смерть, грезу, скорбь, жалобу, награду, возрастъ, обманъ, ссору, страсть, голодъ, битву, убійство и т. д. Какъ и всѣ другія религіи, она почитаетъ духовъ рѣкъ, горъ, источниковъ, знала добрыхъ и злыхъ демоновъ, обожествляются у грековъ и герои (Гераклъ, Тезей). Вслѣдствіе постороннихъ вліяній обожествлялись и живые люди.

Въ теогоніи Гезіода можно найти много слѣдовъ вліянія восточныхъ религіозныхъ представленій, которыхъ не могли не знать беотійцы (Беотія—главное мѣсто финикійскихъ торговыхъ стоянокъ). Восточнымъ духомъ вѣетъ отъ представленія о необычайно производительной силѣ неба и о чудовищной производительной силѣ земли, оскопленіе Урана и позорное происхожденіе Афродиты переносятъ нашу мысль на азіатскую почву и заставлятъ вспомнить о Милиттѣ, Ашерѣ (но мы не можемъ видѣть въ этихъ миѳахъ что-нибудь общее съ сказаніемъ объ Афродитѣ — любимой дочери Зевса и Діоны). Кроносъ пожирающій своихъ дѣтей, слишкомъ напоминаетъ Молоха, которому въ жертву приносились дѣти. Напрасно въ миѳѣ о Кроносѣ пытались видѣть философскій смыслъ, говорили: Кроносъ—время, (*Χρόνος*), въ которомъ исчезаетъ прошедшее, настоящее, исчезнетъ и будущее. Нѣтъ, въ теогоніи Гезіода за образами боговъ не скрывается отвлеченныхъ представленій. Воспитаніе Зевса на Критѣ, съ которымъ связывается сказаніе о его смерти и погребеніи, указываетъ на финикійскій культъ солнца на Критѣ, гдѣ ежегодно рожденіе и смерть солнечнаго бога почитались празднествами и танцами съ оружіемъ (отсюда куреты считались служителями Зевса дитяти). Такъ многое въ теогоніи, повиди-

мому, имѣетъ своимъ источникомъ восточныя религіозныя представленія. Но повѣствованіе теогоніи о борьбѣ боговъ и побѣдѣ Зевса надъ Кроносомъ не есть что-нибудь новое, привнесенное теогоніей въ религіозныя сказанія грековъ, нѣтъ, это—миѳъ общеарійскій и на немъ нѣтъ ни малѣйшей тѣни восточнаго семитическаго вліянія. Зевсъ побѣждаетъ титановъ. Кроносъ только титанъ. Прежніе изслѣдователи—или вѣрнѣе—истолкователи религій думали, что боги побѣжденные Зевсомъ были древнѣйшими богами пеласговъ, но на самомъ дѣлѣ они никогда не были богами народной миѳологіи, теперь съ несомнѣнностію выяснено, что культъ Зевса былъ древнѣйшимъ (вотъ почему основное—шеллингіанское—положеніе книги Леонтьева „о поклоненіи Зевсу" должно быть отвергнуто), Кроносъ и титаны олицетворяютъ собою темныя силы, силы мрака, разрушенія и смерти, силы стихій и хаоса. Боги свѣта вступили съ ними въ борьбу, и свѣтъ восторжествовалъ надъ мракомъ, добро надъ зломъ, великій Кронидъ подчинилъ силы стихій силѣ разума и, такимъ образомъ, духъ провозгласилъ свое торжество надъ матеріею.

Утверждается царство Олимпа. Но если это царство утверждается посредствомъ борьбы, то, значитъ, оно не всемогуще. Борьба предполагаетъ собою соперничество силъ, а всемогущее не имѣетъ соперниковъ. То, что борется, непремѣнно конечно и должно быть подчинено чему-нибудь высшему. Въ представленіи грековъ надъ богами поднималась судьба (*μοιρα*). Отъ нея зависитъ самъ Зевсъ громовержецъ. Потерявъ любимаго сына Сарпедона, Зевсъ восклицаетъ: „горе мнѣ, горе мнѣ. Такъ угнетаетъ меня судьба, что наиболѣе дорогой мнѣ изъ людей, Сарпедонъ, погибаетъ отъ Менотія, сына Патрокла". Вопросъ объ этой мрачной и таинственной (*μοιρα*) былъ предметомъ многочисленныхъ изслѣдованій и споровъ. Негельсбахъ—одинъ изъ наиболѣе серьезныхъ его изслѣдователей—полагаетъ, что въ этой мысли о *μοιρα* стоящей выше всего и всѣмъ управляющей древній грекъ сдѣлалъ шагъ впередъ по направленію къ монотеизму. Но это мнѣніе должно быть отвергнуто. Во 1) мертвая—хотя и абсолютная—*μοιρα* менѣе приближается къ понятію живого и благого Бога, чѣмъ живые—хотя и ограниченные—боги Греціи. Во 2) исторія развитія идеи о *μοιρα* показываетъ, что эта идея господствовала гораздо болѣе въ древнѣйшія, чѣмъ въ послѣдующія времена, вѣра въ судьбу была сильнѣе, когда религіозная вѣра вообще была болѣе груба, и по мѣрѣ возвышенія и очищенія этой вѣры идея судьбы блѣднѣла и стушевывалась. Въ 3) процессъ развитія идей по направленію къ монотеизму у грековъ извѣстенъ. Главу боговъ Зевса они стали постепенно превращать въ отца боговъ и стали сообщать ему аттрибуты вѣчности, самобытности, стали

говорить о немъ, какъ объ источникѣ и причинѣ всякаго бытія. Во имя всѣхъ этихъ соображеній „судьбу“ грековъ нужно объяснять инымъ образомъ: она—не новая монотеистическая мысль, но старое вѣрованіе, завѣщанное естественною религіею. Судьба грековъ — это, какъ выразился Гегель, „безобразная необходимость“, сила, однако, господствующая надъ всѣмъ, все сокрушающая и уничтожающая. Она есть сила природы, но въ природѣ открывается разумность, въ неіі можно находить и нравственность. Всѣ эти элементы несомнѣнно мыслимы и въ судьбѣ. Природа дѣйствуетъ не только законосообразно, но и справедливо. Вмѣстѣ съ тѣмъ необходимость производитъ добро или зло и соотвѣтственно съ этимъ по необходимости получаетъ возмездіе. Это особенно ярко выражено въ сказаніи о Эдипѣ. Оракулъ предсказываетъ, что у Ѳиванскаго царя Лая родится сынъ, который убьетъ отца и женится на матери. Своимъ предсказаніемъ Оракулъ направляетъ дѣло такъ, чтобы предсказаніе осуществилось. Лай хочетъ убить родившагося ребенка. Пастухъ, которому это поручено, оставляетъ его живымъ. Ребенокъ выростаетъ, не зная отца и матери. Сѣть обстоятельствъ создаетъ то, что онъ убиваетъ перваго и женится на второй. Онъ—совершенно безвинный—совершаетъ преступленія, которыя всегда считались и будутъ считаться ужаснѣйшими въ родѣ человѣческомъ, и рокъ жестоко караетъ его и его семью за эти преступленія. Эта *μοῖρα* владычествуетъ не только надъ бѣдными сынами земли, но и надъ самими богами. Она грозитъ свѣтлому Олимпу. Она есть общій міропорядокъ, въ которомъ боги являются такими же простыми звеньями, какъ и люди. Только нужно замѣтить, въ представленіи различныхъ лицъ характеръ этого міропорядка мыслился различно, и люди наиболѣе чуткіе и развитые мыслили этотъ міропорядокъ нравственнымъ.

Религіозныя идеи Греціи находили свое развитіе и обработку у поэтовъ, философовъ и законодателей. Поэзія, искусство не можетъ заключать въ свои формы безконечнаго. Если оно избираетъ своимъ предметомъ божество, оно должно представлять его конечнымъ. Наиболѣе совершенная форма на землѣ человѣческая, наиболѣе совершенны между людьми герои. Къ ихъ типу и стало приближать боговъ греческое искусство. Но герои или великіе люди бываютъ велики не только въ хорошемъ, но и въ дурномъ — велики въ подвигахъ, въ борьбѣ, значитъ, въ сокрушеніи препятствій, въ уничтоженіи, въ убійствахъ, велики въ любви и гнѣвѣ, въ благости и страстяхъ. Такими поэзія и изображала боговъ, черезъ это они являются необыкновенно жизненными, но вмѣстѣ съ тѣмъ очень мало божественными. Это — люди, духовныя и физическія свойства которыхъ представлены въ увеличительномъ стеклѣ. Если поэты разрѣшили религію въ ряду обра-

зовъ прекраснаго, то философы въ живыхъ конкретныхъ образахъ воспѣтыхъ поэтами хотѣли видѣть только символы пустыхъ абстракцій. Живой, мятущійся, сострадающій людямъ и негодующій на людей Олимпъ они хотѣли разрѣшить въ систему отвлеченныхъ понятій. Безъ сомнѣнія, эти понятія были возвышенны, но они вовсе не скрывались въ художественныхъ миѳахъ эллиновъ, а были плодомъ размышленія философовъ. Религія, какъ живая сила освящающая добро и направляющая къ высшему добру, нашла себѣ сравнительно наибольшое выраженіе въ буквѣ и духѣ эллинскихъ законовъ. Зевсъ, о легкомысленныхъ и любовныхъ похожденіяхъ котораго такъ много говорятъ поэты, по идеѣ закона есть охранитель святости семьи, охранитель государственнаго порядка, онъ караетъ совершающихъ преступленія по отношенію къ семьѣ. Паллада покровительствуетъ тѣмъ, кто словомъ служитъ благу государства (ораторамъ). Боги награждаютъ любящихъ отечество, почитающихъ родителей, пекущихся о согражданахъ. Требованія нравственныя и правовыя не были разграничены въ представленіи древняго грека и они были олицетворены въ богахъ награждающихъ ихъ исполненіе и карающихъ нарушеніе. И этому пониманію боговъ въ законахъ отвѣчаютъ благочестивое чувство и представленія простыхъ людей. Свинопасъ Эвмай, о которомъ говорится въ Одиссеѣ (XIV, 445 — 446), знаетъ только благихъ боговъ, которые не любятъ беззаконія: имъ угодны только справедливость и добрыя дѣла, онъ признаетъ все возможнымъ для бога (XIV, 449; ср. X, 306). Одиссей говоритъ, что богамъ все извѣстно (Од. IV, 379, 468). Писистратъ, сынъ Нестора Пилосскаго, говоритъ, что всѣ люди нуждаются въ богахъ (Од. III, 4). Діомедъ говоритъ о себѣ и о Свенелѣ, что они пришли къ Троѣ съ богомъ (Иліад. IX, 49).

Нуждаясь въ богахъ, эллины, какъ и всѣ другіе народы, пытались вступать съ ними въ общеніе въ культѣ. Культъ эллиновъ состоялъ изъ жертвы и молитвы. Жертва состояла въ принесеніи даровъ богу, при чемъ всегда предполагалось, что боги отъ приносимыхъ даровъ получаютъ дѣйствительное наслажденіе. Многіе изслѣдователи въ настоящее время думаютъ, что это наслажденіе совершенно, подобно тому, какое получаетъ человѣкъ отъ пищи и питья. Этотъ взглядъ невѣренъ. Пища и питье имѣютъ цѣну сами по себѣ. Жертва въ греческой религіи, какъ и во всѣхъ другихъ, оцѣнивается непремѣнно въ связи съ тѣмъ, кто ее приноситъ. Гекатомба изъ воловъ богача можетъ быть менѣе пріятна богамъ, чѣмъ горлица нищаго. „Тотъ, кто чтитъ бога, полагаясь, что богъ нуждается въ его чествованіи, чтитъ его всего менѣе“. „Нечестивый можетъ приносить гекатомбы и обогащать алтари тысячами приношеній, тѣмъ не менѣе онъ нечестивъ и

святотатецъ". Эти изреченія неоплатоника Порфирія представляютъ собою отзвукъ исконныхъ греческихъ воззрѣній. Главными жертвами были животныя. Они были различны, смотря по божеству, которому приносились. Небеснымъ богамъ приносились жервы бѣлой и свѣтлой масти, морскимъ и подземнымъ—черной. Возліянія (вина) и воскуренія (для заглушенія дурного запаха отъ сжигаемаго трупа), соединявшіяся обыкновенно съ кровавою жертвою, употреблялись у грековъ и самостоятельно. Кромѣ того, родомъ жертвы было у нихъ принесеніе богамъ даровъ — одежды, оружія, военной добычи, денегъ, земли и т. д. Въ собственность богамъ отдавались и люди—рабы по волѣ ихъ господъ и свободные по собственной иниціативѣ. Изъ нѣкоторыхъ сагъ выводятъ, что это посвященіе людей на служеніе богамъ было смягченною замѣною человѣческихъ жертвъ практиковавшихся въ древнѣйшее время. Указываютъ на сагу объ Ифигеніи, дочери Агамемнона, которую хотѣли принести въ жертву, но которую Артемида въ облакѣ перенесла въ Тавриду, гдѣ Ифигенія и стала служить при храмѣ богини. При великихъ бѣдствіяхъ, дѣйствительно даже культурные языческіе народы въ порывѣ отчаянія закалывали своихъ ближнихъ, думая этимъ умилостивить разгнѣванное небо, и намъ русскимъ болѣе чѣмъ кому извѣстно, что этотъ ужасный способъ умилостивленія еще не совсѣмъ исчезъ въ Европѣ. Главная цѣль жертвъ, конечно умилостивить бога и расположить его оказать какое-либо благодѣяніе, но кромѣ этихъ жертвъ у грековъ были еще жертвы гадательныя и клятвенныя. Всѣ жертвы соединялись съ молитвой; молитвы были просительными, благодарственными и хвалебными. Прошенія молитвъ обыкновенно направляются на земныя блага и предметы. Но бывали и исключенія. Такъ, Пиндаръ молилъ о томъ, чтобы боги внушили ему „благочестивый страхъ".

Культъ у грековъ былъ частнымъ и общественнымъ. Въ каждомъ домѣ были маленькія изображенія боговъ, именно боговъ охранителей рода, и прежде всего идолъ Гестіи, подъ охраной которой находилась семейная жизнь, глава семьи обыкновенно былъ жрецомъ, но при особенныхъ событіяхъ приглашались особенные жрецы; такъ, наприм., жрица Деметры приглашалась при совершеніи брака, всѣ выдающіяся обстоятельства семейной жизни: бракъ, рожденіе ребенка, достиженіе совершеннолѣтія, счастливое возвращеніе изъ путешествія, выздоровленіе или смерть, все это освящалось священнымъ обрядомъ; кромѣ этого, ежедневно въ опредѣленные часы совершались молитвы, пѣлся пэанъ (хвалебная пѣснь), дѣлались возліянія. Общественное богослуженіе было пріурочено къ храмамъ. Въ древнѣйшее время греки ихъ не имѣли, мѣстопребываніемъ боговъ считались рощи, холмы, пещеры, источники,

деревья и т. д. Священное мѣсто, чтобы его не оскверняли, отдѣляли межою (*τεμενος*), но когда греки создали культъ человѣкоподобныхъ боговъ и стали представлять боговъ въ видѣ идоловъ, они начали строить жилища (*ναος*) для этихъ идоловъ, и такъ возникли храмы. Уже Гомеръ многократно упоминаетъ о храмахъ (о богатомъ храмѣ Аѳины въ Аѳинахъ. Ил. II, 549), но онъ не описываетъ ихъ. Описанія являются позднѣе. Изъ послѣднихъ видно, что первоначально храмы строились только въ видѣ алтарей для идоловъ, затѣмъ къ нимъ присоединились галлереи изъ покрытыхъ колоннъ, служившіе защитою для богомольцевъ, алтари тоже получили пристройки, гдѣ хранилась богослужебная утварь, но жертвенникъ и совершеніе жертвъ всегда были на дворѣ, внѣ храма. Въ этихъ храмахъ по традиціонному ритуалу совершали богослуженіе жрецы. Само собою понятно, что знаніе этого ритуала и было необходимымъ условіемъ для полученія должности жреца. Жрецы и жрицы въ Греціи не образовывали собою касты, ни даже корпораціи (коллегія жрецовъ существовала только въ Дельфахъ). Ихъ служеніе требовалось только въ чрезвычайныхъ случаяхъ—при объявленіи войны, при заключеніи мира—и затѣмъ на періодическихъ праздникахъ. Въ различныхъ округахъ и городахъ праздновались различные праздники, такъ какъ у каждаго племени были свои особые племенные боги и особыя мѣстныя преданія, къ которымъ и привязывались празднества. Праздничные обряды, выражавшіеся въ торжественныхъ жертвахъ, процессіяхъ съ музыкой и пѣніемъ, поднимали сердца къ благоговѣнію, приводили къ сознанію возвышенности и величія божества, въ честь котораго совершался праздникъ. Съ религіозными празднествами обыкновенно соединялись театральныя представленія, чтенія рапсодовъ, гимнастическія состязанія и иныя игры. Если на праздникѣ вспоминалось какое-либо миѳическое дѣяніе бога, то совершались танцы, въ которыхъ мимически представлялось это дѣяніе, какъ, наприм., борьба Аполлона съ дракономъ на пиѳійскихъ торжествахъ.

Но не въ торжественныхъ публичныхъ празднествахъ наиболѣе религіозные люди находили себѣ удовлетвореніе. Имъ давали его мистеріи. Наиболѣе важными изъ мистерій должны быть названы элевзинскія; онѣ возникли изъ культа Деметры, отправлявшагося въ Элевзисѣ. Праздники Деметры первоначально были связаны съ дѣятельностію земледѣльцевъ и пріурочивались осенью къ умиранію природы, весной—къ ея возрожденію. Какъ въ египетскомъ культѣ Озириса жизнь природы, возникающая изъ смерти, считалась чувственнымъ образомъ человѣческой души, отдѣлившейся отъ тѣла, такъ и культъ Деметры привелъ къ мысли о безсмертіи, только здѣсь вѣра эта не

сдѣлалась всеобщею и явною, какъ въ Египтѣ, но развилась и окрѣпла въ видѣ тайнаго ученія среди мистиковъ, или посвященныхъ. Народная вѣра, руководимая Гомеромъ, ничего не знала о безсмертіи души: принципъ самосознающей личности находится по Гомеру въ тѣлѣ, именно, въ грудобрюшной преградѣ—діафрагмѣ, и поэтому личность умираетъ съ тѣломъ, душа безъ тѣла,—это только тѣнь, лишенная сущности, не имѣющая сознанія. Понятно, что при такомъ взглядѣ не можетъ быть рѣчи о нравственномъ воздаяніи по ту сторону бытія. Помимо и внѣ подземнаго міра существуетъ элизій, или блаженные острова на дальнемъ западѣ, но тамъ находятся только особенные любимцы боговъ, каковы Радамантъ и Менелай, по Гезіоду, всѣ прочіе боги и герои; есть тартаръ—самая нижняя часть подземнаго міра, тамъ находятся побѣжденные титаны и особенно дерзкіе преступники—Танталъ, Сизифъ, Иксіонъ, мучащіеся неутолимыми желаніями и безплодными стремленіями ихъ исполнить (Танталъ наклоняющійся къ убѣгающей отъ него водѣ, Сизифъ вскатывающій постоянно скатывающійся камень; Иксіонъ убившій тестя Деіонія, приставшій къ Герѣ, прикованъ въ преисподней къ огненному колесу, вертящемуся съ неимовѣрной быстротой). Но за этими свѣтлыми и печальными исключеніями все человѣчество безъ различія помѣщается въ одномъ и томъ же мѣстѣ и въ одномъ и томъ же положеніи: всѣхъ безъ исключенія заключаетъ въ себѣ мрачный Гадесъ (помѣщаемый то въ глубинѣ земли, то на крайнемъ западѣ), и если они какъ бы и продолжаютъ здѣсь свою земную жизнь, то это только подобное сну прозябаніе безъ сознанія и чувства и въ сравненіи съ настоящею жизнію крайне печальное, несравненно болѣе печальное, чѣмъ печальнѣйшій жребій подъ солнцемъ. Сердца глубокія, не удовлетворявшіяся этою безутѣшною эсхатологіею предложенною Гомеромъ и принятою народомъ, искали успокоенія въ вѣрѣ въ безсмертіе, предлагавшейся тайными ученіями. Кто желалъ въ нихъ вступить, долженъ былъ принимать особое посвященіе. Ученія посвящаемымъ сообщались не сразу, но постепенно въ методической послѣдовательности, и обученіе, продолжавшееся не менѣе года, оканчивалось тѣмъ, что желающему показывались всѣ тайны. На первой ступени обученія посвящаемый назывался мистомъ, на послѣдней эпоптомъ. Выраженія *ἐποπτία* (результатъ обученія), *ἱεροφάντης* (обучавшій), *φασματα* (показываемое), употреблявшіяся при повѣствованіи объ обученіи желающихъ стать участниками великихъ мистерій, показываютъ, что посвященіе въ тайныя ученія совершалось главнымъ образомъ не посредствомъ слова, но посредствомъ символовъ; можетъ быть, средствомъ обученія служили драматическія представленія. Два вопроса естественно возникаютъ относительно мистерій: почему ученіе

ихъ было облечено въ тайну, хотя оно не заключало въ себѣ ничего позорнаго и преступнаго, напротивъ, было возвышеннымъ и благороднымъ? И почему принятіе въ члены мистеріи непремѣнно совершалось черезъ особые обряды посвященія? Историческаго отвѣта на эти вопросы нѣтъ, но руководясь историческими аналогіями (масонскихъ ложъ, измаилитской секты въ исламѣ) и психологическими соображеніями, естественнѣе всего предполагаютъ слѣдующее. Тактъ запрещаетъ выставлять на показъ слишкомъ низкое, чтобы не оскорбить другихъ, и слишкомъ высокое, чтобы оно не подверглось оскорбленіямъ и глумленіямъ. Если рѣчь ап. Павла о воскресеніи мертвыхъ приблизительно въ половинѣ I вѣка по Р. Х. подверглась насмѣшкамъ въ Аѳинахъ, то еще естественнѣе могли вызвать глумленіе и насмѣшки рѣчи о безсмертіи двумя - тремя вѣками ранѣе. Отсюда выводъ: это ученіе надо сообщать лишь людямъ испытаннымъ. Обученіе въ мистеріяхъ было вмѣстѣ съ тѣмъ испытаніемъ (искусомъ): испытывались храбрость, твердость (въ римскихъ мистеріяхъ Митры испытанія иногда были даже очень опасными). Само собою понятно, что пріемы испытаній должны были храниться въ тайнѣ, иначе во многихъ случаяхъ они не могли бы служить своей цѣли. Такъ какъ испытанія были религіозными, то сами по себѣ они уже представляли и посвященіе. Кромѣ того, у людей есть потребность факты духовнаго порядка выражать въ вещественныхъ знакахъ — въ символахъ, и пріобщеніе къ вѣрѣ мистерій должно было найдти себѣ выраженіе во внѣшнемъ обрядѣ. Въ самыхъ подробностяхъ мистерій несомнѣнно сыграли немаловажную роль и любовь къ таинственному и фантазія. Въ основѣ содержаній мистерій, можетъ быть, было поставлено исканіе и нахожденіе Коры Гадесомъ и съ этимъ миѳомъ могли связываться символическія представленія посмертной жизни души, блаженства однихъ, какъ и страданій другихъ. Блаженство, представлявшееся какъ жизнь въ вѣчно цвѣтущихъ областяхъ при вѣчномъ свѣтѣ солнца, при непрерывно продолжающихся свѣтлыхъ пирахъ, было привиллегіею посвященныхъ, между тѣмъ какъ непосвященные по смерти должны были лежать въ грязи (калѣ) и претерпѣвать мученія отъ змѣй и горящихъ факеловъ. Такимъ образомъ, конечная судьба человѣка здѣсь ставилась въ зависимость не отъ его внутренняго достоинства, но отъ его внѣшней принадлежности къ мистической общинѣ. Должно, однако, оговориться, что для внѣшней принадлежности къ обществу мистиковъ отъ желающаго требовалось, чтобы онъ свое имя „святой“ оправдалъ честною и благочестивою жизнію. Символическіе обряды очищенія и искупленія, совершавшіеся при посвященіи, должны были направить мысль посвящаемаго на заботу о внутреннемъ очищеніи, а что дѣй

ствительно мистеріи имѣли облагораживающее нравственное вліяніе на посвящаемыхъ, это подтверждается тѣмъ, что всѣ къ нимъ относились съ глубокимъ уваженіемъ, и въ нихъ принимали участіе Софоклъ и Платонъ. Ученіе и культъ діонисіево-орфическихъ мистерій отличались болѣе фантастическимъ характеромъ и вслѣдствіе этого имѣли большое вліяніе на массы, особенно съ V вѣка. Происхожденіе ихъ подобно происхожденію элевзинскихъ мистерій. Аграрныя празднества въ честь бога земледѣлія и винодѣлія—Діониса рано пріобрѣли оргіастическій характеръ. Продуктъ виноградной лозы возбуждаетъ страсти, доводитъ до бѣшенства и приводитъ къ дикимъ и нелѣпымъ поступкамъ. На празднествахъ Діониса такіе поступки совершали бѣснующіяся женщины (менады), бѣгавшія по полямъ и лѣсамъ, разрывавшія живыхъ животныхъ, грызшія живого быка. Кое-что изъ этихъ странныхъ дѣйствій пытаются исторически объяснить миоы. Діонисъ былъ преслѣдуемъ царемъ Пентеемъ, почитательницы Діониса растерзали Пентея. Празднество вспоминало это въ драматической формѣ. Особенно растерзывали козлятъ (козлы вредятъ винограду). Какъ натуралистическій богъ лѣтней жизни, Діонисъ является временно исчезающимъ и затѣмъ снова юнымъ и обновленнымъ. Какъ азіатскія божества, въ своемъ образѣ онъ представляетъ двѣ стороны: жизнь и смерть, онъ — богъ цвѣтущей юности, страстной похоти, могучей производительной силы, поэтическаго воодушевленія и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ богъ смерти (Загревсъ, названный такъ по этой своей сторонѣ), испытывающій на себѣ всѣ скорби ежегодно переживаемыя умирающею природою. Съ культомъ Діониса стоитъ въ исторической связи орфизмъ. Онъ связанъ съ именемъ знаменитаго древне-греческаго пѣвца Орѳея, будто бы уже учившаго о загробномъ существованіи и о мздовоздаяніи и переселеніи душъ. Въ связи съ ученіемъ о переселеніи душъ въ діонисіево-орфическихъ мистеріяхъ стояли очистительные обряды, изъ которыхъ со временемъ выработалась аскетическая этика, со множествомъ положеній и предписаній, запрещавшая посвящаемымъ употребленіе мяса, бракъ, прикосновеніе къ умершимъ и предписывавшая ношеніе бѣлыхъ одеждъ. Въ діонисіево-орфическихъ мистеріяхъ мы находимъ и пантеистическое сліяніе съ богомъ и вѣру въ чудотворную силу посвященныхъ (въ нихъ вселялся Діонисъ).

Мистеріи имѣли важное значеніе въ томъ отношеніи, что своимъ ученіемъ о грѣхѣ, безсмертіи и мздовоздаяніи они восполнили существенный пробѣлъ народной религіи и глубоко чувствующимъ сердцамъ дали утѣшеніе и удовлетвореніе. Ихъ вліяніе на ученыхъ и образованныхъ грековъ было очень высоко: ученіе элевзинскихъ мистерій с

мздовоздаяніи по ту сторону бытія находится у Пиндара, Эсхила и Софокла (Софоклъ прямо ссылается на нихъ, какъ на источникъ своихъ убѣжденій), ученіе орфико-діонисіевскихъ мистерій о переселеніи душъ вошло въ философскія системы Пиѳагора и Платона. Мистеріи не хотѣли порывать и съ народною вѣрою. Новыя и высокія идеи въ нихъ пріурочены къ старымъ богамъ и къ формамъ стараго культа. Но эту попытку утвердить новое зданіе на старомъ фундаментѣ нельзя считать удачною. Натуралистическіе миѳы, идеализировавшіе половую любовь, не годились для того, чтобы обосновать требованія нравственной чистоты и безкорыстнаго служенія ближнимъ. Это была непрочная спайка старыхъ эстетическихъ и натуралистическихъ представленій съ новыми моральными воззрѣніями. Но, несмотря на свою логическую непрочность, она держалась долго. Въ теченіе пяти столѣтій послѣ распятія Христа можно было наблюдать, какъ люди давно переросшіе своихъ боговъ продолжали имъ поклоняться. Языческій аѳинскій университетъ былъ закрытъ Юстиніаномъ лишь около 30 г. шестого столѣтія. Объясняется это тѣмъ, что когда греческая религія должна была умереть, въ грекахъ не умерла религіозность. Отказываясь по разнымъ побужденіямъ искать удовлетвореніе этой религіозности въ новыхъ религіяхъ, они пытались поддерживать жизнь своей исторической вѣры, дѣлали попытки вдохнуть въ нее духъ новый и высшій. На самомъ дѣлѣ они не могли ее оживить, но они сумѣли ее гальванизировать, и въ теченіе цѣлыхъ столѣтій она продолжала казаться имъ живою.

Религія римлянъ.

Религія римлянъ замѣчательна не своими теоретическими представленіями, они скудны и бѣдны, но своею практическою стороною,—ни у кого изъ арійскихъ племенъ надъ естественнымъ значеніемъ боговъ такъ не возвысилось нравственное, какъ у римлянъ, и нигдѣ на западѣ религія не имѣла такого громаднаго государственнаго значенія, какъ у нихъ. Какъ греки въ Зевсѣ, Аѳинѣ и Апполонѣ, такъ римляне въ Юпитерѣ, Юнонѣ и Минервѣ имѣли свою высшую тріаду; этой тріадѣ былъ воздвигнутъ общій храмъ въ Капитоліи. Юпитеръ (pater et Iovis), богъ свѣтлаго неба, есть „наиблагій и величайшій“, т.-е. по римскому смыслу: выдающійся надъ всѣми богами по славѣ и силѣ; какъ глава боговъ, онъ вмѣстѣ есть охранитель того величія, которое принадлежитъ римскому государству и открывалось первоначально въ царяхъ, затѣмъ въ народѣ и его высшихъ учрежденіяхъ и, наконецъ, въ кесаряхъ. Уже со времени Нумы культъ Юпитера утратилъ почти всѣ натуралистиче-

скія черты, и въ немъ стали преобладать идеи чистоты и святости (особенно отъ верховнаго жреца Юпитера требовалась аскетическая чистота), но со времени Тарквинія, когда въ Капитоліи былъ воздвигнутъ помянутый храмъ, созданный этрусскимъ искусствомъ, и когда къ прежнимъ простымъ жертвамъ были присоединены торжественныя процессіи, роскошныя жертвы и великія римскія игры, древній богъ природы совершенно превратился въ бога государства. Къ нему обращались, какъ къ невидимому владыкѣ римскаго государства, являвшемуся источникомъ и представителемъ римскаго могущества, чести и господства; подъ именемъ высшаго бога государства собственно стали почитать самое государство. Юнона, женская форма Юпитера, какъ Діона—Зевса, первоначально была земною богинею плодородія, но потомъ, какъ супруга Юпитера, она стала почитаться, какъ царица неба, божественный первообразъ человѣческаго брака, покровительница женщины во всѣхъ ея отношеніяхъ, особенно покровительствующая супругамъ и матерямъ; въ ней римляне олицетворяли божественную и идеальную сущность брака и семьи, какъ въ Юпитерѣ—идеальную сущность государства. Римляне высоко ставили нравственную идею брака и считали его священнымъ. Минерва (нѣкоторые производятъ это слово отъ mens—мысль, духъ) представлялась у римлянъ, какъ богиня мудрости и искусствъ. Первоначально она почиталась—какъ молніеносная богиня бурь и какъ богиня войны. Слѣды этого первоначальнаго взгляда на нее можно видѣть въ томъ, что во время главнаго праздника въ честь ея (Quinquartus) устраивались гладіаторскія игры и что римскіе полководцы послѣ своихъ побѣдъ обыкновенно приносили ей дары и посвященія. Люцій Эмилій Павелъ, покоривъ Македонію, сжегъ часть добычи въ честь Минервы, Помпей послѣ своего тріумфа воздвигъ ей храмъ на Марсовомъ полѣ, то же сдѣлалъ и Августъ послѣ побѣды при Акціумѣ. Но вообще натуралистическій образъ богини затемнился гораздо болѣе, чѣмъ у соотвѣтствующей ей въ Греціи Аѳины. Минерва почиталась какъ покровительница и отчасти изобрѣтательница ремеслъ и искусствъ, она покровительствуетъ учителямъ, врачамъ, поэтамъ, ваятелямъ, музыкантамъ, сапожникамъ и шерстобитамъ. Затѣмъ древне-италійскими божествами являются Янусъ и Діана, они въ своемъ первоначальномъ значеніи соотвѣтствовали греческимъ Апполону и Артемидѣ, т.-е. были богомъ и богиней свѣтлаго неба, богами дневного и ночного свѣта. Но уже съ самого начала Янусъ имѣлъ черты, которыхъ не было ни у одного греческаго божества, онъ олицетворялъ время и изображался двуликимъ: одно лицо—старика, другое—юноши. Комментаріемъ къ такому изображенію могутъ служить наши новогоднія картинки, изображающія умирающій

или удаляющійся старый годъ и выступающій ему на смѣну юный годъ—новый. Богъ времени долженъ открывать дорогу его теченію, и Януса представляли, какъ божественнаго привратника, утромъ открывавшаго, а вечеромъ запиравшаго двери неба, но онъ мыслился не только какъ открыватель небесныхъ дверей, но какъ богъ—открывающій или полагающій начало всему, онъ—богъ всѣхъ входовъ и выходовъ, всѣхъ начинаній и окончаній, всѣ двери и улицы находятся подъ его охраной, онъ охраняетъ и жизнь человѣка съ самого момента его рожденія, ему были посвящены начало каждаго дня, каждаго мѣсяца и первый мѣсяцъ года, отъ него зависѣли начало и конецъ войны, и двери его храма, закрытые во время мира, открывались на все время продолженія военныхъ дѣйствій, точно также онъ покровительствовалъ начинанію и окончанію мирныхъ дѣлъ—мирнымъ сношеніямъ, торговлѣ, мореплаванію, всѣ богослужебныя дѣйствія начинались принесеніемъ жертвы и молитвы ему. Можно различнымъ образомъ объяснять этотъ послѣдній фактъ,—обращались ли къ Янусу прежде всего, какъ къ богу начинаній, или, можетъ быть, божественный привратникъ въ сознаніи италійцевъ былъ неизбѣжнымъ и неустранимымъ посредникомъ между богами и людьми, или что иное? Должно обратить вниманіе на слѣдующее: у римлянъ не было теогоніи, но согласно ихъ миѳологіи черезъ Януса все началось и стало быть. Янусъ въ ихъ представленіи заключалъ въ себѣ нѣчто гораздо большее, чѣмъ Юпитеръ, и былъ древнѣе послѣдняго. Рядомъ съ Янусомъ стоитъ Діана: какъ у богини свѣта, ея аттрибутами были лукъ и стрѣлы (молніи), отсюда она затѣмъ представлялась и какъ богиня охоты; какъ богиня ночи, она изображалась съ факеломъ; какъ олицетвореніе безплодной луны, она считалась дѣвственницей. Богиней семейнаго очага и жертвеннаго огня въ Италіи была Веста. Въ Греціи ей соотвѣтствовала Гестія. Гестіѣ приносилась жертва предъ началомъ каждаго священнодѣйствія такъ, что у грековъ была поговорка: „начинать съ Гестіи“, но въ Римѣ, какъ мы видѣли, начинали съ Януса, Вестой же кончали. Веста была покровительницей семейной жизни и затѣмъ жизни государственной, представляющей развитіе жизни семейной. Въ храмѣ Весты, развалины котораго найдены при новѣйшихъ раскопкахъ, прислуживали весталки—дѣвы изъ патриціанскихъ фамилій, онѣ должны были хранить строгое цѣломудріе и поддерживать священный огонь, въ Римѣ онѣ пользовались большимъ почетомъ; когда онѣ выходили, имъ предшествовалъ ликторъ; если имъ на пути встрѣчался преступникъ, онѣ имѣли право помиловать его; въ циркѣ для нихъ были особыя ложи, откуда эти нѣжныя созданія смотрѣли, какъ люди рѣзали другъ друга, или какъ львы и медвѣди растерзывали христіанъ. Если весталка теряла цѣломудріе, ее живую за-

рывали въ землю, съ этимъ печальнымъ событіемъ связана легенда о возникновеніи Рима. Богъ Марсъ вступилъ въ связь съ весталкою Реею Сильвіею, которая и родила Ромула и Рема; Рею Сильвію закопали въ землю, а Марсъ пользовался у римлянъ великимъ почтеніемъ во все время существованія Рима. Первоначально онъ почитался у италійцевъ, какъ богъ производящій силы природы, покровительствующій земледѣлію, скотоводству и бракамъ, ему былъ посвященъ весенній мѣсяцъ мартъ. Въ тяжелые годы римляне, чтобы умилостивить Марса, отдавали ему весенніе плоды, весенній приплодъ животныхъ и въ глубокой древности заколали даже рожденныхъ въ это время дѣтей (это такъ называемая ver sacrum). Затѣмъ ихъ перестали убивать, а давали имъ вырости и взрослыхъ отправляли за границу, такъ возникли многія самнитскія колоніи. Уже послѣ Катона въ представленіи о Марсѣ исчезла мысль о богѣ земледѣлія, растительной силы природы и цѣлителя болѣзней. Эти свойства приписали Церерѣ. Либеру и Эскулапію, а за Марсомъ осталось лишь значеніе бога войны, у сабинянъ онъ, какъ богъ войны, назывался еще Quirinus, этимъ же именемъ назывался и Ромулъ, общность имени сдѣлала то, что позднѣе отца стали отождествлять съ сыномъ, и богъ ниспустился въ разрядъ героевъ.

Къ древне-италійскимъ и чисто римскимъ божествамъ въ Римѣ очень рано присоединились иноземные боги. Преданіе говоритъ, что уже при Тарквиніи (въ VI в. до Р. Х.) въ Римъ изъ Кумъ проникли сивиллины книги. Амалѳея принесла царю девять сивиллиныхъ книгъ и предложила ихъ купить, но такъ какъ скупому царю цѣна показалась очень высокой, то онъ отказался. Амалѳея сожгла три книги, а за остальныя шесть просила прежнюю цѣну, царь удивился, но отказался опять. Амалѳея сожгла еще три книги и оставшимся тремъ назначила прежнюю цѣну, на этотъ разъ царь не только изумился, но по соглашенію съ авгурами и рѣшился на покупку таинственныхъ книгъ. Такъ говоритъ легенда, но какъ бы то ни было, на самомъ дѣлѣ, несомнѣнно, что сивиллины книги проникли въ Римъ очень рано, а вмѣстѣ съ ними проникъ туда и культъ Аполлона. Въ Римѣ любили гадать и темнымъ рѣчамъ сивиллъ здѣсь было оказано необычайное вниманіе, но сивиллы призывали къ почитанію Аполлона, и здѣсь стали почитать этого бога, и Аполлонъ здѣсь сталъ не менѣе популяренъ, чѣмъ Юпитеръ, Янусъ и Марсъ. И когда образы древнихъ боговъ уже потускнѣли въ представленіи римлянина, Аполлонъ еще почитался, и это почитаніе прекратилось лишь со смертью язычества. Авторитетъ сивиллиныхъ изреченій побудилъ ввести въ Римѣ почитаніе цѣлаго ряда греческихъ божествъ и служеніе греческимъ богамъ. Въ 496 г. предъ Р. Х. былс

учреждено служеніе Деметрѣ, Діонису и Персефонѣ подъ именемъ Цереры, Либера и Либеры. Но римляне усвоили только чувственную, а не мистическую сторону культа. Аттрибутомъ Либера былъ fascinum (греч. *φαλλος*), который во время сбора винограда провозился по странѣ въ шумной и веселой процессіи. Въ честь бога распѣвали неприличновеселыя пѣсни, богиня Либера считалась покровительницей женскаго оплодотворенія. Въ честь этого бога и богини устраивали такія безобразныя вакханаліи, что, наконецъ, въ 186 г. до Р. Х. онѣ подверглись преслѣдованію и „мистеріи"—надо замѣтить—не заключавшія въ себѣ ничего мистическаго были запрещены, и многіе изъ особенно ревностныхъ ихъ почитателей были изгнаны изъ страны. Почитаніе Венеры проникло въ Италію въ III в. до Р. Х. изъ Сициліи, гдѣ очень рано былъ воздвигнутъ храмъ Афродиты Эрицинской. Извѣстно, что въ Римѣ была составлена родословная, производящая родъ Августа черезъ Энея отъ Анхиза и Венеры. Родословная эта имѣетъ столько же правдоподобія, сколько составленная нѣкогда на Руси родословная, производившая Ивана Грознаго отъ Прусса, брата римскаго императора Августа, т.-е. значитъ тоже отъ Венеры. Но у насъ этой родословной не только не вѣрили, но и не притворялись, что вѣрятъ, а въ Римѣ въ виду родственныхъ связей богини съ императорскимъ домомъ культъ ея былъ окруженъ особымъ почтеніемъ, и такъ какъ богиня явилась въ Римѣ не въ чисто греческомъ видѣ, а съ восточной физіономіей—въ Сициліи она представлялась съ азіатскимъ характеромъ, — то понятно, что почитаніе ея не могло содѣйствовать возвышенію нравовъ. Греческіе боги не только проникли въ Римъ, но греческая миѳологія скоро въ Римѣ окутала покровомъ первоначальный смыслъ, и значеніе многихъ древне-италійскихъ божествъ, такъ древне-италійскій Сатурнъ, покровительствовавшій плодородію земли, посѣву и жатвѣ, отождествился съ Кроносомъ. Только миѳъ о золотомъ вѣкѣ плохо приспособленный къ Кроносу и пріуроченный къ Сатурну плохо мирился съ этимъ отождествленіемъ: богъ дающій людямъ миръ, довольство, свободу и равенство и въ тоже время пожирающій своихъ дѣтей, такой богъ представляетъ собою странную несообразность. За богами греческими въ Римъ вступили и боги востока, не было такого бога и культа, который не нашелъ бы себѣ мѣста въ Римѣ. Тамъ баллотировали въ число боговъ и Христа, но Онъ не прошелъ въ Сенатѣ.

Кромѣ собственно боговъ у римлянъ почиталось много второстепенныхъ божественныхъ существъ. Таковы геніи, лары, пенаты. Геніи это нѣчто въ родѣ ангеловъ хранителей, они давались каждому человѣку съ момента его зачатія во чревѣ матери и сопровождали его на всѣхъ путяхъ его жизни, они были вторымъ идеальнымъ „я" чело-

вѣка. Геніи были не только у отдѣльныхъ людей, но и у народовъ, войскъ, учрежденій, городовъ, странъ, лагерей, театровъ и даже у боговъ. Своего генія человѣкъ долженъ былъ чествовать въ день своего рожденія. Значеніе ларовъ не всегда было одинаковымъ и относительно нихъ не все выяснено доселѣ. Сначала, кажется, ихъ именемъ назывались добрые духи земли, затѣмъ духи предковъ и духи—покровители обитаемыхъ людьми мѣстъ. Въ послѣдствіи они стали охранителями семьи (Lari familiares), они охраняли благополучіе и здоровье семьи, принимали участіе въ семейныхъ радостяхъ и горѣ. Изображенія ларовъ помѣщались въ столовой дома. Ларовъ должно отличать отъ пенатовъ, послѣдніе съ самаго начала были богами кладовой, такъ сказать, богами экономіи. Между ними полагаютъ еще то различіе, что лары собственно привязаны были къ мѣсту, къ дому, а пенаты — къ семьѣ, къ лицамъ. Если въ такомъ высокомъ предметѣ, какъ римская миѳологія, позволительны грубыя сравненія, то кажется, согласно этому толкованію ларовъ можно уподобить кошкамъ, а пенатовъ—собакамъ: первыя привязываются къ мѣсту, вторыя — къ лицамъ. Были у римлянъ и темныя божественныя силы — таковы, наприм., ларвы (души умершихъ злыхъ людей). Римляне не только признавали, что у каждаго человѣка, у каждаго юридическаго лица есть особые божественные покровители, но согласно ихъ воззрѣніямъ на каждый случай, на каждое обстоятельство существовало особое божество. Такъ, есть божество Вагитанусъ, учащее дѣтей кричать, богиня Левана, принимающая дѣтей и вручающая отцу, Кунина и Румина, охраняющія колыбель и кормленіе дитяти, Потина и Эдука, пріучающія младенца ѣсть и пить, Оссипаго, укрѣпляющая кости у ребенка, Статанусъ учащій его стоять, Адеона и Абеона, охраняющія входы и выходы, Нумеріа, учащая счисленію и т. д. Нужно, кромѣ того, отмѣтить, что у римлянъ всѣ добродѣтели, всѣ понятія представлялись олицетворенными въ различныхъ божествахъ. Въ томъ обстоятельствѣ, что римлянинъ весь міръ населилъ духами, трудно еще находить доказательства существованія у него сильнаго чувства религіозности, многіе изслѣдователи скажутъ намъ, что этотъ римскій пандемонизмъ есть видъ анимизма, и что въ немъ болѣе сказывается наклонность къ персонификаціи, чѣмъ религіозность. Но, намъ кажется, фактъ послѣдней съ несомнѣнностію утверждается тѣмъ, что у римлянъ каждый шагъ, каждое движеніе ставилось подъ покровительство Божества и ничего не предпринималось безъ благословенія боговъ. Во всемъ и вездѣ римлянинъ чувствовалъ и признавалъ свою зависимость отъ божества и искалъ для себя опоры въ послѣднемъ. Но только, къ несчастію, какъ люди разсудка и права, римляне не позаботились утвердить свои взаимо-

отношенія съ Божествомъ на чувствѣ, но постарались установить ихъ на порядкѣ, на опредѣленныхъ и неизмѣнныхъ внѣшнихъ правилахъ. Они выработали безконечную систему религіозныхъ обрядовъ, охватывающую всю жизнь человѣка, и въ исполненіи ихъ заключили всѣ религіозныя обязанности. Вслѣдствіе этого ихъ религіозная дѣятельность пріобрѣла механическій характеръ и фарисейскую скрупулезность. Будучи очень религіозными, римляне не были съ своими богами въ такихъ близкихъ отношеніяхъ, какъ греки. Римскіе боги находились гдѣ-то далеко отъ своихъ почитателей, въ трансцендентной дали, бѣдная религіозная фантазія римлянъ не съумѣла оживить ихъ и приблизить къ себѣ, только глубокая религіозность развила въ нихъ сознаніе своей глубокой зависимости отъ боговъ. Воля боговъ дѣйствуетъ во всемъ и повсюду, боги желаютъ, чтобы люди исполняли ихъ волю, и они открываютъ ее самымъ разнообразнымъ способомъ, но эти откровенія нужно умѣть понимать. Рожденіе уродовъ, землетрясеніе, каменный или огненный дождь, перемѣщеніе идоловъ въ храмахъ, полетъ птицъ, внутренности животныхъ, блескъ молніи, все возвѣщало волю боговъ. Но чтобы прочитать эту волю въ подобныхъ знаменіяхъ, нужно было предварительно выполнить массу запутанныхъ и сложныхъ обрядовъ и выполнить съ мелочною скрупулезностію и тщательностію, ибо малѣйшее опущеніе уничтожало всю силу обряда. Само собою понятно, что частныя лица не могли знать всѣхъ тонкостей обрядового ритуала и что выполнять ихъ могли только жрецы; съ другой стороны должно отмѣтить, что относительно воли боговъ выработывалось представленіе, что она открывается не относительно частныхъ лицъ, а относительно государства. Отдѣльное лицо имѣло значеніе лишь какъ гражданинъ римской республики. Вслѣдствіе этого религія имѣла характеръ государственный, а крайняя обрядность сообщила еще ей характеръ чисто формальный. Богослужебныя церемоніи имѣли только внѣшнюю сторону, за которой не скрывалось никакой внутренней. Религія стала орудіемъ мірской политики и употреблялась государственными людьми, какъ орудіе и рычагъ для политическихъ цѣлей.

Это было практическимъ слѣдствіемъ того основного воззрѣнія, которое выразилось уже въ культѣ Юпитера и по которому государство являлось видимымъ обнаруженіемъ божественнаго величія, а божество считалось невидимымъ представителемъ величія государства, и это положеніе сливавшее государство и божество привело римлянъ къ взгляду на судьбу совершенно иному, чѣмъ тотъ, который былъ у грековъ. У грековъ *μοιρα*—сверхбожественная необходимость, у римлянъ fatum (изреченное, опредѣленное богомъ отъ fari—говорить) есть воля Юпитера, и эта воля божественнаго главы римскаго государства, конечно

направляется ни на что иное, какъ на возвеличеніе и утвержденіе господства государства. Такъ греческая вѣра въ слѣпую судьбу у римлянъ превратилась въ вѣру въ божественное опредѣленіе Рима къ мировому господству, и это божественное назначеніе государства привело въ культѣ цезарей къ обожествленію императоровъ — представителей государства.

Теоретическое основаніе для обожествленія императоровъ далъ самъ Римъ, практически осуществленію его въ культѣ посодѣйствовалъ востокъ, гдѣ обожествленіе власти практиковалось издавна. Признаніе божественности цезарей стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ представленіями о геніяхъ и ихъ культѣ, о существованіи котораго у римлянъ было упомянуто. Понятіе римскихъ геніевъ, думаемъ, должно быть сближено съ понятіемъ персидскихъ фравашъ или ферверъ. Геній отъ genus— родъ прежде всего духъ родоначальника, затѣмъ геніи—духи покровители отдѣльныхъ лицъ, обществъ, странъ, городовъ. Вообще не только личность, но и каждая единица юридическая, географическая имѣли особенныхъ геніевъ. Геній заключаетъ въ себѣ существо того, охранителемъ кого или чего онъ является (духъ, геній народа), и заключаетъ въ себѣ идеальныя свойства охраняемаго. Что тѣ и другія свойства первоначально мыслились въ умершемъ родоначальникѣ, а затѣмъ стали усвояться особымъ существамъ, стоящимъ за каждымъ лицомъ или предметомъ, это допустить весьма возможно. Геніи классифицировались; чѣмъ выше лицо, тѣмъ выше его геній. Римскій императоръ былъ представителемъ имперіи, т.-е. самого высшаго, что только зналъ и хотѣлъ знать римлянинъ. Геній императора, понятно, долженъ былъ стоять высоко въ глазахъ римлянина, и если геніи почитались вообще, то геній императора долженъ былъ почитаться особенно. Но геній лица мыслился и какъ идеальный типъ лица, какъ своего рода идея Платона. При такомъ представленіи граница между лицомъ и его геніемъ могла стираться особенно тогда, когда если не дѣйствительность, то патріотизмъ или лесть надѣляли лицо идеальными чертами. Отсюда культъ генія императора становился просто культомъ императора. Почитаніе императоровъ умершихъ развилось еще проще и естественнѣе. Представленіе, что великіе люди послѣ смерти пріобщаются къ сонму боговъ, становятся богоподобными, является общечеловѣческимъ. Эней, Ромулъ, Нума всегда мыслились въ Римѣ, какъ ставшіе существами божественными. Величіе императоровъ должно было утверждать въ мысли, что ихъ посмертная судьба должна быть одинаковою съ судьбою древнихъ героевъ.

Формы культа цезарей подсказывалъ востокъ издавна привыкшій смѣшивать своихъ деспотовъ съ богами. Исторію римской религіи обычно

дѣлятъ на три періода: первый—періодъ національныхъ италійскихъ вѣрованій, второй — періодъ греческаго вліянія, эллинизаціи, третій—періодъ вліянія востока, соединеніе и смѣшеніе въ Римѣ самыхъ разнообразныхъ культовъ. Вліяніе востока должно признать въ этотъ періодъ двойственнымъ. Если онъ, съ одной стороны, содѣйствовалъ развитію религіознаго почитанія недостойнаго объекта въ культѣ цезарей, то, съ другой стороны, онъ содѣйствовалъ выясненію требованія истиннаго богопочитанія и выработкѣ болѣе правильныхъ представленій о Божествѣ. Мистеріи принесенныя съ востока учили, какимъ религіознымъ требованіямъ долженъ удовлетворять субъектъ, учили о грѣхѣ и очищеніи. Ихъ нравственныя требованія часто были очень возвышенны и очень благородны. Но богословская теорія, говорившая о Юпитерѣ и его сподвижникахъ, обогатившаяся греческими и восточными миѳами, стояла несравненно ниже практическихъ требованій морали. Въ религіи оказывалась раздвоенность, которую никакъ нельзя было устранить и которая поэтому должна была привести къ паденію самой религіи.

Религія въ Китаѣ.

Говоря нашимъ языкомъ, въ философіи и практикѣ Китая съ глубокой древности была развита идея макрокосма и микрокосма — міра великаго и малаго. Міръ произошелъ отъ соединенія неба (янъ) съ землею (инъ)—начала активнаго съ пассивнымъ, силы съ матеріей. Каждый брачный союзъ есть повтореніе и отраженіе въ маломъ этого акта міротворенія. Мужъ это—небо, жена—земля. Обязанность малаго отражать въ себѣ великое. Каждый мужчина обязанъ жениться, этимъ онъ и подражаетъ небу, безпрерывно умножающему жизнь, и исполняетъ велѣнія неба и свои обязанности передъ государствомъ и семьею; небу онъ содѣйствуетъ въ его производительной дѣятельности, государству онъ даетъ гражданъ, семьѣ, подъ которой мыслятся не только наличные живые члены, но и умершіе предки, онъ доставляетъ почитателей и служителей, ибо онъ будетъ производить членовъ, которые моложе всѣхъ живущихъ теперь и жившихъ нѣкогда, а обязанность младшихъ почитать старшихъ и служить имъ. Семейное право тщательно разработано въ Китаѣ. Нельзя жениться на близкихъ родственникахъ, нельзя невѣстѣ и жениху носить одну фамилію (въ Китаѣ считается 100 фамилій или родовъ), должно жениться въ раннемъ возрастѣ. Взаимоотношеніе членовъ въ семьѣ строго регламентировано, и правонарушеніе членовъ, однихъ по отношенію къ другимъ, карается очень строго.

Съ точки зрѣнія китайскаго умозрѣнія государство есть разросшаяся

семья. Прототипъ срединной монархіи можно отыскивать въ каждомъ семействѣ китайцевъ. Въ государствѣ полновластный владыка—императоръ, въ семьѣ—глава дома; императоръ отвѣтственъ передъ небомъ за нестроенія въ государствѣ и за преступленія своихъ подданныхъ, отецъ семейства отвѣтственъ передъ государствомъ за поведеніе своей семьи.

Образно Китай можно представить подъ видомъ огромнаго родословнаго дерева, въ которомъ по воззрѣніямъ китайцевъ, живы не только теперь дающія листву и цвѣтущія вѣтви, но въ которомъ и корни и вѣтви, повидимому переставшія жить, живутъ особою, невидимою жизнью. Почитаніе предковъ, т.-е. распространеніе пятой заповѣди на загробный міръ, имѣетъ мѣсто въ Китаѣ въ такихъ широкихъ размѣрахъ, въ какихъ не существуетъ нигдѣ болѣе. Души умершихъ живы, и между ними и живущими существуетъ тѣсная связь. Живые обязаны почитать умершихъ и приносить имъ вещественныя приношенія (чай, фрукты, вино, яства), умершіе за это содѣйствуютъ благополучію живыхъ. Не трудно видѣть, какъ этотъ культъ предковъ логически и практически связанъ съ государственными принципами и семейными началами Китая. Умершіе имѣютъ нужду въ почитаніи живыхъ, вслѣдствіе этого они заинтересованы въ томъ, чтобы ихъ родъ не угасалъ, чтобы китайское государство не погибало. Въ этомъ заинтересованы и живые, потому что для каждаго изъ нихъ придетъ день, когда онъ пріобщится къ предкамъ и будетъ имѣть нужду въ памятованіи о немъ потомковъ. Отсюда понятна настоятельная необходимость брака, потребность имѣть сына (жертвы приносятся мужчиною—главою семьи), отсюда понятно развитіе института наложницъ, первою цѣлью котораго является восполненіе безплодія супруги. Живые въ Китаѣ все дѣлаютъ съ благословенія и разрѣшенія умершихъ. Они руководятся въ этомъ тѣмъ простымъ правиломъ, что не должно дѣлать ничего неугоднаго той силѣ, отъ которой зависишь въ своемъ благополучіи и которая желаетъ тебѣ блага.

Древнѣйшія религіозныя вѣрованія Китая получили свои опредѣленія и неизмѣнный видъ въ священныхъ книгахъ, собраніе которыхъ приписывается Конфуцію (Конфуціемъ назвали его католическіе миссіонеры. Настоящее имя его Цзы и онъ принадлежитъ къ роду Кунъ. Отсюда Кунъ-цзы, Кунфу-цзы, Confucius). Конфуцій родился около 550 г. до Р. Х., 2 лѣтъ лишился отца, 15 лѣтъ склонилъ свой умъ къ ученію, 19 лѣтъ женился, 24 лѣтъ лишился матери и въ теченіе трехлѣтняго траура (собственно 27-мѣсячнаго), надобно полагать, выработалъ программу своего ученія и государственной дѣятельности.

Конфуцій не выдавалъ себя ни за пророка, посланнаго небомъ, ни

за новатора, открывшаго новыя истины силою собственнаго мышленія. „Мое ученіе, говорилъ онъ, есть то, котораго держались наши предки и которое передали намъ: я ничего не прибавилъ къ нему и ничего отъ него не отнялъ, я излагаю его въ его первоначальной чистотѣ, оно неизмѣнно, его издало само небо. Я только какъ земледѣлецъ бросаю полученныя мною сѣмена неизмѣненными въ землю".

Религіозная мысль обыкновенно вращается, какъ около двухъ полюсовъ, около идей о Богѣ и безсмертіи человѣка. О Богѣ ученики Конфуція не могли въ сущности узнать отъ него ничего, не много они услышали отъ него и по вопросамъ о смерти и загробномъ существованіи. „Я ничего не знаю о жизни, какъ я могу знать что-либо о смерти," говорилъ онъ. Спрошенный о томъ, гдѣ живутъ умершіе предки, онъ отвѣтилъ: „они исчезли съ земли, обсуди это, и ты поймешь, что значитъ скорбь". Любопытно то, что онъ отвѣтилъ на вопросъ о значеніи и цѣли почитанія предковъ. „Мнѣ представляется, сказалъ онъ, неудобнымъ говорить объ этомъ вопросѣ ясно. Если бы я сказалъ, что предки чувствительны къ оказываемымъ имъ почестямъ, что они видятъ, слышатъ и знаютъ, что происходитъ на землѣ, то пришлось бы безпокоиться, чтобы души, исполненныя сыновней любви, не пренебрегли бы заботой о собственной жизни и не предались бы всецѣло служенію тѣмъ, отъ кого они ее получили, и не стали бы служить своимъ предкамъ такъ, какъ будто тѣ были въ этомъ мірѣ. Если же я, напротивъ, скажу, что умершіе не знаютъ, что дѣлаютъ живые, то пришлось бы безпокоиться о томъ, чтобы живые не пренебрегли обязанностями сыновней любви и не обратились бы къ заботамъ исключительно о самихъ себѣ, разорвавъ такимъ образомъ священныя цѣпи, которыя связываютъ одинъ родъ съ другимъ. Итакъ, продолжай оказывать своимъ предкамъ должныя почести такъ, какъ если бы они были свидѣтелями всѣхъ твоихъ дѣйствій, и не пытайся изслѣдовать это болѣе".

Не будемъ разсуждать, а будемъ дѣйствовать. Древніе учили объ обязанностяхъ культа, о необходимости исполнять обряды. Къ этому своихъ послѣдователей призываетъ Конфуцій. „Если не соблюдать издревле установленныхъ обрядовъ, то все перемѣшается, и возникнутъ нестроенія". Итакъ, должно знать и исполнять обряды. Но Конфуцій далекъ отъ обожествленія обрядовъ. „Въ дѣлѣ обрядовъ, говорилъ онъ, строгая бережливость предпочтительнѣе пышности, молчаливая скорбь предпочтительнѣе пустой помпы." О жертвахъ предкамъ онъ сказалъ: „жертва дѣлается пріятною для тѣхъ, отъ кого мы получаемъ существованіе, не по ея стоимости, а по расположенію, съ которымъ она принесена".

Образъ поведенія человѣка, его обязанности къ себѣ, людямъ и міру опредѣляются его природою. Согласно Конфуцію, человѣкъ по природѣ добръ. По конфуціанской теоріи нравственность человѣка должна заключаться не въ препобѣжденіи влеченій собственной природы, не въ борьбѣ съ нею, не въ попыткахъ подняться выше ея, но только въ исполненіи естественныхъ стремленій. Человѣку присущи и духовность и чувственность, обѣ эти стороны его природы равносущественны. Духъ не имѣетъ цѣли только въ себѣ, и чувственность не только служебный органъ. Здоровые чувственные инстинкты здороваго человѣка должны быть удовлетворяемы сами по себѣ. Не должно быть крайностей. „Всякая добродѣтель лежитъ въ серединѣ. Если держаться середины—это значитъ исполнять законъ. Середина есть основаніе всего, а равновѣсіе есть всеобщій законъ. Если середина и равновѣсіе налицо, то небо и земля находятся въ мирѣ, и всѣ вещи удаются. Мудрый всегда держится середины, а глупецъ пренебрегаетъ ею."

Прежде всего, истинную середину человѣкъ долженъ сохранять въ себѣ самомъ, наблюдая равновѣсіе между отдѣльными стремленіями, воздерживаясь отъ аффектовъ и сохраняя душевный покой, довольствуясь своимъ жребіемъ и оставаясь невозмутимымъ при всѣхъ превратностяхъ судьбы. Добродѣтель человѣка должна обнаружиться въ его отношеніяхъ въ семьѣ. Добродѣтельный человѣкъ долженъ характеризоваться сыновнимъ благочестіемъ. Почтеніе къ родителямъ—первая обязанность человѣка въ этомъ мірѣ—хронологически, потому что прежде всего человѣкъ вступаетъ въ сношенія съ родителями, и этически, потому что больше всего человѣкъ обязанъ своимъ родителямъ. „Существуютъ, говорилъ Конфуцій, три сорта сыновняго благочестія—памятовать о родительскихъ милостяхъ и любви, не позабывать о понесенныхъ ими трудахъ, это—малое сыновнее благочестіе; проникнуться человѣколюбіемъ и сознаніемъ справедливости, это—среднее; стараться всѣхъ другихъ людей сдѣлать отцепочтительными, это—великое сыновнее благочестіе".

Каждый по Конфуцію обязанъ имѣть друзей. „Дружба,—говорилъ онъ,—есть установленное небомъ отношеніе, которымъ обусловливается исправленіе характера. Дружба намѣчаетъ путь людей, и на ней зиждутся ихъ высшіе принципы".

Чиновникъ долженъ съ полною тщательностью исполнять приказанія государя, независимо отъ того, будутъ ли они согласны или несогласны съ его собственными взглядами. „Всякій служащій государю, знатный или незнатный, богатый или бѣдный, ни при какихъ обстоятельствахъ своей жизни не долженъ производить возмущеній". Это, такъ сказать, правила дисциплинарныя. Но Конфуцій требовалъ, чтобы

въ основѣ ихъ лежалъ моральный принципъ, забота о благѣ государства. „Служа государю, должно заботиться не о томъ, чтобы непремѣнно повыситься, а о томъ, чтобы уступать дорогу болѣе способнымъ людямъ“. Для государя, по Конфуцію, есть обязанность устроеніе блага подданныхъ. На вопросы, что нужно для народа, Конфуцій отвѣчалъ: „обогатить его“, и потомъ: „научить“. Голоднаго нельзя учить и сытаго нельзя представлять собственнымъ страстямъ.

Таково ученіе, которое Китай называетъ Ю, или конфуціанскимъ, и на которомъ утверждается весь его строй.

Кромѣ конфуціанства, на китайской почвѣ возникъ и развился таоизмъ и тамъ широко распространился буддизмъ

Слово „Тао“, или „Дао“, собственно значитъ дорога, путь: Книги таоизма опредѣляютъ его образно и многообразно. Основателемъ таоизма былъ старшій современникъ Конфуція Лаодзи. Лаодзи говорилъ: „если бы я былъ одаренъ благоразуміемъ, я шелъ бы по великому Тао... Великій путь совершенно равенъ, но люди любятъ ходить по тропинкамъ... Тао больше, чѣмъ путь. Это—путь и путникъ вмѣстѣ. Это—вѣчная дорога, которую проходятъ существа и предметы. Ея не создало никакое существо, такъ какъ оно само есть сущее. Оно все и ничто, причина и слѣдствіе. Все происходитъ изъ Тао, пребываетъ въ Тао и возвращается въ Тао... Тао наполняетъ вселенную своимъ величіемъ, хотя оно такъ утонченно, что вполнѣ помѣщается на кончикѣ паутинной нити. Оно заставляетъ солнце и луну идти по ихъ пути и даетъ жизнь мельчайшему насѣкомому; безформенное, оно—источникъ всякой формы, беззвучное, оно—источникъ всѣхъ звуковъ, невидимое, оно—основа всякаго видимаго предмета, бездѣйствующее, оно—причина всякаго дѣйствія, оно—безлично и безстрастно, безжалостно достигаетъ своихъ цѣлей и однако всюду распространяетъ благоденствіе“. Позволительно думать, что мы будемъ недалеки отъ мысли философа-отшельника, если руководясь приведенными и подобными опредѣленіями Тао, резюмируемъ ученіе о немъ такимъ образомъ. Тао, это—естественные законы бытія и вмѣстѣ осуществленіе ихъ въ бытіи. Законы бытія, это—премудрость, осуществленіе ихъ, это—благо. Отсюда мораль: должно осуществлять естественные законы, должно жить согласно съ природой.

Но горе въ томъ, что кромѣ природы естественной явилась природа искусственная. Если у меня мало на головѣ волосъ, то это—природа естественная, а если я прикрою парикомъ этотъ недостатокъ, то это будетъ природа искусственная. Въ философіи Лаодзи замѣчательно подробно и основательно выяснено, что не только появленіе природы искусственной есть признакъ паденія и зла, но и разсужденіе

о природѣ естественной является уже зловѣщимъ симптомомъ. Таоистскій философъ Сы-ма-цянъ передаетъ слѣдующій разговоръ Конфуція съ Лаодзи. На сообщеніе Конфуція, что основа и-кингъ (—книга перемѣнъ) есть разсужденіе о человѣколюбіи и справедливости, Лаодзи сказалъ: „нынѣ справедливость и человѣколюбіе только пустой звукъ. Они лишь прикрываютъ жестокость и смущаютъ сердца людей. Никогда не было большихъ смутъ, чѣмъ теперь. Голубь не купается каждый день, чтобы выглядѣть бѣлымъ, и ворона не красится каждое утро, чтобы казаться черной". Смыслъ словъ Лаодзи тотъ: если бы голубь началъ купаться, а ворона краситься, то это было бы признакомъ того, что они утратили естественную окраску. То же и съ людьми. Если бы всѣ были человѣколюбивыми, почтительными и преданными, то никто не толковалъ бы объ этихъ качествахъ, ихъ никогда и не называли бы. Если бы всѣ люди были добродѣтельными, то самыя названія пороковъ не были бы извѣстны. Рѣчь о добродѣтели, это—первая ступень нравственнаго регресса, который Лаодзи изображаетъ въ слѣдующей схемѣ: когда исчезаетъ Тао (безсознательное осуществленіе добродѣтели), является добродѣтель (сознательное осуществленіе ея возможно въ человѣкѣ только при пониманіи порока); когда исчезаетъ добродѣтель, является снисхожденіе (съ терпѣніемъ, но безъ любви оказываемое добро); когда исчезаетъ снисхожденіе, приходитъ справедливость (нравственность смѣняется правомъ); когда исчезаетъ справедливость, приходитъ приличіе, т.-е. попросту лицемѣріе. Переставъ быть справедливыми, люди продолжаютъ еще стараться казаться справедливыми. Лаодзи не идетъ далѣе, но остающаяся ступень нравственнаго паденія понятна сама собою. Человѣкъ становится на нее, когда сбрасываетъ съ себя послѣдній покровъ стыдливости и, не прикрываясь никакими фразами, рветъ и отнимаетъ у себя все то, что только можетъ, для удовлетворенія своего эгоизма. Изъ схемы Лаодзи вытекаетъ, что существованіе высшаго добра возможно тогда, когда не будетъ изученія добродѣтели и не будетъ борьбы, напряженій и усилій въ ея осуществленіи. Мудрецъ становится на послѣднее мѣсто, т.-е. не пробиваетъ себѣ дороги, и потому занимаетъ первое. Не должно бороться, не должно противодѣйствовать событіямъ, самое большее—нужно примѣняться къ нимъ. Пассивность и самоотреченіе, вотъ—принципы, выдвигаемые Лаодзи. Примѣняя ихъ къ правителямъ, онъ говорилъ: „мудрый правитель помнитъ, что „народъ" растетъ, а не создается человѣческими руками". И еще Лаодзи сказалъ о правителяхъ: „тотъ, кто приметъ на себя безчестіе страны, называется ея властителемъ, а тотъ, кто приметъ на себя ея бѣдствія, называется царемъ міра." Лаодзи приписываютъ изреченіе: „воздавай за зло добромъ". Сущность добра въ человѣкѣ

онъ полагалъ въ состраданіи, умѣренности и смиреніи. Будучи сострадательнымъ, я могу быть храбрымъ; будучи умѣреннымъ, я могу быть щедрымъ; будучи смиреннымъ, я могу начальствовать надъ людьми.

Не трудно видѣть, что въ ученіи Лаодзи заключалось много началъ, которыя должны были направлять его послѣдователей къ мысли о пустынножительствѣ и отшельничествѣ. Хотя самъ Лаодзи нигдѣ и и ни въ чемъ не высказывался противъ государства, но его теорія естественной природы явно ведетъ къ пассивной революціи. Государство, конечно, представляетъ собою не естественную, а искусственную природу. Въ природѣ нѣтъ ранговъ, нѣтъ темницъ, уголовнаго кодекса. Все это искусственно. Но по теоріи Лаодзи, искусственную природу должно препобѣждать не силою, а отступая передъ нею.

Въ ученіи Лаодзи китайская мысль поднялась до наибольшей духовной высоты и въ развитіи этого ученія она ниспустилась до самыхъ низменныхъ и грубыхъ заблужденій и суевѣрій. Изъ отшельниковъ таоизма выродился классъ таоистскихъ жрецовъ — грубыхъ шарлатановъ, продавцевъ напитка безсмертія, изгонителей демоновъ. У таоистовъ существуетъ воззрѣніе, что Лаодзи въ сущности вѣченъ, что онъ неоднократно воплощался на землѣ. Не только Лаодзи не могъ умереть, но неудобно умирать и для многихъ жрецовъ таоизма, ибо для самой наивной вѣры должно представляться страннымъ, что смерть можетъ овладѣвать продавцами напитка безсмертія. Таковые, по таоизму, живыми переселялись на небо. Пантеонъ таоизма страшно обширенъ. Кромѣ множества святыхъ изъ таоистовъ, звѣзды, воздухъ, море, земля, горы, рѣки, провинціи, города, деревни имѣютъ своихъ боговъ частныхъ. Почитаются животныя, напримѣръ, змѣя. Почитаются даже неорганическіе предметы. Одною изъ своеобразныхъ спеціальностей таоистовъ является знаніе геомантіи. Таоистскіе жрецы знаютъ наилучшіе мѣста для могилъ.

Буддизмъ принятъ въ Китаѣ въ его сѣверной формѣ. Будда въ существованіи и одного міра видѣлъ великое зло, а сѣверные буддисты насчитываютъ существованіе десяти міровъ и не тяготятся этимъ. Высшіе изъ этихъ міровъ—міръ бодисатвъ и міръ буддъ или нирвана. Бодисатвы—это люди, достигшіе высокой степени блаженства (по китайски—пусахъ), они должны подвергнуться еще одному воплощенію, чтобы стать буддами (совершенными—по китайски Фо; отсюда названіе китайскаго буддизма религіей Фо). Существовало много буддъ и будда Шакіамуни не сразу достигъ своего величія, прежде чѣмъ родиться отъ Маіи, въ предшествовавшій вѣкъ онъ спустился съ неба на землю на бѣломъ слонѣ о шести клыкахъ Кромѣ буддъ людей—макуши буддъ школа махаяна знаетъ еще діани—буддъ или буддъ

созерцанія. Они вдохновляютъ и руководятъ буддъ человѣческихъ. Важнѣйшій изъ Діани-буддъ Амитабха пользуется великимъ почитаніемъ въ Китаѣ. Онъ представляетъ собою божество погребальное и завѣдуетъ подземнымъ раемъ—Сукховати, отъ его взгляда родилось божество Авалокитесвара, называемое въ Китаѣ и представляемое здѣсь обыкновенно въ образѣ женщины Кванъ-йинъ, которое пользуется еще большею популярностью, чѣмъ Амитабха. Сострадательная богиня, она обѣщала проявляться во всѣхъ безчисленныхъ мірахъ, чтобы спасти ихъ обитателей. Съ цѣлью спасенья она посѣщала и ады. Вотъ одна изъ популярныхъ молитвъ, съ которою обращаются къ ней: „пусть всевидящая и всемогущая Кванъ-йинъ въ силу своего обѣта придетъ сюда на наши молитвы и избавитъ насъ отъ трехъ препятствій“ (нечистыхъ помысловъ, словъ и поступковъ). Стараясь всѣхъ привести въ рай Амитабхы, Кванъ-йинъ заботится и о земномъ благополучіи людей. Она считается подательницею дѣтей, и ея изображенія, указывающія на это ея значеніе, весьма сходны съ изображеніями мадоннъ. Славословія въ честь ея, или вѣрнѣе заклинанія ея именемъ, повидимому, должны помогать въ самыхъ различныхъ случаяхъ. „Слава доброй сострадательной Кванъ-йинъ. Если бы я былъ брошенъ на груду ножей, они не повредили бы мнѣ! Если бы я былъ поверженъ въ огненное озеро, оно не сожгло бы меня! Если бы я былъ окруженъ голодными духами, они не тронули бы меня! Если бы я былъ отданъ во власть демоновъ, они не коснулись бы меня! Если бы я былъ превращенъ въ животное, и тогда я попалъ бы на небо! Слава сострадательной Кванъ-йинъ“. Большое значеніе имѣетъ еще у китайцевъ Майтрейя (Ми-ли-фо)—Будда будущаго, къ которому обращаются ихъ упованія уже въ настоящемъ. Китайскій буддизмъ имѣетъ сложную іерархію, но въ собственномъ Китаѣ нѣтъ однако папы по образу Далай-ламы въ Тибетѣ. Имѣется много китайскихъ монастырей есть и женскіе.

Прослѣдить развитіе буддизма на китайской почвѣ и оцѣнить его значеніе является дѣломъ чрезвычайно труднымъ. Съ внѣшней стороны эта исторія чрезвычайно проста. Въ II в. до Р. Х. въ Китаѣ явились восемнадцать буддійскихъ миссіонеровъ, которымъ удалось привлечь на свою сторону послѣдователей, но которые потомъ подверглись преслѣдованію со стороны конфуціанъ и таоистовъ. Въ I-мъ вѣкѣ до Р. Х. буддійская пропаганда продолжалась, а въ I-мъ в. по Р. Х. именно въ 61 г. императоръ Минг-ти сталъ на сторону буддизма, согласно китайской легендѣ вслѣдствіе того, что ему явился во снѣ самъ Фо. Минг-ти отправилъ посольство въ Индію для полученія наставленій относительно буддизма, и изъ Индіи явились жрецы, буд-

дійскія книги, идолы и изображенія и священныя реликвіи (кости Будды). Послѣ этого буддизмъ постепенно утвердился прочно въ Китаѣ, хотя у буддистовъ возникали столкновенія съ конфуціанами и таоистами. Возникаютъ они порою и теперь. Но это—внѣшняя, такъ сказать, эксотерическая исторія буддизма, онъ имѣетъ еще и эсотерическую исторію. Повидимому, таоизмъ явился дважды плагіаторомъ по отношенію къ буддизму. О Лаотци повѣствуетъ, что онъ подобно греческимъ мудрецамъ путешествовалъ по разнымъ странамъ. Это—совершенно исключительное сказаніе, потому что китайцы по вопросу о пользѣ посѣщенія иноземныхъ странъ, повидимому, доселѣ держатся воззрѣнія, которое такъ формулировалъ одинъ китайскій императоръ: „я слыхалъ, что варвары—въ составъ которыхъ этотъ императоръ великодушно заключалъ и европейцевъ—научились кое-чему отъ китайцевъ, но я никогда не слыхалъ, чтобы китайцы научились чему-либо отъ варваровъ“. Но философія Тао обнаруживаетъ такое поразительное сходство съ индійскою, что все заставляетъ думать, что тѣмъ или инымъ путемъ Лаотци прежде познакомился съ послѣднею, а потомъ уже составилъ первую. Это — первое предположительное (историческихъ доказательствъ не имѣется) вліяніе буддизма на Китай. Вторичное—именно вліяніе ритуала и канонической системы сѣвернаго буддизма на таоистическое устройство должно утверждать уже не предположительно, а положительно. Таоистскіе обряды — подражаніе буддійскимъ съ нѣкоторыми варіаціями. Даже магія таоистовъ можетъ быть развилась не безъ буддійскаго вліянія. Только у таоистовъ преимущественно жрецы являются магами волшебниками и заклинателями, а буддисты раздаютъ заклинательныя формулы и заговоры для самостоятельнаго употребленія всѣмъ. Рабочій утромъ прежде, чѣмъ приступить къ работѣ, сжигаетъ бумажку съ заклинаніями. Да и ученые, выказывающіе по внѣшности презрѣніе къ буддизму, на самомъ дѣлѣ находятъ нужнымъ знать и употреблять заученныя наизусть магическія изреченія буддистовъ. Даже въ китайской пагодѣ видятъ вліяніе буддизма. Ея устройство символизируетъ буддійское представленіе вселенной. Нижній этажъ—земля, площадки надъ нимъ небо, высшіе этажи—это рядъ буддійскихъ небесъ, въ которыхъ обитаютъ духи, бодисатвы и будды.

Ю, таоизмъ и Фо въ настоящее время три государственныя религіи Китая. Въ теоріи и на словахъ между ними не рѣдки столкновенія. Иногда эти столкновенія и не ограничиваются словами. Нерѣдко таоисты иронизировали надъ конфуціанами. Конфуціане не оставались въ долгу. Настроенные раціоналистически они часто осмѣивали мистицизмъ таоистовъ и буддистовъ, но съ наибольшею враждою,

кажется, они относились къ буддистамъ. Буддійскія молитвы за умершихъ они объявляли оскорбленіемъ для умершаго, ибо эти молитвы implicite содержатъ въ себѣ признаніе, что умершій былъ дурной человѣкъ и самъ по себѣ не заслуживаетъ небеснаго блаженства. Въ началѣ IX столѣтія одинъ сановникъ докладывалъ слѣдующее своему императору о Буддѣ. Со времени введенія почитанія въ Китаѣ Фо въ имперіи начались войны, смуты, опустошенія и не было императора, который бы правилъ долго... „Фо былъ индіецъ, игнорировавшій главныя обязанности, которыя мы должны исполнять: говорю о взаимныхъ обязанностяхъ государя и подданныхъ, родителей и дѣтей, о тѣхъ обязанностяхъ, исполненіемъ которыхъ человѣкъ отличается отъ скота. Вѣрьте мнѣ, государь! чѣмъ оказывать столько почтенія полусгнившимъ костямъ, чѣмъ выставлять ихъ въ вашемъ дворцѣ, какъ предметъ поклоненія для служащихъ вамъ, лучше приказать чиновникамъ министерства обрядовъ публично сжечь эти кости или бросить въ рѣку. Если Фо имѣетъ сколько-нибудь могущества, то пусть гнѣвъ его обрушится на меня". Здѣсь мы видимъ уже не теоретическое только отрицаніе религіи Фо, но готовность и практически доказать безсиліе индійскаго божества. Однако вообще и Фо, и Ю, и таоизмъ мирно уживаются между собою. Это ясно можно видѣть въ отношеніяхъ къ нимъ императоровъ, въ каковыхъ отношеніяхъ, конечно, отражается и настроеніе всего Китая. Встрѣчая новый годъ, императоръ отправляется прежде всего въ шаманскій храмъ. Теперь царствуетъ манджурская династія сохранившая шаманство, какъ вѣру своихъ предковъ. Шаманство есть вѣра въ духовъ и въ возможность воздѣйствовать на духовъ кудесническими средствами, которыми располагаютъ лишь нѣкоторыя лица—шаманы. Отдавъ дань шаманизму, императоръ приноситъ жертву въ храмѣ предковъ по конфуціанскому обряду, далѣе отправляется на поклоненіе идолу Фо (сдѣланному изъ сандальнаго дерева и считающемуся современнымъ Буддѣ); послѣ этого онъ заѣзжаетъ въ таоистскій храмъ вѣтра. Здѣсь нужно видѣть не просто терпимость и не государственный тактъ, а осуществленіе политеистическаго обычая, котораго держались всѣ народы древности, кадившіе не только своимъ, но и всевозможнымъ чужимъ богамъ. Презрительное отношеніе китайскаго сановника къ Фо, это—рефлексія позднѣйшаго времени и довольно исключительное явленіе въ родѣ скептически презрительнаго отношенія къ почитанію персидскаго Миеры въ Римѣ со стороны Лукіана, который говорилъ: „что это за богъ, который не знаетъ по-гречески и даже не понимаетъ, когда пьютъ за его здоровье". Многіе русскіе XI вѣка и многіе инородцы нашихъ дней живутъ по двумъ вѣрамъ—языческой и христіанской. Для китайца жить по тремъ вѣ-

рамъ представляется дѣломъ несравненно болѣе удобнымъ, чѣмъ ходить путями двоевѣрія для нашихъ инородцевъ: каждая изъ китайскихъ государственныхъ религій имѣетъ свою сферу, въ которой преобладаетъ ея вліяніе. Конфуціанство регулируетъ правила семейнаго, общественнаго и государственнаго поведенія, оно освящаетъ традиціонный строй китайской жизни, но таоизмъ, уже потому что онъ самъ возникъ и выросъ на китайской почвѣ, не можетъ идти противъ китайскаго строя, а буддизмъ вообще по существу не касается формъ общежитія. Далѣе, таоизмъ служитъ человѣку при различныхъ практическихъ нуждахъ—при болѣзняхъ, начатіяхъ дѣла, путешествіяхъ. Здѣсь главнымъ образомъ дѣло сводится къ обману таоистскихъ жрецовъ, но рядомъ съ сверхъестественными и безполезными пособіями они могутъ подавать и полезныя лѣкарства и полезные совѣты. Въ буддизмѣ находитъ удовлетвореніе китайская забота объ умершихъ близкихъ и любимыхъ людяхъ. Разумъ и совѣсть китайца конечно заставляютъ его понимать и чувствовать, что умершій имъ любимый человѣкъ имѣлъ недостатки и грѣхи и что хорошо бы было найдти какое-либо средство ихъ загладить и восполнить, и вотъ является буддизмъ съ своею теоріею возможности облегченія участи усопшихъ при помощи жертвъ, дѣяній и молитвъ живыхъ. Такъ, у китайцевъ недостаточность и неполнота одной религіи восполняется другими, но несомнѣненъ фактъ, что если изъ данныхъ религій ни одна не можетъ удовлетворить человѣка, то никакимъ образомъ не можетъ удовлетворить его и вся ихъ совокупость. Синкретизмъ религіозный—явленіе постоянное, но никогда не дававшее благихъ результатовъ. Изъ нѣсколькихъ невѣрныхъ объясненій физическаго явленія не можетъ получиться научной истины и изъ нѣсколькихъ невѣрныхъ принциповъ поведенія не можетъ составиться идеальной этики.

Исламъ.

Слово „исламъ“ значитъ послушаніе, преданность (Богу). Имъ называется религія, возникшая въ VII вѣкѣ и широко распространенная теперь среди полукультурныхъ народовъ. Основателемъ ислама былъ Магометъ. Онъ родился около 570 г. по Р. Х., жилъ въ Меккѣ и здѣсь приблизительно 40 лѣтъ отъ роду выступилъ съ проповѣдью. Въ эпоху Магомета на Арабскомъ полуостровѣ было много евреевъ, были христіане разныхъ сектъ, среди коренныхъ арабовъ повидимому перепутывались два религіозныя теченія. Все болѣе и болѣе утверждалась вѣра въ единаго Бога, но рядомъ съ этимъ существовалъ и политеизмъ: идолы разныхъ боговъ стояли и въ важнѣйшемъ святилищѣ Мекки—

храмѣ Каабы и въ другихъ городахъ. Сущность проповѣди Магомета въ ея первоначальной формѣ сводилась къ слѣдующему. Должно почитать единаго Бога—Аллаха, должно избѣгать гнусности, т.-е. идолопоклонства. Въ Магометѣ должно видѣть посланника Аллаха и въ произносимыхъ имъ повелѣніяхъ—волю Аллаха. Съ самого начала своей проповѣди Магометъ давалъ нравственныя наставленія: не должно дѣлать добра съ корыстными цѣлями, должно быть терпѣливымъ, милостивымъ, не должно убивать раждающихся дочерей (обычай убивать лишнихъ дочерей былъ распространенъ въ Аравіи). Проповѣдь объ единомъ Богѣ и нравственныя требованія, предъявлявшіяся Магометомъ, не вызвали бы противъ себя движенія, но его требованіе считать его пророкомъ и исполнять его волю, какъ Божію, вызвали среди его соплеменниковъ озлобленіе и раздраженіе. Ему много пришлось претерпѣть въ Меккѣ и наконецъ съ опасностью для жизни онъ долженъ былъ бѣжать изъ нея. Но въ это время у него завязались сношенія съ другимъ городомъ—Мединою и тамъ его приняли, какъ вождя и пророка. Это произошло въ 622 году нашей эры, этотъ годъ носитъ у мусульманъ имя „геджры“ (бѣгства), и съ него они ведутъ свое лѣтосчисленіе. Въ теченіе 10 лѣтъ послѣ этого Магометъ, какъ искусный вождь и тонкій дипломатъ, распространялъ свою власть и свое ученіе. Онъ подчинилъ себѣ почти всю Аравію, Мекка была въ его рукахъ и въ Каабѣ уже не стояло ни одного идола. Когда онъ умиралъ, его взоры были обращены на Персію и Византію, и его уже занимала мысль о подчиненіи исламу всего міра.

Ученіе Магомета сложилось на почвѣ древне-арабскихъ вѣрованій въ ихъ наиболѣе благородной формѣ и подъ еврейскимъ и христіанскимъ вліяніемъ. Его ученіе изложено въ Коранѣ (слово это значитъ ученіе, чтеніе), его проповѣди записывались какъ лекціи (кораны) и спустя менѣе 20 лѣтъ послѣ его смерти они были соединены, объединены и навсегда утверждены въ одной редакціи подъ именемъ Корана. Въ Коранѣ нѣтъ системы, но его существенныя положенія суть слѣдующія. Существуетъ единый Богъ—Аллахъ милостивый и милосердый. Языческое многобожіе и христіанское ученіе о троичности должны быть отвергаемы, какъ нечестіе. Іисусъ Христосъ, рожденный отъ Дѣвы Маріи, былъ божественнымъ посланникомъ, но Онъ не былъ Богомъ и на страшномъ судѣ явится свидѣтелемъ противъ христіанъ, усвоившихъ Ему непринадлежащее имя. Богъ создалъ вселенную, Онъ создалъ ангеловъ, часть ихъ подъ водительствомъ эблиса (діавола) отпала отъ Бога и теперь толкаетъ людей по попущенію Аллаха на путь грѣха. Первые люди (Адамъ) были созданы невинными и совершенными, но эблисъ заставилъ ихъ поскользнуться, и они были изгнаны изъ рая.

Богъ заботится о людяхъ. Въ Коранѣ есть выраженія, приводящія къ фаталистическому представленію о судьбѣ людей, но есть также рѣшительныя утвержденія, что они свободны и что совершаемое ими зло исходитъ отъ нихъ самихъ. Къ людямъ посылались пророки и посланники (Ной, Авраамъ, Измаилъ, Моисей, Іосифъ, Іисусъ, Магометъ и очень много иныхъ), наставлявшіе религіозной истинѣ всѣ народы. Вѣрные, по идеѣ Корана, должны быть лучше другихъ, должны хорошо относиться къ своимъ слугамъ (Магометъ не одобрялъ слова рабъ), должны быть снисходительны къ женщинамъ, такъ какъ онѣ ниже и слабѣе мужчины. Магометъ освятилъ и своимъ примѣромъ, и своимъ ученіемъ многоженство, но онъ разрѣшилъ многоженство подъ условіемъ, если допускающій его чувствуетъ, что онъ можетъ съ равною справедливостью относиться къ нѣсколькимъ женамъ. Затѣмъ нужно помнить, что, если бы имъ не было допущено многоженство, продолжало бы существовать дочереубійство. По отношенію къ иноплеменникамъ и врагамъ требуется Кораномъ милосердіе и прощеніе обидъ, но по отношенію къ врагамъ Аллаха тонъ его требованій болѣе суровъ и изъ нихъ можно вывести право священной войны со всѣми неправовѣрными. Въ концѣ вѣковъ явятся признаки всеобщаго суда. Съ неба сойдетъ Іисусъ и поразитъ деджаля (соотвѣтствующаго христіанскому антихристу). Затѣмъ наступитъ міровая катастрофа, и потомъ всѣ твари (и животныя) будутъ привлечены на судъ. Праведники будутъ награждены вдесятеро, грѣшники получатъ возмездіе равное преступленіямъ. Въ Коранѣ есть мѣста, изъ которыхъ какъ бы выходитъ, что жены между прочимъ могутъ получить рай по заслугамъ мужей. Выраженія объ иновѣрныхъ можно толковать различно. Есть мѣста, какъ бы говорящія, что каждый народъ будетъ судиться по своему откровенію (по Пятокнижію, по Евангелію). Рай и адъ представляются въ очень чувственныхъ краскахъ, но есть намеки, что эти описанія нужно разсматривать какъ метафорическія. Есть въ Коранѣ намекъ на возможность чего-то подобнаго апокатастасису (Сура 6, 128).

Коранъ есть книга принциповъ, но не правилъ или опредѣленныхъ законовъ. Послѣдователи ислама называются мусульманами (послушными, правовѣрными). Совокупность мусульманскихъ законовъ и мусульманское право называется шаріатомъ. Магометъ есть шарій (законодатель,—корень слова „шарій“ значитъ начинать, приготовлять путь). Пять обязанностей возлагаетъ законъ на мусульманина: 1) Правое содержаніе вѣры. 2) Молитва. Мусульманинъ долженъ молиться 5 разъ въ день: при разсвѣтѣ, въ полдень, предъ закатомъ, послѣ заката, на ночь. По пятницамъ мусульмане должны собираться въ полдень для общественной молитвы. Молитвы совершаются по опредѣленнымъ правиламъ, съ опредѣленными

тѣлодвиженіями и съ лицомъ обращеннымъ къ Меккѣ. 3) Постъ. Ему посвящается мѣсяцъ рамаданъ (мѣсяцы у мусульманъ лунные). Съ того момента утра, когда черную нитку можно отличить отъ бѣлой, и до захода солнца мусульманинъ не долженъ ни ѣсть, ни пить, ни курить, ни прикасаться къ женамъ, но ночью позволяется все. Постъ заканчивается праздникомъ—малымъ байрамомъ. Нарушеніе поста по какой бы то ни было причинѣ должно быть возмѣщено. Рекомендуется постъ и добровольный, по обѣтамъ. Затѣмъ предписывается постоянное воздержаніе отъ вина и азартныхъ игръ. 4) Милостыня, регламентированная правилами и добровольная. 5) Хаджъ-паломничество въ Мекку хотя бы одинъ разъ въ жизни. Рекомендуется паломничество и къ другимъ святымъ мѣстамъ и гробницамъ святыхъ. Кромѣ этихъ пяти установленныхъ обязанностей въ исламѣ существуютъ еще иные установившіеся обычаи и запрещенія. У мусульманъ существуетъ обрѣзаніе. Существуетъ принесеніе въ жертву животныхъ, совершающееся въ великій байрамъ (падающій на время хаджа). Запрещаются живопись и скульптура. Корень запрещенія—забота о томъ, чтобы не было никакихъ священныхъ изображеній, могущихъ вести къ идолопоклонству. Но архитектура у мусульманъ развилась. Ихъ храмы называются мечетями. Около мечетей обыкновенно строятся медрессе—школы, преподаваніе въ которыхъ носитъ религіозный характеръ. Для религіозныхъ надобностей и богослуженій существуютъ священныя лица—имамы (предстоятели). муллы (нѣчто подобное нашимъ священникамъ) и др. Источникъ законовъ и обычаевъ мусульмане указываютъ въ суннѣ (сунна—обычай, преданіе). Слово это синонимично хадисъ. Должно поступать такъ-то, потому что по преданію такъ поступалъ Магометъ и его первые послѣдователи. Правильность сунны доказывается цѣпью преданія. Доказывающій говоритъ, отъ кого онъ узналъ о преданіи, отъ кого узналъ тотъ и такъ долженъ возвести преданіе къ современникамъ и сотрудникамъ Магомета. Такъ какъ не можетъ существовать прямой сунны для всѣхъ частныхъ случаевъ и такъ какъ смыслъ сунны не всегда ясенъ, то существуетъ еще фикъ (фыкхъ)—пониманіе, толкованіе преданія авторитетами. Одною изъ важныхъ суннъ вольнолюбивыхъ арабовъ было, что глава общины избирается, а не получаетъ власть по наслѣдству. Персы, привыкшіе къ наслѣдственной власти, не приняли этой сунны. Они получили имя шіитовъ—пристрастныхъ (къ роду пророка), а арабы стали называться суннитами. Это въ сущности политическое разногласіе повело за собою и религіозное раздѣленіе. Шіитовъ часто опредѣляютъ какъ принимающихъ Коранъ, но не принимающихъ обязательнаго преданія. Это опредѣленіе невѣрно,—они не принимаютъ лишь нѣкоторыхъ изъ преданій, но въ об-

щемъ они вовсе не протестанты и не либералы. Въ настоящее время шіитскій толкъ держится въ Персіи, суннитскій въ Турціи.

Послѣ смерти Магомета исламъ распространился необыкновенно быстро въ Азіи (въ Аравіи и Персіи), по всей сѣверной Африкѣ и даже въ Испаніи. Въ сознаніи послѣдователей ислама ученіе Магомета понималось и истолковывалось различно, вслѣдствіе чего возникли въ немъ однѣ за другой секты, ихъ было много и нѣкоторыя изъ нихъ исчезали очень скоро послѣ своего возникновенія. Изъ сектъ, возникшихъ въ средніе вѣка и имѣвшихъ важное значеніе, должны быть названы мутазилиты и суффиты. Мутазилиты (отдѣлившіеся отъ нѣкоторой школы)—раціоналисты ислама. Они отрицали безусловное предопредѣленіе, защищавшееся большинствомъ суннитовъ. Они боролись противъ выработавшейся у суннитовъ теоріи несотворенности Корана. Смыслъ этой теоріи былъ, понятно, тотъ, что богодухновенность Корана безусловна, напротивъ—мутазилиты находили въ немъ много человѣческихъ и погрѣшительныхъ элементовъ. Въ ученіи о Богѣ и пониманіи религіозныхъ требованій мутазилиты шли противъ чувственныхъ представленій суннизма. Они давали духовное ученіе о Богѣ и явно предписанія естественнаго нравственнаго закона стремились поставить выше буквы Корана. Было одно время, когда мутазилиты поддерживались халифами (правителями), но оно продолжалось недолго. Цвѣтущее время мутазилитизма падаетъ на періодъ съ половины VIII до половины IX вѣка нашей эры. Въ XII столѣтіи мутазилиты исчезаютъ совсѣмъ. Противоположное раціоналистическому мистическое движеніе выразилось въ суфизмѣ (суфій—одѣтый въ шерстяную сермяжную одежду, въ рубище; по толкованію суфіевъ, облеченный въ милоть, подобную пророческой). Мистицизмъ—нерѣдкое явленіе на той территоріи, гдѣ распространялся исламъ. Коранъ на путь мистицизма толкалъ своимъ ужаснымъ описаніемъ ада и его наказаній за грѣхи. Нужно избавиться отъ ада и стать достойнымъ рая. Какъ? Понятно, путемъ благочестивыхъ упражненій, прежде всего путемъ поста и молитвы. Развился аскетизмъ. Аскетическія упражненія приводили къ экстатическимъ состояніямъ, высшая ступень которыхъ есть сознаніе блаженнаго сліянія съ Божествомъ, чувство личности и обособленности утрачивается, аскетъ какъ бы сливается со всѣмъ сущимъ и при этомъ сліяніи ощущаетъ блаженство. Благочестивая жизнь и подвиги аскетовъ, равно какъ и слухи объ ихъ видѣніяхъ естественно должны были внушать уваженіе. Суфіи имъ и пользовались у правовѣрныхъ. Теософическія теоріи, оправдывавшія практику суфизма, шли въ исламъ и съ востока и съ запада. Съ востока въ Персію шелъ буддизмъ и браманизмъ, и ученіе суфитовъ о „фана“—поглощеніи индивидуальнаго сознанія абсолютнымъ—носитъ

на себѣ отпечатокъ индійскихъ вліяній. Съ запада въ исламъ проникъ неоплатонизмъ, и сочиненія неоплатониковъ переводились на арабскій языкъ. Но у Плотина уже была развита теорія экстаза, какъ особаго способа богопознанія. Всегда у аскетовъ была теорія ступеней восхожденія по пути сліянія съ божествомъ и отсюда классификація людей на классы. Все это имѣло мѣсто въ суфизмѣ. Изъ выдающихся суфитовъ должны быть названы философъ Гацали (Абу-Гамедъ-Ибнъ-Магометъ 1038—1111) и поэтъ Джелаледдинъ Руми (1207—1263). Гацали защищалъ правовѣріе въ борьбѣ съ мутазилитами, но по существу онъ вовсе не правовѣрный, къ экстатическимъ состояніямъ онъ повидимому приближался на практикѣ. Джелаледдина за его стихи прозвали „соловьемъ созерцательной жизни". Мистицизмъ требуетъ духовнаго, аллегорическаго истолкованія чувственныхъ образовъ и выраженій. Но методъ духовнаго пониманія всегда заводилъ очень далеко, и поучительно, что онъ многихъ всегда приводилъ къ чистому раціонализму. Духовное толкованіе отрицаетъ исторію, преданіе, нить откровенія. Духовное толкованіе затѣмъ даетъ возможность видѣть единое въ совершенно различномъ—влагать такой же смыслъ въ поэмы Гомера, Авесту и Веды, какой давался Корану. Отсюда теорія равенства религій и отрицаніе значенія внѣшней стороны во всѣхъ религіяхъ, слѣдовательно и въ исламѣ. Ко всему этому приходили суфиты. Какъ практическій отпрыскъ суфитской теоріи, являются дервиши (дервишъ—персидское слово, значащее порогъ двери, отсюда—нищій, просящій у порога; ему соотвѣтствуетъ арабское—факиръ отъ фукръ). Это—монахи ислама. Они образуютъ ордена, которыхъ теперь насчитывается до 70. У нихъ есть монастыри, во главѣ которыхъ, стоятъ шейхи. У нихъ особыя одежды, знаки, уставы. Они поражаютъ правовѣрныхъ своими подвигами и упражненіями, часто носящими дикій характеръ. Они колютъ себѣ тѣло, глотаютъ стекло, воютъ, вертятся, совершаютъ дикія пляски. Понятно, что имъ приписываются способность предсказаній, сила исцѣленій, ихъ молитвы и совѣты ставятся высоко. Въ Россіи имѣются вертящіеся дервиши въ Бахчисараѣ.

Цвѣтущее время ислама падаетъ на средніе вѣка. Онъ не только тогда распространялся вовнѣ по разнымъ странамъ и народамъ, но процвѣталъ и внутри: онъ далъ арабскую поэзію и арабскую философію. Затѣмъ духовная жизнь въ исламѣ пошла на убыль. Однако движенія въ исламѣ, имѣющія цѣлью поднять его, вполнѣ не прекратились. Въ Индіи Акбаръ предпринялъ попытку объединить различныя религіозныя общества въ религіи Аллаха, которой стремился придать философскій характеръ. Попытка не удалась, Но смѣшеніе ислама съ индуизмомъ теперь существуетъ и имѣются даже Аллахъ-упанишады. Въ

XVIII столѣтіи въ Аравіи возникло движеніе ваггабитовъ (по имени вождя Абд-эл-Ваггаба). Оно поставило своею задачею возстановить исламъ Магомета, отвѣять изъ него все приросшее и наносное—почитаніе святыхъ и святынь, установить строгое исполненіе требованій Магомета. Движеніе это имѣло вначалѣ большой успѣхъ и къ концу XVIII столѣтія распространилось на всю Аравію. Но фанатизмъ ваггабизма, ожесточенное разрушеніе памятниковъ и куполовъ надъ могилами святыхъ вызывали движеніе и противъ него. Въ значительной степени ваггабизмъ сокрушенъ Турціей. Въ Индіи, куда онъ было проникъ, ему дали отпоръ англійскія войска. Гораздо важнѣе движеніе въ шіитскомъ исламѣ въ Персіи, начавшееся въ XIX столѣтіи и значительно разросшееся къ настоящему времени. Оно носитъ имя бабизма. Имамъ у шіитовъ разсматривается какъ гражданскій и духовный владыка не по избранію или волѣ народа, но по волѣ Божіей, и считается надѣленнымъ отъ Бога особыми полномочіями и силами. Но такимъ имамомъ можетъ быть лишь имамъ законный. Цѣпь такихъ законныхъ имамовъ оборвалась на двѣнадцатомъ махди. Онъ сносился со своими послѣдователями не лично, а черезъ довѣренныхъ лицъ. Такое лицо носило имя бабъ (врата знанія). Махди не умеръ, но исчезъ, т.-е. перестадъ сноситься съ вѣрными черезъ бабовъ. Въ 1844 г. нѣкто Мирза-Али-Магометъ провозгласилъ себя пророкомъ, бабомъ. Его ученіе представляетъ смѣсь каббалистическихъ (мистическое значеніе числа 19), суфитскихъ и кораническихъ воззрѣній. Ко всему этому онъ присоединилъ нѣчто гораздо высшее и сильное—гуманность. Онъ возсталъ противъ подчиненности женщины, противъ ношенія ими покрывалъ, далъ имъ право активной дѣятельности и между прочимъ пропаганды его ученія, чѣмъ прославилась дѣвушка Куратъ-эль-айнъ. Сначала секта не обратила вниманія правительства, но когда движеніе бабидовъ усилилось, и персы почувствовали, что оно грозитъ ихъ государственному и соціальному строю, бабидовъ стали преслѣдовать, и самъ бабъ былъ казненъ. Но движеніе не умерло. Напротивъ послѣдователи баба стали устанавливать еще болѣе широкіе и либеральные принципы. Они провозгласили „ихтихадъ“ (солидарность) и „иттифакъ“ (единство) всего рода человѣческаго и отсюда вывели равноправность націй, половъ и сословій. Къ Корану они охотно присоединяютъ Библію. Число культовыхъ обязанностей сокращено. Сохранено обрѣзаніе. Молитва не регламентирована правилами. Но разумѣется ихъ практика не имѣетъ такого идиллически возвышеннаго характера, да и въ ихъ устныхъ и литературныхъ сказаніяхъ немало фанатическаго и суевѣрнаго. Столкновенія шіитовъ и бабидовъ нерѣдки и нерѣдко они принимаютъ кровавый характеръ. Мѣстныя кровавыя преслѣдованія бабидовъ происхо-

дили въ 1903 г. Нѣкоторые насчитываютъ бабидовъ три милліона въ Персіи, два милліона на Кавказѣ и склонны видѣть въ бабизмѣ персидскую религію будущаго. Ученіе о томъ, что Махди (благонаправленный) не умеръ, соединилось у мусульманъ съ вѣрованіемъ, что онъ снова явится въ концѣ временъ. Лже-махдіевъ появилось уже много. Они производили волненія и движенія. Послѣднее такое религіозно-политическое движеніе возникло въ 1881 г. въ Донголѣ (Суданѣ), Махдіемъ объявилъ себя дервишъ Мохамедъ-Ахметъ. Движеніе продолжается до настоящихъ дней. Число всѣхъ мусульманъ на земномъ шарѣ не опредѣлено съ точностью. Приблизительно считаютъ его равнымъ 214.600 тысячъ (изъ нихъ—въ Европѣ 7600 тысячъ, въ Азіи 121 м., въ Африкѣ 69 мил., остальные приходятся на Океанію). Ошибка здѣсь возможна на десятки милліоновъ. Замѣчательно, что исламъ совсѣмъ не получилъ распространенія въ Америкѣ.

При оцѣнкѣ ислама нужно различать мораль Корана и мораль его послѣдователей. Евангеліе неотвѣтственно за плеть и кнутъ, употреблявшіеся у христіанскихъ народовъ, такъ и Коранъ неотвѣтственъ за многое практикующееся у мусульманъ. Коранъ заслуживаетъ болѣе упрека за свое богословіе, чѣмъ за свою мораль. Во имя религіозно-благочестивыхъ мотивовъ возвышая Бога, Коранъ чрезмѣрно унизилъ человѣка, его нравственное достоинство сводится къ нулю, въ Коранѣ нѣтъ идеи человѣческаго богоподобія и возможности тѣснѣйшаго богообщенія. Между тѣмъ человѣкъ тяготѣетъ къ безконечному и только во внутреннемъ интимномъ единеніи съ безконечнымъ онъ можетъ найти свое блаженство. Человѣку недостаточно, чтобы Богъ осыпалъ его Своими милостями,—для того, чтобы быть блаженнымъ, ему нужно быть въ Богѣ. Христіанское ученіе обѣщаетъ это вѣрнымъ, оно говоритъ о боговоплощеніи. Христіанская религія пріобщаетъ человѣка Богу въ своемъ культѣ и обѣщаетъ въ грядущемъ вѣчное единеніе съ Богомъ. Коранъ не знаетъ ничего этого. Но если въ сферѣ нравственной мусульмане ниже Корана, то въ сферѣ религіозной они, начиная съ Магомета, нерѣдко оказываются выше его: молитва, культъ у нихъ оказываются развитыми. Въ суфизмѣ и институтѣ дервишей исламъ въ противоположность деистической (обособленности человѣка отъ Бога) впадаетъ въ крайность пантеистическую (теорію отождествленія человѣка съ Богомъ).

Общія черты въ естественныхъ религіяхъ.

При разсужденіи о естественныхъ религіяхъ вообще исламъ должно исключить, онъ слишкомъ связанъ съ религіею, которую мы противопо-

лагаемъ прочимъ, какъ сверхъестественную, онъ слишкомъ много взялъ изъ Библіи и еврейскихъ религіозныхъ представленій такъ, что намъ трудно опредѣлить въ немъ границы арабской самодѣятельности. Поэтому и разсужденіе о значеніи ислама выдѣлено въ настоящемъ курсѣ и связано съ самымъ изложеніемъ ислама. Естественныя религіи суть тѣ, на которыхъ не видно явнаго и безспорнаго вліянія Библіи. О нихъ далѣе и будетъ рѣчь.

Первое, что поражаетъ въ нихъ, это—отсутствіе устойчиваго и чуждаго противорѣчій понятія о Божествѣ. Идеи единства, всемогущества и всеблагости не были чужды умамъ и египтянъ и грековъ и однако высказываемыя отрывочно и случайно они совсѣмъ отодвигались назадъ въ ихъ наиболѣе распространенныхъ богословскихъ представленіяхъ.

Они вѣрили въ боговъ и духовъ. У нихъ были политеизмъ и полидемонизмъ. Политеизмъ представляетъ, что многія премірныя существа (боги) образовали міръ и управляютъ въ немъ теченіемъ явленій. Дѣйствительность представляетъ много несогласованнаго и противорѣчиваго, это свойство міра смертныхъ люди древняго міра переносили на міръ безсмертныхъ. Однако этическія, логическія и практическія потребности должны были ограничивать произволъ и вносить нѣкоторый порядокъ въ представленія о небесныхъ владыкахъ. Во имя этическихъ требованій египтянинъ или грекъ долженъ былъ стремиться идеализировать каждаго бога, о которомъ размышлялъ или котораго хотѣлъ почтить, но идеализировать бога значитъ расширить и увеличить его свойства до безконечности. Такимъ образомъ, одинъ изъ многихъ боговъ, когда его свойства, силы, могущество, мудрость и любовь расширяютъ до безконечности, становится единымъ Богомъ. Прочіе боги въ сравненіи съ нимъ не суть боги. Эта мысль ясно выражается во многихъ гимнахъ и вавилонскихъ и ведическихъ. Но потомъ предикаты безконечности переносятся на свойства другого бога. А такъ какъ двухъ безконечныхъ не можетъ быть, то второй богъ оказывается тождественнымъ съ первымъ. Отсюда процессъ сліянія боговъ. Процессъ размноженія боговъ, состоящій въ томъ, что отдѣльныя свойства и функціи бога превращались въ особаго бога, хронологически предшествовалъ процессу сліянія, но потомъ оба эти процесса дѣйствовали совмѣстно.

Логическое стремленіе къ единству побуждало объединять различныя и даже противоборствующія божественныя начала не чрезъ сліяніе, а иначе. Уже съ глубокой древности, видно, теологи стремились устанавливать связь и опредѣлять взаимоотношенія между божествами Систематизація божествъ совершалась по двумъ принципамъ. Взаимо

отношенія божествъ опредѣлялись по ихъ происхожденію и по тому, какое участіе каждый изъ боговъ принималъ въ дѣлѣ управленія міромъ. Первый принципъ породилъ теогоніи. Въ основѣ ихъ лежатъ положенія о единствѣ существующаго, о томъ, что все связано единою неразрывною связью, и о томъ, что Божественный міръ по отношенію къ земному не есть какое-либо инобытіе, а только высшая часть бытія. Все развилось изъ чего-то одного—хаоса, бездны, мірового яйца. Система боговъ, это—рядъ поколѣній, вышедшихъ изъ единаго. Люди произошли отъ боговъ. Земля, это — сравнительно низшая часть существующаго. Эта теорія является съ одной стороны пантеизмомъ, хотя это слово и не можетъ быть приложено къ ней въ строгомъ смыслѣ, съ другой — іерархическимъ политеизмомъ. Эта теорія естественно подсказываетъ выводъ, что значеніе каждаго изъ боговъ опредѣляется его мѣстомъ въ ряду божественныхъ поколѣній: Божества, ближайшія къ началу,—выше, ближайшія къ людямъ—ниже по своему значенію и могуществу. Но религіозная практика сильно расшатала эту теогоническую теорію. Образы древнѣйшихъ боговъ заволоклись туманомъ и отошли куда-то въ даль, воображеніе создало представленія объ управленіи міра богами такъ, что каждый завѣдывалъ или особою географическою и этнографическою областью, или особою группою явленій. Вселенная по своимъ областямъ и свойствамъ была подѣлена между богами, при чемъ болѣе важное и болѣе высокое оказывалось иногда во власти боговъ вовсе не высшихъ по происхожденію.

Іерархическій политеизмъ въ своемъ развитіи повидимому могъ бы привести къ монотеизму такимъ образомъ. Первое начало всего, какъ все произведшее, должно было бы разсматриваться, какъ высочайшее и могущественнѣйшее. Анализъ и размышленіе должны были бы приводить къ мысли, что все происшедшее отъ перваго божества стоитъ отъ него въ безусловной зависимости, между первымъ богомъ и вторичными генераціями боговъ мысль должна была бы вырыть пропасть, первобогъ безмѣрно поднялся бы надъ міромъ, а второбоги приблизились бы къ міру, къ людямъ, приняли бы образы геніевъ и демоновъ. Такъ повидимому должно бы было быть. Но исторія религій показываетъ, что было иначе, что древнѣйшіе боги въ сознаніи людей представлялись безличными, неопредѣленными, къ нимъ не возносили молитвъ и отъ нихъ не ставили въ зависимость своей судьбы. Іерархическій политеизмъ, который повидимому долженъ былъ направлять мысль къ монотеизму, въ концѣ концовъ направлялъ ее къ пантеизму. Былъ еще путь, который повидимому долженъ былъ тоже привести къ монотеизму. Это путь практическій. Служа преимущественно ка-

кому-нибудь божеству, служители этого божества легко могли поставить въ исключительную зависимость отъ него всю свою жизнь и благополучіе. Ревностное почитаніе одного бога могло вести къ забвенію и отрицанію другихъ боговъ. Такъ и бывало. Такъ возвысились Амонъ, Атенъ, Набу, Брама. Но замѣчательно, что они не удержались на абсолютной высотѣ, и ни одна изъ естественныхъ религій не превратилась въ монотеистическую. Въ нихъ почитался не богъ, а боги.

Затѣмъ почитались духи. Духи,—демоны не то же, что боги. Боги выше міра, духи находятся въ мірѣ, они связаны съ домами, рѣками, горами, они обладаютъ могуществомъ, но вообще ихъ назначеніе служебное. Въ вѣрованіи въ духовъ добрыхъ, благодѣтельствующихъ семьѣ, благополучію, довольству, здоровью, чадородію, находила себѣ успокоеніе потребность древняго человѣка въ близкой и полезной помощи. Боги были высоко и далеко, между духами и людьми не мыслилось большого разстоянія. Міръ духовъ былъ чрезвычайно обширенъ. Но фактъ постоянныхъ и часто неожиданныхъ неудачъ естественно долженъ былъ привесть къ мысли, что кромѣ духовъ добродѣтельныхъ есть и злые, и число послѣднихъ можетъ быть даже болѣе числа первыхъ. Полидемонизмъ всегда влечетъ за собою много суевѣрій. Суевѣріе вообще есть признаніе, что нѣкоторыя силы, явленія, или дѣйствія,—независимо отъ высшаго Провидѣнія—могутъ устроять наше благополучіе или неблагополучіе. Въ религіяхъ естественныхъ трудно произвести разграниченіе вѣры и суевѣрія. Религіи естественныя представляютъ собою безсознательную замѣну Божественнаго откровенія и Божественныхъ заповѣдей человѣческими измышленіями. На мѣсто вѣры, которой Богъ требуетъ отъ человѣка, человѣкъ ставитъ свое суевѣріе. Съ точки зрѣнія теоріи, признающей всѣ религіи естественными все содержаніе религій есть суевѣріе. Сущность религій обыкновенно есть фактъ Богообщенія, но вѣра въ это Богообщеніе, съ раціоналистической точки зрѣнія, ошибочна, суетна, есть суевѣріе. Тотъ, кто признаетъ, что есть религія Богооткровенная, не можетъ разсматривать и все содержаніе естественныхъ религій, какъ суевѣріе. Надежда на то, что Божественное управленіе все приведетъ къ хорошему концу, мольба о помощи при несчастномъ начинаніи не могутъ быть считаемы суевѣріями. Но въ вѣрованіяхъ естественныхъ религій имѣли большое значеніе магическія дѣйствія и заклинанія, въ которыхъ не было не только нравственнаго, но и вообще, смысла. Знахари и жрецы, произносившіе ихъ, видно, не соединяли съ ними никакого мистическаго и философскаго значенія. Странное и загадочное явленіе представляетъ собою эта вѣра въ могущество слова. Можетъ быть, она развилась на почвѣ такихъ соображеній. Могучему властелину доста-

точно сказать, чтобы другіе немедленно поспѣшили исполнить его слово. Слова обыкновенныхъ людей исполняютъ другіе люди, слова боговъ исполняются сами собою. Въ сферѣ магіи заклинательныя слова представляютъ собою приказаніе, которое одинъ духъ даетъ другому или другимъ отъ него зависящимъ, и которое послѣдніе непремѣнно исполняютъ. Знаніе заклинаній и умѣнье произносить ихъ пріобрѣтается не задаромъ. Тѣ усилія, дѣянія, жертвы, благодаря которымъ человѣкъ пріобрѣтаетъ знаніе заговоровъ, есть та дань, которую получаетъ духъ, подчиняющій въ заговорахъ человѣку силу другихъ духовъ. Наклонность видѣть знаменія или предзнаменованія въ тѣхъ или другихъ явленіяхъ въ своей основѣ законна. Великое событіе всегда имѣетъ предъ собою предвѣщающія его явленія. Землетрясеніямъ предшествуютъ легкія сейсмическія явленія. Смертельной болѣзни предшествуютъ болѣзненные припадки, мучительные сны. Кромѣ этихъ фактовъ естественныхъ предзнаменованій, и иныя соображенія могли направлять мысль къ принятію вѣры въ сверхъестественныя знаменія. Боги предвидятъ будущее. Созерцая грядущія бѣдствія, они испытываютъ скорбь, и эта ихъ скорбь выражается во внѣ, въ явленіяхъ природы,—затмится ликъ луны, неестественное смущеніе и волненіе охватываетъ животныхъ, и они совершаютъ необычныя дѣйствія, разстраивается естественный порядокъ—рождаются уроды. Бѣдствію въ той или другой частной области предшествуютъ нарушеніе нормальнаго строя или появленіе необычнаго въ одной опредѣленной сферѣ. Предзнаменованія человѣку посылаются неожиданно безъ просьбъ и стараній съ его стороны. Солнечное затменіе, появленіе кометы внезапно поражали ужасомъ смущенныя души. Но можно искать предзнаменованій. Можно спрашивать боговъ о будущемъ. Оракулы были вездѣ. Ихъ спрашивали не только во имя личныхъ интересовъ, но и во имя самаго искренняго Богопочитанія. У боговъ должно узнавать—угодны ли имъ предпріятія, намѣчаемыя народомъ? Иначе не только предпріятіе не будетъ имѣть успѣха, но и боги будутъ разгнѣваны. Въ исторіи развитія гаданій, примѣтъ и магическихъ обрядовъ обращаетъ вниманіе на себя тотъ странный фактъ, что при руководствѣ этими явленіями и дѣйствіями люди стремятся не къ выясненію высшей воли для добровольнаго подчиненія ей, но исключительно къ устроенію своего благополучія внѣ моральныхъ и даже религіозныхъ интересовъ. Смыслъ заговора давно былъ забытъ, между примѣтой и событіемъ не видѣли никакой связи, для вѣры въ тѣ или иныя формы гаданія не имѣли никакихъ основаній и однако гадали, произносили безмысленныя формулы и отступали назадъ предъ самыми невинными явленіями.

Идеаломъ религіозныхъ людей всегда было Богоподобіе. Въ сущности вѣдь и возможны для человѣка только два идеала—Богоподобіе или скотоподобіе. Или человѣкъ долженъ стремиться къ тому, чтобы пріобщиться къ высшему бытію, или къ тому, чтобы заглушить въ себѣ самыя эти стремленія и удовлетворять только свои животныя потребности. Въ древнѣйшихъ религіозныхъ сказаніяхъ уже развивалась мысль о возможности для человѣка приблизиться къ богамъ и принять участіе въ ихъ безсмертіи. Забота человѣка о Божествѣ на землѣ главнымъ образомъ должна была выражаться въ ревности о славѣ Божества. Идеальною задачею вавилонскихъ и египетскихъ монарховъ было подчинить своимъ богамъ *всѣ* земли и *всѣхъ* людей. Но идеальный строй обусловливается не однимъ почитаніемъ боговъ. Имѣются нѣкоторыя нормы, которыя должны быть осуществлены. На землѣ должны царствовать порядокъ, правда, милосердіе. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что египетскій сановникъ, говорившій, что онъ былъ палкою (опоры) для слабыхъ, мужемъ для вдовы, сыномъ для старца, былъ очень близокъ къ пониманію правды десятословія. Но безспорно, что между этимъ теоретическимъ пониманіемъ и дѣйствительною жизнію было мало общаго. Наиболѣе страннымъ представляется не то, что существовали преступленія съ корыстными цѣлями, а то, что существовало множество преступленій безсмысленныхъ, не приносившихъ ничего кромѣ вреда тѣмъ, кто ихъ совершалъ—безполезная жестокость, порождавшая озлобленіе и месть, утонченное мучительство. Откуда въ человѣкѣ эта пагубная наклонность дѣлать другимъ зло, не причиняя этимъ ничего кромѣ зла самому себѣ?

Древніе видѣли могущество зла. Жизнь была полна бѣдствій и опасностей. Отношеніями людей управляла сила, а не правда. Между добродѣтелью и счастіемъ далеко не всегда было соотвѣтствіе. Были ли безусловно блаженны сами боги? Нѣтъ, въ борьбѣ со зломъ если они и выходили побѣдителями, то нельзя сказать, чтобы эти побѣды для нихъ ровно ничего не стоили. Особенно это ясно выражено во всеобще-распространенныхъ миѳахъ о гибели цвѣтущаго бога добра отъ бога зла. Для этой гибели представлялась аналогія въ засыханіи лѣтомъ весенняго цвѣта. Физическимъ явленіемъ воспользовались, какъ символомъ событія, имѣвшаго мѣсто въ нравственномъ мірѣ, и пріурочили воспоминаніе событія къ окончанію весны. Но собственное сердце, опытъ, надежды говорятъ человѣку, что добро не можетъ погибнуть совсѣмъ, что въ мірѣ имѣется перевѣсъ добра надъ зломъ, что торжество зла можетъ быть лишь временнымъ, преходящимъ. Отсюда—воскресеніе бога. Это—вторая радостная половина событія. Она опять

находитъ себѣ аналогію въ природѣ: жизнь въ природѣ всегда торжествуетъ надъ смертію. Вслѣдствіе этого праздникъ воскресенія природы становится праздникомъ воскресенія бога. Однако этотъ праздникъ воскресенія въ языческихъ религіяхъ не является праздникомъ полнаго и окончательнаго торжества добра. Воскресшій богъ не овладѣваетъ безраздѣльно міромъ, его снова ожидаютъ борьба, столкновенія, опасности. Идеи окончательнаго и всеобщаго торжества добра нѣтъ. Но за всѣмъ тѣмъ въ этихъ миѳическихъ сказаніяхъ, гдѣ моральные и натуралистическіе элементы перепутаны до неузнаваемости, нельзя не усматривать нѣкоторой пророческой аналогіи событію воскресенія Христа, благодаря которому все доброе въ человѣчествѣ безусловно восторжествуетъ надъ зломъ. Въ неясной и запутанной формѣ эти сказанія однако давали надежду народамъ, что могутъ совершиться событія, въ которыхъ добро восторжествуетъ еще рѣшительнѣе надъ зломъ, чѣмъ Адонисъ надъ своимъ противникомъ, или Озирисъ надъ Сетомъ. Въ этихъ сказаніяхъ наиболѣе проницательнымъ изъ древнихъ можетъ быть подсказывалась мысль, что торжество зла не можетъ быть дѣйствительнымъ, и что, чѣмъ болѣе оно имѣетъ внѣшняго успѣха, тѣмъ менѣе заключаетъ въ себѣ внутренней силы, въ моментъ его видимаго наибольшаго торжества—моментъ смерти благого бога могущество зла въ сущности становится совершенно призрачнымъ. Когда зло поражаетъ смертію бога жизни, то оно не только не уничтожаетъ жизни, но оно достигаетъ того, что богъ жизни становится владыкою и смерти; то, что уже умерло, какъ бы погибло, черезъ этотъ актъ божественной смерти снова пріобщается къ жизни. Все пріобщается къ благому богу, происходитъ совершенное торжество добра.

Взаимоотношеніе между Божествомъ и человѣчествомъ устанавливается въ культѣ. Можно отрицать разумность тѣхъ или иныхъ формъ культа, но тотъ, кто отрицаетъ культъ вообще, отрицаетъ и религію вообще, потому что религія есть Богообщеніе, а актъ общенія человѣка съ Божествомъ есть культъ. Внѣшняя сторона культа, конечно не служитъ прямымъ выраженіемъ его внутренней сущности. Богатыя и сложныя формы культа не говорятъ еще о фактѣ дѣйствительной близости народа къ Богу, но свидѣтельствуютъ во всякомъ случаѣ о сознаніи нужды въ Богѣ—нужды можетъ быть и неправильно истолкованной и неразумно удовлетворяемой, но во всякомъ случаѣ нужды духовной, которая можетъ существовать только у духовно живого народа. Культы древнихъ религій во всякомъ случаѣ свидѣтельствуютъ о глубокой и живой религіозности.

Естественныя религіи представляютъ намъ множество вещественныхъ

памятниковъ культа: гробницы, храмы, идолы, религіозныя реликвіи. Гробъ всегда говоритъ о связи живого человѣка съ умершимъ.

Храмъ говоритъ о связи человѣка съ Божествомъ. Инициатива этой связи можетъ лежать или въ человѣкѣ, или въ богахъ. Человѣкъ можетъ выбрать мѣсто для общественнаго культа, воздвигнуть на немъ храмъ, своими моленіями освятить его. Здѣсь начинаніе принадлежитъ человѣку, но можетъ произойти и иначе. Особое знаменіе можетъ заставить человѣка признать мѣсто святымъ и избрать его для совершенія священнодѣйствій. Здѣсь уже святостью мѣста освящается самъ человѣкъ. Избраніе мѣста здѣсь принадлежитъ Божеству, а не человѣку. Это различіе въ иниціативѣ, какъ его представлялъ древній человѣкъ, кажется, можетъ выяснить взаимоотношеніе идола и фетиша, о которомъ много велось и доселѣ ведутся споры. Фетишъ, это—предметъ, въ которомъ человѣкъ по тѣмъ или инымъ соображеніямъ призналъ особое присутствіе божества. Идолъ, это — символъ божества. Въ глубочайшей древности символы боговъ были просты и условны. Затѣмъ символы усовершенствовались, ихъ постепенно приближали къ тому, символомъ чего они служили. Процессъ закончился появленіемъ художественныхъ скульптурныхъ произведеній. Такимъ образомъ, идолъ не есть усовершенствованный фетишъ, а есть усовершенствованный символъ. Но человѣку свойственно думать, что въ томъ, что онъ провозглашаетъ символомъ Божества, можетъ утвердиться особое присутствіе Божества. Отсюда идолъ можетъ, будучи символомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ стать и фетишемъ. Идолъ или фетишъ—это посредствующіе пункты, черезъ которые боги и люди вступаютъ во взаимоотношеніе между собою. Фетиши суть предметы указанные богами для такого взаимоотношенія, а идолы—предметы, сдѣланные для той же цѣли людьми.

Богамъ посвящались праздники и приносились жертвы. Теперь получила широкое распространеніе теорія, согласно которой жертва, это—обѣдъ для боговъ въ буквальномъ смыслѣ слова. Пытаются отнять всякій моральный смыслъ у жертвы. Это воззрѣніе безусловно несправедливо. Не имѣется памятниковъ, въ которыхъ все дѣло поставлялось бы въ баранѣ или овцахъ. Видно, что вездѣ цѣнилось усердіе приносящаго. Жертва царя, конечно, всегда была богаче жертвы бѣдняка, но она далеко не всегда была пріятнѣе послѣдней. Жертва была показателемъ усердія и благочестія приносившаго лица, и чѣмъ она была богаче, тѣмъ, понятно, пріятнѣе для боговъ, но не сама по себѣ была пріятна ея доброкачественность, а въ связи съ тѣмъ, кто ее приносилъ. Богачъ, приносившій барана, когда могъ принесть вола, былъ менѣе угоденъ богамъ, чѣмъ бѣднякъ, приносящій голубя. Бо-

гамъ нужна была не жертва, а благовоніе жертвы. Это благовоніе обусловливалось не приношеніемъ, а настроеніемъ приносившаго. Жертва представляетъ собою наиболѣе усиленное обращеніе къ Божеству. Но вообще, всякое обращеніе предполагаетъ собою вѣру, что Божество можетъ на него отвѣчать. Во всѣхъ религіяхъ выражается мысль, что между Божествомъ и человѣчествомъ возможно общеніе, возможенъ союзъ. Религіи утверждаютъ гораздо большее,—что этотъ союзъ необходимъ для человѣчества. Но если онъ необходимо долженъ быть, то значитъ, онъ и есть. Однако, тѣ религіи, изложеніе которыхъ было предложено, не могутъ быть разсматриваемы, какъ дѣйствительное выраженіе этого союза. Въ нихъ нѣтъ единаго живого, всемогущаго и всеблагого Бога, нѣтъ главнаго члена союза, осуществленіемъ котораго является религія. Гдѣ же исповѣдуется этотъ истинный Богъ? Въ религіи—предлагаемой Библіею.

Христіанство.

Кто исповѣдуетъ, что Іисусъ есть Сынъ Божій, въ томъ пребываетъ Богъ, и онъ въ Богѣ. 1 Іоан. 4, 15.

Евангеліе разсказываетъ намъ, что нѣкто изъ начальствующихъ спросилъ однажды Іисуса: „учитель благій, что мнѣ дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную“ (Лк. 18, 18)? Вопросъ этого неназваннаго Евангеліемъ человѣка есть вопросъ, который всегда былъ и всегда будетъ важнѣйшимъ для человѣчества. Что мнѣ дѣлать, чтобы я сталъ счастливымъ? что мнѣ дѣлать, чтобы на землѣ было счастье? Всѣ вопросы, занимающіе человѣчество, какъ въ фокусѣ, соединяются въ этихъ краткихъ и простыхъ вопросахъ о счастьи. Человѣчество не обладаетъ счастьемъ и человѣчество должно обладать имъ, вотъ—два положенія, которыхъ никто не оспариваетъ и которыми всѣ руководятся.

Что на землѣ много несчастій, бѣдствій, страданій, что самому счастливѣйшему изъ людей приходится переживать горькія и тяжелыя минуты, это не требуетъ доказательствъ. Но можетъ ли этотъ бѣдственный строй жизни смѣниться строемъ счастливымъ? Этотъ вопросъ нуждается въ выясненіи и положительный отвѣтъ на него въ обоснованіи. Въ дѣлѣ устроенія земного благополучія законно приписываютъ великую роль наукѣ, культурѣ: она подняла экономическую производительность земли, она содѣйствовала урегулированію человѣческихъ отношеній, развитію благородныхъ интересовъ и возвышенныхъ наслажденій, она дала возможность удовлетворенія многимъ духовнымъ

и тѣлеснымъ потребностямъ и нуждамъ человѣка. Давъ много въ настоящемъ, она обѣщаетъ еще больше въ будущемъ. Но люди науки должны признать какъ несомнѣнное, что счастья человѣчеству наука не дастъ. Наука въ томъ смыслѣ, какъ ее обыкновенно понимаютъ—наука положительная не знаетъ никакого иного міра кромѣ земного и не представляетъ себѣ никакихъ иныхъ условій существованія кромѣ настоящихъ. Все въ мірѣ, какъ выяснила эта наука, возникаетъ, развивается, разрушается и умираетъ. Этому закону необходимо подчиненъ и земной міръ. Земля нѣкогда возникла; теперь человѣчество, населяющее землю, находится въ періодѣ развитія. Отдѣльные народы вымираютъ и исчезаютъ съ арены исторіи, но въ общемъ человѣчество идетъ впередъ. Было бы однако болѣе, чѣмъ наивно думать, что это движеніе впередъ будетъ продолжаться вѣчно. Разнообразные факторы постепенно уничтожаютъ возможность жизни на землѣ, и какъ ни медленна ихъ дѣятельность, она, будучи непрерывной, достигнетъ своей цѣли—превратитъ землю въ могилу, а наконецъ разрушитъ и землю. Но если это такъ, то у дѣятельности человѣчества отнимается жизненный импульсъ—цѣлесообразность. Эта дѣятельность становится подобной дѣятельности евангельскаго богача, собиравшагося строить для себя житницы и дома въ то время, какъ къ нему приближалась смерть. Человѣчество не овладѣетъ счастьемъ, хотя можетъ быть въ теченіе тысячелѣтій благополучіе его будетъ все увеличиваться. За періодомъ расцвѣта начнется періодъ упадка, а затѣмъ наступитъ царство тьмы, холода и смерти. Можетъ быть періодъ умиранія человѣчества будетъ продолжительнымъ и ужаснымъ. Но нѣтъ нужды заранѣе рисовать себѣ картину этого будущаго разрушенія міра, несомнѣнный фактъ, что онъ будетъ разрушенъ, выясняетъ намъ, что человѣчество не овладѣетъ счастьемъ. Наука въ ея практическихъ приложеніяхъ будетъ все болѣе и болѣе въ состояніи устранять условія неблагопріятныя для жизни человѣка. Она поможетъ создать наилучшія формы общежитія, при которыхъ наименѣе будетъ стѣсняться свобода человѣка и наиболѣе будетъ охраняться его личность. Наука увеличитъ производительность земли, усовершенствуетъ и умножитъ всякаго рода производство, поможетъ распредѣлить блага земли и культуры наилучшимъ образомъ, наука ослабитъ болѣзни и страданія отъ болѣзней. Но во 1) наука никогда не достигнетъ ни въ одномъ изъ родовъ своей дѣятельности идеальнаго предѣла—никогда не будетъ идеальнаго государственнаго устройства, идеальной агрономіи, идеальной медицины. Никогда не исчезнутъ страданія и недовольство. Во 2) наука никогда не будетъ въ состояніи предвидѣть всѣхъ случайностей, приносящихъ несчастья. Аэролиты будутъ падать съ неба и будутъ убивать людей. Смерчи и

землетрясенія будутъ существовать. Дѣти не будутъ рождаться стариками и при самомъ тщательномъ присмотрѣ будутъ становиться порой жертвами своей неопытности и неосмотрительности. У самаго благополучнаго человѣка всегда будетъ совершенно законнымъ опасеніе, что случайность можетъ всегда разстроить его благополучіе. Но мысль о возможности несчастья или страхъ несчастья есть уже несчастье. Въ 3) самый идеалъ, къ которому стремится наука—все взвѣсить, измѣрить, урегулировать, намѣчаетъ условія счастья, но не самое счастье. Счастье человѣка въ самомъ человѣкѣ—въ его настроеніи. Евангеліе говоритъ: „царствіе Божіе внутрь васъ есть“ (Лук. 17, 21). Такое настроеніе можетъ явиться результатомъ гармоніи между человѣкомъ и окружающимъ его міромъ, между идеалами и цѣлями человѣка и имѣющимися у него средствами для ихъ достиженія. Позволительно думать, что положенія науки отрицаютъ возможность такой гармоніи. Человѣкъ хочетъ овладѣть истиною. Наука говоритъ, что онъ никогда ею не овладѣетъ, что онъ можетъ познавать и будетъ познавать только явленія и законы ихъ связи или послѣдовательности. Человѣкъ ищетъ неизмѣнно устойчивыхъ нравственныхъ законовъ, которые бы опредѣляли его дѣятельность. Наука не можетъ дать основаній для нравственной дѣятельности и не имѣетъ основаній утверждать, что нравственный законъ есть нѣчто, чему я долженъ безусловно подчиняться. Почему я долженъ любить брата моего? Почему я не долженъ красть, убивать, если мнѣ представляется возможность дѣлать это безнаказанно? На такой простой вопросъ наука не даетъ и никогда не дастъ отвѣта. Такимъ образомъ наука не дастъ человѣку принциповъ для дѣятельности и отрицаетъ для человѣка возможность достиженія идеаловъ. Въ самомъ лучшемъ случаѣ наука, культура въ своемъ наивысшемъ развитіи могутъ создать только формы жизни, при которыхъ удобно быть счастливымъ, но не могутъ дать счастья.

Счастье есть счастливое настроеніе, настроеніе довольства или высшей радости, счастье есть удовлетворенная любовь. Наука не знаетъ рецепта для такого счастья. Жизнь выработала его. Въ любви другъ къ другу, въ дѣлахъ любви, въ любви къ истинѣ, къ добру, къ красотѣ люди находятъ сравнительно наибольшее счастье. Но анализирующій разумъ требуетъ, чтобы счастье было разумнымъ. Разумны ли встрѣчаемые нами въ жизни типы счастья? Разумно ли служить униженнымъ и угнетеннымъ? Можетъ быть лучше бы было, если бы все слабое было уничтожаемо, тогда сильные смѣлѣе и скорѣе двигались бы впередъ по пути культуры? Разумна ли наука, изслѣдующая проблемы, не имѣющія практическаго значенія? Вѣдь знаніе ассирійскихъ формъ жизни не поможетъ намъ улучшить нашу жизнь. Разумно ли

наслажденіе красотою—музыкою, поэзіею? Можетъ быть Шекспиръ и Пушкинъ вздоръ и „сапоги выше Пушкина?“ Наука не можетъ выяснить намъ разумности нашихъ эстетическихъ стремленій, нравственныхъ потребностей и особенно поучительно, что наука не можетъ намъ выяснить разумности науки.

Религія оправдываетъ науку, оправдываетъ наше тяготѣніе къ доброму и прекрасному. Всѣ религіи говорятъ, что человѣческое пониманіе добра не есть что-либо случайное или условное, что законы добра установлены Божествомъ или богами, и что они неизмѣнны и вѣчны, и что эти законы Божество возвѣщаетъ людямъ въ своихъ откровеніяхъ черезъ избранниковъ и въ совѣсти человѣческой, которая однако можетъ повреждаться, какъ повреждается и человѣческій разумъ. Религіи освящаютъ попытки людей установить добро и правду и освящаютъ стремленія людей въ исканіи истины. Истина у Бога и, стремясь къ Богу, люди идутъ къ истинѣ. Религіи говорятъ, что кромѣ этого міра чувственнаго есть иной міръ сверхчувственный, что человѣческій духъ можетъ жить въ этомъ иномъ мірѣ и что тамъ онъ можетъ достигнуть тѣхъ идеальныхъ цѣлей—торжества добра, познанія истины, къ которымъ инстинктивно стремится въ мірѣ настоящемъ. Такъ религіи объясняютъ и оправдываютъ идеальныя стремленія человѣчества.

Вѣрующіе христіане называютъ свою религію сверхъестественною, остальныя религіи естественными. Невѣрующіе люди признаютъ неправильнымъ такое противоположеніе. Но вѣдь, во всякомъ случаѣ позволительно противополагать одну религію другимъ религіямъ, какъ одну націю противопоставляютъ другимъ, своеобразный языкъ другимъ языкамъ. Имѣя въ виду законность такого противоположенія, должно указать, что такъ называемыя естественныя религіи въ концѣ концовъ не удовлетворяютъ человѣка и что въ наиболѣе высокой изъ нихъ—въ буддизмѣ—ясно выражается сознаніе невозможности найти людямъ удовлетвореніе или счастье. Изученіе естественныхъ религій открываетъ, что во всѣхъ нихъ то, что мы называемъ зломъ, считается необходимымъ ингредіентомъ существующаго. Мы находимъ въ этихъ религіяхъ сказанія о золотомъ вѣкѣ въ прошедшемъ, предсказанія о наступленіи золотого вѣка въ будущемъ, описанія элизія, блаженныхъ острововъ, рая. Но всѣ эти сказанія, предсказанія и описанія изображаютъ въ сущности намъ нашъ земной міръ. Въ нихъ нѣтъ мысли о томъ, что теперь зло присуще человѣку по природѣ и что требуется радикальное перерожденіе человѣка для того, чтобы стать ему гражданиномъ царства добра. Далѣе, въ ихъ блаженныхъ царствахъ, блаженныхъ и божественныхъ мірахъ признается существованіе борьбы, спо-

ровъ, недоразумѣній, преодолѣнія препятствій, ошибокъ. Но всякая борьба заключаетъ въ себѣ элементъ страданія. Такимъ образомъ тотъ высшій міръ, который, какъ идеалъ, указываютъ эти религіи человѣку, является въ сущности и несвятымъ и неблаженнымъ. Очевидно, для того мышленія, которое создавало эти религіи, міръ безъ грѣха и страданія былъ непредставимымъ. Буддизмъ сознался немыслимость для человѣческаго ума міра безъ грѣха и зла и отсюда сдѣлалъ выводъ, что разъ человѣческая мысль не можетъ представить такого міра, то значитъ, такой міръ и не существуетъ. Если же зло и страданіе неуничтожимы въ мірѣ, то міръ есть зло, бытіе есть страданіе, жизнь міра слагается изъ страданій живущихъ въ немъ тварей. Этому страданію нужно сострадать и стремиться угашать его, но угашать страданіе значитъ угашать жизнь. Должно стремиться къ небытію, угашая въ себѣ стремленіе къ бытію. Чрезъ уничтоженіе желанія жизни уничтожится жизнь.

Этотъ выводъ должно признать строго логичнымъ, если зло дѣйствительно необходимо для существованія міра. Этотъ выводъ и пытались научно защищать и оправдывать философы пессимисты XIX столѣтія. Опровергнуть этотъ выводъ никогда не удавалось естественной человѣческой мысли. Всѣ философскія попытки оправдать существующій строй міра сводились къ разсужденіямъ, что зло въ мірѣ такъ себѣ небольшое зло, что его можно не считать зломъ. Но едва ли, когда несчастіе постигало тѣхъ, кто такъ разсуждалъ, они находили утѣшеніе въ своихъ разсужденіяхъ. Только одна религія, которую мы, христіане, называемъ богооткровенною, говорила, что зло есть зло, что участь человѣка на землѣ плачевна, потому что проклята земля въ дѣлахъ его, но что это зло есть случайный и преходящій элементъ въ существующемъ, что изначала зла не было, все было „добро зѣло“, что всегда существовало и будетъ существовать царство Божіе, куда зло не можетъ приблизиться, что въ концѣ временъ и наши земля и небо преобразуются такъ, что на нихъ будетъ жить лишь правда, и что участниками этого царства правды станутъ всѣ тѣ, кто алкалъ правды.

Въ вопросѣ о происхожденіи міра и происхожденіи въ немъ зла всѣ религіозныя и философскія ученія должно противополагать библейскому. Какъ это не можетъ показаться страннымъ, но это—несомнѣнная истина, что въ принципѣ древнія религіозныя ученія и новѣйшія научныя гипотезы объ образованіи міра содержатъ въ себѣ одну и ту же мысль, что міръ путемъ преобразованій и развитія вышелъ по законамъ необходимости изъ какихъ-то могучихъ, стихійныхъ, неупорядоченныхъ началъ. Въ религіяхъ греческой, египетской, финикійской, вавилонской, ведической, современной японской—вездѣ представля-

ется, что отъ какихъ-то высшихъ началъ порождались боги, духи, которые потомъ породили міръ. Въ научныхъ гипотезахъ представляется, что сначала былъ хаосъ—нѣчто неупорядоченное и трудно опредѣлимое, и изъ этого хаоса по законамъ необходимости образовался космосъ—міръ упорядоченный и благоустроенный. Какъ въ сказаніяхъ древнихъ, такъ и въ гипотезахъ новыхъ видны одни и тѣ же руководящія начала и одни и тѣ же наблюденія. Человѣку присуща мысль о единствѣ существующаго. Все и выводится изъ одного. Далѣе, человѣку присуща мысль законосообразности совершающагося. Происходитъ то, что должно произойти. Поэтому стараются представить, что все то, что произошло, должно было произойдти. Наконецъ, люди наблюдали и наблюдаютъ въ мірѣ процессъ развитія, прогресса, поэтому и исторію боговъ и исторію міра они представляютъ, какъ исторію развитія. Если то, что существовало въ началѣ всего, назвать Богомъ, то получится, что все по необходимости вышло изъ Бога или что Богъ, такъ сказать, вышелъ изъ Самого Себя и образовалъ міръ. Такое воззрѣніе называется пантеизмомъ (всебожіемъ), потому что по нему выходитъ, что все есть Богъ. Такой взглядъ на существующее, какъ по необходимости вышедшее изъ первоначала, принимается всею естественною человѣческою мыслью, это взглядъ всеобщій — въ естественныхъ религіяхъ, философіи и наукѣ. И однако этотъ взглядъ совершенно несостоятельный, и несостоятельность его открывается изъ того, что онъ никѣмъ и никогда не былъ и не можетъ быть проведенъ послѣдовательно. Во всѣхъ своихъ отношеніяхъ къ окружающему люди руководятся принципомъ оцѣнки,—одно у нихъ лучше, другое хуже, одно представляетъ высшую стадію, другое—низшую, одно нужно уничтожать, другое—умножать. Не все, что существуетъ, должно существовать, и наоборотъ—многое несуществующее должно быть вызвано къ жизни. Это—начала, которыми руководятся люди. Теперь говорятъ о переоцѣнкѣ цѣнностей, о томъ, что прежнія оцѣнки были невѣрны. Не будемъ спорить о томъ — вѣрны онѣ или не вѣрны, но всякая переоцѣнка предполагаетъ собою признаніе принципа оцѣнки. Но признаніе принципа оцѣнки есть отрицаніе того, что все совершается по необходимости. Такъ, у большинства древнихъ народовъ, у многихъ некультурныхъ народовъ настоящаго времени и у самыхъ культурныхъ современныхъ людей, отказавшихся отъ исповѣданія христіанской религіи, теоретическій принципъ и практическій оказываются въ противорѣчіи: своими дѣлами, которыми управляетъ принципъ различенія добраго и злого, они доказываютъ суетность и ложность своей вѣры, отрицающей различіе между добромъ и зломъ.

Только та религія, которой наставляетъ Библія, устраняетъ это

противорѣчіе, Библія, какъ и всѣ религіи міра, говоритъ, что міръ исшелъ отъ Бога, но не по необходимости. Богъ создалъ міръ, міръ пребываетъ въ Богѣ и внѣ Бога не можетъ быть, но связь между Богомъ и міромъ есть связь свободы, а не необходимости, Богъ могъ и создать, могъ и не создавать міра. Этой идеи божественный свободы нѣтъ ни въ одной религіи, кромѣ той, которая преподается намъ Библіей. Но рядомъ съ этою идеей Библія утверждаетъ другую, до которой едва ли когда-либо могъ дойти человѣческій умъ, хотя истинность ея всегда чувствовалась человѣческимъ сердцемъ. Свободно создавъ міръ, Богъ создалъ міръ свободнымъ. Міръ не есть только механизмъ, функціонирующій тысячелѣтія съ безнадежною правильностью. Нѣтъ, одушевленныя твари міра надѣлены свободою, способностью творческою. Подобно тому, какъ Творецъ создалъ міръ, они могутъ создавать самихъ себя, усовершать себя въ добрѣ или отступать отъ добра. Это созданіе тварей свободными есть съ одной стороны проявленіе высочайшаго всемогущества, съ другой есть отреченіе отъ всевластія. Твари могутъ сами создавать себѣ законы своего поведенія. Такимъ образомъ, на ряду съ законами божественными въ мірѣ могутъ дѣйствовать иные законы—небожественные, или даже противобожественные. Творцовъ оказывается много, и отсюда открывается возможность, сравненія и оцѣнки продуктовъ ихъ творческой дѣятельности.

Все человѣчество всегда сознавало себя свободнымъ, но когда люди стремились истолковать міръ, они усердно старались забывать объ этой свободѣ, они даже писали и пишутъ цѣлые трактаты о томъ, что ея нѣтъ. Правда, это странное ученіе о необходимости всего совершающагося никто не могъ провесть послѣдовательно, и въ древности рядомъ съ судьбою и необходимостью стояли отвѣтственность и угрызенія совѣсти, остаются существовать эти нравственные принципы и душевныя состоянія рядомъ съ законами необходимости и нынѣ. Только въ религіи Библіи, какъ ученіи божественномъ, нѣтъ противорѣчій: человѣкъ, какъ существо свободное, можетъ слѣдовать законамъ божественнымъ, можетъ принять принципы противные божественнымъ. Очевидно, въ послѣднемъ случаѣ онъ окажется въ противоборствѣ не только съ Богомъ, но и съ міромъ, такъ какъ законы міра суть законы божественные. Библія и говоритъ намъ, что первые люди отступили отъ путей, указанныхъ Богомъ, и пошли своими путями, чрезъ это они оказались въ разладѣ прежде всего съ Богомъ, а затѣмъ съ міромъ, а наконецъ и сами съ собою.

Отступленіе отъ путей Божіихъ, выражаясь внѣшнимъ разладомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ было внутреннимъ растлѣніемъ, язвою, болѣзнью.

Однако, это отступленіе не было радикальнымъ. Усвоивъ своей природѣ злыя и неразумныя стремленія—всякій можетъ на себѣ убѣдиться, что такія стремленія свойственны намъ по природѣ, — люди имѣютъ и хотятъ развивать и стремленія добрыя. Многимъ всегда было присуще сознаніе и убѣжденіе, что нужно осуществлять не свою волю, но волю Божію. Это стремленіе и есть религіозная дѣятельность людей. Библія даетъ намъ опредѣленіе религіи, какъ союза Бога съ человѣкомъ. Никакое другое опредѣленіе не выясняетъ намъ ярче высокаго достоинства человѣка. Какъ существо свободное, человѣкъ можетъ располагать собою, какъ угодно. Онъ можетъ содѣйствовать гармоніи міра, исполняя волю Божію, можетъ стремиться разрушать эту гармонію, сѣя зло. Союзъ Бога съ человѣкомъ—религія—состоитъ въ томъ, что человѣкъ стремится исполнять Законъ Божій, а Богъ даетъ человѣку силы для осуществленія этого стремленія. Въ религіяхъ естественныхъ и даже въ религіяхъ, заимствовавшихъ почти все свое содержаніе отъ религіи богооткровенной, какъ напримѣръ въ исламѣ, нѣтъ мысли о возможности союза между Богомъ и человѣкомъ. Естественная прямолинейная мысль, исходя изъ своей лиллипутовской ариѳметики, что Богъ есть безконечность, человѣкъ—конечность, что конечность въ сравненіи съ безконечностью есть ничто, эта мысль выводила, что человѣкъ есть совершенное ничтожество въ сравненіи съ Божествомъ, что Божество можетъ, такъ сказать, тѣшиться надъ человѣкомъ. А человѣку суждено быть только игрою высшихъ силъ. Въ миѳахъ, напримѣръ объ Эдипѣ, намъ и представляютъ, какъ человѣкъ пытается избѣжать какихъ-либо опредѣленій судьбы, и какъ судьба съ жестокой ироніей попытки человѣка бѣжать отъ ея опредѣленій обращаетъ въ свою пользу, такъ что, именно, благодаря имъ, исполняются ея опредѣленія.

Въ Библіи нѣтъ идеи ни древней судьбы, ни новой научной необходимости. Въ этой книгѣ раскрывается иная идея—идея воспитанія Провидѣніемъ свободнаго рода человѣческаго. И опять этой идеи, такой простой, такой естественной мы не найдемъ ни въ древнихъ религіяхъ, ни въ древней философіи, можно сказать короче: не найдемъ нигдѣ кромѣ Библіи, такъ какъ тѣ мыслители, у которыхъ она встрѣчается, заимствовали ее изъ Библіи. Человѣчество, какъ совокупность свободныхъ существъ, всегда распадалось и будетъ распадаться на фракціи. Одни люди ищутъ союза съ Богомъ, другіе бѣгутъ отъ него, третьи всю жизнь колеблются между Богомъ и мамоной, добромъ и зломъ. Богомъ устроенъ міръ такъ, что все можетъ развиваться и усовершаться лишь постепенно. Нельзя однимъ усиліемъ воли подняться на вершину добродѣтели, нельзя сразу ниспасть и въ бездны

порока. Библія и представляетъ намъ, какъ человѣчество, именно вѣтвь, оказавшаяся въ древности лучшею въ человѣчествѣ,—воспитывалась нравственно въ теченіе многихъ вѣковъ.

Невѣрующіе люди думаютъ и часто высказываютъ, что Библія будто внушаетъ человѣку крайнее самомнѣніе, что люди, руководясь ею, думаютъ, что все создано для нихъ, что человѣкъ—вѣнецъ созданія. Считая такой взглядъ неправильнымъ, невѣрующіе люди разъясняютъ, что не для человѣка все создано,—что цвѣты цвѣтутъ для привлеченія насѣкомыхъ, благодаря которымъ они оплодотворяются и которыя отъ нихъ получаютъ медъ. Такія дѣтски-наивныя разъясненія можно найти въ сочиненіяхъ ученыхъ, считающихся авторитетами вѣка. Очевидно, эти ученые не просознали даже той простой истины, что премудрость, если она Божія, въ томъ и должна выражаться, чтобы разнообразныя благія цѣли достигались самыми простыми средствами или даже однимъ простымъ актомъ, какъ цвѣтеніе цвѣтка. Но главное—эти ученые не замѣчаютъ, что крайнее самомнѣніе внушила человѣку современная наука и никто кромѣ этой науки. Наука не открыла и не знаетъ никого и ничего выше человѣка во вселенной: человѣкъ есть высшій разумъ, какой только знаетъ наука. Природа сильнѣе человѣка, но природа есть сила слѣпая, стихійная, безсознательная; человѣкъ есть сила разумная, сознательная. Единственный разумъ, который дѣйствуетъ на землѣ, есть разумъ человѣческій, кромѣ него дѣйствуютъ лишь инстинкты животныхъ и слѣпыя стихіи. Человѣкъ выше всего, вотъ что говоритъ наука. Но будучи выше всего въ настоящемъ, человѣкъ согласно той-же наукѣ ничто въ будущемъ: человѣкъ уничтожается со смертію. Удѣлъ человѣка, какъ и собаки, какъ и цвѣтка, благоухающаго для привлеченія насѣкомыхъ, есть полное уничтоженіе, небытіе. Можно сказать, реально (въ дѣйствительности, въ настоящее время)—положеніе человѣка весьма высоко, идеально,—въ своемъ назначеніи, (въ конечной цѣли, въ будущемъ) оно—крайне низко. Человѣкъ калифъ, но только калифъ на часъ. Совершенно другое говоритъ Библія. Реальное положеніе человѣка крайне печально, идеальное назначеніе человѣка безконечно высоко. Теперь человѣкъ жалокъ: земля проклята въ дѣлахъ его, женщины въ болѣзняхъ раждаютъ дѣтей; голодъ, болѣзни, несчастія, нестроенія преслѣдуютъ человѣка. Но наиболѣе печально то, что онъ самъ есть олицетворенное нестроеніе и раздвоеніе, онъ понимаетъ, что хорошо, добро, и дѣлаетъ зло, онъ подчиняется безсмысленнымъ страстямъ, безсмысленнымъ зависти, злорадованію. Вотъ почему одинъ изъ лучшихъ людей ветхаго завѣта говорилъ: въ беззаконіяхъ зачатъ я и во грѣхахъ родила меня мать моя“, и одинъ изъ величайшихъ праведниковъ но-

ваго завѣта свидѣтельствовалъ о себѣ: „добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю“. Но идеально человѣкъ имѣетъ безконечную цѣну. Онъ долженъ быть образомъ и подобіемъ Божіимъ. Люди должны быть святы, какъ святъ ихъ Богъ; должны быть совершенны, какъ совершенъ отецъ ихъ небесный. Отношеніе Божества къ человѣчеству опредѣляется не тѣмъ, что оно есть, а тѣмъ, чѣмъ оно можетъ и должно быть.

Къ своему идеальному назначенію человѣчество направляется провидѣніемъ, направляется свободно и постепенно. Свободно: провидѣніе ведетъ ко спасенію лишь тѣхъ, кто хочетъ итти. Блаженный Августинъ, разъясняя это, говоритъ, что Богъ могъ создать насъ безъ насъ, но спасти насъ безъ насъ не можетъ. Всемогущество Божіе создало міръ, но его всеблагость никогда не отнимаетъ у разумныхъ тварей міра свободы, которая была имъ дана изначала. Богъ могъ бы всѣхъ грѣшниковъ превратить въ невольныхъ праведниковъ, но царство Божіе должно состоять изъ тварей свободныхъ, а не изъ рабовъ. Направляя людей къ спасенію свободно, провидѣніе направляло ихъ постепенно. Божественныя заповѣди давались до Ноя, даны Ною, затѣмъ Аврааму, затѣмъ данъ законъ чрезъ Моисея, далѣе дано одухотворенное истолкованіе закона черезъ пророковъ. Въ древнѣйшій историческій періодъ человѣчество распадалось на племена совершенно некультурныя, неспособныя къ воспріятію религіозной истины и на племена сравнительно культурныя, но извращенныя и развращенныя, у которыхъ приносились человѣческія жертвы и существовали оргіастическіе культы. И вотъ—изъ народовъ міра былъ избранъ народъ сравнительно наилучшій, въ которомъ хотя было много и жестоковыйныхъ и съ необрѣзаннымъ сердцемъ, но всегда было много и такихъ, которые не преклоняли колѣнъ предъ Вааломъ, т.-е. не уклонялись отъ служенія Богу истины и правды.

Чудо есть явное дѣйствіе Божественнаго Провидѣнія. Тѣ, кто не вѣритъ въ чудеса, не могутъ допустить, чтобы евреи съ древнѣйшихъ временъ содержали вѣру въ единаго Бога—Творца и Промыслителя. Ни одинъ народъ древности не имѣлъ такой вѣры. У нихъ были іерархіи боговъ, которыя порою возводились къ единому высшему принципу. Но этотъ принципъ представлялъ собою нѣчто безжизненное, безсодержательное, изъ него исходило все бытіе, но самъ онъ оставался гдѣ-то позади бытія. Таковъ у большинства семитовъ принципъ *Илю*. И замѣчательно, что это ученіе о нулѣ, изъ котораго исходитъ безконечность, есть общее у естественныхъ религій, философіи и новой науки. Хаосъ, случай, естественный подборъ, вотъ—слова, которыми хотятъ истолковать величественный строй міра. Библія говоритъ

о Богѣ отцѣ и представляетъ, что племя Авраама содержало въ него вѣру за двѣ тысячи лѣтъ до Р. Х. Какъ это могло быть? Какъ евреи могли додуматься до такого представленія? Естественнымъ образомъ этого конечно быть не могло, но такъ какъ по мнѣнію невѣрующихъ сверхъестественнаго не существуетъ, то значитъ, этого и не было, значитъ и евреи не вѣрили въ единаго Бога, а имѣли такую же вѣру, какъ и окрестные народы. Отъ евреевъ мы получили ветхій завѣтъ—собраніе книгъ безусловно единственное въ своемъ родѣ. Во всѣхъ этихъ книгахъ и на всѣхъ этихъ страницахъ несомнѣнно написанныхъ до Р. Х. утверждается, что нѣтъ Бога кромѣ Единаго, что Іегова сдѣлавшій евреевъ своимъ избраннымъ народомъ, есть Богъ вселенной, что все безусловно подчинено его власти. И еврейскій народъ въ этой книгѣ представляется вовсе не особеннымъ народомъ, а только незначительною вѣтвію среди народовъ, всѣхъ имѣющихъ общее происхожденіе и всѣхъ братьевъ по крови. Въ естественныхъ религіяхъ нѣтъ идеи единства человѣчества, обыкновенно каждый народъ приписывалъ себѣ высшее происхожденіе, и въ естественныхъ религіяхъ нѣтъ идеи единства управленія міромъ Единымъ Богомъ. Невѣрующіе ученые говорятъ намъ, что ничего этого нѣтъ и въ Библіи, что и тамъ нѣтъ мысли о единствѣ человѣчества, что и тамъ въ древности было многобожіе и разные языческіе культы. Въ исторіяхъ религій не выдѣляютъ религію евреевъ, а обыкновенно отводятъ ей скромное мѣсто среди семитическихъ религій, какъ ихъ частный видъ, стараются показать, что религія евреевъ такая же, какъ и другія древнія религіи. Разумъ приносится въ жертву въ этихъ разсужденіяхъ. Позволительно думать, что разсуждающіе такъ стараются сознательно заглушить и свою совѣсть. Вѣдь вздорность того, что они говорятъ, находится внѣ всякаго сомнѣнія. Библію можетъ читать каждый. Пусть всякій читаетъ въ какихъ угодно раціоналистическихъ, лишь бы мало мальски вѣрныхъ переводахъ, онъ никогда не найдетъ тамъ ученія о многобожіи, о Іеговѣ—національномъ Богѣ огня и войны. И однако ему говорятъ, что такое ученіе въ Библіи есть. Единственный аргументъ тотъ, что оно должно быть, что всѣ народы начинали съ нелѣпыхъ религіозныхъ представленій, евреи—народъ, слѣдовательно и они тоже нѣкогда исповѣдовали нелѣпости. Что среди евреевъ были люди исповѣдовавшіе нелѣпости, объ этомъ намъ говоритъ Библія. Но свыше евреямъ была сообщена истина, и лучшіе изъ евреевъ содержали и хранили эту истину для лучшихъ людей всего человѣчества.

Были попытки естественнымъ образомъ объяснить существованіе единобожія у евреевъ. Такую попытку сдѣлалъ Ренанъ. Онъ развилъ теорію, что единобожіе свойственно духу семитовъ. Эта теорія разби-

вается о тотъ фактъ, что семиты, кромѣ евреевъ, въ древности исповѣдовали многобожіе, что среди самихъ евреевъ сильна до послѣднихъ вѣковъ предъ Р. Х. тенденція къ многобожію, что Библія представляетъ намъ рядъ особенныхъ мѣръ, употреблявшихся для сохраненія истиннаго богопознанія среди евреевъ. Но за всѣмъ тѣмъ самая попытка объяснить фактъ не можетъ быть нами осуждаема. Пусть вслѣдъ за Ренаномъ такую попытку предпринимаетъ Морисъ Вернъ и затѣмъ другіе, мы будемъ изслѣдовать и оцѣнивать ихъ соображенія. Другое дѣло: попытка вмѣсто того, чтобы объяснить фактъ, отвергнуть его. Фактъ несомнѣненъ, и однако мы видимъ попытки многихъ невѣрующихъ ученыхъ отвергнуть его. Они противорѣчатъ другъ другу и что особенно поучительно—у каждаго можно найти самопротиворѣчія (для образца можно указать на статью Валетона о еврейской религіи въ курсѣ по исторіи религій Шантепи де ла Соссэй) и однако они продолжаютъ прать противъ рожна и утверждать, что единобожіе евреевъ поздняго—хотя все-таки они должны сознаться—невѣдомаго имъ происхожденія. Юмъ и многіе невѣрующіе въ божественный Промыслъ опредѣляютъ чудо, какъ нелѣпость, невозможность. Отрицать фактъ вопреки очевидности, не достигая этимъ отрицаніемъ никакого блага ни для себя, ни для другихъ, отрицать фактъ вопреки очевидности, будучи существомъ разумнымъ и поставивъ своему разуму задачу научное изслѣдованіе истины, есть нелѣпость. Можно согласиться съ Юмомъ, что это есть чудо, но это чудо—діавольское. Родъ такихъ чудесъ, характеризующихся признакомъ нелѣпости, великъ. Каждый можетъ убѣдиться въ этомъ, присмотрѣвшись къ себѣ и къ окружающимъ. Наприм., естественно стремленіе человѣка владѣть тѣми или другими благами, но противоестественно, противоразумно и противупрактично стремленіе человѣка къ тому, чтобы другіе не владѣли тѣми благами, какими владѣетъ онъ. Пусть у меня не будетъ того-то, лишь бы этого не было у такого-то. Вотъ—стремленіе чисто дьявольское, оно заключаетъ въ себѣ чистое зло безъ всякой примѣси безобидной радости и удовольствія. Однако такое стремленіе существуетъ. И подобныя противонравственныя, противорелигіозныя стремленія существуютъ и, смѣшиваясь со стремленіями благородными, соединяя ложь съ истиной и прикрывая послѣднею первую, они являются могучими рычагами въ темныхъ сторонахъ жизни.

Эти рычаги дѣйствовали и въ исторіи израильскаго народа. Но общій ходъ этой исторіи опредѣлился не ими и даже не лучшими человѣческими соображеніями, а Провидѣніемъ. На три періода можно раздѣлить религіозную исторію евреевъ. Періодъ странствованія отъ Авраама до Моисея. Начавшій образовываться народъ въ своемъ дви-

женіи отъ Евфрата до Нила и потомъ обратно къ Іордану вступалъ въ сношенія со всѣми существовавшими тогда культурами—вавилонской, финикійской, хеттейской, египетской. Безъ сомнѣнія, еврейскій народъ могъ многое и воспринять отъ этихъ культуръ. Библія представляетъ,—этого не видно ни на какихъ другихъ памятникахъ,—что въ ту эпоху и кромѣ евреевъ существовали племена и семьи, содержавшія истинное богопознаніе и богопочитаніе. Вѣра еврейскаго народа не была пока исключительною, и еврейскій народъ не поставлялся въ исключительныя условія. Но мало-по-малу въ окрестныхъ народахъ сверхъестественное откровеніе вытѣснилось самоизмышленными заповѣдями. Со всѣхъ сторонъ евреевъ окружалъ только религіозный соблазнъ. Тогда еврейскій народъ по божественному повелѣнію обособляется отъ другихъ народовъ. Это—періодъ обособленія. Суровые законы крайне затрудняютъ ему сношенія съ иноплеменниками, которые часто въ религіозно-нравственномъ отношеніи становились для него петлею и сѣтью. Еврейскій народъ выдѣляется изъ всѣхъ народовъ, чтобы стать полезнымъ всему человѣчеству. Когда истины вѣры и нравственности прочно утвердились въ лучшихъ элементахъ этого народа, наступилъ третій періодъ—разсѣянія. Евреи разселяются по всему міру, и Библія даетъ указанія, что съ ихъ вѣрованіями знакомились различные народы, и порою лучшіе среди этихъ народовъ усвояли ихъ себѣ. Въ этотъ періодъ ясно и твердо было установлено положеніе, что всѣ народы должны привестись къ почитанію Іеговы—Бога Израилева. Такъ представляетъ Библія исторію еврейскаго народа. Въ какой еще исторіи, написанной до Р. Х., какой историкъ изобразилъ процессъ постепеннаго роста и развитія религіознаго дѣла. Весь процессъ представляется направляющимся къ тому, чтобы совершилось спасеніе человѣчества. Со стороны человѣческой условіемъ устроенія этого спасенія является исполненіе закона, со стороны божественной—ниспосланіе Спасителя. Религіозно-нравственная сущность закона выражена въ десятословіи—въ десяти заповѣдяхъ. Эти заповѣди были у грубаго, некультурнаго народа за полторы тысячи лѣтъ до Р. Х., и теперь почти двѣ тысячи лѣтъ спустя послѣ Р. Х. культурнѣйшіе христіанскіе народы не находятъ ничего лучше, какъ учить по нимъ своихъ дѣтей началамъ вѣры и нравственности. Заповѣди эти извѣстны всѣмъ. Все въ нихъ вѣетъ божественностью. Отмѣчая принципъ постепенности въ дѣлѣ водительства рода человѣческаго Провидѣніемъ, поучительно отмѣтить, какъ этотъ принципъ выступаетъ въ святомъ десятословіи. Заповѣди дѣлятся на два разряда: заповѣди объ обязанностяхъ къ Богу и заповѣди объ обязанностяхъ къ ближнимъ. Заповѣди перваго рода распо-

лагаются такимъ образомъ. Прежде всего отъ человѣка требуется признаніе существованія Божія,—чтобы онъ признавалъ, что есть единый Богъ. Такое признаніе для тѣхъ, кто близко ощущалъ и видѣлъ божественное вѣяніе или по крайней мѣрѣ проявленіе божественной силы, не трудно. Затѣмъ поставляется новое требованіе, чтобы у евреевъ не было иныхъ боговъ кромѣ одного. Это требованіе исполнить гораздо труднѣе. Боговъ много. Можно вѣдь и науку сдѣлать своимъ богомъ, можно провозгласить культъ красоты. Но это требованіе только отрицательное. Далѣе ставится требованіе гораздо болѣе тяжелое. Имя Божіе не должно быть употребляемо всуе, напрасно. Это значитъ, что имя Божіе должно быть вспоминаемо съ благоговѣніемъ, съ почтеніемъ. Это трудно, нужно слѣдить за своею настроенностью, нужна постоянная нравственная чуткость. Однако, эту заповѣдь еще можно обойти: не вспоминать о Богѣ совсѣмъ. Слѣдующая заповѣдь повелѣваетъ седьмой день каждой недѣли всецѣло сосредоточивать на памятованіи о Богѣ, запрещается работать въ этотъ день и заставлять работать животныхъ и иноплеменниковъ, т.-е. тѣхъ, кто не содержитъ вѣры евреевъ. Такимъ образомъ, согласно этой заповѣди памятованіе евреевъ о Богѣ должно было нести облегченіе отъ заботъ и трудовъ даже тѣмъ, которые не знали или не вѣрили въ этого Бога. Ясно, что естественнымъ слѣдствіемъ этого должно было быть привлеченіе иноплеменниковъ къ вѣрѣ израильской. Законъ еврейскій запрещалъ насильно обращать въ свою вѣру даже рабовъ, но онъ давалъ правило, какъ принимать тѣхъ, кто усвоялъ эту вѣру свободно. И такихъ среди лучшихъ иноплеменниковъ было много даже въ періодъ наибольшаго обособленія Израиля. Такъ, обязанности человѣка къ Богу, начинаясь съ признанія бытія Божія, ведя постепенно къ настроенности, соотвѣтствующей величію Божію, заканчивались тѣмъ, что человѣкъ долженъ и другихъ приводить къ познанію Бога.

Обязанности къ Богу важнѣйшія и святѣйшія, потому что все отъ Бога. Второй родъ обязанностей касается ближнихъ. Это—обязанности земныя. И прямо относительно первой изъ нихъ говорится, что за исполненіе ея человѣка ожидаетъ благополучіе на землѣ. Этимъ утверждается то, что культура выясняла только въ теченіе тысячелѣтій, что только исполненіе нравственныхъ законовъ, любовь, солидарность, взаимопомощь могутъ создать благополучіе людей. Заповѣди опять идутъ по лѣстницѣ восхожденія. Сначала къ человѣку предъявляется самое легкое и естественное требованіе, чтобы онъ почиталъ отца и мать. Это требованіе особенно естественнымъ и легкимъ было въ то отдаленное время, когда младшія поколѣнія весь кругъ своихъ познаній и убѣжденій получали отъ отцовъ и поэтому всегда смотрѣли на

отцовъ снизу вверхъ. Младшія поколѣнія тогда не считали себя умнѣе старшихъ. За обязанностями къ родителямъ слѣдуютъ обязанности къ тѣмъ, кому человѣкъ можетъ быть и ничѣмъ не обязанъ. Общая обязанность ко всѣмъ—не убивать. За нею немедленно слѣдуетъ большая заповѣдь: не прелюбодѣйствуй, т.-е. не убивай семейнаго счастья, не убивай семейныхъ началъ. Далѣе говорится: не воруй, т.-е. не посягай не только на жизнь, на семейное счастье, но даже и на матеріальное благополучіе ближняго. Но ближнему можно повредить не только дѣломъ, а и словомъ. Дается заповѣдь несравненно труднѣйшая: не послушествуй на друга твоего свидѣтельства ложна. Есть очень много людей, которые не убивали, не прелюбодѣйствовали и не крали, но много ли жило въ теченіе тысячелѣтій на землѣ такихъ, которые не говорили бы неправды о своемъ ближнемъ и притомъ неправды такой, которая бросала бы тѣнь на этого ближняго? Память людей, воздерживавшихся отъ неправаго осужденія ближнихъ можетъ быть болѣе слѣдовало бы увѣковѣчивать, чѣмъ память великихъ изобрѣтателей. Но корень грѣха—не въ дѣлѣ и словѣ, а въ мысли и волѣ. И величественныя наставленія десятословія заключаются повелѣніемъ: не пожелай, т.-е. не допускай, чтобы въ твоей волѣ возникали грѣховныя стремленія. Неужели на самомъ дѣлѣ какой-то варваръ — Моисей или кто другой — могъ написать для дикарей болѣе, чѣмъ за три тысячи лѣтъ до нашего времени такія наставленія? Благоговѣніе къ Богу, почтеніе къ родителямъ, къ тѣмъ, кому мы обязаны имѣющимися у насъ благами, сочувствіе ко всѣмъ, чтобы не вредить никому дѣломъ, словомъ и мыслью. Много вѣковъ позднѣе буддизмъ далъ заповѣди, предписывающія сочувствіе, состраданіе ко всѣмъ, но всякая заповѣдь должна опираться на почтеніе къ принципу и на признаніе цѣнности цѣли. У буддизма не было принципа, обосновывающаго заповѣди, а цѣлью исполненія заповѣдей было лишь небытіе.

Цѣлью исполненія закона, основное зерно котораго есть десятословіе, было спасеніе. Библія представляетъ, что человѣчеству, которое постепенно велось ко спасенію, постепенно выяснялось и дѣло и сущность спасенія. Когда человѣчество лишь вступило на путь грѣха, совращенное змѣемъ, ему было возвѣщено, что зло, которое уже увлекло его, будетъ влечь и увлекать его къ себѣ и впредь, но что въ концѣ концовъ это зло будетъ поражено тѣмъ, кто произойдетъ отъ жены. Побѣды зла надъ добромъ будутъ частичныя (змѣй будетъ жалить въ пяту), побѣда добра надъ зломъ въ концѣ концовъ будетъ радикальною (онъ—Спаситель—поразитъ змѣя въ главу). Въ тѣхъ образахъ, въ которыхъ изображенъ Спаситель въ этомъ первомъ откровеніи, онъ является, какъ олицетворенная сила, могущество. Таково

обѣтованіе о Спасителѣ до закона. Оно расширяется потомъ сообщеніемъ Аврааму, что въ сѣмени его (очевидно томъ же) благословятся всѣ народы земные. Но это есть лишь развитіе первого откровенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ евреямъ былъ данъ законъ, имъ возвѣщается, что впослѣдствіи имъ будетъ посланъ новый пророкъ подобный Моисею. который будетъ учить ихъ и котораго они должны слушать. Моисей возвѣстилъ народу законъ. Новый пророкъ такой же, какъ и Моисей по характеру своей дѣятельности, возвѣститъ новый законъ. Это пророчество о новомъ пророкѣ—законодателѣ находится въ 18 главѣ Второзаконія. Поучительно обратить вниманіе тѣхъ, которые приписываютъ этой книгѣ позднее происхожденіе, вотъ на какое обстоятельство. Эти мыслители полагаютъ, что второзаконіе составлено тогда, когда у евреевъ укоренилось твердо убѣжденіе, что все спасеніе въ законѣ, что никакого новаго закона кромѣ Моисеева не нужно, но если евреи исполнятъ законъ, то придетъ Спаситель и сдѣлаетъ ихъ владыками міра на началахъ этого самаго закона. Этотъ взглядъ нашелъ себѣ выраженіе въ такомъ тезисѣ: если бы Израиль соблюлъ только двѣ субботы согласно съ закономъ, то тогда немедленно пришелъ бы Избавитель. Но во второзаконіи нѣтъ этой идеи вѣчности ветхаго завѣта и безконечно самодовлѣющаго значенія исполненія его буквы. Будетъ посланъ новый законодатель, который дастъ новый законъ. Теорія, предложенная невѣрующими учеными для объясненія происхожденія Второзаконія здѣсь, какъ и вездѣ, запутывается въ противорѣчіяхъ. По этой теоріи исполненіе закона Моисеева евреи считали вѣчною панацеею и въ цѣляхъ привлеченія къ этому исполненію написали книгу, въ которой говорится о томъ, что будутъ возвѣщены новыя слова, новый законъ. Самопротиворѣчивость—неизбѣжный признакъ всѣхъ теорій относительно Библіи, предложенныхъ невѣрующими учеными. Оставляя теперь въ сторонѣ ихъ воззрѣнія, отмѣтимъ, что во второзаконіи пророкъ, научающій евреевъ правильнымъ путямъ, т.-е. тотъ же Спаситель, выступаетъ уже не съ признакомъ силы, а съ признакомъ мудрости. Пророкъ есть учитель, а истинный учитель есть тотъ, кто знаетъ, что есть и что будетъ. Позднѣе еврейскій народъ слышалъ много рѣчей о Спасителѣ, мессіи (помазанникѣ), который спасетъ еврейскій народъ отъ угнетающихъ его бѣдъ, при чемъ въ этихъ пророчествахъ развивается новая мысль, что дѣло спасенія будетъ совершено чрезъ самопожертвованіе, чрезъ принесеніе Спасителемъ самого себя въ жертву. Особенно удивительна въ этомъ отношеніи рѣчь объ этомъ въ 52—53 гл. книги пр. Исаіи:

„Вотъ, рабъ Мой будетъ благоуспѣшенъ, возвысится и вознесется и возвеличится. Какъ многіе изумлялись, смотря на Тебя,—столько былъ обезо

браженъ паче всякаго человѣка ликъ Его, и видъ Его—паче сыновъ человѣческихъ! Такъ многіе народы приведетъ Онъ въ изумленіе; цари закроютъ предъ Нимъ уста свои, ибо они увидятъ то, о чемъ не было говорено имъ, и узнаютъ то, чего не слыхали.

(Господи!) кто повѣрилъ слышанному отъ насъ, и кому открылась мышца Господня! Ибо Онъ взошелъ предъ Нимъ, какъ отпрыскъ и какъ ростокъ изъ сухой земли; нѣтъ въ немъ ни вида, ни величія; и мы видѣли Его, и не было въ Немъ вида, который привлекалъ бы Насъ къ Нему.

Онъ былъ презрѣнъ и умаленъ предъ людьми, мужъ скорбей и извѣдавшій болѣзни, и мы отвращали отъ Него лицо свое; Онъ былъ презираемъ, и мы ни во что ставили Его. Но Онъ взялъ на Себя наши немощи и понесъ наши болѣзни; а мы думали, что Онъ былъ поражаемъ, наказуемъ и уничиженъ Богомъ. Но Онъ изъязвленъ былъ за грѣхи наши и мучимъ за беззаконія наши; наказаніе міра нашего было на Немъ, и ранами Его мы исцѣлились.

Всѣ мы блуждали, какъ овцы, совратились каждый на свою дорогу,—и Господь возложилъ на Него грѣхи всѣхъ насъ. Онъ истязуемъ былъ, но страдалъ добровольно и не открывалъ устъ своихъ: какъ овца, веденъ былъ Онъ на закланіе, и какъ агнецъ предъ стригущемъ его безгласенъ, такъ Онъ не отверзалъ устъ Своихъ; отъ узъ и суда Онъ былъ взятъ; но родъ Его кто изъяснитъ? ибо Онъ отторгнутъ отъ земли живыхъ: за преступленія народа Моего претерпѣлъ казнь. Ему назначали гробъ съ злодѣями, но Онъ погребенъ у богатаго, потому что не сдѣлалъ грѣха и не было лжи на устахъ Его. Но Господу угодно было поразить Его, и Онъ предалъ Его мученію; когда же душа Его принесетъ жертву умилостивленія, Онъ узритъ потомство долговѣчное, и воля Господня благоуспѣшно будетъ исполняться рукою Его. На подвигъ души Своей Онъ будетъ смотрѣть съ довольствомъ; чрезъ познаніе Его, Онъ, Праведникъ, Рабъ Мой, оправдаетъ многихъ и грѣхи ихъ на Себѣ понесетъ. Посему Я дамъ Ему часть между великими, и съ сильными будетъ дѣлить добычу, за то, что предалъ душу Свою на смерть; къ злодѣямъ причтенъ былъ, тогда какъ Онъ понесъ на Себѣ грѣхъ многихъ и за преступниковъ сдѣлался ходатаемъ".

Невѣрующіе ученые, оспаривая принадлежность этой главы пророку Исаіи, не оспариваютъ, что эти слова написаны за нѣсколько столѣтій до Р. Х. Но еслибы этотъ памятникъ письменности былъ открытъ теперь или вообще возможны были какія-либо сомнѣнія о его дохристіанскомъ происхожденіи, невѣрующіе ученые единогласно бы признали, что онъ написанъ послѣ Р. Х. и что *рабъ* списанъ съ Христа. Такъ они думаютъ объяснить происхожденіе евангельскихъ предсказаній о гибели Іерусалима, а между тѣмъ пророчества о гибели Іерусалима менѣе ясны и менѣе изображаютъ детали гибели, чѣмъ рѣчь Исаіи изображаетъ Христа. Спаситель, о Которомъ говорятъ пророки и особенно ярко и ясно Исаія, спасетъ все человѣчество, образуетъ царство мира, создастъ новый порядокъ вещей. Дѣло этого спасенія совершится не только силою, мудростью, но и жертвой. Для того, чтобы

принесть себя въ жертву за другихъ, нужна глубокая любовь къ этимъ другимъ. Такъ, Спаситель изображается со свойствами силы, мудрости и любви. Сила принадлежитъ царямъ, мудрость—пророкамъ, любовь особенно должна быть свойствомъ священниковъ. Отсюда Спаситель представляется, какъ царь, пророкъ и первосвященникъ. Но откровеніе даетъ понять, какъ это разъясняется толкованіями его находящимися въ новомъ завѣтѣ, что тѣ свойства, о которыхъ идетъ рѣчь, будутъ присущи Спасителю въ безконечной степени: ему присуще не могущество, а всемогущество, не мудрость, а премудрость (всевѣдѣніе), наконецъ и его любовь находитъ себѣ выраженіе въ формѣ необыкновенной и чрезвычайной: пожертвованіе собою за тѣхъ, кто отвратился отъ него, кто сталъ къ нему во враждебное отношеніе, принесеніе жертвы правды за неправыхъ. Эти свойства могутъ быть присущи только абсолютной силѣ, абсолютному разуму, абсолютной любви, т. е. Богу.

Мысль о томъ, что къ людямъ долженъ придти Спаситель и что Спасителемъ человѣчества можетъ быть Богъ, нечужда и языческимъ религіямъ. Въ Индіи, въ Китаѣ, въ исламѣ и теперь содержатся ученія объ имѣющемъ придти избавителѣ людей отъ страданій (Майтреи, Махди); въ браманизмѣ содержится ученіе, что богъ Вишну многократно воплощался для устроенія благополучія людей. Нетрудно понять психологическій мотивъ такихъ вѣрованій. Людямъ живется плохо, и они сознаютъ, что сами они безпомощны и безсильны для того, чтобы выйдти изъ своего жалкаго состоянія. Отсюда у нихъ возникаетъ потребность, а затѣмъ и вѣра, что къ нимъ придетъ избавитель свыше, надѣленный сверхъестественными дарованіями. Но въ естественныхъ религіяхъ всѣ представленія о будущемъ спасеніи сводились къ тому, что избавитель защититъ почитателей религіи отъ гнета насилій и дастъ имъ матеріальное благополучіе. Въ естественныхъ религіяхъ нѣтъ идеи новыхъ законовъ, новаго порядка вещей, новаго мірового строя, идеи внутренняго, духовнаго преобразованія человѣчества Въ естественныхъ религіяхъ нерѣдка мысль (въ браманизмѣ, буддизмѣ), что благополучіе, устроенное Спасителемъ, разстроится снова, и снова будетъ нужно его пришествіе. Въ естественныхъ религіяхъ находится и представленіе о смерти благого бога вслѣдствіе вліянія злыхъ силъ, но въ нихъ нѣтъ идеи, что эта смерть можетъ имѣть значеніе жертвы, въ нихъ смерть бога есть слѣдствіе его ограниченности, отсутствія у него всевѣдѣнія, его слабости. Сказанія о гибели Озириса, Адониса, Таммуза содержатъ въ себѣ горькое исповѣданіе, что зло могущественно, что если въ концѣ концовъ добро и оказывается сильнѣе зла, то все-таки отъ зла оно терпитъ немалый ущербъ. Наконецъ въ естественныхъ религіяхъ безусловно отсутствуетъ мысль, раскрываемая въ Би-

бліи и весьма понятная, разъ она высказана: воплощеніе Божества, принятіе Божествомъ человѣческой природы есть фактъ, влекущій за собою преобразованіе матеріальной и оообенно человѣческой природы. Вѣдь, это есть привитіе новаго начала къ міру и начала абсолютнаго. Присоединеніе новаго элемента ко всякой комбинаціи элементовъ измѣняетъ всѣ свойства тѣла, соединеніе Божества съ міромъ должно произвести коренное измѣненіе міра. Въ естественныхъ религіяхъ воплощенія божествъ представлялись внѣшними, призрачными и потому никакого вліянія на природу міра они имѣть не могли, въ Библіи воплощеніе представляется актомъ непризрачнымъ, а безусловно дѣйствительнымъ, чреватымъ безконечными послѣдствіями.

Всѣ пророчества ветхаго завѣта о будущемъ избавителѣ становятся согласными и понятными, разъ они истолковываются такъ, что они говорятъ о воплощеніи Бога для спасенія людей. Но несомнѣнно также, что они такъ не понимались, они понимались или неправильно, или неясно. „Никакого пророчества въ Писаніи нельзя разрѣшить самому собою“, говоритъ Писаніе (2 Петр. 1, 20). Пророчества ветхаго завѣта разрѣшило Евангеліе. Для вѣрующаго человѣка трудно понять, какъ можно прочитать эту книгу и не повѣрить ей и не понять, что въ ней и чрезъ нее говоритъ съ людьми Богъ. Для того, чтобы остаться невѣрующимъ этому благовѣстію, нужно читать его, имѣя особенное покрывало на умѣ и сердцѣ—покрывало философское, закрывающее для человѣка возможность такихъ событій, о которыхъ говоритъ Евангеліе,—покрывало самомнѣнія, утверждающее въ убѣжденіи, что теперешняя наука, теперешнее образованіе разрѣшило всѣ вопросы, о которыхъ трактуетъ Евангеліе, иначе, и что это рѣшеніе несомнѣнно разумнѣе и вѣрнѣе простыхъ повѣствованій малоученыхъ писателей Евангелія. У нѣкоторыхъ однако при внимательномъ чтеніи Евангелія эти покрывала спадаютъ, у многихъ они остаются, многіе пускаются на компромиссы, придумывая, какъ бы оправдать возникшее въ ихъ душѣ почтеніе къ Евангелію и сохранить ихъ согласіе и солидарность съ позитивной наукой. Поступаютъ они необыкновенно наивно, они принимаютъ въ Евангеліи то, что имъ понятно, и отрицаютъ, какъ заблужденіе то, что имъ непонятно. Еслибы человѣчество вообще и во всемъ поступало бы такъ, на землѣ не было бы прогресса. И здравый смыслъ, повидимому, подсказываетъ иное отношеніе къ дѣлу. “Все то, что я понимаю въ Евангеліи, прекрасно, сказалъ одинъ писатель, думаю, что то, чего я не понимаю, еще прекраснѣе“. Невѣрующіе мыслители подобны тому студенту, который, ознакомившись съ алгеброй и сознавъ, что она есть плодъ мудрости человѣческой, приступилъ къ изученію дифференціальнаго исчисленія и, не понявъ его началъ,

рѣшилъ: алгебра—истина, но дифференціальное исчисленіе—заблужденіе. Страннымъ образомъ невѣрующіе мыслители читаютъ Евангеліе: величайшихъ чудесъ и чудесъ несомнѣнныхъ они не замѣчаютъ, а на чудесахъ внѣшнихъ, т. е. бросающихся въ глаза, останавливаютъ усиленное вниманіе и употребляютъ невозможныя усилія для того, чтобы доказать, что ихъ не было. Спиноза сказалъ: еслибы воскрешеніе Лазаря произошло дѣйствительно, я разбилъ бы всю мою систему. Спинозу поразило чудо воскрешенія четырехдневнаго Лазаря—событіе поразительное по своей внѣшности, но безконечно отступающее передъ чудомъ, которое представляетъ само по себѣ Евангеліе. Христосъ сказалъ о себѣ: „дѣла, которыя Отецъ далъ Мнѣ совершить, самыя дѣла сіи, Мною творимыя, свидѣтельствуютъ о Мнѣ, что Отецъ послалъ Меня" (Іоан. 5, 36). Какія это дѣла? Спиноза и вслѣдъ за нимъ всѣ невѣрующіе настоящаго времени говорятъ: чудеса, и объясняютъ, почему они не принимаютъ этого свидѣтельства, сами они чудесъ этихъ не видѣли; а свидѣтельству другихъ не довѣряютъ, ибо здѣсь возможны и ложь и заблужденіе. Но вотъ, что сказалъ Христосъ при другомъ случаѣ: „отвергающій Меня и не принимающій словъ Моихъ имѣетъ судію себѣ: слово, которое Я говорилъ, оно будетъ судить его въ послѣдній день. Ибо Я говорилъ не отъ Себя; но пославшій Меня Отецъ, Онъ далъ Мнѣ заповѣдь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповѣдь Его есть жизнь вѣчная. И такъ, что Я говорю, говорю, какъ сказалъ Мнѣ Отецъ" (Іоан. 12, 48—50). Дѣломъ Христа была Его проповѣдь, Его слово. Это дѣло намъ дано знать. Это дѣло есть Евангеліе (благовѣстіе). Это дѣло свидѣтельствуетъ о Немъ, а совѣсть каждаго изъ насъ должна взвѣшивать и опредѣлять цѣнность и силу этого свидѣтельства. И если совѣсть наша, наше сердце говоритъ намъ, что свидѣтельство это истинно, а мы будемъ пытаться заглушать этотъ голосъ, то наша совѣсть и свидѣтельство слова обличатъ насъ въ послѣдній день.

Христосъ сказалъ: „кто изъ васъ обличитъ Меня въ неправдѣ" (Іоан. 8, 46; по славянски: во грѣхѣ)? Подъ неправдой *(ἁμαρτία)* разумѣется здѣсь и грѣхъ и заблужденіе и ошибка и неправда. Въ теченіе девятнадцати вѣковъ невѣрующіе люди принимаютъ этотъ вызовъ, въ теченіе девятнадцати вѣковъ невѣрующіе ученые стараются доказать, что онъ не тотъ, за кого выдавалъ себя, и однако ихъ обвиненія, направленныя противъ Христа оказываются такими же безстыдными и лживыми, какими были обвиненія фарисеевъ съ тою разницею, что образъ поведенія фарисеевъ и даже образъ дѣйствія Іуды имѣетъ для себя гораздо болѣе оправданій. Кто не принимаетъ новой истины, тотъ во всякомъ случаѣ менѣе виновенъ, чѣмъ тотъ, кто от-

казывается отъ старой. А теперь истинность христіанства должна бы быть старой истиной для міра.

Христосъ представляется безгрѣшнымъ. Наше сознаніе говоритъ намъ и говоритъ ясно и безспорно, что безгрѣшнаго человѣка не можетъ быть. Никакой ученый еще не доказалъ, что мертвые не могутъ воскресать, хромые—исцѣляться, но что душѣ человѣческой по природѣ присуще зло, что у самыхъ высочайшихъ праведниковъ возможны грѣховныя движенія, это мы видимъ всюду, знаемъ и сознаемъ непосредственно. Нѣтъ человѣка, который бы жилъ и не совершилъ грѣха, даже если бы жизнь его ограничилась однимъ днемъ. Грѣховныя движенія и стремленія присущи духовной природѣ человѣка. Человѣкъ безъ грѣха не есть человѣкъ, и мы отвергаемъ его существованіе. Но Евангеліе говоритъ намъ: Христосъ былъ безъ грѣха. Логика невѣрующихъ мыслителей повидимому вполнѣ правильна: человѣкъ безъ грѣха не можетъ быть, слѣдовательно и такого Христа, о которомъ говоритъ Евангеліе, не было. Но нетолько невозможенъ безгрѣшный человѣкъ, должны сказать имъ вѣрующіе, невозможно изображеніе безгрѣшнаго человѣка. Никакой писатель, никакой художникъ въ мірѣ никогда не изображалъ и не изобразитъ человѣка безъ грѣха. Пусть во всей всемірной литературѣ укажутъ изображеніе одного безгрѣшнаго типа. Пусть выберутъ наилучшія біографіи Будды, Лаотци, Конфуція, Зороастра, и вездѣ найдутъ въ дѣятельности выводимыхъ лицъ ошибки и неправду. Пусть поищутъ художника, который бы выполнилъ такую задачу. Его не найдутъ. Но Евангеліе даетъ типъ безгрѣшнаго человѣка. Безызвѣстные четыре писателя 1—2 вѣка нашей эры выполнили задачу невыполнимую ни для какихъ писателей всѣхъ вѣковъ.

Всякій человѣкъ зачинается отъ акта, въ которомъ, каковъ онъ теперь, всегда есть элементъ грѣховнаго возбужденія. Евангеліе говоритъ о безсѣменномъ зачатіи Христа, о зачатіи Его отъ чистой и невинной дѣвы, мало этого, отъ чистой дѣвы, которую осѣнило особое божественное воздѣйствіе. Начало святое. Опять должно сказать, что и въ языческихъ религіяхъ встрѣчаются лица, о которыхъ говорится, что они родились не отъ мужей: по многимъ буддійскимъ версіямъ Майя родила Будду безъ участія мужа; аналогичныя сказанія существуютъ о Лаотци. Но замѣчательно: въ языческихъ религіяхъ сохраняется чудо, но исчезаетъ смыслъ чуда. Майя представляется обычною женщиною и дѣйствительною женою мужа только рождающею Будду чудеснымъ образомъ. Мысли о потребности чистыхъ рожденій, рожденій отъ Бога, такой мысли мы не встрѣчаемъ нигдѣ. Евангеліе представляетъ намъ Іисуса, какъ плодъ такого рожденія. За рожденіемъ слѣдуетъ возрастаніе. Возрастаніе въ наилучшемъ смыслѣ есть усо-

вершенствованіе. Процессъ усовершенствованія въ человѣчествѣ всегда представляется, какъ рядъ переходовъ отъ заблужденій къ истинѣ, отъ грѣховности къ святости. Законодатели естественныхъ религій и представляются шедшими этими путями: Будда, Зороастръ, Конфуцій искали истины и доходили до нея путемъ ошибокъ и отступленій отъ идеальной правды. Если же легенды иногда представляютъ ихъ совершенными отъ рожденія, тогда они только перестаютъ быть людьми и вообще живыми существами, не пріобрѣтая чертъ идеальности: Будда—непосредственно послѣ рожденія выступающій съ проповѣдью, при чемъ эта проповѣдь окружается безчисленными чудесами, это—нѣчто непонятное и странное. Евангеліе даетъ понять намъ, что Іисусъ въ своемъ развитіи переходилъ отъ состоянія невинности къ состоянію совершенства. Онъ принялъ на себя все человѣческое кромѣ грѣха, онъ преуспѣвалъ въ премудрости и возрастѣ и исполнялъ всякую правду. Грѣха онъ не зналъ и не позналъ опытно, но Онъ понималъ грѣхъ. Онъ не переживалъ грѣховной борьбы вслѣдствіе искушеній, но Онъ страдалъ отъ попытокъ искусить Его. Онъ не имѣлъ грѣховныхъ движеній, мыслей или дѣйствій, но Онъ мучился отъ грѣховныхъ замысловъ и дѣйствій другихъ. При идеальномъ порядкѣ вещей матерія должна быть всецѣло подчинена духу. Видя враждебную власть матеріи надъ духомъ, идеалистическіе мыслители древности разсматривали матерію, какъ зло, мечтали о томъ, какъ высвободиться изъ-подъ ея власти, какъ уничтожить матеріальное царство. Евангеліе, можно сказать, матеріалистично: Сынъ Божій, Богъ облекся въ дѣйствительную матерію, сталъ дѣйствительнымъ человѣкомъ, субстанціонально соединился съ матеріальной природой. И Евангеліе учитъ, что въ концѣ вѣковъ произойдетъ воскресеніе тѣлъ. Но теперешнее отношеніе духа къ матеріи ненормально. Іисусъ, Сынъ Божій, какъ идеальный человѣкъ, имѣлъ власть надъ природою; какъ Богу, она была подчинена ему всецѣло. Но принявши на Себя все человѣческое, Онъ принялъ послѣдствія грѣховъ человѣчества—разстройство нормальныхъ отношеній между природой и человѣческимъ духомъ; принялъ гнетъ матеріи, гнетъ зла надъ собою. Онъ не могъ умереть естественною смертію, ибо смерть противоестественна, но онъ могъ умереть и умеръ смертью насильственною. Не одна Его смерть, а вся Его жизнь была жертвой за грѣхи человѣчества, но смерть была завершительнымъ моментомъ этой жертвы. Смерть воплощеннаго добра повидимому должна быть торжествомъ зла. Но это не такъ. Когда злу кажется, что оно реализуется, оно погибаетъ. Для того, чтобы соединеніе Бога съ человѣчествомъ было полнымъ, Богочеловѣкъ долженъ былъ пройти весь человѣческій путь: Онъ былъ всегда въ царствѣ небесномъ, Онъ

жилъ въ царствѣ земномъ, Онъ долженъ былъ сойдти въ царство преисподнихъ, чтобы пріобщиться къ міру умершихъ людей и пріобщить ихъ къ Себѣ. И когда Онъ сошелъ въ адъ, Его искупительное дѣло было завершено, Онъ смертію упразднилъ державу смерти (когда Онъ умеръ: „многія тѣла усопшихъ святыхъ воскресли“ Мѳ. 27, 52) и послѣ этого онъ воскресъ.

Вѣчное чудо Христово есть Его ученіе. Премудрость его безмѣрна и безконечна, и попытки заключить его въ немногія формулы или даже въ одну формулу свидѣтельствуютъ только о грубомъ непониманіи этой святой книги. Культура въ теченіе тысячелѣтій постепенно приходитъ къ пониманію этого ученія, но лишь постепенно и до совершеннаго пониманія еще безконечно далеко. Остановимся на нѣкоторыхъ наставленіяхъ Христа. Человѣкъ всегда есть членъ государственнаго союза, общества семьи. Какъ учитъ Христосъ объ отношеніи къ государству, ближнимъ, семьѣ? Государство есть союзъ преслѣдующій разнообразныя цѣли, сводящіяся къ устроенію и возвышенію благополучія его членовъ. Благополучіе, преслѣдуемое государствомъ, нужно замѣтить, земное. Древность не умѣла различать права религіознаго и права государственнаго. Слова Христа: кесарево кесарю, а Божіе Богови, указали людямъ, какъ въ безчисленныхъ случаяхъ можно избѣгнуть кровавыхъ столкновеній, борьбы, страданій, несчастій, не поступаясь правдою. Безъ сомнѣнія, идеальное государство есть то, въ которомъ правительство служитъ Богу истины, и члены котораго объединены однимъ исповѣданіемъ истины. Но такое государство нельзя создать насильно: члены могутъ отпадать отъ истины, условія жизни могутъ ввести въ государственный союзъ лицъ съ инымъ религіознымъ пониманіемъ. Послѣдователь Христа можетъ оказаться гражданиномъ государства нехристіанскаго или съ такимъ пониманіемъ христіанства, которое онъ признаетъ неправильнымъ. Какъ онъ долженъ относиться къ правительству разномыслящему съ нимъ въ религіозномъ отношеніи? Онъ долженъ воздавать кесарево кесарю. Разъ государство дастъ ему блага и права, онъ долженъ исполнять по отношенію къ нему обязанности, онъ только не долженъ повиноваться людямъ болѣе, чѣмъ Богу.

О любви къ ближнимъ древность говорила; о томъ, что недолжно дѣлать другимъ того, чего не хочешь, чтобы другіе дѣлали тебѣ, тоже говорилось у разныхъ народовъ. Допускались и прощеніе обидъ и плата добромъ за зло. Сердце подсказывало лучшимъ людямъ, что такъ должно поступать. Но почему на самомъ дѣлѣ мы должны оставлять долги должникамъ нашимъ? Въ притчѣ о двухъ должникахъ одного заимодавца Христосъ раскрылъ это (Мѳ. 18, 23—35). Все то, что имѣетъ каждый изъ насъ, получено даромъ, дано Богомъ: наша

жизнь, здоровье, способности, матеріальныя блага. Богъ есть нашъ заимодавецъ, которому мы безусловно не имѣемъ чѣмъ отплатить. Все наше—Божье. И когда нашъ ближній беретъ у насъ что-либо, онъ беретъ то, что въ дѣйствительности принадлежитъ не намъ, а Богу. Богъ далъ намъ это, но Онъ могъ дать это и другому, Онъ вѣдь и не давалъ намъ навсегда, и разъ Богъ попустилъ, что другой овладѣлъ нашимъ достояніемъ, то собственно мы уже не имѣемъ права роптать на это и протестовать противъ этого. Ограбленный Іовъ сказалъ: Богъ далъ, Богъ и взялъ. Богъ попустилъ разбойникамъ овладѣть достояніемъ Іова. Достояніе Іова было дано ему Богомъ, теперь по попущенію Божію оно оказалось въ другихъ рукахъ. Съ точки зрѣнія высшей, глубочайшей правды, сколько бы у меня ни отнимали, должникомъ остаюсь я, потому что оставшееся у меня—моя жизнь и какое-либо имущество—дано мнѣ въ долгъ. Евангеліе раскрываетъ безграничную задолженность человѣка предъ Богомъ, при каковой задолженности всякій долгъ ближняго этому человѣку, всякое позаимствованіе у него является съ его стороны только безконечно малой отплатой Богу. Это хорошо представлено въ житіи Петра Хлѣбодара: хлѣбъ, который оказался въ рукахъ просителя, благодаря гнѣву владѣльца, былъ вмѣненъ въ заслугу владѣльцу и подвинулъ его на то, чтобы дарить хлѣбъ во имя любви. Сколько бы ни отнимали у человѣка, онъ долженъ признать, что это созданія Божіи берутъ у него не его, а Божіе. И однако доселѣ у самонадѣяннаго и самодовольнаго человѣчества отсутствуетъ сознаніе безконечной задолженности, и вмѣстѣ съ тѣмъ представители этого человѣчества пытаются устранить возможность со стороны человѣка уменьшить эту задолженность Богу. Человѣкъ получилъ отъ Бога свободную волю и если своею волею онъ будетъ стремиться осуществлять волю Божію, тогда будетъ возрастать у него число данныхъ ему талантовъ, тогда онъ окажется рабомъ благимъ и вѣрнымъ, будетъ исполнителемъ заповѣди: будьте совершенны, какъ совершенъ отецъ мой небесный, станетъ сыномъ Божіимъ.

Нормальное положеніе для человѣка есть семейное. Человѣкъ рождается въ семьѣ и по естественному порядку потомъ создаетъ свою семью. Въ семьѣ великую важность имѣютъ отношенія мужа къ женѣ. Къ дѣтямъ отношенія складываются проще. Будучи злы, люди въ общемъ готовы давать даянія благія своимъ чадамъ. Отношенія къ дѣтямъ упрощаются, потому что подчиненность дѣтей родителямъ естественна и создается сама собою. А когда дѣти выростаютъ, они выходятъ изъ семьи, чтобы устраивать свои семьи. Но отношенія мужа и жены идеальнымъ образомъ не урегулированы доселѣ, въ различныхъ законодательствахъ они различны. Но вообще тенденціи куль-

турныхъ законодательствъ направляются къ тому, чтобы установить равноправность мужа и жены, ввести раздѣльность правъ и имуществъ. Законъ хочетъ превратить бракъ въ юридическую сдѣлку двухъ равноправныхъ лицъ. Когда такая юридическая сдѣлка или такой союзъ окажется неудачнымъ, онъ долженъ быть уничтоженъ посредствомъ развода. Христосъ на вопросъ о позволительности развода отвѣтилъ такъ: „не читали ли вы, что сотворившій въ началѣ мужчину и женщину сотворилъ ихъ? и сказалъ: посему оставитъ человѣкъ отца и мать и прилѣпится къ женѣ своей и будутъ два одною плотію. Такъ что они уже не двое, но одна плоть. Итакъ, что Богъ сочеталъ, того человѣкъ да не разлучаетъ". (Мѳ. 19, 4—6). У мужа и жены должно быть совершенное единство. Кто до Христа или не черезъ Христа сказалъ это? А между тѣмъ слова эти въ Библіи соединены съ повѣствованіемъ о первомъ бракѣ—бракѣ до паденія. Но послѣ паденія явилось жестокосердіе (Мѳ. 19, 8), и явились новые законы о бракѣ. По совершеніи искупленія идеалъ брака былъ возстановленъ. Единство мужа и жены! Языческое сознаніе безусловно не могло воспріять этой истины. Въ буддизмѣ, повидимому, мысль поднялась до идеи религіозной равноправности мужчины и женщины: женщина, какъ и мужчина, можетъ достигнуть нирваны, но оказывается не совсѣмъ такъ: раньше, чѣмъ оказаться въ нирванѣ, душа бывшая въ женщинѣ должна воплотиться въ тѣлѣ мужчины. Только одна изъ сравнительно либеральныхъ буддійскихъ сектъ въ Японіи стала учить, что женщина можетъ достигнуть нирваны, минуя названную промежуточную ступень. Но мысль о бракѣ, какъ такомъ союзѣ, гдѣ оставляются отецъ и мать, и два на всю жизнь становятся однимъ, только однимъ гораздо болѣе полнымъ и содержательнымъ, эта мысль неусвоена, нераскрыта нигдѣ кромѣ Библіи. А въ Библіи она написана (Быт. 2, 24) по мнѣнію людей самаго крайняго невѣрія за нѣсколько столѣтій до Р. Х. Къ жизни она вызвана Христомъ. Наилучшіе христіанскіе союзы въ разной мѣрѣ осуществляютъ ее. Но то, что внѣ христіанства, не можетъ вмѣстить ее.

Всѣ обязанности человѣка—къ государству, обществу, семьѣ—не суть однако обязанности первичныя, ни на чемъ не утверждающіяся и ни изъ чего не вытекающія, онѣ обусловливаются назначеніемъ человѣка. Назначеніе человѣка быть совершеннымъ, какъ совершенъ его Небесный Отецъ, быть сыномъ Божіимъ, быть членомъ Царствія Божія. Въ природу человѣка заложены разнообразные духовные запросы, и его назначеніе состоитъ въ томъ, чтобы получить на нихъ отвѣты, чтобы эти запросы были удовлетворены. Истина должна быть познана, добро—осуществлено, красота—открыта. Должно придти

Царствіе Божіе, гдѣ правда, миръ и радость о Духѣ Святомъ, гдѣ царствуетъ гармонія любви, познанія и блаженства. Это царство—въ Богѣ. Единородный Сынъ Божій сошелъ на землю и соединился съ человѣческою природою, чтобы чрезъ это и люди могли соединяться съ Божествомъ и становиться сынами Божіими. Разъ Богъ соединился съ природой, то, повидимому, и природа соединилась съ Богомъ. Но это—не такъ, и въ этомъ принципіальное различіе христіанства отъ пантеистическаго міропониманія. Какъ природа вышла изъ Бога не по необходимости, а была Его свободнымъ твореніемъ, такъ Богъ, низойдя въ природу, не приковываетъ ее къ Себѣ необходимостью, но представляетъ тварямъ свободно соединяться съ Нимъ. Вступленіе въ Царство Божіе есть трудный внутренній процессъ, увѣнчивающійся блаженнымъ результатомъ. Христосъ называетъ его труднымъ (Мѳ. 11, 22) и не открывающимся внѣшнему наблюденію (Лк. 17, 20—21). Въ Царство Божіе могутъ вступать лишь имѣющіе образъ Божій, а образъ Божій въ наибольшей степени имѣютъ тѣ, кто наилучшимъ образомъ воспиталъ и развилъ свою волю такъ, что она стала совершенно доброю и отвѣчающею опредѣленіямъ воли божественной. Дѣло воспитанія воли—самое трудное, и такъ какъ оно очень трудно, то имъ мало и занимаются. И новѣйшіе проповѣдники добра обыкновенно обходятъ вопросъ о воспитаніи и преобразованіи нравственной природы человѣка, смѣло предлагая требованія, которыхъ не исполняютъ сами и которыхъ никогда не будутъ исполнять другіе. Разумѣется, воспитаніе воли должно опредѣляться высочайшимъ идеаломъ, но нельзя ко всякой волѣ прямо предъявлять идеальныя требованія. Нельзя въ два дня изучить незнакомый языкъ, нельзя въ годъ или менѣе свою грѣховную природу преобразовать въ чистую и святую. Если и совершались, повидимому, быстрые нравственные перевороты, то они казались быстрыми лишь по внѣшности, на самомъ дѣлѣ за собою они скрывали обыкновенно долгую и мучительную исторію. Легко стать добрымъ на минуту, но очень трудно перестать быть злымъ навсегда. Кто хочетъ стать участникомъ Царства Божія, долженъ пріобрѣсть постоянную добрую настроенность,—долженъ воспитать въ себѣ ту любовь, о которой говорилъ ап. Павелъ. „Любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится. Не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ. Все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ. Любовь никогда не перестаетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится“ (1 Кор. 13, 4—8). Любовь къ Богу и ближнему наполняетъ душу чувствами мира, увѣренности

и радости. Человѣкъ постепенно вводится въ царство вышняго мира и вмѣстѣ съ этимъ онъ вступаетъ и въ область высшаго религіознаго познанія. Предъ нимъ постепенно раскрываются тайны Царствія Божія. Это познаніе тайнъ, эти высшія откровенія наполняютъ человѣка восторгомъ. Уже на горѣ Преображенія, гдѣ Іисусъ и міръ открылись ученикамъ въ видѣ отчасти преображенномъ въ духѣ идеала, Петръ воскликнулъ: „хорошо намъ здѣсь быть“. (Мѳ. 17, 4) и выразилъ желаніе остаться навсегда въ созерцаніи того, что ему открылось. Ап. Павелъ не только имѣлъ видѣнія, но и слышалъ „неизреченныя слова, которыхъ человѣку нельзя пересказать“. (2 Кор. 12, 4). Но все это созерцаніе блаженной истины лишь чрезъ тусклое стекло, уразумѣніе лишь отчасти. Но идеальная цѣль человѣка въ области познанія—цѣль крайне отдаленная и однако средства для которой отъ насъ очень близко, это—чтобы я позналъ (Бога, истину) „подобно, какъ я познанъ“ (Богомъ. 1 Кор. 13, 12). „Еще не открылось,—пишетъ ап. Іоаннъ,—что будемъ. Знаемъ только, что, когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть“ (1 Іоан. 3, 2). Тогда, по другому апостолу, міръ преобразуется, очистится (исчезнетъ зло, какъ міровой факторъ), будутъ новое небо и новая земля, на которыхъ будетъ обитать правда (2 Петр. 3, 13). Стать гражданами этого идеальнаго края призываетъ насъ Евангеліе. Край далекъ, но путь, по которому нужно идти къ нему, безспоренъ,—это путь религіозно-нравственнаго очищенія, это путь слѣдованія за Христомъ по Евангелію. Въ Евангеліи есть много истинъ, которыя всѣ находятъ прекрасными. Пусть начинаютъ съ исполненія и осуществленія этихъ истинъ, не спѣша отвергать того, что представляется неправильнымъ или непонятнымъ. По мѣрѣ того, какъ понятное въ Евангеліи будетъ становиться для нихъ жизненно-осуществляемымъ дѣломъ, границы непонятнаго будутъ отъ нихъ отодвигаться. Человѣкъ односторонненъ, поэтому ему въ Евангеліи представляется истиной то, что отвѣчаетъ его односторонности, а что не подходитъ подъ нее,—представляется неправильнымъ. Но по мѣрѣ того, какъ онъ углубляется въ одностороннее, воспринятое изъ Евангелія, онъ видитъ, что это одностороннее связано съ другими сторонами, находится съ ними въ гармоніи, немыслимо безъ нихъ, между тѣмъ какъ прежде казалось ему несогласимымъ. Усовершеніе въ сферѣ познанія совершается постепенно, по направленію отъ извѣстнаго къ неизвѣстному. Для религіозно непросвѣщеннаго—хотя научно и просвѣщеннаго человѣка (еллина)—крестъ являлся безуміемъ, для религіозно непросвѣщеннаго простого человѣка (іудея) крестъ являлся соблазномъ, но просвѣщенные свѣтомъ религіи люди видятъ въ крестѣ откровеніе

божественной премудрости, любви и силы. Глубины евангельскаго ученія не могутъ быть восприняты сразу, и безконечная премудрость его открывается лишь безконечной любви.

Не видя чуда въ ученіи Христа, не замѣчая, что слово Его соединяется съ властію, что никогда не говорилъ человѣкъ, какъ этотъ человѣкъ, многіе требовали и продолжаютъ требовать чудесъ въ доказательство истинности христіанскаго вѣроученія. Христосъ опредѣлилъ этотъ родъ людей: „родъ сей лукавъ; онъ ищетъ знаменія: и знаменіе не дастся ему, кромѣ знаменія Іоны пророка“ (Лк. 11, 29). Знаменіемъ Іоны для ниневитянъ была его проповѣдь о покаяніи, откликъ которой нашелся въ совѣсти ниневитянъ. Если же это знаменіе не является знаменіемъ, то тогда, „если бы кто и изъ мертвыхъ воскресъ, не повѣрятъ“ (Лк. 16, 31). И мы видимъ, что такіе не вѣрятъ какъ тѣмъ чудесамъ, о которыхъ имъ говорятъ, такъ и тѣмъ, которыя они сами видятъ. Они отрицаютъ чудеса управленія природою, исцѣленія и воскрешенія, о которыхъ говоритъ Евангеліе, потому что этихъ чудесъ не видѣли. Но въ Евангеліи имѣются пророчества, исполненіе которыхъ видно всѣмъ, и однако отрицаются и эти пророчества. Поучительно остановиться на нѣкоторыхъ изъ нихъ.

Въ синоптическихъ Евангеліяхъ есть пророчество о гибели Іерусалима (см. Мѳ. 24). Самое простое объясненіе пророчества, конечно, есть то, что евангелія написаны послѣ гибели Іерусалима, послѣдовавшей въ 70 г. по Р. Х. Пророчество оказывается такимъ образомъ Vaticinium post eventum (пророчествомъ послѣ событія). Пророчествовать о событіи послѣ событія безъ сомнѣнія очень легко, но такимъ пророчествамъ обыкновенно бываетъ присуща черта ясности и безспорности. Между тѣмъ эти черты отсутствуютъ въ евангельскомъ пророчествѣ. Оно таково, что нѣкоторые полагали, что въ немъ совсѣмъ нѣтъ рѣчи о Іерусалимѣ, а говорится лишь о второмъ Христовомъ пришествіи. Если приписать фальсификатору трудно допустимое искусство приспособляться къ требованіямъ тонкой лжи людей XX столѣтія и принять, что онъ намѣренно вложилъ въ уста Іисуса пророчество неясное, то и тогда повидимому естественнѣе всего было представить пророчество въ видѣ намека, который сталъ ясенъ послѣ осуществленія. Но въ пророчествѣ есть какъ черты кажущіяся ясными (хотя о всемъ можно спорить), такъ и черты темныя и загадочныя. Полагаютъ, что пророчество написано приблизительно черезъ четверть вѣка послѣ событія (раньше его отодвигали далеко во второй вѣкъ) христіанскими писателями. Но зачѣмъ тогда прошедшее и начинавшее забываться сближать съ кончиною міра и зачѣмъ это христіанское писаніе проникнуто такимъ пониманіемъ духа еврейскаго закона?

Нелегко объяснить все это. Въ Евангеліи есть разсказъ о женщинѣ, помазавшей миромъ ноги Іисуса. Христосъ сказалъ о ней: „въ цѣломъ мірѣ сказано будетъ, въ память ея, и о томъ, что она сдѣлала". (Мрк. 14, 9). Всѣ, конечно, согласятся, что когда писалось Евангеліе, пророчество это не исполнилось и что теперь оно исполнилось. Зачавшая Господа Богоматерь сказала: „отнынѣ будутъ ублажать меня всѣ роды" (Лк. 1, 48). Несомнѣнно, когда писались евангелія, возвѣщалось лишь благовѣстіе о Христѣ. Несомнѣнно также, что Богоматерь высоко и свято почитается всѣмъ христіанскимъ міромъ, что пророчество это исполнилось и на Руси, принявшей христіанство почти черезъ тысячу лѣтъ послѣ того, какъ пророчество было записано. Можетъ быть скажутъ: это—случайность, имѣвшая своимъ источникомъ случайно оправдавшуюся самонадѣянность. Изъ этого источника безъ сомнѣнія желаютъ почерпнуть объясненіе и для исполнившагося пророчества, что Евангеліе царствія будетъ проповѣдано по всей землѣ. Но рядомъ съ этимъ пророчествомъ въ Евангеліи стоитъ другое, что Сынъ Человѣческій, снова пришедши на землю, едва ли найдетъ вѣру на землѣ. Если въ Евангеліи можно найдти увѣренность смиренія въ конечномъ торжествѣ праваго дѣла, то какъ же рядомъ съ этимъ стоятъ изреченія объ имѣющемъ произойдти оскудѣніи любви и вѣры? Почему писатели конца 1-го вѣка сумѣли понять то, чего не понимали историки до самаго послѣдняго времени, что движеніе человѣчества будетъ до конца совершаться по различнымъ путямъ, что внѣшнее распространеніе истины и ея внутреннее усвоеніе останутся двумя совершенно различными фактами?

Единственнымъ ключомъ къ пониманію Евангелія служитъ и всегда будетъ служить безусловная вѣра въ истинность его содержанія. Много умовъ сильныхъ пыталось обходиться безъ этого ключа и отдѣлять въ Евангеліи истинное отъ неистиннаго и выяснять, что Евангеліе—чисто человѣческое произведеніе эпохи, стоявшей несравненно ниже нашего времени по своему развитію. Поучительно читать наиболѣе талантливыя изъ такихъ произведеній. Бездарныя произведенія невѣрія—обыкновенно въ добавокъ кощунственныя, такъ какъ отсутствіе ума авторы стараются прикрыть глумленіемъ,—могутъ только возмущать, но талантливыя заставляютъ задумываться. Для наиболѣе правильной оцѣнки ихъ лучше всего читать ихъ объясненія происхожденія вѣры въ воскресеніе Христа. Мы имѣемъ свидѣтельство апостола, подлинность котораго не оспаривается въ настоящее время. „Я первоначально преподалъ вамъ, что и самъ принялъ, то-есть, что Христосъ умеръ за грѣхи наши, по Писанію, и что Онъ погребенъ былъ, и что воскресъ въ третій день, по Писанію, и что явился Кифѣ, потомъ

двѣнадцати. Потомъ явился болѣе нежели пятистамъ братій въ одно время, изъ которыхъ большая часть донынѣ въ живыхъ, а нѣкоторые и почили. Потомъ явился Іакову, также всѣмъ Апостоламъ. А послѣ всѣхъ явился и мнѣ, какъ нѣкоему извергу" (1 Кор. 15, 3—8). Нужно отвергнуть значеніе этого свидѣтельства, значеніе показаній всего новаго завѣта, значеніе общехристіанской вѣры въ воскресеніе. Все это и пытаются отвергать. И пусть сопоставятъ попытки самыхъ талантливыхъ представителей невѣрія съ произведеніями самыхъ посредственныхъ апологетовъ: вѣдь послѣдніе всегда съ безспорною правдою и ясностью раскрываютъ самопротиворѣчивость и неосновательность попытокъ невѣрія. Исполняется пророчество Христа, обращенное къ послѣдователямъ: „будутъ отдавать васъ въ судилища... когда же будутъ предавать васъ, не заботьтесь, какъ или что сказать; ибо въ тотъ часъ дано будетъ вамъ, что сказать. Ибо не вы будете говорить, но Духъ Отца вашего будетъ говорить въ васъ" (Мѳ. 10, 17, 19—20). И вѣрующихъ приводятъ теперь на судилище науки и объясняютъ имъ, что ихъ вѣра неразумна, что не можетъ умершій человѣкъ воскресать. Не такъ давно (въ 1902 г.) во французскомъ журналѣ Revue разъясняли, что по всей вѣроятности Христосъ не умеръ, а былъ лишь въ обморокѣ, когда Его сняли со креста и что потомъ положенный въ пещерѣ Онъ пришелъ въ Себя, Его нашли мироносицы и ученики и признали воскресшимъ. Неужели на самомъ дѣлѣ трудно видѣть, что если бы было такъ, если бы больной, измученный Іисусъ былъ извлеченъ изъ пещеры для того конечно, чтобы поступить на попеченіе и лѣченіе людей близкихъ,—безусловно не могло бы явиться тѣхъ сказаній о славныхъ явленіяхъ Христа, о которыхъ кратко въ приведенномъ свидѣтельствѣ упоминаетъ Павелъ. Эти сказанія не могли бы возникнуть: нуждающійся въ другихъ Іисусъ препятствовалъ бы возникновенію легендъ, что Іисусъ удовлетворялъ нужды другихъ, рядомъ съ фактомъ его постояннаго пребыванія среди Своихъ не могло бы образоваться сказаній о его явленіяхъ Своимъ. А эти свидѣтельства, какъ въ этомъ убѣждаетъ и ап. Павелъ, современны событіямъ. Зачѣмъ же такая нелѣпая гипотеза? Затѣмъ, что попытки отрицанія жизни Христа на землѣ послѣ Его распятія пока дали только рядъ логически несостоятельныхъ теорій; невѣріе дѣлаетъ попытку пойти на компромиссъ съ вѣрою: признать фактъ, но отвергнуть его сверхъестественность. Этотъ пріемъ употребляютъ теперь и по отношенію ко многимъ чудесамъ (исцѣленіе бѣсноватыхъ=излѣченію внушеніемъ). Этотъ компромиссъ, если поразмыслить о немъ, болѣе жалокъ и постыденъ, чѣмъ прямое отрицаніе.

Нужно признать истинность Евангелія. Нужно принять свидѣтель

ства Христа о прошедшемъ и Его пророчества о будущемъ. Христосъ свидѣтельствовалъ о божественномъ происхожденіи закона Моисея и рѣчей пророковъ. И мы принимаемъ это свидѣтельство. Христосъ сказалъ, что если мы пойдемъ по указанному Имъ пути, то станемъ членами Царства Божія, и намъ должно всѣ наши силы направлять къ тому, чтобы не совращаться и двигаться впередъ по пути Христову. Мы чувствуемъ, что мы немощны и слабы. Намъ возвѣщено, что есть неизсякаемый родникъ благихъ силъ, и эти силы будутъ подаваться намъ, лишь бы мы хотѣли блага. Христосъ сказалъ, что Онъ всегда посреди тѣхъ, кто собирается во имя Его. Христосъ сказалъ, что пошлетъ намъ иного Утѣшителя—Духа Святаго, и поскольку мы чисты и святы, постольку мы храмы для обитанія въ насъ Духа Божія. Христосъ далъ Своимъ ученикамъ власть подавать благодатныя средства всѣмъ вѣрующимъ во Христа, и эту власть давать средства для спасенія Его ученики передали своимъ преемникамъ. Христосъ сказалъ: „всякій просящій получаетъ, и ищущій находитъ, и стучащему отворятъ“ (Мѳ. 7, 8). И ищущему истины и просящему средствъ для того, чтобы пребыть въ ней, Церковь Христова всегда отворитъ двери и дастъ все нужное для вступленія въ Царство Божіе.

Церковь.

Цѣли своего бытія—блаженства въ единеніи съ Богомъ-человѣкъ можетъ достигать лишь въ союзѣ съ другими людьми и при постоянной помощи Божіей. Человѣкъ неотдѣлимъ отъ человѣчества, онъ связанъ съ нимъ по своему происхожденію, развитію, все духовное содержаніе человѣка созидается при воздѣйствіи окружающей его среды. Человѣкъ нуждается въ другихъ и сознаетъ себя обязаннымъ помогать другимъ. Нравственное удовлетвореніе въ этомъ мірѣ человѣкъ можетъ находить въ любви къ другимъ и въ дѣлахъ, служащихъ выраженіемъ этой любви. Если человѣкъ самъ поднялся такъ высоко, что уже не нуждался бы въ посторонней помощи для дальнѣйшаго усовершенія, то тогда онъ призналъ бы себя обязаннымъ по крайней мѣрѣ помогать другимъ въ дѣлѣ достиженія ими своего назначенія и если бы убѣдился, что его личныя миссіонерскія попытки въ этомъ направленіи не достигаютъ цѣли, что его слово и примѣръ не приносятъ нужной пользы людямъ, онъ, можетъ быть, совсѣмъ оставилъ бы ихъ, но и тогда, сознавая себя неспособнымъ помогать имъ, онъ долженъ былъ бы молить о помощи имъ тѣхъ, кто сильнѣе его, или, наконецъ всемогущаго Бога. Такимъ образомъ и покидая міръ, удаляясь въ пустыню, праведникъ не долженъ разрывать связи съ людьми.

Авраамъ, покидая Содомъ, молилъ Бога объ оставшемся тамъ населеніи, Моисей молилъ за свой непокорный народъ, Павелъ, уже порвавшій съ своимъ народомъ, горѣлъ любовью къ нему и былъ исполненъ заботами о немъ (Рим. X, I). Но если человѣкъ нравственно обязанъ помогать другимъ, то съ другой стороны онъ необходимо долженъ пользоваться помощью другихъ. Животное можетъ быть воспитано въ средѣ себѣ неподобныхъ, но человѣкъ, оторванный отъ рода homo, не можетъ быть человѣкомъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Человѣкъ получаетъ отъ своихъ близкихъ духовное наслѣдіе, которое передается ему постепенно при воспитаніи, онъ получаетъ языкъ, понятія, воззрѣнія, міросозерцаніе, правила. Въ своихъ ближнихъ человѣкъ находитъ и свое счастье. Счастье человѣка обусловливается расширеніемъ его личности, расширеніемъ своего духовнаго содержанія, умноженіемъ своей силы. Пріобрѣтеніе матеріальныхъ богатствъ, пріобрѣтеніе безплодныхъ познаній не представляютъ еще собою утвержденія самости, расширенія личности. Человѣкъ становится богатымъ, когда расширяется его сердце, когда онъ богатѣетъ любовью, онъ живетъ тогда чувствами другихъ, и широта его чувствъ дѣлаетъ то, что чужія радости становятся его собственными. Чѣмъ выше становится нравственно человѣкъ, тѣмъ болѣе онъ становится способнымъ обращать любовь на высшее—на Бога, и здѣсь открывается неизсякаемый источникъ счастья. Любовь къ низшимъ и равнымъ нерѣдко рождаетъ и скорбь, когда приходится ихъ видѣть въ скорби и любящею душею переживать ихъ горе, любовь ко всеблаженному Богу успокоиваетъ и относительно горестей міра и въ чувствѣ духовнаго восторга предъ славой Божіей находитъ счастье. Но единственный путь, ведущій къ любви къ Богу, есть любовь къ ближнимъ. „Кто говоритъ я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ, ибо не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ“ (I Іоан. IV, 20)? Кто не любитъ человѣка, тотъ не можетъ любить человѣчества. Любовь ищетъ живого и близкаго объекта и разростается по направленію отъ ближайшаго къ дальнѣйшему—отъ семьи къ племени, отъ племени къ цѣлому государству, отъ послѣдняго къ человѣчеству. Исторія философіи знаетъ попытки представить человѣка какъ существо—по природѣ не нуждающееся въ любви. Съ точки зрѣнія Θ. Гоббеса (1588—1679) человѣкъ есть такое же произведеніе природы, какъ и животное и растеніе, но гражданское и религіозное устройство, а слѣдовательно и религіозное ученіе созданы самимъ человѣкомъ, слѣдовательно они явились позднѣе, чѣмъ явился человѣкъ, потому что творецъ существуетъ ранѣе творенія. Въ догосударственномъ состояніи каждый

человѣкъ по мысли Гоббеса былъ, говоря современнымъ языкомъ, стреджфорляйферомъ-борцомъ за свою жизнь, за свое благополучіе, и тогда велась bellum omnium contra omnes, и homo былъ homini lupus. Такой порядокъ вещей былъ невыгоденъ для человѣчества, и вотъ принципъ борьбы за существованіе человѣкъ дополнилъ принципомъ взаимопомощи, и status naturalis смѣнился на status civilis. Человѣкъ не есть по природѣ животное общественное, какъ опредѣлилъ его Аристотель, этотъ эпитетъ съ гораздо большимъ правомъ приложимъ къ пчеламъ, осамъ, муравьямъ, но онъ сталъ животнымъ общественнымъ, потому что это для него выгодно. Возникновеніе общества, государства обязано такимъ образомъ, человѣческому эгоизму. Шопенгауеръ (1788—1860) сравниваетъ людей съ ежами. Когда они размѣстились далеко одинъ отъ другого, имъ было холодно, когда попытались прижаться взаимно, они перекололись между собою, тогда ими былъ выработанъ нѣкоторый modus vivendi, при которомъ они не расходятся слишкомъ далеко и не сходятся слишкомъ близко, оказываютъ взаимныя услуги, но въ сущности остаются чуждыми другъ другу. Взглядъ Гоббеса и Шопенгауера, подчеркивающій грубо эгоистическія стороны человѣческой природы, стоитъ однако въ противорѣчіи съ существенными сторонами человѣческаго духа. Пчелъ, осъ, муравьевъ соединяетъ желѣзный законъ необходимости, физическій принципъ раздѣленія труда, человѣка связываетъ съ человѣчествомъ начало общественности. Въ общеніи съ другими онъ находитъ наслажденіе, и когда человѣкъ остается одинъ, онъ или обращается къ изученію мыслей другихъ (въ чтеніи), или самъ мыслитъ о другихъ. Но то обстоятельство, что въ жизни слишкомъ много зла, что интересы людей пересѣкаются между собою, что приходится однимъ вырывать куски у другихъ, что при этомъ пускаются въ ходъ всевозможныя непозволительныя средства, это заставляетъ людей расходиться между собою гораздо дальше, чѣмъ это необходимо для ежей. Человѣкъ видитъ себя принужденнымъ удаляться. Со многими можно вступать въ сношенія лишь по нуждѣ. Такимъ образомъ для достиженія цѣли своего бытія—блаженнаго единенія съ Богомъ—человѣкъ долженъ искать помощи не въ союзѣ съ каждымъ встрѣчнымъ лицомъ, но въ пріобщеніи къ такой избранной общинѣ, которая жила бы служеніемъ высшей цѣли человѣчества, знала и имѣла бы средства для достиженія этой цѣли. Эта община должна быть единою и святою. Все человѣчество можетъ быть разсматриваемо, какъ нѣкоторое странствующее племя, для котораго земля служитъ только временной дорогой. Истинная цѣль человѣчества—новая блаженная жизнь. Но къ этой цѣли направляется не все человѣчество и не съ равнымъ усердіемъ. Движеніе народовъ сложно,

пестро и многообразно. Люди движутся не только по направленію къ цѣли, но останавливаются, колеблются, ходятъ боковыми и извилистыми путями. Но однако въ этомъ разнообразномъ лагерѣ есть нѣкоторый авангардъ—лучшая часть человѣчества, эта часть идетъ прямо къ той цѣли, для достиженія которой человѣчество вызвано къ бытію Богомъ. Эта община объединяется прежде всего въ знаніи цѣлей и средствъ. Цѣль у ея членовъ—Богъ, средства—тѣ, которыя дарованы Богомъ для вступленія въ общеніе съ Нимъ. Человѣкъ не можетъ самъ опредѣлять условія, на которыхъ онъ можетъ вступать въ общеніе съ Богомъ, и не потому, чтобы это было недостойно Бога, но потому, что это совершенно не по силамъ человѣка. Нравственно слабый и умственно ограниченный, онъ постоянно ошибается въ своихъ сужденіяхъ о земныхъ отношеніяхъ и вещахъ, тѣмъ менѣе, конечно, онъ можетъ судить о вещахъ небесныхъ. Ему должно быть подаваемо свыше знаніе о Богѣ и Его волѣ. Такое знаніе не можетъ быть подаваемо непосредственно всѣмъ. Полученіе сверхъестественныхъ откровеній, явное богообщеніе — удѣлъ немногихъ избранниковъ, но усвоеніе истинъ откровенія и руководствованіе ими въ жизни—дѣло доступное несравненно большей части человѣчества. Истина, возвѣщенная черезъ особыхъ избранниковъ Божіихъ и сохраняемая богоустановленными учрежденіями (ибо какія человѣческія учрежденія могутъ охранить истину отъ искаженія), содержится общиною. Такъ какъ таковая истина можетъ быть только одною, то община таковая на землѣ можетъ быть только одна. Могутъ сказать, что истина можетъ открываться людямъ въ различной мѣрѣ, по степени ихъ духовнаго разумѣнія, и что такимъ образомъ откровеніе можетъ быть даровано людямъ въ различномъ видѣ и различной мѣрѣ и что поэтому богоучрежденныхъ общинъ, хранящихъ истину и ведущихъ ко спасенію, можетъ быть очень много. Если бы даже было такъ, то и тогда въ ряду подобныхъ общинъ была бы одна, обладающая сравнительно большею полнотою богопознанія и высшими средствами для богообщенія, и потому и въ такомъ случаѣ идеальною задачею каждаго должно бы было быть пріобщеніе къ этой наисовершеннѣйшей общинѣ. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Различіе степеней духовнаго разумѣнія обусловливаемое, напр. возрастомъ, дѣлаетъ то, что различными лицами въ различной мѣрѣ усвояется одна и та же истина, преподаваемая общиною. Различіе индивидуальныхъ способностей дѣлаетъ то, что одни употребляютъ одни, а другіе—другія средства для спасенія. Но географическое разстояніе, этнографическія особенности не могутъ вызывать того, чтобы въ одномъ мѣстѣ подъ именемъ истины предлагалось одно ученіе, а въ другомъ—дру-

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

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

Этими признаками прежде всего являются чистота цѣлей и настроенія общины. Эта община не можетъ имѣть своею задачею пріобрѣтеніе юридическихъ преимуществъ и матеріальныхъ выгодъ, она не можетъ быть связана исключительно съ какими-либо географическими пунктами или съ тѣми или другими націями. Ея цѣль—утвержденіе и распространеніе повсюду религіозной правды. Члены общины естественно бываютъ въ то же время членами другихъ человѣческихъ союзовъ—государственнаго, семейнаго, частныхъ ассоціацій. Въ этихъ союзахъ они могутъ проявлять и не-моральныя стремленія и не-легальный образъ дѣйствій, могутъ, конечно, они и свою принадлежность къ религіозно-нравственному союзу эксплоатировать въ лично эгоистическихъ цѣляхъ, но вездѣ, гдѣ и таковые члены будутъ выступать во имя дѣйствительныхъ цѣлей предполагаемаго нами религіозно-нравственнаго союза, темныя стороны ихъ природы будутъ отступать на задній планъ, и святость общины, къ которой они принадлежатъ сообщитъ и имъ свѣтъ, по которому и лучшіе ихъ по природѣ, но пребывающіе внѣ этой общины, должны заключать, что эти люди стоятъ въ союзѣ съ высшей правдой. Каждому организму свойственно стрем-

леніе къ развитію, къ своему усиленію. Организмы растутъ и размножаются. Такъ и духовные организмы—человѣческіе союзы—стремятся усиливаться и укрѣпляться и пріобрѣтать себѣ какъ можно больше средствъ и подчинять себѣ другіе союзы. Община, содержащая религіозную правду, имѣетъ своею задачею только раздавать знаніе истины и преподавать средства для укрѣпленія въ добрѣ. Правда, она стремится пріобрѣтать то, что дороже и выше всего,—человѣческія души, но не для себя и своихъ выгодъ, а для Бога и блаженства этихъ душъ. Для этой цѣли она раздаетъ, что имѣетъ и что ей дано свыше. Повидимому, подсказывается заключеніе, что община съ такими идеальными чертами легко должна быть узнаваема и должна бы привлекать всѣхъ къ себѣ. Но два обстоятельства препятствуютъ этому. Первое то, что ея святыя свойства трудно въ дѣйствительности бываетъ отдѣлять отъ темныхъ качествъ, входящихъ въ ея составъ членовъ. Другое—то, что община, не требуя отъ вступающихъ въ нее ничего ради себя, должна очень много требовать отъ нихъ ради ихъ самихъ. Тотъ, кто хочетъ соединиться съ Богомъ, долженъ отвергнуться себя, распять плоть свою со страстьми и похотьми, плѣнить умъ свой въ послушаніе вѣры, принявъ обязательство подчиняться авторитету общины. Община владѣетъ преподаннымъ ей свыше знаніемъ истины, но ограниченному уму человѣческому часто истиною представляется заблужденіе и истина заблужденіемъ. Отсюда—сомнѣнія, отрицаніе и отреченіе отъ союза съ религіозною истиною. Поэтому не только осуществлять правду, но и найти истину оказывается нелегко. Однако, ее необходимо искать.

Ее должно искать въ религіозныхъ союзахъ, въ религіяхъ, существующихъ на землѣ. Ее должны характеризовать святость ея происхожденія, святость утверждаемаго ею настроенія, святость употребляемыхъ ею средствъ для ея цѣлей.

Ученіе Христа есть единственное по своей возвышенности и по своему соотвѣтствію идеальнымъ стремленіямъ человѣческаго духа. Теперь часто противополагаютъ христіанской морали мораль буддизма. Но это ученіе отожествляетъ со зломъ бытіе, а человѣкъ хочетъ жить, онъ считаетъ жизнь благомъ, а зломъ считаетъ темныя стороны жизни—страданіе, свои нравственные недостатки. Не отъ бытія хочетъ избавиться человѣкъ а отъ недостатковъ бытія. Онъ рабъ грѣха и зла отъ того, что у него нѣтъ знаній и любви. И вотъ Христосъ говоритъ людямъ: „познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными“ (Іоан. VIII, 32); „любите другъ друга, какъ Я возлюбилъ васъ“ (Іоан. XIII, 34). Если бы законъ Христовъ (Гал. VI, 2) былъ осуществленъ, то на землѣ утвердилось бы царство Божіе—правда, миръ и радость о Святомъ Духѣ. Скорби бытія, если онѣ и тогда не прекратили бы

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

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

Три признака несомнѣнно должны характеризовать истинную церковь. Во 1) ея идеальная правда. Ея вѣро—и—нравоученіе должны отвѣчать идеальнымъ стремленіямъ человѣческаго духа, стремленіямъ къ правдѣ. Церковь должна быть учительницею истины и проповѣдницею любви. Таковъ одинъ признакъ истинной церкви.

Во 2) признакомъ истинности церкви должно быть ея согласіе самой съ собой. Если ученіе церкви въ одинъ изъ послѣдующихъ моментовъ явится отрицаніемъ того, что ею утверждалось въ предшествующее время, то это признакъ, что эта церковь не пребываетъ въ истинѣ. Она является въ такомъ случаѣ царствомъ, раздѣлившимся само на себя. Правда извѣчна, и она непрерывно должна пребывать

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

Въ 3) признакомъ истинности церкви является историческая непрерывность церкви. Этотъ признакъ стоитъ въ тѣсной связи съ предыдущимъ, но онъ не тождественъ съ нимъ. Ученіе извѣстной общины будетъ въ согласіи само съ собою, когда оно будетъ согласно съ признаваемымъ общиной источникомъ вѣроученія (въ нѣкоторыхъ христіанскихъ общинахъ претендуютъ на согласіе съ Евангеліемъ, новымъ завѣтомъ, Библіею) и когда оно не будетъ заключать внутрен-

нихъ противорѣчій. Но подобныя ученія могутъ не имѣть историческихъ корней. Исторія знаетъ возникновеніе многихъ подобныхъ общинъ съ самопроизвольною вѣрою. Таковы, напримѣръ, были анабаптисты въ XVI столѣтіи (Штархъ, Мюнцеръ, Як. Матисенъ, Іоаннъ Лейденскій). Они въ значительной мѣрѣ отрицали ветхій завѣтъ и получали откровенія, стоявшія въ явномъ противорѣчіи съ новымъ. Такія откровенія не могутъ быть считаемы истинными, и такія религіозныя общины не пребываютъ въ правдѣ. Божественный Промыслъ, ведущій человѣчество къ небу, всегда велъ его по этому пути. Передовой части человѣчества всегда сообщалась правда, одни народы могли выходить изъ нея и ихъ могли смѣнять другіе народы, но безъ этого авангарда человѣчества немыслима жизнь человѣчества. Прекращеніе жизни духа неизбѣжно должно влечь за собой и физическую смерть. Если первый міръ былъ преданъ водѣ, когда въ немъ не осталось ничего добраго; если Содомъ и Гоморра, въ которыхъ не было пяти праведниковъ, погибли ужаснымъ образомъ, то и земля, когда въ ней исчезнетъ все доброе, когда на ней не было бы совсѣмъ истинной вѣры, должна была бы погибнуть. Истинная церковь могла сводиться къ восьми душамъ, но всетаки духъ истины оставался на землѣ. Человѣчество есть единое цѣлое и перерывъ въ существованіи церкви есть разрывъ, раздѣленіе развивающагося единаго организма (лучшей части человѣчества). Истинная церковь должна быть исторически непрерывной, какъ она должна быть согласною само съ собою и съ идеальной правдой. Этимъ требованіямъ отвѣчаетъ Православная церковь.

РЕЛИГІЯ

ВЪ ФИЛОСОФСКОМЪ ПОНИМАНІИ.

Въ эпоху среднихъ вѣковъ говорили: Philosophia est Theologiae ancilla—философія есть служительница богословія. Въ новое время это названіе стали считать оскорбительнымъ для философіи. Философія не служительница, а госпожа, она оцѣниваетъ достоинство всего, она произноситъ судъ и надъ богословіемъ, т.-е. надъ религіею, потому что богословіе есть раскрытіе религіознаго ученія. Люди новаго времени хотятъ быть не слугами и рабами, а господами положенія, они не хотятъ подчиняться. И то, что мысль можетъ быть ancilla чего-либо, представляется имъ унизительнымъ и позорнымъ. Но позволительно думать, что люди новаго времени въ этомъ отношеніи менѣе правы, чѣмъ ихъ средневѣковые предки. Во 1), какъ ни какъ, а подчиняться кое-чему нужно: нужно подчиняться законамъ природы, ибо невозможно имъ не подчиняться; нужно подчиняться требованіямъ логики, такъ какъ не подчиняться имъ нелѣпо. Во 2), кромѣ законовъ природы и логики, человѣкъ долженъ найти что-либо высшее, что бы опредѣляло его дѣятельность, давало смыслъ его жизни. Это высшее не въ средніе, а уже въ древніе вѣка Аристотелемъ было названо Theologia—богословіе. Подъ Богомъ люди всегда разумѣли истину, правду, любовь и все это въ безконечно совершенномъ и возвышенномъ смыслѣ. Такимъ образомъ, богословіе всегда было ученіемъ о томъ, что есть высшая истина и совершеннѣйшая любовь. Неужели назначеніе *служить* этой истинѣ и этой любви можно считать унизительнымъ? Какъ бы человѣкъ ни жилъ и ни дѣйствовалъ, онъ непремѣнно служитъ какимъ-либо принципамъ и, разумѣется, лучше служить принципамъ разумнымъ, чѣмъ неразумнымъ, лучше служить истинѣ, чѣмъ лжи. Задача философіи—служить истинѣ, и наименованіе служительницы истины должно считаться для нея почетнымъ.

Противъ положенія: Philosophia est Theologiae ancilla можно идти

имѣя въ виду лишь опредѣленную теологію, вызывающую сомнѣніе въ истинности своего содержанія. Безспорно, философія должна произвести оцѣнку и изслѣдованіе всякой теологіи. Въ сущности эту оцѣнку и это изслѣдованіе производитъ каждый человѣкъ, сознательно принимающій то или другое вѣроученіе, какъ истину. Но должно помнить, что то, что измѣряетъ, не всегда выше измѣряемаго. Если оцѣнщикъ убѣдится, что цѣна оцѣниваемаго безконечна, онъ долженъ преклониться предъ найденною имъ безконечною цѣнностію. Служеніе тому, что безконечно, безъ сомнѣнія, есть самое почетное для человѣка. И на самомъ дѣлѣ, философія каждаго человѣка есть служанка *его* богословія, она защищаетъ и обосновываетъ важнѣйшія убѣжденія, святая святыхъ человѣка.

Процессъ философствованія есть процессъ исканія истины, результатомъ процесса должно быть преклоненіе предъ истиной. Предъ истиной нестыдно преклониться и противъ истины безумно идти.

Но процессъ философствованія имѣлъ въ своемъ результатѣ доселѣ то, что различными мыслителями истиною признавалось очень различное. Въ сферѣ религіи первая истина, раскрытіе и выясненіе которой требуется, есть истина о Богѣ и Его свойствахъ. Точки зрѣнія полидемонистическая и политеистическая, понятно, не могли быть приняты философіей, основной принципъ которой заключается въ томъ, чтобы приводить все къ единству. Но и разумѣя подъ Богомъ единое высшее Существо, возможно различнымъ образомъ рѣшать вопросъ, какъ это представленіе Божества относится къ дѣйствительности, какія свойства нужно мыслить въ Божествѣ и какъ должно представлять Его отношенія къ міру. Различные взгляды по этимъ вопросамъ можно привести къ нѣсколькимъ основнымъ типамъ. Ихъ легко выяснить и установить путемъ анализа опредѣленія Бога, какое даетъ ап. Павелъ въ посланіи къ Ефесеямъ (4, 6). „Одинъ Богъ,—говоритъ апостолъ,—и Отецъ всѣхъ, Который надъ всѣми, и черезъ всѣхъ, и во всѣхъ насъ". Различные философы принимаютъ различныя части этого опредѣленія и отрицаютъ остальныя. Отсюда—различные типы религіознаго пониманія. Принимаютъ, что Богъ—надъ всѣми, но что Онъ—не черезъ всѣхъ (т.-е. дѣйствуетъ) и не во всѣхъ насъ. Это—точка зрѣнія *деизма*. По деистическому представленію, Богъ—высочайшее и абсолютное совершенное Существо—сотворилъ міръ изъ ничего и предоставилъ міръ самому себѣ, Богъ не вмѣшивается въ дѣла міра, міръ въ сущности безбоженъ. Богъ—надъ всѣми и вмѣстѣ съ тѣмъ безконечно далекъ отъ всѣхъ. Другіе мыслители принимаютъ, что Богъ—во всѣхъ насъ, но что Его нѣтъ надъ всѣми, Богъ—въ мірѣ, но не надъ міромъ. Міръ есть раскрытіе, проявленіе Божества, и ни въ чемъ иномъ Бо-

жество не раскрывается и не проявляется, міръ есть божественное проявленіе и ничего не существуетъ кромѣ проявленій Божества. Все божественно. Это точка зрѣнія *пантеистическая*. Пониманіе, принимающее опредѣленіе апостола во всемъ его объемѣ, называется *теистическимъ*, или монотеистическимъ. Смыслъ его таковъ. Есть единый Богъ—Отецъ всѣхъ, т.-е. всего существующаго. Какъ Отецъ всего, Богъ, значитъ, есть причина всего, но причина немеханическая. Отецъ любитъ то, что отъ Него происходитъ, и печется о томъ, что произвелъ. Въ Божествѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ, эту любовь нужно мыслить, какъ безконечную, и попеченіе, какъ благое и премудрое. Въ этомъ міровомъ строѣ, который знаемъ мы, отцы—хотя и производятъ своихъ дѣтей, но изъ чуждаго матеріала. Отцы по отношенію къ дѣтямъ въ этомъ мірѣ суть то, что Аристотель называлъ причиной дѣйствующей (causa efficiens, *ὑφ' οὗ ἀρχὴ τῆς κινήσεως)*; но матеріалъ (*ὕλη*), изъ котораго образуются дѣти, берется изъ внѣшняго міра. Богъ, будучи Отцомъ всего, не могъ производить это все изъ какого-либо чуждаго матеріала, такъ какъ никакого такого матеріала не существовало. Богъ есть не только дѣйствующая, но и матеріальная причина существующаго. Но если Богъ произвелъ или извелъ изъ Себя существующее, то подсказывается предположеніе, что Онъ, такъ сказать, перешелъ въ это существующее, существуетъ въ немъ и неотдѣлимъ отъ него. Апостолъ устраняетъ предположеніе о неотдѣлимости Божества отъ міра, говоря, что Богъ надъ всѣми. Богъ существуетъ неслитно съ міромъ, Богъ трансцендентенъ по отношенію къ міру. Богъ есть свободная причина міра (Онъ могъ сотворить и не сотворить міръ), и отношенія Бога къ міру суть отношенія свободы, а не необходимости. Въ этомъ корень различія у теизма съ пантеизмомъ. Богъ—въ мірѣ. Въ рѣчи къ аѳинянамъ апостолъ говорилъ: „мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ“ (Дѣян. 17, 28). Но мы—не необходимое произведеніе Божіе и, мало этого, созданные Богомъ и живущіе силою Божіею, мы можемъ отступать отъ Бога: не только Богъ свободенъ по отношенію къ намъ, но и мы въ нѣкоторой мѣрѣ свободны по отношенію къ Богу. Богъ дѣйствуетъ черезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ, но въ то же время Богъ—и надъ нами, и это (надъ нами) и есть Его собственное бытіе, каковое бытіе всегда усвоялъ Божеству обыкновенный здравый смыслъ, выражаясь образно, что Богъ—на небѣ. Какъ можно принять все опредѣленіе апостола, такъ можно его все и отвергнуть, мысли о единомъ Богѣ можно противопоставить мысль, что нѣтъ никакого Бога. Это—точка зрѣнія *атеистическая* (безбожія). Пытались вносить ограниченія въ представленіе объ отношеніи Божества къ существующему, пытались представить

что Богъ произвелъ не все. Высказывались мнѣнія, что Богъ творилъ изъ готоваго матеріала (былъ устроителемъ—діміургомъ, а не творцомъ). Существуетъ взглядъ, что зло въ бытіи имѣетъ для себя особенную реальную причину—высшую злую силу, независимую отъ Бога по происхожденію. Это—взглядъ *дуалистическій* (возводящій все къ двумъ началамъ въ противоположность взгляду монистическому, возводящему все къ единому принципу). Возможно, наконецъ, скептическое отношеніе къ вопросу о Богѣ, во имя какового отношенія мыслители отказываются дать какой бы то ни было отвѣтъ на вопросъ: есть Богъ или нѣтъ Бога и какъ должно мыслить Бога? Это, такъ сказать, философія „не могу знайства“ (не могу знать). Въ настоящее время она носитъ названіе *агностицизма*, или позитивизма. Таковы основныя направленія въ религіозной философіи, между ними существуетъ много оттѣнковъ и детальныхъ различій, есть переходныя направленія, о которыхъ часто трудно рѣшить, къ чему они ближе,—деизму или теизму, теизму или пантеизму и тому подобн.?

Чѣмъ объяснить это различіе мнѣній о томъ, что должно быть выше всего и дороже всего человѣку? Есть старая индійская сказка, хорошо отвѣчающая на этотъ вопросъ. Она разсказываетъ о томъ, какъ слѣпымъ было поручено описать слоновъ. Приведенные въ помѣщеніе, гдѣ стояли слоны, слѣпые стали ихъ ощупывать, при чемъ одни изъ слѣпыхъ ощупали ноги, другіе—животъ, третьи—уши, четвертые—хоботъ слоновъ, и вслѣдствіе этого одни изъ слѣпыхъ описали слоновъ, какъ похожихъ на столбы, другіе описали ихъ, какъ похожихъ на громадные чаны, третьи сравнили ихъ съ мохнатыми простынями и наконецъ четвертые утверждали, что слоны очень похожи на канаты. Слѣпые горячо заспорили между собою о томъ, кто изъ нихъ правъ въ своемъ описаніи, и каждый считалъ себя исключительно и безусловно правымъ. У людей нѣтъ чувства, которому истина открывалась бы непосредственно, и они судятъ о сущности по явленіямъ и о причинахъ по результатамъ, а такъ какъ первоверховная Причина произвела многоразличные виды бытія и такъ какъ сущность бытія открывается въ безконечномъ разнообразіи явленій, то понятно, что различныя лица, обращая вниманія на различныя группы явленій, составляютъ себѣ совершенно различныя и противоположныя воззрѣнія на сущность и изначальную Причину этихъ явленій. Но мало того, что люди, говоря о Богѣ, смотрятъ на совершенно различное, они еще и смотрятъ совершенно различными глазами. Человѣкъ освѣщаетъ міръ свѣтомъ исходящимъ изъ собственнаго сердца. Міръ отражается въ человѣкѣ такъ или иначе, смотря по тому, каково настроеніе человѣка, подобно тому, какъ одинъ и тотъ же предметъ

иначе отражается въ одной и той же водной поверхности, смотря по тому, спокойна она или взволнована. Человѣкъ видѣлъ, какъ религіозное разномысліе породило вражду и борьбу, помѣшало осуществиться счастливому браку, разъединило и озлобило добрыхъ людей, онъ говоритъ, что религія есть зло и приноситъ несчастіе. Человѣкъ видѣлъ, какое высокое и чистое наслажденіе давала молитва людямъ, какъ вѣра укрѣпляла въ перенесеніи испытаній, какъ вѣра заставляла ходить хромыхъ и подниматься болящихъ, и онъ приходилъ къ заключенію о великой благодѣтельности религіозной вѣры. То, какъ человѣкъ воспитанъ, что онъ пережилъ и переиспыталъ, съ чѣмъ столкнулся въ жизни, все это опредѣляетъ, какъ потомъ онъ будетъ смотрѣть на то, что увидитъ, что онъ усмотритъ въ увидѣнномъ, и въ какомъ освѣщеніи оно представится ему.

Говорятъ, что люди начинаютъ разсуждать о вѣрѣ, когда перестаютъ вѣрить. Безъ сомнѣнія, разговоръ объ истинности вѣры возможенъ лишь тогда, когда уже возникло сомнѣніе въ этой истинности. Предлагать доказательства бытія Божія стали тогда, когда явилась мысль, что Бога нѣтъ. И поэтому изъ того факта, что попытки обосновать религіозныя положенія встрѣчаются очень рано, слѣдуетъ, что религіозныя сомнѣнія очень древни. У Ксенофонта въ его *Ἀπομνημονεύματα* приводится разговоръ Сократа съ Аристодемомъ. Сократъ въ этомъ разговорѣ указываетъ Аристодему, что Создатель одушевленныхъ существъ долженъ быть неизмѣримо выше создателей статуй и поэмъ; что цѣлесообразное устройство человѣческаго организма доказываетъ, что онъ созданъ Высшимъ Разумомъ, ибо цѣлесообразное не производится случаемъ; что человѣкъ отъ существованія своего разума долженъ заключать къ существованію Высшаго Разума; наконецъ, изъ тѣхъ преимуществъ, которыми человѣкъ надѣленъ предъ всѣми тварями, онъ долженъ заключать, что онъ служитъ предметомъ особенной заботы Божества. Это—видъ телеологическаго доказательства бытія Божія (*τέλος*—конецъ, цѣль: доказательство отъ цѣлесообразнаго строя міра къ существованію его премудраго устроителя). Ученикъ Сократа Платонъ (427—347 до Р. Х.) доказательствамъ бытія Божія отвелъ много мѣста въ своихъ сочиненіяхъ. По Платону, дѣйствительный міръ не есть истинно сущій, онъ, какъ свое необходимое условіе, предполагаетъ міръ высшій, идеальный, міръ идей образующихъ изъ себя систему или іерархію, во главѣ которой стоитъ идея Блага. Эта истинно сущая идея есть Богъ. Бытіе міра, въ которомъ мы живемъ, заставляетъ предполагать бытіе диміурга, который создалъ его по своей благости, предполагаетъ бытіе ума, который сообщилъ устройству міра стройность. Наблюдаемая нами относительная добродѣтель заставляетъ

предполагать существованіе добродѣтели абсолютной. Относительная красота, которую встрѣчаемъ мы на землѣ, утверждаетъ въ томъ, что существуетъ красота абсолютная, не заключающая въ себѣ ничего чувственнаго и тѣлеснаго, красота сама въ себѣ, отъ которой происходитъ все прекрасное, при чемъ возникновеніе и уничтоженіе всѣхъ новыхъ видовъ прекраснаго не увеличиваетъ, не уменьшаетъ и ни въ чемъ не измѣняетъ ее“ (объ идеяхъ см. у Платона: Федръ—въ миѳологической формѣ,—затѣмъ Федонъ, Филебъ, государство; объ умѣ—о законахъ; о Димiургѣ—Тимей; о красотѣ—Пиръ). Прямое доказательство бытія единаго Бога далъ ученикъ Платона—Аристотель (384—322 до Р. Х.). Чистая матерія, по Аристотелю, есть только потенція, возможность бытія. Ея становленіе дѣйствительностію происходитъ вслѣдствіе того, что она принимаетъ форму. Это совершается посредствомъ движенія. Форма есть движущее начало. Но форма не существуетъ отдѣльно, въ дѣйствительности она является лишь соединенною съ матеріей. Мы не видимъ ничего, что было бы только движущимъ, но все является и движущимъ и движимымъ вмѣстѣ. Такимъ образомъ мы видимъ только такія причины, за которыми стоитъ рядъ другихъ причинъ. Но рядъ причинъ не можетъ идти въ безконечность. Должно существовать нѣчто, что только двигаетъ и не движется, чистая форма (полная реальность, абсолютно не заключающая въ себѣ матеріи, первый движитель—Божество—*πρῶτον κινοῦν*); это доказательство и ученіе о Богѣ изложено Аристотелемъ въ XII книгѣ его метафизики. По своей формѣ это доказательство есть видъ космологическаго (заключающее отъ случайнаго существованія міра—космоса, отъ факта движенія, отъ факта измѣненій къ существованію необходимой, неизмѣнной, перводвижущей причины). На латинскую почву греческіе доводы перенесъ Цицеронъ (106—43 г. до Р. Х.) въ de natura deorum. Кажется, ему и многимъ его соотечественникамъ особенно нравилось историческое доказательство бытія Божія, исходящее изъ того, что всѣ народы вѣрили и вѣрятъ въ боговъ (consensus gentium — стоическій доводъ. Tusculan disputat. 1, 13). Тѣ, которымъ въ ветхомъ завѣтѣ были ввѣрены Словеса Божіи, евреи въ древнѣйшее время указывали, какъ на доказательство бытія единаго и всемогущаго Бога, на знаменія и чудеса. Но уже приблизительно за 1000 лѣтъ до Р. Х. они стали усматривать такое доказательство въ красотѣ и величіи міра (Псал. 18, 2; 96, 6; Іов. 12, 7—9; 37—41). Немного столѣтій позже, видимъ, у нихъ появляется доказательство бытія Божія, опирающееся какъ бы на космологическій доводъ и на фактъ существованія промысла (Исаіи 40, 21—26). Болѣе, чѣмъ за столѣтіе до Р. Х. евреями, видно, ясно было сознано значеніе телеологическаго доказательства

„Отъ величія красоты созданій сравнительно познается Виновникъ бытія ихъ“, утверждается въ премудрости Соломона (13, 5).

Изъ христіанскихъ богослововъ предложилъ новое доказательство бл. Августинъ (354—430 г.). Въ этомъ доказательствѣ Августинъ вышелъ изъ идеи блага. Человѣкъ любитъ только благо; всѣ вещи онъ любитъ постольку, поскольку въ нихъ заключается благо. Но не всѣ вещи мы любимъ съ равною силою, потому что по нашему представленію въ однихъ вещахъ больше, въ другихъ—меньше блага. Для того, чтобы судить такимъ образомъ, нужно, чтобы въ нашей душѣ была напечатлѣна идея блага въ себѣ—неизмѣнный коррективъ для оцѣнки различій между частными благами. Это благо въ себѣ, благо абсолютное и неизмѣняемое есть Богъ. Нашъ разумъ познаетъ его непосредственно, дѣлая отвлеченіе отъ всѣхъ частныхъ и относительныхъ благъ (August, De Trinitate. Lib. VIII, c. III). Это доказательство расширилъ Анзельмъ Кентерберійскій (1033—1109). Какъ различныя степени блага заставляютъ заключать къ бытію блага высшаго, абсолютнаго, такъ различныя степени величинъ конечныхъ и ограниченныхъ заставляютъ заключать къ величію безконечному, и, наконецъ, бытіе существъ измѣняемыхъ и контингентныхъ (которыя могли быть и не быть) заставляетъ необходимо предполагать существованіе бытія высшаго, неизмѣняемаго, необходимаго. Это бытіе есть вмѣстѣ и безконечное величіе и безконечное благо. Оно есть Богъ (Anselm. Monologium. C. I—IV). Съ именемъ Анзельма главнымъ образомъ связывается онтологическое доказательство бытія Божія (ὄν—сущее, онтологія—наука трактующая о сущемъ самомъ въ себѣ независимо отъ его внѣшнихъ образовъ и явленій). Идея Бога есть идея существа совершеннаго, выше котораго ничего нельзя себѣ представить. Но въ числѣ признаковъ такого существа мы необходимо мыслимъ существованіе. Если бы это не было такъ, то мы могли бы себѣ представить другое существо, которое, соединяя бытіе съ совершенствами перваго, было бы выше перваго. Но это противорѣчитъ нашему представленію о Богѣ, какъ высочайшемъ существѣ. Такимъ образомъ, мы необходимо мыслимъ Бога существующимъ. Существующимъ его мыслитъ и безумецъ говорящій, что нѣтъ Бога (Псал. 9, 25; 13, 1; 52, 2). Такимъ образомъ, Богъ дѣйствительно существуетъ (Anselm. Proslogium. C. II). Противъ онтологическаго аргумента Анзельма возсталъ монахъ Ганилонъ въ сочиненіи Liber pro insipiente и потомъ еще съ большею силою Ѳома Аквинатъ (1225—1374 гг. Summa theolog. Par. 1, qu. 2, art. 1). Сущность возраженія: бытіе не есть признакъ совершенства и поэтому въ понятіи совершеннѣйшаго существа нѣтъ необходимости мыслить его бытіе. Съ своей стороны Ѳома Аквинскій обобщилъ августино-анзельмово доказательство. Мы постоянно

сравниваемъ между собою различные предметы, постоянно говоримъ „болѣе", „менѣе", этотъ методъ сравненій заключаетъ въ себѣ признаніе бытія нѣкоего maximum'a: aliquid quod maxime est et per consequens maxime ens. Такимъ образомъ наша вѣра въ бытіе относительныхъ предметовъ природы необходимо заключаетъ въ себѣ вѣру въ бытіе абсолютнаго Бога (Sum P. 1. qu. 2. artic. 3).

Представляя доказательства, что Богъ дѣйствительно существуетъ, философы стремились вмѣстѣ съ тѣмъ выяснить и образъ и свойства Бога. Мышленіе Ѳомы Аквинскаго, имѣвшее формальный, математическій характеръ, стремилось истолковать бытіе изъ началъ необходимости. Ѳома выдвигалъ напередъ опредѣленіе Бога, какъ высшаго разума. Въ понятіе высшаго разума входитъ знаніе наилучшихъ цѣлей и наилучшихъ средствъ для ихъ достиженія. Обобщая всѣ частныя цѣли въ одну и всѣ средства въ одно, мы, повидимому, должны мыслить, что Высшее существо *по необходимости* изберетъ эту цѣль и это средство. Но если такъ, то оказывается, что свобода у Высшаго Существа подчинена Его разуму, т.-е. ея нѣтъ. А если свободы нѣтъ въ Богѣ, то ея, значитъ, не существуетъ совсѣмъ. Ѳома не дѣлаетъ такихъ выводовъ, но его философія подсказываетъ ихъ. Дунсъ Скотъ (1260 или 1274—1308 гг.), противникъ Ѳомы по многимъ вопросамъ богословія, построилъ систему утверждающую наоборотъ безусловную свободу Божію. Богъ, по Дунсу Скоту, есть прежде всего воля. Божественная воля сама опредѣляетъ законы мышленія, бытія и блага. Не выводамъ разума подчинена воля, но волѣ Божіей подчинены самые принципы разума; не требованіямъ блага подчинена дѣятельность Божіей воли, но, чего желаетъ божественная воля, то и становится благомъ. Таковъ волюнтаризмъ Дунса Скота. Онъ подсказываетъ тоже не мало опасныхъ выводовъ. Руководясь имъ, можно представить, что въ началѣ существовалъ абсолютно всемогущій произволъ и не было ни разума, ни блага, ни любви. И то, что произвелъ этотъ произволъ, что захотѣлъ онъ поставить, какъ разумъ и какъ благо, то и стало разумомъ и благомъ. Абсолютный произволъ можно поставить не только выше законовъ разума и блага, но и выше бытія и небытія. Синтезъ воззрѣній Ѳомы и Дунса дополненный новыми соображеніями и приложенный къ истолкованію христіанскаго ученія о тріединомъ Богѣ можно находить у Экгарта (1260 — 1327). За произволомъ Дунса не мыслится никакой природы присущей Богу. Экгартъ и опредѣляетъ Бога, какъ ничто, мракъ, пустыню. Ученіе Ѳомы о божественномъ разумѣ предполагаетъ опредѣленную природу въ Богѣ, которая непремѣнно раскрывается извѣстнымъ образомъ. И Экгартъ принимаетъ, что у Бога есть сущность опредѣляющая Его природу. Природа выходитъ

изъ сущности, какъ свѣтъ выходитъ изъ мрака. Богъ мыслитъ Свою природу, т.-е. Самого Себя. Мысль Бога, какъ абсолютно совершенная равна тому, что Онъ мыслитъ. Божественная мысль объективна. Мысль Бога о Богѣ есть Богъ, есть Сынъ Божій. Такъ какъ эта мысль извѣчна и постоянна, то и Сынъ Божій извѣчно и постоянно рождается отъ Отца. И Отецъ и Сынъ сознаютъ свое единство, состоящее въ единой у нихъ личной волѣ, которая есть Духъ Святой (исходящій такимъ образомъ отъ Отца и Сына). Абсолютно совершенный Богъ мыслитъ возможное несовершенное бытіе, Онъ имѣетъ идеи бытія и Онъ ихъ реализируетъ силою своей всемогущей воли, что и является твореніемъ міра.

Средневѣковые мыслители проявили много силы и свободы мысли въ своихъ сужденіяхъ о религіозныхъ проблемахъ. Нерѣдко оказывалось опаснымъ говорить то, что они думали, но они имѣли, что говорить. Представлять себѣ средніе вѣка, какъ эпоху мрака, нельзя. Въ средніе вѣка знали философію древнихъ и пришли ко всѣмъ положеніямъ, которыя были развиты потомъ въ философіи новой. Въ тиши монастырей крѣпла и развивалась философская мысль, но ея выраженіе въ словѣ нерѣдко каралось жестокимъ образомъ. Можно утверждать съ несомнѣнностію, что вслѣдствіе этого многія мысли остались невысказанными. Объ этомъ нужно сожалѣть не только въ отношеніи къ тѣмъ мыслямъ, которыя были вѣрными, но и по отношенію къ тѣмъ, которыя были ошибочными. Во 1) чѣмъ раньше допущена ошибка, тѣмъ раньше можно ее и исправить; а утѣшать себя мыслію, что впослѣдствіи эта ошибка не будетъ допущена, значитъ, совсѣмъ не понимать исторіи философскаго развитія; во 2) всякая философская ошибка не есть ошибка сплошная, всегда она заключаетъ въ себѣ и нѣчто истинное: обычно ошибки въ философіи состояли въ томъ, что придается преувеличенное значеніе чему-либо, чего совсѣмъ не замѣчаютъ другіе. Естественно, что ошибочная переоцѣнка того, что не оцѣнено совсѣмъ, побудитъ мыслителей придти къ правильной оцѣнкѣ этого неоцѣненнаго.

Сравнительная свобода мысли въ новые вѣка имѣла своимъ слѣдствіемъ появленіе крайняго разнообразія мнѣній и взглядовъ относительно религіи. Поучительной является исторія Галилея, въ которой ясно и рѣшительно въ первый разъ былъ поставленъ вопросъ объ отношеніи научныхъ теорій къ религіозному ученію. Эту исторію мы и предпошлемъ обозрѣнію философскихъ взглядовъ на религію въ новое время. Изъ философскихъ ученій мы изберемъ по возможности различные и характерные и по мѣрѣ надобности будемъ снабжать ихъ замѣчаніями о томъ, какую степень цѣнности они имѣютъ и насколько они заключаютъ въ себѣ правды и неправды.

Галилей.

(1564—1642).

Это имя—безспорно великое—можетъ быть не покрылось бы такою славою, если бы при своей жизни носитель его не испыталъ столько горя и позора. Галилей долженъ быть названъ основателемъ современной механики. Ему принадлежатъ идеи начала инерціи, параллелограмма силъ, изохронизма качаній маятника, онъ открылъ законы паденія тѣлъ; самостоятельно, хотя и не первый, онъ изобрѣлъ телескопъ и устроилъ микроскопъ. Онъ открылъ, что луна всегда обращена къ намъ одною стороною, открылъ лунный пепельный свѣтъ, лунныя горы, пятна на солнцѣ и вращеніе солнца около оси, спутниковъ Юпитера, выступы Сатурна (оказавшіеся впослѣдствіи его кольцами), фазы Венеры. Онъ былъ апостоломъ опытнаго изслѣдованія и обладалъ геніальнымъ умѣньемъ прилагать къ ихъ результатамъ данныя тогдашней математики. Онъ былъ горячимъ и основательнѣйшимъ сторонникомъ коперниковскаго міропониманія. Человѣкъ, такъ расширившій въ представленіи человѣчества границы вселенной и давшій такъ много для пониманія и истолкованія этой вселенной, понятно, необходимо долженъ былъ повліять на богословскія воззрѣнія. Богословіе всякаго исповѣданія всегда имѣло и будетъ имѣть свои воззрѣнія на природу и никакое Богословіе никогда не откажется отъ права *въ нѣкоторой мѣрѣ* контролировать, оспаривать или принимать тѣ или иныя естественнонаучныя воззрѣнія. Отсюда неизбѣжны столкновенія между богословами и представителями естествознанія. Одно изъ такихъ трагическихъ столкновеній представляетъ судьба Галилея. Богословы объявили его воззрѣнія ложными и еретическими. Ему пришлось испытать много треволненій, безпокойствъ, тюрьму,—нѣкоторые утверждаютъ даже: пытку,—и кончить тѣмъ, что на колѣнахъ и положа руку на Евангеліе отречься отъ ереси коперникова ученія. Это произошло въ 1633 году. Съ тѣхъ поръ богослововъ не перестаютъ упрекать въ томъ, что они враги науки, что они готовы душить всякую новую мысль и, если бы у нихъ были средства, то можетъ быть, и всѣхъ тѣхъ, кто таковыя высказываетъ. Трагическій случай съ Галилеемъ произошелъ у католиковъ, но подобное бывало и у протестантовъ, и все показываетъ, что то же самое можетъ быть и въ православіи. Такія разсужденія обязываютъ разсмотрѣть и этотъ случай и вызываемые имъ вопросы. Изслѣдованія судьбы Галилея теперь съ несомнѣнностію выяснили, что его скорби и страданія обусловлены не столкновеніемъ Богословія и опытнаго знанія, а столкновеніемъ ученаго новыхъ взглядовъ съ представителями старыхъ перипатетическихъ традицій и затѣмъ столкнове-

ніями личными. Раздоры между доминиканцами, считавшимися тогда представителями науки, и Галилеемъ имѣли мѣсто по отношенію къ чисто теоретическимъ вопросамъ (Галилей, основываясь на принципѣ Архимеда, говорилъ, что степень погруженія тѣла въ воду не зависитъ отъ его формы, а лишь отъ плотности, доминиканцы утверждали обратное). Подобныя столкновенія между учеными, приводящія ко враждѣ, взаимному преслѣдованію, удаленію съ каѳедръ и лишенію мѣстъ, бываютъ и возможны и въ настоящіе дни. Правда, противники Галилея не преминули обвинить его въ ереси, какъ теперь нерѣдко обвиняютъ въ неблагонадежности, но они не могли принести никакого вреда Галилею, потому что онъ былъ могущественнѣе ихъ. Горе Галилея заключалось въ томъ, что его геній былъ много выше его нравственныхъ силъ. Менѣе чѣмъ кто-либо, Галилей былъ способенъ бросить въ лицо суду знаменитую, но легендарную фразу: „e pur si muove“ (а все-таки вертится), но онъ былъ очень способенъ дурачить тѣхъ и насмѣхаться надъ тѣми, которые были къ нему искренно расположены, хотя и не раздѣляли его воззрѣній. До 1632 г. Галилей не подвергался открытому преслѣдованію. Его взгляды не были тайною, и однако даже папа Павелъ V, глубоко не сочувствовавшій этимъ взглядамъ, оставлялъ его въ покоѣ. Преслѣдованіе на Галилея воздвигъ папа Урбанъ VIII (ранѣе кардиналъ Маффео Барберини)—личный другъ Галилея. Случилось это такъ. Когда Урбанъ VIII занялъ папскій престолъ, Галилею представилось, что теперь наступило удобное время, чтобы хлопотать объ отмѣнѣ запрещенія, наложеннаго на книгу Коперника De revolutionibus orbium coelestium,—запрещенія, должно замѣтить, наложеннаго благодаря рѣзкой полемикѣ Галилея съ противниками. Съ этою цѣлію онъ путешествовалъ къ папѣ изъ Флоренціи въ Римъ. Онъ былъ принятъ весьма любезно, его осыпали подарками, къ его покровителю тосканскому герцогу Фердинанду II папа отправилъ письмо, въ которомъ восхвалялъ не только великія дарованія Галилея въ наукѣ, но и его любовь къ благочестію. Естественно однако, что папа не обнаружилъ особой охоты къ астрономическимъ диспутамъ, должно быть, онъ одинаково не хотѣлъ знать какъ теоріи Птоломея, такъ и Коперника. Галилею въ спорахъ съ нимъ онъ добродушно возражалъ, что ангелы легко могутъ двигать звѣзды такъ, какъ онѣ кажутся намъ движущимися, что Богъ всемогущъ и Его нельзя подчинять закону необходимости. Галилей не добился снятія запрещенія съ книги Коперника, но самъ остался у папы въ полной милости. Что же онъ сдѣлалъ послѣ этого? Онъ написалъ книгу „Dialogo intorno ai due massimi sistemi del mondo“, въ которой два лица Сагредо и Сальвіати—имена дѣйствительныхъ друзей Галилея—

излагаютъ и объясняютъ воззрѣнія Галилея третьему собесѣднику Симпличіо (простякъ, дуракъ), который ихъ оспариваетъ. Діалогическая форма сочиненія оставляла въ тѣни автора. Читателю предоставлялось самому оцѣнить аргументы собесѣдниковъ, а книга послѣднее слово оставляла за Симпличіо, который изрекалъ, что Богъ всемогущъ и Его нельзя подчинять закону необходимости. Галилею къ несчастію удалось напечатать книгу (цензоръ не понялъ ея и впослѣдствіи пострадалъ за свое непониманіе). Заинтересованные читатели безъ труда узнали въ Симпличіо Урбана VIII и донесли о книгѣ Галилея послѣднему. Папа былъ раздраженъ, и Галилей былъ преданъ суду. Насколько можно судить по всему, ему не столько пришлось претерпѣть лишеній и страданій, сколько нравственнаго униженія. Астрономъ, насмѣхавшійся надъ Симпличіо, долженъ былъ торжественно, стоя на колѣнахъ, произнести предъ священной конгрегаціей, между прочимъ, слѣдующія слова: я „былъ сильно подозрѣваемъ въ еретическомъ мнѣніи, что солнце стоитъ неподвижно въ центрѣ міра, а не земля, которая движется. Поэтому, желая изгладить изъ мысли вашихъ преосвященствъ и всякаго католика такое сильное, но справедливое противъ меня подозрѣніе, съ чистымъ сердцемъ и искреннею вѣрою, я отрицаю, проклинаю и ненавижу вышеупомянутыя ереси и заблужденія и вообще всякое другое заблужденіе, противное ученію св. римско-католической церкви; я клянусь, что впредь не скажу и не буду утверждать ни словесно, ни письменно ничего, могущаго возбудить противъ меня подобныя подозрѣнія, и, если узнаю о какомъ-либо еретикѣ или подозрѣваемомъ въ ереси, то донесу о немъ сему святому судилищу инквизиціи или инквизитору того мѣста, въ которомъ буду находиться". Должно полагать, что это печальное отреченіе вполнѣ удовлетворило Урбана. Галилей былъ осужденъ на заключеніе въ тюрьму, но по волѣ папы былъ освобожденъ изъ нея, не пробывъ въ ней и двухъ сутокъ. Если представить себѣ, что дѣло было почти три столѣтія назадъ, что большая часть общества считала Галилея еретикомъ, что духъ времени былъ жестокъ, должно признать, что папа Урбанъ VIII въ своихъ отношеніяхъ къ флорентинскому ученому проявилъ много великодушія. Но во всей силѣ остается вопросъ, вызываемый процессомъ Галилея: какія руководящія начала должно установить Богословіе для того, чтобы предотвращать подобные конфликты между Богословіемъ и опытнымъ знаніемъ? Самъ Галилей далъ два повидимому взаимно исключающіе себя отвѣта на этотъ вопросъ. Съ одной стороны, онъ утверждалъ, что Св. Писаніе учитъ такъ же, какъ и онъ (земля въ Писаніи называется повѣшенною, недержимо тяготѣющею), и что, слѣдовательно, прежнія толкованія Писанія неправильны; съ другой

стороны, онъ говорилъ, что Писаніе назначено только для спасенія души, что оно не можетъ служить авторитетомъ для науки, и послѣдняя не должна зависѣть отъ него. Повидимому, что-нибудь одно: или нужно настаивать на согласіи своего ученія съ Писаніемъ или на томъ, что такое согласіе совсѣмъ не требуется. Галилей настаивалъ на томъ и на другомъ. Позволительно думать, что имъ при этомъ руководило инстинктивное чувство истины. Всякое ученіе, если оно истинно, непремѣнно должно быть въ согласіи *съ духомъ* Богословія и Писанія, разъ мы вѣримъ, что таковыя содержатъ истину. Но вопросъ о согласіи результатовъ опытнаго знанія *съ буквою* Писанія не можетъ имѣть для себя такого простого рѣшенія. Библія излагаетъ ученіе истины не ученымъ языкомъ, а „для мудрыхъ и простыхъ вкупѣ“, языкомъ эпохи, примѣнительно къ представленіямъ времени. Въ Библіи есть и человѣческій элементъ. Съ другой стороны, Библія во всемъ своемъ объемѣ есть божественное ученіе, поэтому въ ней могутъ предлагаться только такія представленія о природѣ, которыя *по существу* непремѣнно согласны съ истиной. Имѣя все это въ виду, должно признать, что не всегда вопросъ объ отношеніи Библіи къ новымъ ученіямъ можетъ быть рѣшаемъ скоро и просто. Человѣкъ ограниченъ и его сужденія о Библіи и законахъ природы часто оказываются погрѣшительными. Чѣмъ тверже мы будемъ признавать святость Библіи, чѣмъ больше мы будемъ любить изслѣдованія и чѣмъ бо́льшую терпимость мы будемъ проявлять къ мнѣніямъ, несогласнымъ съ нашими собственными, тѣмъ скорѣе во многихъ случаяхъ мы придемъ къ единенію съ нашими противниками въ истинѣ и любви.

Декартъ.

(1596—1650).

Рене Декартъ считается отцомъ новой философіи. Онъ воспитывался въ іезуитской коллегіи La Flèche, изъ которой вынесъ твердую вѣру въ Бога и отвращеніе къ преподаваемой тамъ схоластикѣ. Декартъ не любилъ шума, житейскихъ бурь и волненій, онъ любилъ лишь meditationes и если и exprementa, то только научныя. Но онъ началъ самостоятельную жизнь по обычаю людей своего сословія (онъ принадлежалъ къ знатной туренской фамиліи) и своего времени; служилъ въ военной службѣ и участвовалъ въ походахъ и сраженіяхъ. Но и въ эту пору онъ бо́льшую часть времени посвящалъ занятіямъ математикой и физикой и философскимъ размышленіямъ. Имъ начиналъ тогда овладѣвать философскій скептицизмъ, сомнѣніе въ возможности достовѣрнаго познанія, и онъ далъ обѣтъ (который впослѣдствіи и исполнилъ) совершить путешествіе для поклоненія лоретской ма-

донѣ въ Италію, если найдетъ критерій достовѣрности. Оставивъ военную службу въ 1625 г., онъ поселился сначала въ Парижѣ, затѣмъ переѣхалъ въ Голландію, гдѣ постоянно мѣнялъ мѣсто своего жительства, совершалъ онъ и путешествія по Европѣ. Онъ хотѣлъ быть отшельникомъ въ міру, котораго бы никто не тревожилъ и который бы могъ всецѣло отдаться научнымъ и философскимъ изысканіямъ. Но друзья находили его въ его уединенныхъ убѣжищахъ, и онъ пытался скрываться отъ нихъ въ новыхъ убѣжищахъ. Вообще онъ страдалъ и отъ друзей, и отъ враговъ: первые мѣшали ему заниматься, вторые заставляли его опасаться опубликовывать результаты своихъ занятій. Подъ впечатлѣніемъ преслѣдованій Галилея Декартъ не опубликовывалъ своего сочиненія о мірѣ—Le monde (издано послѣ его смерти). Однако и то, что онъ опубликовалъ, вызвало вражду нѣкоторой части духовенства и борьбу партій. Желаніе избавиться отъ безпокойствъ и непріятностей, которыми грозили эти борьба и вражда, было причиной преждевременной смерти Декарта. По предложенію шведской королевы Христины онъ переселился въ Стокгольмъ, но новыя условія жизни и суровый климатъ сѣвера быстро разстроили его здоровье. Онъ умеръ черезъ нѣсколько мѣсяцевъ послѣ переѣзда.

Исходнымъ пунктомъ для отысканія истины Декартъ призналъ право и даже обязанность человѣка усумниться во всемъ. De omnibus dubitandum. Но при правѣ на сомнѣніе во всемъ нельзя сомнѣваться въ фактѣ существованія самого сомнѣнія. Сомнѣніе есть актъ мышленія; слѣдовательно, кто мыслитъ, тотъ существуетъ. Cogito, ergo sum. Если бы Высшее Существо захотѣло меня обмануть во всѣхъ моихъ представленіяхъ, Оно не могло бы этого сдѣлать, если бы я не существовалъ. Такъ, методъ сомнѣнія приводитъ къ несомнѣнной истинѣ моего существованія. Но собственно въ несомнѣнности своего существованія каждый убѣждается не силлогизмами, а потому что онъ знаетъ это непосредственно. Эта истина есть совершенно ясная и отчетливая идея, и должно признать, что все, что познается также ясно и отчетливо, есть истина. Отсюда признакъ истины: clara et distincta perceptio. Этимъ признакомъ должно руководиться при оцѣнкѣ тѣхъ идей, которыя мы имѣемъ. По своему происхожденію эти идеи, по Декарту, должны быть раздѣлены на 3 рода: врожденныя (ideae innatae), приходящія отвнѣ (отъ внѣшнихъ воздѣйствій, adventitiae) и образуемыя самимъ человѣкомъ (a me ipso factae). Важнѣйшая изъ имѣющихся у насъ идей есть идея Бога. Образовать эту идею самъ человѣкъ не могъ, потому что въ причинѣ не можетъ быть меньше, чѣмъ въ слѣдствіи, и самъ по себѣ человѣкъ не можетъ представить существо совершеннѣе себя. Конечный и несовершенный міръ точно

также не можетъ дать идею Существа безконечнаго и совершеннаго слѣдовательно, самъ Богъ произвелъ эту идею въ человѣкѣ, эта идея прирождена. Эта идея сама въ себѣ заключаетъ завѣреніе своей истинности. Въ идеѣ конечнаго существа не мыслится необходимость его бытія, но въ идеѣ Существа всесовершеннѣйшаго бытіе является необходимымъ признакомъ. Богъ есть a se или causa sui. Какъ идея Бога для своего происхожденія заставляетъ постулировать къ бытію Бога, такъ фактъ бытія моего „я“ заставляетъ также постулировать къ бытію Бога. Если бы я существовалъ самъ собою, я надѣлилъ бы себя всѣми совершенствами, которыя представляю. Этого нѣтъ. Я существую, благодаря другому—благодаря Существу совершеннѣйшему. Если бы это Существо не было всесовершеннымъ, то и для Него нужно было бы искать причины въ совершеннѣйшемъ. Въ понятіи абсолютнаго или всесовершеннаго Существа мыслится абсолютная правдивость (veracitas Dei); изъ этого свойства нашего Творца слѣдуетъ, что Онъ не могъ надѣлить насъ обманывающими насъ способностями. Слѣдовательно, то, что разумъ утверждаетъ, какъ несомнѣнную истину, есть дѣйствительно истина. Уже самая идея Бога заключаетъ въ себѣ отрицаніе солипсизма (теоріи предполагающей, что существую лишь я), ибо я необходимо мыслю, что она произведена во мнѣ существомъ высшимъ, чѣмъ я. Veracitas Dei заставляетъ утверждать бытіе Бога и внѣшняго міра Не все, что является во внѣшнемъ мірѣ, можетъ становиться предметомъ ясной и отчетливой мысли. Многое оказывается субъективнымъ. Характеромъ объективности въ предметахъ матеріальныхъ является протяженіе, протяженность и есть сущность матеріи, сущностью духа является мышленіе. Но это сущности несамобытныя и несамосущія. Res, quae ita existit, ut nulla alia re ad existendum indigeat, есть Богъ. Изъ того, что я существовалъ минуту назадъ, не слѣдуетъ, что я долженъ существовать и теперь, мое бытіе въ настоящій моментъ имѣетъ для себя такъ же причину въ Богѣ, какъ и мое происхожденіе. Установивъ основные принципы познанія и основные факты бытія, Декартъ нашелъ возможнымъ развить изъ нихъ раціональнымъ путемъ теологію, космологію, антропологію и этику. Два вопроса естественно вызвала эта раціональная философія, на которые Декартъ и далъ отвѣты. Если нашъ разумъ ведетъ насъ къ истинѣ, то откуда заблужденія? Источникъ заблужденій, по Декарту, не въ разумѣ, а въ волѣ. Разумъ составляетъ сужденія объ отношеніи между идеями и предметами. Воля утверждаетъ эти сужденія. Разумъ ограниченъ, воля можетъ и замедлять съ своимъ подтвержденіемъ и поспѣшить съ нимъ. Такимъ образомъ, источникъ ошибокъ есть нравственный, а не умственный. Съ этой точки зрѣнія ошибочная теорія происхожденія града или

атмосфернаго электричества въ сущности будетъ грѣхомъ. Другой вопросъ: если для человѣка возможна вполнѣ раціональная теологія, то какъ должно относиться къ теологіи откровенной? Отвѣтъ на этотъ вопросъ далеко не такъ ясенъ, какъ на первый. „Мы должны твердо помнить, говоритъ Декартъ, что Богъ есть безконечное основаніе всѣхъ вещей, а мы конечны. Поэтому если Богъ открываетъ что-либо о Себѣ или о другихъ, что превосходитъ наши естественныя силы, наприм., тайны воплощенія и троичности, то мы въ такихъ случаяхъ не смѣемъ отступать отъ вѣры, хотя мы и не можемъ это ясно представлять". Этими строками ограничивается все то, что написалъ Декартъ объ откровенной религіи. *Оцѣнка.* Признавая право человѣка сомнѣваться по каждому вопросу, нельзя признать возможности усумниться *во всемъ*. Въ положеніи de omnibus dubitandum содержится уже признаніе и утвержденіе многихъ истинъ, нормъ и методовъ изслѣдованія, кончая признаніемъ латинскаго языка и грамматики. И самъ Декартъ, пытавшійся изъ своего принципа развить цѣлую систему знаній, привнесъ въ эту систему много идей и эмпирическихъ данныхъ, которыя вовсе не вытекали изъ его принциповъ, но которыя подъ вліяніемъ окружающихъ условій и собственнаго изученія представлялись ему несомнѣнно истинными. Поэтому, несмотря на революціонный принципъ, философія Декарта является въ сущности развитіемъ философіи предшествовавшей, большимъ шагомъ впередъ, но не отрицаніемъ того, что было сзади. Что Декартъ не могъ и не приложилъ всецѣло своего метода къ своей системѣ, открывается изъ его опредѣленія субстанцій. Сущность матеріи—протяженіе, но послѣдующая философія разъяснила, что въ существованіи протяженія, какъ реальности, можно очень и очень сомнѣваться. Декартъ повидимому не представлялъ возможности этого. Не замѣтилъ Декартъ, установившій законы преломленія и отраженія свѣта (по которымъ мы можемъ видѣть протяженные предметы тамъ, гдѣ нѣтъ никакой матеріи), что протяженность можетъ быть и безъ матеріи (радуга). Изъ протяженности нельзя вывести ни одного свойства матеріи, между тѣмъ какъ свойства должны быть раскрытіемъ и проявленіемъ сущности. Основное свойство матеріи есть способность сопротивляться такъ или иначе внѣшнимъ воздѣйствіямъ (это—ея пассивная сторона) и производить воздѣйствія (притяженіе, толчки при движеніи; это—сторона активная). Соединить протяженіе съ мышленіемъ Декартъ конечно не могъ, какъ нельзя сложить геометрическій шаръ въ 1 вершокъ въ діаметрѣ съ вѣсомъ въ 2 или 3 фунта. Отсюда у Декарта—непримиримый дуализмъ. Точно также изъ мышленія нельзя вывести ни чувствованій, ни желаній. Если сущность духа есть непогрѣшимое мышленіе, то спрашивается: откуда является вовле-

кающая его въ заблужденіе и грѣхи воля? Декартъ былъ великимъ математикомъ, и созданная имъ аналитическая геометрія можетъ быть своимъ методомъ сбила его съ правильнаго пути при рѣшеніи вопросовъ о духѣ и матеріи. Если бы онъ сталъ не на геометрическую, а на динамическую точку зрѣнія, и разсматривалъ матерію, какъ проявленіе силы, и духъ, какъ силу, то тогда соединеніе матеріи и духа, какъ вообще соединеніе и взаимодѣйствіе силъ (основныя проблемы статики и динамики) не вызвало бы у него и у послѣдующихъ философовъ столько недоумѣній и столько странныхъ теорій (окказіонализма, предуставленной гармоніи). Пытаясь вывести все ученіе о бытіи съ математическою необходимостью изъ несомнѣнныхъ принциповъ, Декартъ тѣмъ самымъ проложилъ путь къ теоріи пантеистическаго детерминизма, которую и далъ въ своей системѣ Спиноза. Но самый призывъ Декарта къ тому, чтобы ничего не принимать догматически, чтобы все изслѣдовать строго и точно, чтобы во всемъ добиваться ясности и отчетливости, этотъ призывъ имѣлъ великое жизненное и плодотворное значеніе. Анализъ идей и доказательства бытія Божія, предложенныя Декартомъ, являются цѣннымъ вкладомъ въ положительное достояніе философіи. На смѣну безотраднаго скептицизма и самодовольнаго догматизма Декартъ поставилъ плодотворный критицизмъ, который прежде всего долженъ былъ направиться на изслѣдованіе свойствъ и границъ нашихъ познавательныхъ способностей. Нѣкоторыя положенія Декарта направили послѣдующую мысль на ложный путь. Но въ его собственной системѣ важнѣйшія истины религіи и морали утверждаются, какъ несомнѣнныя.

Паскаль.

(1623—1662).

Относительно Паскаля гораздо легче рѣшить вопросъ, чѣмъ онъ хотѣлъ быть, чѣмъ рѣшить вопросъ о томъ, чѣмъ онъ былъ въ дѣйствительности.

Паскаль хотѣлъ быть вѣрнымъ и послушнымъ сыномъ католической церкви. Послѣ его смерти въ его одеждѣ нашли зашитыми два лоскутка бумаги и пергамента, на которыхъ было между прочимъ написано: „полная покорность Іисусу Христу и моему духовнику“. Эти слова датированы 23-мъ ноября 1654 г. ночными часами. Вся его послѣдующая жизнь показываетъ, что онъ не былъ намѣренъ отступать отъ этихъ словъ. Въ своихъ „мысляхъ“, которыя служатъ исповѣданіемъ его вѣры, онъ развилъ, что самъ разсудокъ требуетъ отъ насъ, чтобы въ вопросахъ высшихъ мы слѣдовали не его требова-

ніямъ, а вѣрѣ. „Послѣднимъ выводомъ разума должно быть признаніе, что существуетъ безчисленное множество вещей, его превосходящихъ. Слабъ тотъ разумъ, который не доходитъ до этого сознанія. Нужно, гдѣ слѣдуетъ сомнѣваться, гдѣ слѣдуетъ утверждать и и гдѣ слѣдуетъ подчиняться. Кто не поступаетъ такъ, тотъ не знаетъ силы разума. Есть люди, грѣшащіе противъ этихъ трехъ правилъ: они или считаютъ все не требующимъ доказательствъ, потому что не умѣютъ доказывать, или во всемъ сомнѣваются, въ чемъ бы слѣдовало подчиняться, или, наконецъ, подчиняются во всемъ, не зная, гдѣ слѣдуетъ обратиться къ разсудку.—Если все подчинимъ разсудку, то наша религія не будетъ имѣть ничего таинственнаго и сверхъестественнаго. Если же пренебречь началами разума, то она покажется нелѣпою и смѣшною.

Разумъ, говоритъ блаженный Августинъ, никогда бы не подчинился если бы не признавалъ, что есть случаи, гдѣ онъ долженъ подчиняться. Стало быть, онъ справедливъ, подчиняясь тамъ, гдѣ находитъ это нужнымъ“ [1]). Вѣровать нужно въ Церковь. „Сказано: вѣруйте въ Церковь; но не сказано: вѣрьте чудесамъ,—по той причинѣ, что послѣднее естественно, а первое—нѣтъ. Одному нужно было научить, другому не нужно“. „Пріятно быть на кораблѣ, выдерживающемъ бурю, когда увѣренъ, что онъ никогда не погибнетъ. Преслѣдованія, обращенныя противъ Церкви, походятъ на стихіи, обуревающія такой негибнущій корабль. Исторію Церкви слѣдуетъ собственно назвать *Исторіей истины*“. „Наша воля никогда бы не удовлетворялась, если бы имѣла власть надъ всѣмъ, чего захочетъ; но удовлетвореніе получается въ ту же минуту, стоитъ лишь отказаться отъ собственной воли. Имѣя ее, нельзя быть вполнѣ довольнымъ; безъ нея же можно быть только довольнымъ“ [2]). Паскаль считалъ исповѣдь истиннымъ благомъ. „Католическая религія не обязываетъ открывать свои грѣхи всѣмъ безъ различія; она допускаетъ утаеніе ихъ отъ всѣхъ другихъ людей, за исключеніемъ одного, которому мы должны открывать глубину нашего сердца и показывать себя въ настоящемъ видѣ. Это единственный человѣкъ, котораго она повелѣваетъ намъ не вводить въ заблужденіе и возлагаетъ на него долгъ ненарушимой тайны такъ, что это знаніе въ немъ какъ бы не существуетъ. Можно ли представить себѣ что-нибудь болѣе, милосердное и доброе? Не смотря на то, испорченность человѣка такъ велика, что онъ еще находитъ

---

[1]) Паскаль, Мысли о религіи. Перев. Долгова, 2-ое издан. стр. 80—81 Всѣ послѣдующія указанія страницъ относятся къ этой книгѣ.

[2]) стр. 140, 153, 155.

суровымъ этотъ законъ, и это было одною изъ главныхъ причинъ возбужденія противъ Церкви значительной части Европы“ [1]). Паскаль признавалъ пресуществленіе хлѣба и вина въ Евхаристіи. „Мы вѣруемъ, что такъ какъ существо хлѣба измѣняется и пресуществляется въ существо тѣла Господа нашего Іисуса Христа, то Онъ дѣйствительно присутствуетъ въ немъ. Вотъ одна истина. Другая истина та, что это таинство есть также одинъ изъ символовъ креста и славы и воспоминаніе того и другого.

Такъ каѳолическая вѣра соединяетъ эти двѣ, повидимому, противоположныя истины.

Ересь нашего времени, не понимая, что это таинство заключаетъ вмѣстѣ и присутствіе Іисуса Христа, и символъ этого присутствія,— что это жертва и въ то же время воспоминаніе жертвы, думаетъ, что нельзя принять одну изъ этихъ истинъ, не исключивъ другую.

По этой причинѣ они придерживаются того только мнѣнія, что это таинство имѣетъ лишь значеніе символа, и въ этомъ нѣтъ ереси. Они думаютъ, что мы исключаемъ эту истину, оттого и дѣлаютъ намъ столько упрековъ, ссылаясь на отповъ Церкви ясно на то указывающихъ. Наконецъ они отрицаютъ реальное присутствіе Іисуса Христа въ таинствѣ, и въ этомъ ихъ ересь.

Потому-то самое простое средство помѣшать возникновенію ереси— поучать всѣмъ истинамъ, и самое вѣрное средство опровергать ихъ— объяснять всѣ истины.

Благодать будетъ всегда въ мірѣ, какъ и природа; она, такъ сказать, естественна. Поэтому всегда будутъ и пелагіане и православные, и всегда будетъ борьба; потому что первое рожденіе производитъ однихъ, а благодать второго рожденія производитъ другихъ“ [2]).

Итакъ, Паскаль хотѣлъ быть вѣрнымъ католикомъ. Въ осуществленіи требованій католической вѣры онъ проявилъ болѣе разумной ревности, усердія и великой силы духа, чѣмъ многіе изъ тѣхъ, которыхъ справедливо называютъ лучшими католиками. Но если человѣкъ былъ тѣмъ, чѣмъ онъ хотѣлъ быть, то онъ долженъ быть счастливъ, въ душѣ Паскаля должны были быть миръ и радость. Такому человѣку, повидимому, должно быть чуждо трагическое. Но всякій, кто читалъ мысли Паскаля, даже не читая его біографіи, долженъ признать, что въ нихъ слышится что-то мучительное, что-то трагическое. Читатель не найдетъ въ этихъ мысляхъ блаженно успокоенной вѣры, онѣ написаны не рукою человѣка переживавшаго религіозное благополучіе.

[1]) стр. 30.

[2]) стр. 145—146.

Очень естественно и очень широко распространено предположеніе, что Паскаль только хотѣлъ вѣрить, но не имѣлъ вѣры дѣйствительно, что онъ переживалъ мучительныя сомнѣнія, что онъ долженъ былъ сказать о себѣ словами поэта, что хотя онъ и томится по вѣрѣ,

Но разумъ—вѣры врагъ—его лукаво учитъ
И нехотя внимаетъ онъ врагу.

Въ произведеніяхъ Паскаля нѣтъ указаній на существованіе у него такихъ сомнѣній, но въ нихъ слышится горячее желаніе убѣдить въ правдѣ христіанскаго ученія. Взвѣшивая апологетическіе доводы Паскаля, невѣрующіе писатели находятъ ихъ неубѣдительными и приходятъ къ выводу, что если Паскаль не могъ убѣдить ими другихъ, то, можетъ быть, въ концѣ концовъ онъ не съумѣлъ убѣдить и самого себя. Паскаль въ своей непродолжительной жизни пережилъ продолжительныя и тяжкія болѣзни. Религія облегчаетъ въ страданіяхъ. Паскаль усердно прибѣгалъ къ этому лѣкарству, но нѣкоторые склонны думать, что оно не всегда было для него дѣйствительнымъ. Паскаль невысокаго мнѣнія о человѣческомъ разумѣ, но если разумъ вообще можетъ приводить къ заблужденіямъ, то онъ можетъ приводить къ нимъ и въ дѣлахъ вѣры. Послѣдовательно проведенный скептицизмъ Паскаля долженъ быть и скептицизмомъ религіознымъ, и вотъ—Паскаля сближаютъ съ Монтэнемъ. Но сомнѣваясь, Паскаль не хотѣлъ сомнѣваться. Его воля всецѣло хотѣла подчиниться власти (Церкви), которую его разумъ находилъ подозрительной. Въ сочиненіяхъ Паскаля нѣтъ рѣчи объ этомъ конфликтѣ ума и воли, но можетъ быть горячность и обиліе его доводовъ въ пользу вѣры заставляютъ подозрѣвать нѣкоторыхъ, что онъ имѣлъ въ виду убѣдить не только другихъ, но и самого себя.

Подсказывается и другое предположеніе. Въ разсужденіяхъ Паскаля слышится тоска и скорбь о томъ, что природа человѣка такъ глубоко испорчена. Не мучился ли Паскаль сознаніемъ собственнаго несовершенства? Не искушали ли его соблазны? Онъ былъ человѣкомъ свѣтскимъ, одно время имѣлъ успѣхъ въ свѣтѣ, несомнѣнно также, что онъ въ одно время думалъ о женитьбѣ. Можетъ быть въ немъ происходила борьба между стремленіемъ къ Богу и святости, съ одной стороны, и къ міру и грѣху, съ другой,—такъ какъ то, что считается невинными развлеченіями и удовольствіями, по ригористической морали Паскаля, было грѣхомъ. Повергаясь предъ Христомъ, Паскаль можетъ быть чувствовалъ свою нечистоту. Чувствуется и разсказываютъ, что Паскалемъ владѣлъ страхъ. Чего могъ бояться этотъ человѣкъ? Боятся обыкновенно потери какихъ-либо благъ, Паскаль отказался отъ нихъ добровольно. Онъ могъ бояться только ада, только

разобщенія со Христомъ. Его могла смущать только грѣховность собственнаго настроенія.

Можно дѣлать и иныя предположенія. Было бы неблагоразумной попыткой со стороны автора настоящаго разсужденія—человѣка иного исповѣданія, иной націи, иной эпохи и иного общественнаго класса—пытаться проникнуть въ тайники этой могучей и вмѣстѣ какъ бы больной души. Но можетъ быть позволительно будетъ сдѣлать слѣдующія замѣчанія. Человѣкъ такого высокаго духа, какъ Паскаль, непремѣнно долженъ употребить всѣ усилія къ тому, чтобы приблизить себя къ своему идеалу. Вмѣстѣ съ тѣмъ Паскаль въ своей вѣрѣ исповѣдывалъ Бога, какъ безконечное милосердіе и безконечную любовь. Поэтому сознавая свое различіе отъ своего идеала, онъ не могъ впадать въ крайнее смущеніе или даже отчаяніе, онъ долженъ былъ вѣрить, что Богъ проститъ ему его грѣхи и даже его сомнѣнія. Онъ долженъ былъ скорбѣть о своемъ несовершенствѣ, но эта скорбь не могла переходить въ трагическое мученіе. Не разстояніе, раздѣляющее Паскаля отъ его идеала, было источникомъ мученій его жизни, а, можетъ быть, тѣ своеобразныя препятствія, которыя онъ встрѣтилъ на пути къ этому идеалу. Паскаль хотѣлъ быть послушнымъ сыномъ Церкви, хотѣлъ вѣрить этому надежному кораблю, который не можетъ сокрушить никакая сила и не сокрушитъ сила адова. Но желаніе послушанія, руководившее Паскалемъ, столкнулось на этомъ кораблѣ съ требованіями, которыя представлялись ему неразумными и вредными нравственно. Паскалю пришлось считаться съ тенденціей провозгласить папу непогрѣшимымъ главою Церкви. Догматъ непогрѣшимости провозглашенъ былъ болѣе, чѣмъ два столѣтія спустя послѣ смерти Паскаля, но стремленіе папъ рѣшить вопросъ о своей непогрѣшимости положительнымъ образомъ явно обозначилось еще раньше, чѣмъ родился Паскаль, и Паскаль высказался о немъ слѣдующимъ образомъ. „Если смотрѣть на Церковь какъ на единицу, то любой папа, глава ея, есть какъ бы все. Если считать ее за множественность, то папа не больше, какъ часть ея. Множественность, не восходящая въ единство, есть безпорядокъ; единство, не зависящее отъ множественности, есть тиранія“. „Богъ не творитъ чудесъ въ обыкновенномъ ходѣ своей Церкви. Было бы страннымъ чудомъ, если бы непогрѣшимость была въ одномъ, но во множественности она была бы такъ же естественна, какъ тайное присутствіе Божіе въ природѣ, какъ и во всѣхъ прочихъ твореніяхъ Его“ [1]). Затѣмъ Паскаль былъ вовлеченъ въ споръ съ іезуитами по поводу книги Янсенія Augustinus.

[1]) Стр. 168.

Въ этомъ спорѣ были двѣ стороны: догматическая (іезуиты извлекли изъ книги Янсенія положенія, что нѣтъ свободы воли и что Христосъ умеръ не за всѣхъ, а значитъ, за безусловно предопредѣленныхъ ко спасенію) и практическая (Янсеній осуждалъ въ своей книгѣ казуистическую мораль іезуитовъ, вслѣдствіе чего іезуиты и напали на его книгу). Въ теоретическомъ спорѣ обсуждались два вопроса: были ли на самомъ дѣлѣ въ книгѣ Янсенія приписываемыя ему положенія (во всякомъ случаѣ они не были формулированы, а по утвержденію іезуитовъ вытекали изъ нея) и должно ли считать эти положенія еретическими? Не въ этихъ вопросахъ лежалъ центръ тяжести спора. Несомнѣнно, Паскаль бы не подписался подъ приведенными положеніями. Существо спора заключалось въ вопросахъ практической морали. Іезуиты разработали (несправедливо приписывать имъ иниціативу и начало выработки) теорію практическихъ приспособленій евангельской морали къ дѣйствительности. Приспособленія сводились къ отрицанію евангельскаго закона. Евангеліе запрещаетъ то-то, но при такихъ-то и при такихъ-то обстоятельствахъ запрещеніе это можно нарушить. Остроуміе іезуита Эскабара всѣ недозволенные Евангеліемъ поступки превратило въ дозволенные. Все можетъ быть прощено. Теоретически евангельскій законъ оставался предметомъ благоговѣйнаго почитанія, какъ божественный, практически онъ отмѣнялся, какъ неосуществимый. Заповѣди читались и пѣлись въ церквахъ затѣмъ, чтобы ихъ не исполнять. Практика жизни послѣдующихъ столѣтій пошла гораздо дальше. Теперь открыто признается, что всякое преступленіе можно защищать. Кассиръ похитилъ деньги изъ кассы. Но у него больна жена, мать, у него много дѣтей. Дурное дѣйствіе оправдывается во имя доброй цѣли, но если даже у дурного дѣйствія (кражи) были и дурныя цѣли (кутежи, игра), всегда можно доказывать, что это дѣйствіе невмѣняемо. Люди XX столѣтія напрасно возмущаются моралью іезуитовъ, ихъ теорія морали пошла гораздо далѣе іезуитской. Но въ XVII столѣтіи для благочестивыхъ людей пор-рояля, въ кругъ которыхъ вошелъ Паскаль, и которые стремились къ усовершенію, эта теорія, дѣлающая усовершеніе ненужнымъ и допускающая возможность всеобщаго оправданія, казалась безнравственной и ужасной. Теорія направлялась противъ нравственнаго прогресса, противъ нравственнаго усовершенія,— все нравственное существо Паскаля должно было возмутиться ею. Между тѣмъ теорія находила себѣ санкцію въ Римѣ, который началъ требовать признанія его санкціи непогрѣшимою, и, понятно, усвоялась дѣйствительностію, оправдывая ее. Блестящія „письма къ провинціалу“ Паскаля были направлены противъ іезуитскаго ученія; если бы это ученіе было дѣломъ частныхъ лицъ, оно, безъ сомнѣнія,

только возмущало бы его, но ученіе становилось церковнымъ и поэтому должно было глубоко смущать человѣка, хотѣвшаго быть вѣрнымъ сыномъ Церкви. Церковь должна быть святой и непорочной. Но на ней замѣчались пятна. Люди посредственные, если замѣчаютъ пятна на своей святынѣ, закрываютъ глаза, чтобы не видѣть ихъ. Этимъ страусовскимъ пріемомъ они спасаютъ свое благополучіе. Великіе люди не могутъ поступать такъ, они не закрываютъ глаза предъ истиною, какъ бы она ни была тяжела и мучительна, отсюда у нихъ много страданій—непонятныхъ большинству.

Во всякомъ случаѣ, чтобы понять Паскаля и его воззрѣнія, нужно прежде всего читать внимательнѣе, его „мысли“. Никакая ученая біографія не объясняетъ его читателю такъ, какъ онъ объясняетъ самого себя. Не нужно также много довѣрять изложенію его воззрѣній разнымъ авторамъ. Афоризмы трудно заключать въ систему, и кто дѣлалъ это по отношенію къ Паскалю,—обыкновенно или опускалъ что-либо цѣнное въ его мысляхъ или привносилъ нѣчто свое, съ чѣмъ Паскаль могъ быть совершенно несогласенъ. Такихъ людей, какъ Паскаль, пріятно, считать своими союзниками. Отсюда близко возникновеніе предположенія, что по тѣмъ вопросамъ, по которымъ Паскаль высказался невполнѣ ясно, онъ смотрѣлъ приблизительно такъ, какъ смотримъ мы. У православнаго богослова есть особыя побужденія поддаться этому искушенію, но за всѣмъ тѣмъ поддаваться ему опасно. Паскаль признавалъ авторитетъ видимой Церкви и отрицалъ существованіе у Церкви видимаго непогрѣшимаго главы: съ тѣмъ и другимъ согласно православіе, но нужно помнить, что православіе и воззрѣнія Паскаля заключаются не только въ этомъ.

Нижеслѣдующее представляетъ собою попытку изложить или, вѣрнѣе, указать съ нѣкоторыми замѣчаніями тѣ положенія Паскаля, которыя по мнѣнію излагающаго являются основными въ „мысляхъ“ и имѣютъ наибольшее значеніе для современной религіозной философіи и апологетики.

Кажется, никто доселѣ не производилъ сопоставленія Паскаля съ Тертулліаномъ, а между тѣмъ credo, quia absurdum послѣдняго является исходнымъ началомъ апологетическихъ соображеній перваго. Это возможно, потому что невозможно; это прекрасно, потому что безобразно; это вѣрно, потому что нелѣпо. Такъ разсуждалъ Тертулліанъ о воплощеніи, смерти и воскресеніи Христа, и такъ разсуждалъ Паскаль о христіанской вѣрѣ. Это—премудрость, потому что это безуміе (для еллина, 1 Коринѳ. 1, 23). „Единственная религія, противная природѣ въ нынѣшнемъ ея состояніи, отвергающая всѣ наши удовольствія и кажущаяся на первый взглядъ несогласною съ здравымъ смысломъ,

одна только и пребывала на землѣ постоянно". „Удивительно, между тѣмъ, что самая непостижимая для нашего разумѣнія тайна—преемственность, или наслѣдственность первороднаго грѣха, и есть именно то, безъ чего мы никоимъ образомъ не можемъ познать самихъ себя. И дѣйствительно, ничто не противорѣчитъ такъ нашему разуму, какъ отвѣтственность за грѣхъ перваго человѣка тѣхъ, которые, будучи столь удалены отъ первовиновника грѣха, никакъ, повидимому, не могутъ нести вины за него. Эта наслѣдственность вины кажется намъ не только невозможной, но и крайне несправедливой: съ нашимъ жалкимъ правосудіемъ никакъ не согласуется вѣчное осужденіе неправоспособнаго сына за грѣхъ, въ которомъ онъ принималъ, повидимому, такъ мало участія,—какъ въ событіи, совершившемся за нѣсколько тысячъ лѣтъ ранѣе его появленія на свѣтъ. Конечно, такое ученіе поразительно для насъ; но безъ этой тайны, самой таинственной изъ тайнъ, мы не будемъ понятными самимъ себѣ. Вся наша жизнь, всѣ наши дѣйствія вращаются въ глубинѣ этой тайны; такъ что безъ нея человѣкъ еще непостижимѣе самой тайны.

Первородный грѣхъ есть безуміе въ глазахъ людей; но я этого не отрицаю. Вы не можете, стало быть, упрекнуть меня въ неразуміи за это ученіе, такъ какъ я выдаю его за безумное. Но это безуміе мудрѣе всей мудрости человѣческой, потому что безумное Божіе мудрѣе человѣковъ (1 Коринѳ. 1, 25). Ибо безъ этого ученія какъ опредѣлить, что такое человѣкъ? Все состояніе его зависитъ отъ этой незамѣтной точки. И какъ бы онъ замѣтилъ ее своимъ разумомъ, когда эта вещь выше его разума и когда разумъ его, весьма далекій отъ возможности открыть ее доступными ему путями, отдаляется отъ нея тотчасъ же, какъ ее укажутъ ему?" [1]). Люди, отказывающіеся понять первородный грѣхъ повредившій природу человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ отказываются повѣрить въ возможность Боговоплощенія въ виду ничтожества человѣка. Но въ виду этого признаваемаго ими ничтожества, которое конечно есть ничтожество разума, они невправѣ рѣшать вопросъ о столь великомъ событіи и измѣрять и ставить предѣлы Божественному милосердію. Но на самомъ дѣлѣ такъ ли еще ничтоженъ человѣкъ? Паскаль указываетъ, что кромѣ ничтожества въ человѣкѣ открывается и величіе. У человѣка есть достоинство. „Не въ пространствѣ, занимаемомъ мною, долженъ я полагать свое достоинство, а въ направленіи моей мысли. Я не сдѣлаюсь богаче чрезъ обладаніе пространствами земли. Въ отношеніи пространства вселенная обнимаетъ и поглощаетъ меня, какъ точку; мыслію же своею я обнимаю ее.

---

[1]) Стр. 72, 76.

Человѣкъ самая ничтожная былинка въ природѣ, но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей вселенной, чтобы раздавить ее. Для ея умерщвленія достаточно небольшого испаренія, одной капли воды. Но пусть вселенная раздавитъ его, человѣкъ станетъ выше и благороднѣе своей убійцы, потому что онъ сознаетъ свою смерть; вселенная же не вѣдаетъ своего превосходства надъ человѣкомъ.

Такимъ образомъ, все наше достоинство заключается въ мысли. Вотъ чѣмъ должны мы возвышаться, а не пространствомъ и продолжительностію, которыхъ намъ не наполнить. Будемъ же стараться хорошо мыслить: вотъ начало нравственности.

Очевидно, человѣкъ созданъ для мышленія; въ этомъ все его достоинство, вся его заслуга, и весь долгъ его мыслить, какъ слѣдуетъ, а порядокъ мысли—начинать съ себя, съ своего Создателя и своего назначенія.

А о чемъ думаетъ свѣтъ? Онъ никогда объ этомъ не думаетъ: онъ помышляетъ о танцахъ, музыкѣ, пѣніи, стихахъ, играхъ и т. д., думаетъ какъ бы подраться, сдѣлаться царемъ, не задумываясь при этомъ, что значитъ быть царемъ и что значитъ быть человѣкомъ“ [1]).

Размышленіе о томъ, что значитъ быть человѣкомъ и что представляетъ собою человѣкъ въ дѣйствительности, открываетъ Паскалю нравственное убожество человѣка въ настоящемъ и великое назначеніе его въ будущемъ. Человѣкъ такъ испорченъ, что боится заглянуть въ самого себя и поэтому боится одиночества, отношенія людей основываются на взаимномъ обманѣ (лести, умолчаніи о недостаткахъ тѣхъ, съ кѣмъ мы имѣемъ дѣло), рычагами дѣятельности являются тщеславіе, корысть и иныя невысокія страсти. Несомнѣнно, что нравственно человѣкъ есть существо крайне падшее, но и умственно онъ есть существо крайне ограниченное. Человѣческая мысль не можетъ постичь безконечнаго. Богъ есть безконечность. Анализируя это понятіе, мысль запутывается въ противорѣчіяхъ. Безконечность есть число, опредѣляющее или характеризующее величину. Всякое число есть четъ или нечетъ, и всякое число чрезъ прибавленіе къ нему единицы измѣняется изъ четнаго въ нечетное или наоборотъ. Безконечность не измѣняется чрезъ прибавленіе къ ней какого бы то ни было конечнаго числа, какъ и отъ вычитанія. Такимъ образомъ, безконечность для насъ непостижима, но въ такомъ случаѣ для насъ непостижимъ и Богъ. Какъ же рѣшить вопросъ—существуетъ Онъ или не существуетъ? Положимъ, намъ предложили бы принять участіе въ пари, одна сторона котораго говоритъ, что Бога нѣтъ, другая,—что Онъ существуетъ.

---

[1]) Стр. 25.

Самое разумное, конечно, отказаться отъ пари, такъ какъ мы не знаемъ вѣрнаго отвѣта, но, говоритъ Паскаль, дѣлать ставку необходимо. „Не въ нашей волѣ играть или не играть. На чемъ же вы остановитесь? Такъ какъ выборъ сдѣлать необходимо, то посмотримъ, что представляетъ для васъ меньше интереса: вы можете проиграть двѣ вещи— истину и благо, и двѣ вещи вамъ приходится ставить на карту, ваши разумъ и волю, ваше познаніе и ваше блаженство; природа же ваша должна избѣгать двухъ вещей: ошибки и бѣдствія. Разъ выбирать необходимо, то вашъ разумъ не потерпитъ ущерба ни при томъ, ни при другомъ выборѣ. Это безспорно; ну, а ваше блаженство?

Взвѣсимъ выигрышъ и проигрышъ, ставя на то, что Богъ есть. Возьмемъ два случая: если выиграете, вы выиграете все; если проиграете, то не потерпите ничего. Поэтому, не колеблясь, ставьте на то, что Онъ есть.

Очевидно слѣдуетъ такъ поступать; но, можетъ быть, я дѣлаю слишкомъ большую ставку?

Посмотримъ. Такъ какъ случайности выигрыша и потери одинаковы, то если бы вамъ представлялась возможность выиграть только двѣ жизни за одну, то и тогда рискнуть этою одною не было бы неразумно. А если бы можно было выиграть три жизни, рискъ былъ бы еще умѣстнѣе (такъ какъ вы въ необходимости играть), и вы поступили бы неблагоразумно, не рискнувъ своею жизнію ради выигрыша трехъ жизней въ такой игрѣ, гдѣ случайности выигрыша и проигрыша одинаковы. Но есть вѣчная жизнь и вѣчное счастіе. Поэтому было бы глупостію не поставить на карту конечнаго ради безконечнаго, если бъ даже изъ безконечнаго числа случайностей одна бы только была на нашей сторонѣ, не говоря уже объ игрѣ при одинаковыхъ шансахъ за и противъ. Выигрышъ и рискъ здѣсь уравновѣшены. Вездѣ, гдѣ дано безконечное и нѣтъ безконечно великаго риска проигрыша противъ вѣроятности выигрыша, тамъ нечего взвѣшивать, а нужно отдавать все. Такимъ образомъ, будучи принуждены играть, мы, желая сохранить свою жизнь вмѣсто того, чтобы рискнуть ею ради выигрыша безконечнаго—столь же возможнаго, какъ и проигрышъ ничтожества,— доказываемъ, что дѣйствуемъ вопреки разсудку.

Ни къ чему не послужило бы возраженіе, будто рискуешь вѣрнымъ ради гадательнаго выигрыша и что безконечное разстояніе, отдѣляющее *несомнѣнность* ставки отъ *сомнительности* выигрыша, равняется конечному благу, которое ставится несомнѣнно ради сомнительнаго безконечнаго. Это не такъ. Всякій игрокъ рискуетъ съ увѣренностію ради выигрыша, въ которомъ не увѣренъ, и тѣмъ не менѣе онъ несомнѣнно рискуетъ конечнымъ для сомнительнаго выигрыша

конечнаго же, нисколько не погрѣшая этимъ противъ разсудка. Ложно думать, что между этою увѣренностію въ ставкѣ и неувѣренностію въ выигрышѣ разстояніе безконечно. Въ дѣйствительности же безконечность есть только между несомнѣнностію выигрыша и несомнѣнностью потери. Но сомнительность выигрыша пропорціональна несомнѣнности ставки, какъ это вытекаетъ изъ отношенія случайностей выигрыша и потери. Отсюда выходитъ, что если случайностей съ одной стороны столько же, сколько и съ другой, то идетъ партія равная противъ равной, и тогда увѣренность въ ставкѣ равняется неувѣренности въ выигрышѣ. Такимъ образомъ, наше предложеніе безконечно сильно, когда рисковать приходится конечнымъ въ игрѣ, гдѣ случайности выигрыша и проигрыша одинаковы и выигрышемъ можетъ быть безконечное. Это доказывается само собою; и если люди способны понимать какія-нибудь истины, это одна изъ нихъ“ [1]). Математически пари Паскаля можно выразить такимъ образомъ. Если за бытіе Божіе имѣется одинъ шансъ и въ случаѣ выигрыша получается блаженство, то за Бога мы имѣемъ $1 \times \infty$, если противъ бытія Божія мы имѣемъ очень много шансовъ A и въ случаѣ, если Его нѣтъ, воспользуемся очень многими земными благами B, то противъ Бога мы будемъ имѣть $A \times B$. Очевидно, что $1 \times \infty > A \times B$. Едва ли трудно замѣтить слабыя стороны этого пари. Правильно ли поставлена дилемма Паскалемъ? Человѣкъ, отрицающій бытіе Божіе, дѣйствительно ли теряетъ вѣчность? Можетъ быть, въ мірѣ новомъ, познавъ Бога, онъ окажется способнымъ въ концѣ концовъ придти съ Нимъ въ блаженное общеніе? У Достоевскаго есть изображеніе такого ученаго, который не вѣрилъ и умеръ и возмутился даже, увидѣвъ, что его невѣріе было заблужденіемъ, былъ осужденъ на то, чтобы прошелъ квадрилліонъ шаговъ, не хотѣлъ идти, но потомъ пошелъ, прошелъ и, вступивъ на небо, искренно воскликнулъ „осанна“, даже перехватилъ въ своемъ религіозномъ ликованіи такъ, что по разсказу чорта, отъ котораго ведется рѣчь, которые поблагороднѣе ему руки сначала не подавали. Если отрѣшиться отъ юмористической стороны разсказа, то получится мысль сама по себѣ не заключающая въ себѣ несообразностей, что настоящею жизнію еще не можетъ вполнѣ опредѣлиться жизнь вѣчная, а тогда у неравенства Паскаля безконечности могутъ быть въ обѣихъ частяхъ и даже могутъ быть устранены, за то конечныя комбинаціи могутъ оказаться въ пользу отрицанія бытія Божія. За всѣмъ тѣмъ его доказательство отъ пари не можетъ быть отвергнуто, оно должно быть видоизмѣнено, въ него нужно ввести осложненія. Можетъ быть, на

[1]) Стр. 65—66.

вопросъ, какъ нужно жить: такъ ли, какъ будто Бога нѣтъ, или такъ, какъ бы Онъ существуетъ? легче дать отвѣтъ и обосновать его,—хотя трудно обосновать его въ немногихъ словахъ,—чѣмъ принять какую-либо сторону въ запутанномъ пари Паскаля.

По мысли Паскаля въ пари о бытіи Божіемъ человѣкъ долженъ принять сторону утверждающаго это бытіе, т.-е. долженъ повѣрить въ бытіе Божіе. Но вѣрить въ бытіе Божіе человѣкъ не можетъ, онъ можетъ только пожелать повѣрить. Какъ же желаніе вѣры замѣнить обладаніемъ вѣрою? Паскаль на это даетъ такой отвѣтъ: живите и дѣйствуйте такъ, какъ будто вы уже вѣрите. Приводятъ обыкновенно совѣтъ Паскаля: пить святую воду, заказывать обѣдни для того, чтобы возбудить въ себѣ вѣру, сопоставляютъ это со словами Монтэня: „нужно быть безумнымъ, чтобы умудриться“ (Опыты, кн. VI, гл. XII). Но напрасно представляютъ, что на самомъ дѣлѣ, по мысли Паскаля, съ этого должны начинать невѣрующіе, хотя у него и употребляется здѣсь слово „начинать“ (commencer). Нужно видѣть, что онъ здѣсь обращаетъ свою рѣчь не къ тѣмъ, которые не вѣрятъ, а къ тѣмъ, которые хотятъ повѣрить. Онъ приглашаетъ пить святую воду того, кто хочетъ повѣрить въ ея святость. Онъ приглашаетъ въ сущности провѣрить на опытѣ свою желаемую вѣру, приглашаетъ тѣхъ, у которыхъ возможны благопріятныя условія для опыта или которые могутъ постепенно воспитать въ себѣ эти условія—благоговѣйно серьезное отношеніе къ дѣлу.

Но прежде чѣмъ на самомѣ дѣлѣ обратиться къ святой водѣ, Паскаль приводитъ многіе доводы, почему должно явиться желаніе къ ней обратиться. Для людей развитыхъ требуется религія умозрительная, для людей простыхъ—внѣшняя (обрядовая). Универсальная религія должна отвѣчать потребностямъ всѣхъ. Такова религія христіанская. „Другія религіи, какъ напримѣръ, языческія, болѣе доступны для простого народа, ибо ограничиваются одной внѣшней стороной, но непригодны для людей мыслящихъ. Послѣднимъ болѣе соотвѣтствовала бы чисто умственная религія; зато она не годилась бы для народа. Одна христіанская религія отвѣчаетъ этимъ обоимъ требованіямъ: въ ней есть и внѣшняя и внутренняя сторона. Она возвышаетъ народъ до пониманія ея внутренняго содержанія и принижаетъ горделивыхъ до внѣшней своей стороны; безъ этого она была бы несовершенна, ибо необходимо, чтобы народъ понималъ духъ буквы, а мыслящіе и разсуждающіе подчиняли бы свой умъ буквѣ. Внѣшность должна сопровождать внутреннее настроеніе, чтобы испросить чего-либо отъ Бога, т.-е. нужно становиться на колѣна, молиться устами и т. д., такъ чтобы гордый человѣкъ, не хотѣвшій подчиниться Богу, подпалъ бы теперь въ подчи-

неніе твари. Ждать помощи отъ этой внѣшности было бы суевѣріемъ, какъ нежеланіе присоединить ее къ внутреннему содержанію обличало бы гордость“ [1]). Ни одна религія также (кромѣ христіанской) не объяснила человѣку человѣка. „Ни одна религія (кромѣ христіанской) не признала въ человѣкѣ самой совершенной и, въ то же время, жалкой твари. Одни, хорошо сознавая его совершенства, считали низостію и неблагодарностью тѣ невысокія понятія, которыя люди естественно имѣютъ о себѣ; другіе же, вполнѣ понимая всю справедливость невысокаго понятія о себѣ человѣка, встрѣчали презрительной насмѣшкой это одинаково свойственное ему сознаніе величія. Только наша религія научила, что человѣкъ родится во грѣхѣ; никакая философская секта этого не сказала; стало быть, и ни одна не сказала правды“ [2]). Истинность христіанства незакрыта, о ней свидѣтельствуютъ чудеса и пророчества, но она и не слишкомъ ярка. Паскаль такъ разсуждаетъ объ этомъ: „Богъ хотѣлъ искупить людей и дать возможность спасенія ищущимъ Его. Но люди оказываются столь недостойными, что Богъ, по справедливости, отказываетъ нѣкоторымъ, вслѣдствіе ихъ загрубѣлости, въ томъ, что даруетъ, по незаслуженному ими милосердію, другимъ. Если бы Онъ пожелалъ побороть упорство самыхъ загрубѣлыхъ, Онъ могъ бы сдѣлать это, обнаруживъ Себя имъ такъ торжественно, что они не могли бы усумниться въ истинности Его существа,—какъ явится Онъ въ послѣдній день при такомъ громѣ, молніи и разрушеніи природы, что мертвые воскреснутъ и самые слѣпые увидятъ Его.

Но не въ такомъ видѣ пожелалъ Онъ совершить Свое кроткое пришествіе; такъ какъ множество людей оказались недостойными Его милосердія, то Онъ не хотѣлъ даровать имъ того блага, отъ котораго они сами отказываются. Поэтому весьма справедливо, что Онъ явился не въ полнотѣ Своего божественнаго величія, что, несомнѣнно, заставило бы увѣровать въ Него всѣхъ людей, однако, и не настолько таинственно, чтобы Его не могли узнать искренно Его ищущіе. Онъ хотѣлъ дать такимъ людямъ полную возможность узнать Его и потому, желая быть явнымъ для ищущихъ Его всѣмъ сердцемъ и скрытымъ отъ тѣхъ, которые всѣмъ сердцемъ бѣгутъ Его, Онъ умѣряетъ возможность Его познанія: ясно открывая Себя стремящимся къ Нему и скрываясь отъ людей равнодушныхъ“ [3]). Путь, какимъ человѣкъ можетъ найдти Христа, по Паскалю таковъ. Положеніе людей на землѣ ужасно, Бога не видно, нужно искать, не оставилъ ли Онъ гдѣ слѣ-

[1]) Стр. 68—69.
[2]) ibid.
[3]) Стр. 121—122.

довъ Своего существованія. Съ этою цѣлію разсматриваются различныя религіи, ни одна изъ нихъ не заслуживаетъ вѣры, но вотъ одинъ народъ и одна религія представляютъ исключеніе: это—евреи и ихъ религія. Этотъ народъ самый древній, его книги самыя древнія, народъ этотъ поражаетъ своею искренностію:—онъ тщательно хранитъ книги, въ которыхъ бичуются его жестокосердіе и невѣрность. Евреи обладали великою вѣрою въ пророчества и упорно отрицаютъ ихъ исполненіе, и самое это упорство ихъ предсказано въ пророчествахъ:—именно ихъ отверженіе и распятіе Іисуса Христа, отверженіе краеугольнаго камня, который сдѣлался для нихъ камнемъ претыканія и соблазна. Въ пророчествахъ былъ смыслъ плотской (Мессія—раздаятель даровъ и освободитель) и духовный (духовное возрожденіе человѣчества), послѣдній прикрытъ первымъ. „Одна изъ главныхъ причинъ, почему пророки облекали обѣщаемыя ими духовныя блага въ символы благъ земныхъ, была та, что они имѣли дѣло съ народомъ чувственнымъ, который нужно было сдѣлать носителемъ завѣта духовнаго“ [1]). Но во многихъ мѣстахъ онъ очевиденъ и вездѣ при внимательномъ чтеніи онъ ясенъ. Но есть люди, желающіе быть слѣпыми, и еврейская религія, какъ затѣмъ и христіанская, просвѣщая однихъ, ослѣпляетъ таковыхъ и при томъ такъ, что сами ослѣпляемые являются свидѣтелями истинности религіи. „Ничего мы не поймемъ въ дѣлахъ Божіихъ, если не поставимъ себѣ за правило, что Онъ желалъ ослѣпить однихъ и просвѣтить другихъ“ [2]). Паскаль рекомендуетъ не судить о еврейской религіи по ея исполнителямъ, а по ея книгамъ. Точно такъ же должно поступать и по отношенію къ христіанству. Для пониманія Библіи онъ указываетъ такой руководительный ключъ: нужно презирать самого себя. „Завѣса, закрывающая книги Писанія для іудеевъ, закрываетъ ихъ и для плохихъ христіанъ, а равно для всѣхъ, недостаточно презирающихъ самихъ себя. Но какъ легко становится понимать св. книги и познать Іисуса Христа, когда дѣйствительно презираешь себя“ [3]).

Весь ветхій завѣтъ есть прообразъ. „Единственная конечная цѣль книгъ ветхаго завѣта есть любовь къ Богу. Все, что въ нихъ не клонится къ этой единственной задачѣ, есть ея проображеніе, ибо, въ виду единственной цѣли, все, что не выражаетъ ея непосредственно, есть прообразъ.

Богъ такимъ путемъ разнообразитъ эту единственную заповѣдь любви, чтобы удовлетворить наше ищущее разнообразія любопытство,

[1]) Стр. 97.
[2]) Стр. 126.
[3]) Стр. 94.

и этимъ разнообразіемъ ведетъ насъ всегда къ тому, что намъ единственно нужно. Ибо потребно только одно, а мы любимъ разнообразіе, и Богъ удовлетворяетъ обѣ эти наши потребности путемъ разнообразій, ведущихъ къ единственной нашей *потребѣ*“ [1]). Ветхій завѣтъ былъ завѣтомъ закона, его смѣнилъ законъ благодати. Но „благодать есть лишь проображеніе славы, ибо не составляетъ конечной цѣли. Законъ былъ прообразомъ благодати, а благодать служитъ прообразомъ славы, но въ то же время представляетъ собою и средство къ ея достиженію“ [2]). Нѣкоторыя мѣста Писанія могутъ соблазнять читающаго своею кажущеюся наивностію, или даже невѣрностію своихъ положеній. Но Паскаль въ дѣлѣ пониманія такихъ мѣстъ рекомендуетъ не смущаться по слѣдующимъ соображеніямъ. Если мы имѣемъ двѣ рѣчи и въ одной изъ нихъ все представляется наивнымъ и невѣрнымъ, а въ другой—на ряду съ наивнымъ и невѣрнымъ—мы встрѣчаемъ глубокія, цѣнныя и прекрасныя разсужденія, очевидно, мы не должны тогда спѣшить съ осужденіемъ того, что намъ представлялось наивнымъ. Естественно предположить, что это имѣетъ и особенный смыслъ и особенную цѣль. Когда Слово Божіе невѣрно въ буквальномъ смыслѣ, его нужно понимать духовно. Во многихъ мѣстахъ говорится, что Мессія избавитъ Свой народъ отъ враговъ,—это пророчество, понимаемое въ буквальномъ смыслѣ, не сбылось, но въ нѣкоторыхъ мѣстахъ говорится, что Мессія избавитъ отъ беззаконій, неправдъ. Эти слова нужно считать разъясняющими слово „враги“. Въ другихъ случаяхъ буква служила прообразомъ. Была ли обѣтованная земля дѣйствительнымъ мѣстомъ успокоенія? Нѣтъ. Слѣдовательно, это былъ прообразъ. „Избраннымъ все служитъ къ добру, даже самыя неясности Писанія; ибо они чтутъ ихъ за его ясныя стороны; наоборотъ, у другихъ все обращается во зло, даже самыя очевидности, такъ какъ они проклинаютъ ихъ за неясности, коихъ не понимаютъ“ [3]).

Сильнѣйшее свидѣтельство истинности христіанства представляетъ Собою Іисусъ Христосъ. „Какой человѣкъ имѣлъ когда-либо больше блеска? Весь еврейскій народъ задолго предсказываетъ Его пришествіе. Язычники поклоняются Ему, когда это пришествіе совершилось. Тѣ и другіе считаютъ Его своимъ средоточіемъ. Но кто изъ людей въ то же время такъ мало пользовался всѣмъ этимъ блескомъ? Изъ тридцати трехъ лѣтъ жизни Онъ тридцать провелъ въ неизвѣстности. Въ теченіе трехъ остальныхъ Онъ слыветъ за обманщика; священники и старѣйшины Его отвергаютъ; друзья и близкіе презираютъ Его. На-

[1]) Стр. 103.
[2]) Стр. 98.
[3]) Стр. 123.

конецъ, Онъ умираетъ, преданный однимъ изъ Своихъ учениковъ, непризнанный другимъ и покинутый всѣми. Какую долю имѣетъ Онъ въ этомъ блескѣ? Никогда человѣкъ не имѣлъ такого величія; никогда человѣкъ не былъ болѣе униженъ. Весь этотъ блескъ послужилъ только намъ, чтобы мы могли вразумиться имъ; Ему же Самому въ немъ доли не было.

Іисусъ Христосъ высказываетъ величайшія истины такъ просто, что кажется, какъ будто Онъ предварительно не размышлялъ о нихъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, выражаетъ ихъ настолько ясно, что не остается сомнѣнія относительно того, что Онъ о нихъ думаетъ. Эта ясность въ соединеніи съ такой простотой—изумительна.

Кто указалъ евангелистамъ качества, отличающія вполнѣ героическую душу, что они съ такимъ совершенствомъ изобразили ее въ Христѣ? Зачѣмъ они представляютъ Его слабымъ въ предсмертныя минуты? Развѣ они не могли изобразить Его болѣе стойкимъ въ смерти? Конечно, могли, ибо тотъ же св. Лука, описывая смерть св. Стефана, изображаетъ его болѣе крѣпкимъ въ эти минуты, чѣмъ былъ Іисусъ Христосъ. Они представляютъ Его подверженнымъ страху смерти до наступленія необходимости умереть, а затѣмъ изображаютъ Его вполнѣ стойкимъ. Но если они описываютъ Его смущеннымъ, то лишь пока Онъ самъ смущаетъ Себя; когда же Его смущаютъ люди, Онъ становится совершенно твердымъ.

Церкви стоило такого же труда доказать, что Іисусъ Христосъ былъ человѣкомъ, въ опроверженіе отрицавшихъ это, какъ и доказать, что Онъ былъ Богомъ; видимыя же данныя противорѣчили одинаково сильно тому и другому“ [1]).

Свидѣтельства о Христѣ безчисленны. Прежде всего свидѣтельства пророковъ, которые предсказали о времени, мѣстѣ и обстоятельствахъ Его пришествія, о Его жизни, Его миссіи, Его судьбѣ и судьбѣ Его дѣла. О Христѣ свидѣтельствуютъ апостолы, евангелисты, свидѣтельствуютъ чудеса Христовы и чудеса послѣдователей Христа. Свидѣтельствуетъ еврейскій народъ, бѣдствующій доселѣ. „Богъ обѣщалъ имъ, что, хотя Онъ разсѣетъ ихъ по краямъ свѣта, однако, если они будутъ вѣрны закону, Онъ соберетъ ихъ опять. Они очень вѣрны ему, но остаются въ угнетеніи (стало-быть, Мессія явился, а законъ, содержавшій эти обѣщанія, пересталъ существовать вслѣдствіе установленія закона новаго“ [2]).

Ветхій завѣтъ, говорящій о Христѣ, имѣющемъ придти, и новый

---

[1]) Стр. 107—108.

[2]) Стр. 118.

завѣтъ, говорящій о Христѣ пришедшемъ, представляютъ собою одну и ту же религію, и религія эта сводится къ тому, что нужно любить Бога и только Бога. По ветхому завѣту важно не происхожденіе отъ Авраама, а любовь къ Богу (Второзак. 8, 19—20; Исаіи 56, 3, 6, 7; 63, 16); важно не обрѣзаніе плоти, а обрѣзаніе сердца (Второз. 10, 16—17; Іер. 4, 4); важны не обряды, не внѣшность, а настроеніе (Іоил. 2, 13; Ис. 63), и за то, что въ Іерусалимѣ не было любви, не было религіознаго настроенія, Іерусалимъ отвергнутъ, а Римъ принятъ. Имя іудеевъ будетъ оставлено для проклятія и замѣнено другимъ (Ис. 65, 15). Паскаль беззавѣтно присоединяется къ тѣмъ, которые на мѣсто Іерусалима ставятъ Римъ. Только Христосъ можетъ привести человѣка въ этотъ Римъ, или—Паскаль не повторяетъ имени Рима—въ горній Іерусалимъ. „Богъ христіанъ есть Богъ, дающій душѣ чувствовать, что Онъ ея единственное благо, что весь покой въ Немъ и единственная радость ея въ любви къ Нему; это Богъ, внушающій душѣ въ то же время ненависть къ препятствіямъ, которыя ее задерживаютъ въ стремленіи любить Его всѣми силами. Самолюбіе и чувственность, составляющія эти препятствія, невыносимы для души, и Богъ даетъ ей чувствовать, что себялюбіе глубоко коренится въ ней, и что Онъ одинъ можетъ исцѣлить ее“ [1]).

Но кому Богъ даетъ чувствовать, что Онъ—единственное благо? У Паскаля есть рядъ мѣстъ, заставляющихъ предполагать, что онъ вѣрилъ въ безусловное предопредѣленіе. „Ничего мы не поймемъ въ дѣлахъ Божіихъ, если не поставимъ себѣ за правило, что Онъ желалъ ослѣпить однихъ и просвѣтить другихъ“. [2]) „Іисусъ Христосъ спасаетъ избранныхъ и осуждаетъ отверженныхъ, виновныхъ въ однихъ и тѣхъ же преступленіяхъ“ (Jésus Christ sauve les élus et damne les réprouvés sur les mêmes crimes) [3]). Но если Христосъ спасаетъ не всѣхъ, а лишь предопредѣленныхъ, то, повидимому, выходитъ, что Христосъ умеръ не за всѣхъ. Это положеніе и высказывалось, Паскаль по поводу его сказалъ слѣдующее: „когда говорятъ, что Іисусъ Христосъ умеръ не за всѣхъ, то злоупотребляютъ извѣстнымъ порокомъ людей, готовыхъ тотчасъ придраться къ этому исключенію. Это значитъ помогать отчаянію, вмѣсто того, чтобы отвлекать отъ него и оживлять надежду“ [4]). Рѣчь эта не вполнѣ ясна, но во всякомъ случаѣ она ободряетъ надежду на спасеніе и порицаетъ отчаяніе.

Нужно надѣяться на свое спасеніе и заботиться о немъ, нужно

[1]) Стр. 131—132.
[2]) Стр. 126, тоже на стр. 131.
[3]) Стр. 97—98.
[4]) Стр. 144.

надѣяться на спасеніе ближнихъ и стремиться направлять ихъ къ этому спасенію. Нужно выработать методы обращенія человѣка къ вѣрѣ. Человѣкъ лучше убѣждается тѣми доказательствами, до которыхъ доходитъ самъ, чѣмъ тѣми, которыя убѣдили другихъ. Поэтому апологетъ долженъ поставить себя на мѣсто убѣждаемаго, понять его внутренній міръ и направить его такъ, чтобы онъ самостоятельно продумалъ и принялъ возвѣщаемую ему истину. Нужно обращаться ко всѣмъ душевнымъ способностямъ человѣка, захватить его всецѣло,— его разумъ, сердце, во всемъ возбудить стремленіе къ обращенію, чтобы никакая наклонность не отвлекала его къ погибели. Ненужно отрекаться отъ людей, обнаруживающихъ отвращеніе къ религіи. „Иные люди,—говоритъ Паскаль,—имѣютъ презрѣніе къ религіи; они ненавидятъ ее и боятся, что она истинна. Чтобы исцѣлить это зло, нужно начать съ указанія, что религія совсѣмъ не противорѣчитъ разуму; затѣмъ, что она достойна уваженія, и—внушать это уваженіе; что она заслуживаетъ любви, и—внушать желаніе найдти ее истинной, а потомъ—показать, что она дѣйствительно истинна, достойна уваженія, потому что вполнѣ познала человѣка, и достойна любви, какъ обѣщающая истинное благо“ [1]).

Но довольно излагать Паскаля. Кому этотъ писатель на основаніи изложеннаго представится интереснымъ, тотъ легко можетъ ознакомиться съ нимъ самъ. Читать Паскаля легко и пріятно; его книга невелика по объему и написана блестящимъ и сильнымъ языкомъ. Но даже и тѣ, которые безусловно несогласны съ нимъ, всегда отдадутъ честь благородству его настроенія, силѣ его мысли, гибкости его слова. Отдѣльныя его положенія могутъ служить точками отправленія для цѣлыхъ трактатовъ и отъ всѣхъ его положеній вѣетъ жизненностію. Его защита религіи какъ бы предвосхищаетъ возраженія, которыя дѣлалъ противъ нея XIX и дѣлаетъ XX вѣкъ. Паскаль съ своими мыслями является намъ не какъ человѣкъ прошлаго, а какъ современникъ, который борется за одни идеалы противъ идеаловъ другихъ. Но за какіе идеалы онъ борется? За христіанскіе. Но христіанство распадается на много исповѣданій; къ какому примыкаетъ Паскаль? Онъ былъ католикомъ XVII столѣтія, его Іерусалимомъ былъ Римъ, но онъ отрицалъ непогрѣшимость Рима, и естественъ вопросъ—остался ли бы онъ вѣрнымъ сыномъ Рима послѣ 1870 г., когда римскій первосвященникъ свою непогрѣшимость провозгласилъ догматомъ? На этотъ вопросъ можетъ отвѣтить лишь самъ Паскаль. Но нетрудно видѣть, что если нѣчто отдѣляло его отъ католическаго

[1]) Стр. 151.

міра, то и между нимъ и другими исповѣданіями стоятъ серьезныя преграды. Несомнѣнно, отъ православія его отдѣляло filioque и можетъ быть immaculata conceptio, это—въ области догматической, въ области практической Паскаль—этотъ порройльскій монахъ—былъ совершенно сыномъ католическаго строя. Паскаль не могъ примкнуть къ англиканской церкви, къ протестантскимъ общинамъ, онъ признавалъ за церковію авторитетъ непогрѣшимости, право контроля надъ совѣстію, ему былъ нуженъ постоянный духовникъ. Можетъ быть, Паскаль пошелъ бы за старокатоликами? Трудно отвѣтить на это положительнымъ образомъ. Старокатолики вѣдь не только отвергаютъ непогрѣшимость папы, которой не признавалъ и Паскаль, но отвергаютъ и нѣчто другое, что Паскаль признавалъ всею душою. Такъ, предпринявъ вообще догматическій пересмотръ и возвращеніе къ ученію нераздѣленной церкви IX вѣка (а не XVII, къ которой принадлежалъ Паскаль), старокатолики нашли неудачнымъ терминъ „пресуществленіе“ въ таинствѣ Евхаристіи. Позволительно остановиться на этомъ тѣмъ болѣе, что и нѣкоторые православные писатели, сочувствуя старокатоликамъ, легко, повидимому, готовы пожертвовать этимъ терминомъ. Позволительно думать, что Паскаль не присоединился бы къ нимъ. Терминъ есть обозначеніе мысли. Противники термина не принимаютъ его, повидимому, потому что не допускаютъ, что хлѣбъ и вино въ таинствѣ Евхаристіи становятся дѣйствительными тѣломъ и кровію Господа І. Христа, они говорятъ о духовномъ присутствіи Христа въ Евхаристіи. Вотъ что, кажется, нужно сказать имъ. Если бы хлѣбъ и вино *дѣйствительно* становились *только* тѣломъ и кровью, то терминъ „пресуществленіе“ былъ бы неточенъ. Хлѣбу, чтобы стать тѣломъ, ненужно пресуществляться, такъ какъ существо хлѣба и тѣла одно и то же. Этому наставляютъ насъ химія и физіологія. Но претвореніе хлѣба въ тѣло *Христово* есть пресуществленіе, ибо есть внесеніе въ него новаго существа, новаго начала, которое преобразуетъ существо прежнее. Единородный Сынъ Божій, воплотившись, соединился съ земною природою, но отъ этого не послѣдовало прямо преобразованія зараженной грѣхомъ земной природы. Природа преобразуется постепенно чрезъ усвоеніе ею божественнаго начала. Въ таинствѣ Евхаристіи происходитъ соединеніе Христа съ матеріальною природою вина и хлѣба. Хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровью Христа. Не химическіе и физіологическіе процессы происходятъ здѣсь, а соединеніе Божества съ матеріею, преобразующее матерію. Эту божественно-преобразованную матерію воспринимаетъ въ себя неосужденно причащающійся. Особенный характеръ процесса, пресуществленіе матеріи въ идеальное состояніе черезъ соединеніе съ Боже-

ствомъ, и отмѣчается терминомъ „пресуществленіе“. Если же хлѣбъ и вино не пресуществляются, то тогда они оказываются совершенно условнымъ символомъ, соединяющимъ со Христомъ человѣка, символъ можетъ быть замѣненъ всякимъ другимъ и у таинства не оказывается никакого спеціальнаго характера. Трудно принять это воззрѣніе тѣмъ, которые причащаются въ очищеніе души и тѣла, въ оставленіе грѣховъ и жизнь вѣчную, которые къ своей грѣховной плотской природѣ прививаютъ въ этомъ таинствѣ природу безгрѣшную. Паскаль, для котораго догматъ, формула, все въ религіи—было жизнію, конечно, не могъ бы легко поступиться содержаніемъ религіи, чтобы примкнуть къ той или иной общинѣ.

Отсюда образъ Паскаля остается трагическимъ. Онъ хотѣлъ быть послушнымъ сыномъ церкви, но нѣтъ ни одной церкви, исповѣданіе которой было бы исповѣданіемъ Паскаля. Но, конечно, не намъ—православнымъ — судить Паскаля. Его „мысли“ драгоцѣнный даръ православной апологетикѣ, въ нихъ есть даже аргументы противъ католицизма (168, XXVII—XXVIII). Въ исторіи европейской мысли мы всегда съ благодарностію и почтеніемъ будемъ указывать на двухъ философовъ, которые были католиками и взгляды которыхъ приближались къ православію. Это—Блезъ Паскаль и Францъ Баадеръ.

Гербертъ Чербери.

(1581—1646)

Гербертъ Чербери былъ въ Парижѣ въ то время, когда тамъ распространялись идеи и сочиненія Монтэня и Шарроня, онъ познакомился съ этими идеями и продолжилъ дѣло французскихъ мыслителей. Гербертъ Чербери свои воззрѣнія на религію изложилъ въ двухъ сочиненіяхъ: De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso и De religione gentilium, errorumque apud eos causis. Сочиненіе De veritate въ значительной части и написано въ Парижѣ. За этимъ сочиненіемъ самъ Гербертъ Чербери признавалъ великое значеніе; онъ долго колебался—печатать ли ему его и даже похвалы и просьбы Гроція о напечатаніи не рѣшили его сомнѣній. Они разрѣшились по словамъ Герберта Чербери слѣдующимъ образомъ: „Пребывая въ недоумѣніи я въ одинъ прекрасный лѣтній день, когда все было тихо, и солнце глядѣло прямо въ мою спальню, взялъ въ руки манускриптъ, палъ на колѣни и произнесъ слѣдующую молитву: о Ты, вѣчный Боже, создатель свѣта, который теперь озаряетъ меня, и источникъ всякаго внутренняго свѣта, молю: прости мнѣ, что я дерзаю просить у Тебя большаго, чѣмъ подобаетъ грѣшнику: Я недоумѣваю, напечатать

ли мнѣ эту книгу „De veritate“ или нѣтъ? Если она послужитъ Тебѣ во славу, то подай мнѣ какое нибудь знаменіе съ неба; если нѣтъ, я уничтожу ее. И лишь только я успѣлъ произнести эти слова, какъ вдругъ мнѣ послышался съ неба громкій, но вмѣстѣ съ тѣмъ сладостный звукъ, который такъ подкрѣпилъ меня, что я счелъ свою молитву услышанною и принялъ этотъ звукъ за ободрительное знаменіе и рѣшилъ напечатать свое сочиненіе“. Гербертъ Чербери считается основателемъ англійскаго деизма, а этотъ разсказъ его—раньше изложенія ученія деистовъ—долженъ показать, что деисты вовсе не отрицаютъ вообще возможность откровенія и божественный промыслъ. Книга Герберта Чербери „De veritate“ представляетъ собою гносеологическія пролегомены по отношенію къ „De religione gentilium“. Гербертъ Чербери противникъ какъ догматизма, такъ и скептицизма, онъ допускаетъ, что, благодаря нашимъ способностямъ, мы можемъ пріобрѣтать о нѣкоторыхъ вещахъ истинное знаніе. Истину онъ опредѣляетъ какъ извѣстнымъ образомъ обусловленное согласіе между нашею познающею способностью и познаваемымъ предметомъ. Несомнѣнно истиннымъ онъ считаетъ notitiae communes. Это—понятія, отличающіяся особою достовѣрностью и немогущія между тѣмъ найдти оправданія или обоснованія ни въ опытѣ ни въ отвлеченномъ мышленіи. Характеризуются они слѣдующими чертами: 1) общепризнанностью. То, что въ здравомъ умѣ всѣми людьми всегда считалось и считается истиннымъ, не можетъ быть ложнымъ, 2) Первичностью или, такъ сказать, непосредственностью. Такъ, напримѣръ, насъ поражаетъ красота чего-нибудь при первомъ впечатлѣніи независимо отъ анализа изящнаго предмета. 3) Независимостью и непроизводностью. 4) Непосредственной убѣдительностью. Этими гносеологическими пролегоменами Гербертъ Чербери пользуется въ трактатѣ „De religione gentilium. Религіозная истина имѣетъ въ своемъ основаніи, какъ и всякая другая notitiae communes, которыя и должны быть отысканы посредствомъ сличенія каждаго догмата съ исчисленными критеріями. Такой догматъ, который выдерживаетъ это сравненіе, который общепринятъ, непосредственъ, непроизводенъ, убѣдителенъ, необходимъ для человѣческаго счастія и не требуетъ доказательствъ,— безусловно истиненъ. Его нельзя отвергать, какъ нельзя отвергать и того, что неизбѣжно вытекаетъ изъ него по логическому закону. Догматы неудовлетворяющіе указанному требованію представляютъ собою только условную истину, которая при извѣстныхъ обстоятельствахъ оказывается даже заблужденіемъ. Такимъ образомъ Гербертъ Чербери проповѣдуетъ естественную религію и очень сурово относится къ ученіямъ о религіяхъ откровенныхъ. „Не всякая религія, говоритъ онъ, которая ссылается на откровеніе,

хороша, не всякое ученіе прикрывающееся именемъ откровенія необходимо или даже полезно. За щитомъ откровенія можетъ скрываться и обманщикъ. Часто высказываемое у насъ требованіе, состоящее въ томъ, что должно отказаться отъ разума, замѣнивъ его вѣрою; что должно безусловно подчиниться сужденіямъ церкви, которая не можетъ ошибаться и одна должна владѣть правомъ устанавливать богослуженія; что, наконецъ, никто не долженъ довѣрять своимъ силамъ настолько, чтобы подвергать критикѣ церковное толкованіе слова Божьяго,—это требованіе настолько же можетъ служить опорою ложной религіи, насколько и истинной. Неужели же должно повиноваться имени церкви, этому столь многознаменательному и неопредѣленному слову, которымъ освящается столько обрядовъ, обычаевъ и мечтаній, которое въ разныхъ странахъ имѣетъ совершенно различное значеніе. Нѣтъ, должны быть основанія, по которымъ можно опредѣлить независимо отъ внѣшняго авторитета религіи, въ чемъ заключается ея заслуга и ея истина, должны существовать предварительные критеріи установленные Божественною премудростью и сообщенные людямъ въ формѣ общихъ понятій, по которымъ можно бы было производить оцѣнку того, что вытекаетъ изъ какого либо частнаго откровенія. Божественное правосудіе будетъ требовать отъ каждаго человѣка отчета въ его дѣйствіяхъ на основаніи его собственныхъ вѣрованій и убѣжденій, и потому каждаго независимо отъ частныхъ откровеній надѣлило способностью сознавать и свои обязанности и свое назначеніе. Ученіе объ этихъ общихъ понятіяхъ относящихся къ религіи составляетъ содержаніе истинной вселенской церкви, которая непогрѣшима и совершенна".

Эти разсужденія естественно влекутъ за собой вопросъ: если человѣку прирождено знаніе естественной религіи, то какимъ же образомъ могли возникнуть религіи ложныя? Гербертъ Чербери отвѣчаетъ на это слѣдующимъ образомъ. Источникъ религіознаго чувства есть стремленіе къ безконечному, къ бытію, которое служитъ идеаломъ его собственнаго существованія. Поэтому, по мнѣнію Герберта Чербери, прежде всего боготворились тѣ явленія природы, въ которыхъ ближе всего усматривались вѣчность и неизмѣнность, небесныя свѣтила, а изъ нихъ тѣ, которыя были наиболѣе важны въ человѣческомъ быту,—солнце и луна. Однако они являлись незатемненному сознанію первыхъ людей еще не настоящими божествами, истиннымъ Богомъ для нихъ былъ одинъ—духъ, вѣчный и всеблаженный, ибо только такое существо могло вселить въ людей стремленіе къ вѣчности и блаженству. Солнце, луна и звѣзды, почитались лишь, какъ тѣ его созданія, въ которыхъ наиболѣе отражалось его собственное величіе. Скоро, однако, такое понятіе о Божествѣ стало затемняться вслѣдствіе слѣдующихъ причинъ:

божественное бытіе по представленію людей должно быть бытіемъ вѣчно блаженнымъ, но блаженство несоединимо съ одиночествомъ и потому его нельзя представить въ существѣ, которое паритъ на незримой высотѣ надъ всѣмъ остальнымъ и отдѣльно отъ всего остального. Это соображеніе повлекло за собой предположеніе о множествѣ боговъ, оно легло въ основаніе культа героевъ, оно повело къ ненамѣренному наполненію религіознаго чувства суевѣріями. Умноженію суевѣрій способствовалъ намѣренный обманъ со стороны жрецовъ и разныхъ лжепророковъ. Жрецы говорили людямъ, что они должны совершать такія-то и такія-то жертвоприношенія и за это получатъ такія то выгоды; лжепророки говорили, что они находятся въ непосредственномъ общеніи съ божествомъ и получаютъ отъ него откровеніе, они предсказывали будущее, болѣе или менѣе двухсмысленно и, благодаря случайному и сомнительному исполненію ихъ пророчествъ, пріобрѣтали авторитетъ. Съ теченіемъ времени ихъ познанія, возвысившіяся надъ обычнымъ уровнемъ, дали имъ возможность, значительно усилить этотъ авторитетъ. Такъ, заранѣе зная въ Египтѣ, какой урожай произойдетъ, они предсказывали это и, предсказывая—заранѣе зная исполненіе предсказанія—обильный урожай, выговаривали себѣ богатое вознагражденіе. На ряду съ развитіемъ многобожія и умноженіемъ суевѣрій стало развиваться и поклоненіе стихіямъ. Это поклоненіе взяло начало изъ философскихъ ученій. Какъ видно изъ этого, Гербертъ Чербери видѣлъ въ метафизикѣ дисциплину, не разсѣевающую суевѣрія, но ихъ умножающую. По его представленію изъ ученія о землѣ, какъ производительницѣ предметовъ, возникло почитаніе земли. Ученіе, что огонь и издаваемая имъ теплота есть условіе всякого бытія, и что самъ огонь не тлѣетъ и не разлагается, способствовало развитію почитанія огня. Уже евреи называли Бога всепожирающимъ огнемъ (Второз. 4, 24). Ученіе о водѣ, какъ живительномъ началѣ, родило поклоненіе водѣ. Безпредѣльность воздуха равно, какъ и то обстоятельство, что онъ представляетъ для жизни болѣе необходимое условіе, чѣмъ пища и питье, заставили Анаксимена и Діогена апполонійскаго учить о божественности воздуха. Это ученіе поддерживалъ поэтъ Энній. Воздухъ чтили и греки и римляне и имъ считали человѣческую душу, ибо anima происходитъ отъ *αἰεῖν*, т.-е. имѣетъ общій корень со словомъ aer. Варронъ въ мѣстѣ, приводимомъ Лактанціемъ, прямо говоритъ, что душа есть воздухъ, вдохнутый ртомъ, согрѣтый сначала въ легкихъ, потомъ въ сердцѣ и распространенный по всему тѣлу.

Такъ возникли ложное богопочитаніе и его различные виды, но это только оболочка для нѣкоторыхъ несомнѣнныхъ религіозныхъ истинъ,

представляющихъ собою notitiae communes. Таковыхъ истинъ Гербертъ Чербери насчитываетъ пять.

I. Есть высшее существо (numen supremum). Оно невещественно, бытіе его признается всѣми народами и ему всѣми приписываются слѣдующія качества: вѣчность, всемогущество, премудрость, благость, блаженство и т. д.

II. Это высшее существо всѣ обязаны почитать за получаемыя отъ него благодѣянія. Почитаніе это—мысленное или выраженное въ обрядахъ—и есть религія. Возможность атеизма Гербертъ Чербери въ сущности отрицаетъ. „Существованіе безумія,—говоритъ онъ,—не мѣшаетъ считать разумность отличительнымъ свойствомъ человѣка. Точно также и встрѣчающійся иногда атеизмъ не долженъ мѣшать считать религіозность такимъ же необходимымъ признакомъ человѣчности, какъ и разумное мышленіе. Если бываютъ когда-нибудь дѣйствительные атеисты, то только потому что среда, въ которой они жили, выработала себѣ слишкомъ уродливыя понятія о божествѣ. При такихъ обстоятельствахъ тотъ или другой мыслитель могъ предпочесть совершенное отрицаніе Бога недостойному представленію о Немъ“.

III. Лучшее богопочитаніе состоитъ въ добродѣтели, въ связи съ благочестіемъ.

IV. Человѣку врождено отвращеніе ко злу, и отсюда вытекающее убѣжденіе, что всякое совершенное прегрѣшеніе нужно исправлять раскаяніемъ. Утверждать, что человѣкъ лишенъ возможности умилостивить божество, если онъ разгнѣвалъ его своими пороками и преступленіями, значитъ богохульствовать, потому что такимъ образомъ отрицается его благость.

V. Существованіе наше не кончается земною жизнью, за нею наступаетъ справедливое возмездіе за наши дѣйствія. Въ этомъ нетолько согласны всѣ религіи, но убѣждаютъ и непосредственное сознаніе и голосъ совѣсти.

Вотъ тѣ коренныя истины, которыми по выраженію Герберта Чербери Богъ молча заявилъ о Себѣ въ сознаніи людей, тогда какъ въ видимой природѣ Онъ явственно обнаружилъ Себя. Но если такимъ образомъ Богъ открываетъ Себя человѣчеству тайно и явно, то спрашивается,—можетъ ли существовать еще иная форма откровенія и какъ она должна относиться къ непосредственному естественному откровенію? Гербертъ Чербери даетъ отвѣтъ и на этотъ вопросъ, хотя повидимому немного уклончивый. „Откровеніе,—говоритъ онъ,—только тогда можно признать за несомнѣнное: I) когда ему предшествуютъ дѣйствія и настроенность, его вызывающія, именно—молитва и вѣра; 2) когда оно дается самому вѣрующему а не приходитъ къ нему путемъ преда-

ній. Истина, въ которой я увѣренъ исторически, для меня только и можетъ имѣть историческую, т.-е. условную достовѣрность, т.-е. будетъ зависѣть отъ вѣры, внушаемой мнѣ повѣствователемъ. Хотя она для перваго узнавшаго ее и имѣла значеніе откровенной истины, для узнавшихъ ее отъ него, т.-е. для получившихъ ее изъ вторыхъ или изъ третьихъ рукъ, она уже не является таковою; 3) когда оно способствуетъ осуществленію какого-либо блага и благопріятствуетъ добродѣтели. То, что противорѣчитъ нравственному закону, никогда не можетъ быть откровеніемъ; 4) когда наконецъ тотъ, кто его удостоивается, имѣетъ инстинктивное убѣжденіе, что оно дѣйствительно таковое." Изъ такого ученія объ откровеніи слѣдуетъ: 1) что оно только возможно, но не необходимо; 2) что лица, считающія себя обладателями откровенной религіи, не имѣютъ права путемъ насилія принуждать другихъ къ ея исповѣданію (compelle eos intrare. Мѳ. 22, 9). Изъ всей теоріи Герберта Чербери слѣдуетъ, что къ языческимъ религіямъ не слѣдуетъ относиться такъ презрительно, какъ относились къ нимъ, и что, съ другой стороны, ученіе христіанскихъ исповѣданій—даже въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ оно согласно во всѣхъ исповѣданіяхъ,—не должно быть принимаемо съ безусловнымъ довѣріемъ. Не все то, говоритъ онъ въ статьѣ „De religione laici", что содержится въ священномъ писаніи, слѣдуетъ считать обязательнымъ,—должно различать истинное слово Божіе отъ человѣческихъ прибавленій. Критеріемъ для различенія вторыхъ отъ перваго являются notitiae communes. Возраженія богослововъ противъ компетенціи нашего разума Гербертъ Чербери устраняетъ слѣдующимъ разсужденіемъ. „Если всѣ наши способности помрачены вслѣдствіе грѣхопаденія, то на какомъ основаніи мы изъемлемъ вѣру изъ этого помраченія, на какомъ основаніи мы считаемъ голосъ ея правдивѣе, чѣмъ голосъ разсудка или чувствъ? А если способности наши—по своей ли природѣ или благодаря искупленію—надежны, то почему же отказывать въ вѣрѣ разуму, почему отрицать его авторитетъ..... Разумъ не наноситъ религіи ущерба, напротивъ, онъ укрѣпляетъ и поддерживаетъ ее, при его участіи богопочитаніе становится болѣе серьезнымъ и разумнымъ.

Г. Чербери считается главою англійскаго деизма. Этотъ терминъ употреблялся въ весьма различныхъ значеніяхъ и доселѣ за нимъ не утвердилось точнаго и общепринятаго смысла. Впервые онъ былъ введенъ въ сферѣ религіозной, а не философской. Деистами въ XVI ст. стали называть социніанъ, отвергавшихъ догматъ Троичности и Божества Іисуса Христа. Въ XVII—XVIII стол. цѣлый рядъ англійскихъ мыслителей получилъ наименованіе деистовъ, но объединяющимъ началомъ между ними является только признаніе безграничныхъ правъ

разума, при чемъ однихъ разумъ приводилъ къ вѣрѣ въ сверхразумныя тайны откровенія (Локкъ), другихъ къ отрицанію чудесъ (Тиндаль), третьихъ къ чистому пантеизму (Толандъ). Въ новое время нѣкоторые терминъ деизмъ стали сближать съ теизмомъ. Въ книгѣ премудрости Соломона, въ сивиллиныхъ книгахъ (іудейской сивиллы) хотѣли видѣть деизмъ. Но преимущественно подъ деизмомъ понимаютъ: 1) признаніе естественной религіи съ отрицаніемъ необходимости или дѣйствительнаго существованія религіи сверхъестественной (откровенной) и 2) признаніе Бога, сотворившаго міръ, но не промышляющаго о немъ. Представителемъ первой формы деизма и можетъ быть названъ Гербертъ Чербери. Поскольку деизмъ сближаютъ и отождествляютъ съ другими ученіями (пантеизмомъ, теизмомъ), постольку все, что говорятъ противъ или за эти ученія, направляется противъ или за деизмъ. Самостоятельнымъ философскимъ направленіемъ является деизмъ, какъ ученіе, отрицающее историческое откровеніе и — еще шире — промыслъ вообще. Доводы, утверждающіе неосновательность такого отрицанія, и направляются противъ деизма въ собственномъ смыслѣ. Деизмъ отрицаетъ значеніе историческаго откровенія. Но мы имѣемъ передъ собою несомнѣнный фактъ, что человѣкъ обыкновенно оказывается неспособнымъ выработать своими единоличными усиліями возвышенныя нравственныя понятія и монотеистическія представленія. Слѣдовательно, ему нужна помощь, откровеніе. Съ другой стороны, непосредственное откровеніе и по существу не должно быть доступно грѣшникамъ и затѣмъ, если сверхъестественное средство можетъ быть замѣнено естественнымъ, то мы обыкновенно и мыслимъ, что должно быть употреблено средство послѣдняго рода. Историческое откровеніе сообщается людямъ изъ поколѣнія въ поколѣніе естественнымъ образомъ. Сверхъестественное поражаетъ и устрашаетъ. Естественное всегда можетъ быть предметомъ спокойнаго и хладнокровнаго изслѣдованія. Такъ, люди спокойно могутъ размышлять о содержаніи историческаго откровенія и рѣшать своей совѣстью и разумомъ, имѣетъ ли оно сверхъестественное или естественное происхожденіе. Поэтому должно признать, что нужно именно историческое откровеніе. И тотъ, кто вѣритъ въ возможность откровенія вообще, въ возможность промысла, тотъ долженъ признать и фактъ существованія историческаго откровенія. Но радикальный деизмъ отрицаетъ и промыслъ. Это отрицаніе, если его проводить послѣдовательно, должно вести и къ отрицанію прогресса, и къ отрицанію надежды на торжество добра. На чей счетъ совершается духовный подъемъ человѣчества? Прогрессъ противорѣчилъ бы закону причинности, если бы не было провидѣнія. Затѣмъ, если бы человѣческая свобода не регулировалась божествен-

нымъ провидѣніемъ, то зло разросталось бы и разросталось бы въ мірѣ. Естественный фактъ есть тотъ, что каждое совершонное зло должно расти и развиваться естественнымъ порядкомъ. Это давно подмѣтили поэты. Неприглашеніе Эриды на свадьбу Пелея влечетъ за собою споры богинь, похищеніе Елены, троянскую войну. Убіеніе Макбетомъ Дункана влечетъ за собою со стороны перваго новый рядъ ужаснѣйшихъ злодѣяній и побуждаетъ его всю Шотландію наполнять кровію. Сердце человѣка должно бы было наполниться отчаяніемъ при представленіи, что не существуетъ никакой высшей силы, противоборствующей росту зла. Но дѣйствіе этой благой силы открывается вездѣ въ исторіи, и человѣкъ живетъ вѣрою въ торжество добра, т.-е. вѣрою въ провидѣніе. Величайшее благо человѣка состоитъ въ любви къ тому и въ общеніи съ тѣмъ, кто наиболѣе вызываетъ любовь,—въ богообщеніи. Деизмъ удаляетъ человѣка отъ Бога, отнимаетъ созданіе отъ Создателя, сына лишаетъ Отца. Не молись Богу, не проси Его, говоритъ деизмъ, но молиться можно только Богу, и только молитва и данная свыше, а не самоизмышленная религія могутъ дать истинное успокоеніе и усладу страждущему сердцу.

Гоббесъ.

(1588—1679).

Ѳома Гоббесъ—извѣстный религіозный философъ, сынъ сельскаго священника. Мать родила его преждевременно, когда армада Филиппа испанскаго угрожала берегамъ Англіи. Гоббесъ родился очень слабымъ и несмотря на это прожилъ очень долго. За метафизическія воззрѣнія Гоббеса его называютъ матеріалистомъ, такъ какъ онъ признавалъ, что существуютъ только тѣла, что и Богъ есть тѣло и духъ тѣлесенъ. Но понятіе тѣла у Гоббеса не матеріалистическое: онъ и государство называетъ тѣломъ. Всякое явленіе, по Гоббесу, познается нами, какъ движеніе: движеніе тѣла и движеніе въ тѣлѣ. Явленія совершаются съ необходимостью. Установивъ механическую точку зрѣнія на существующее, Гоббесъ для изученія его рекомендуетъ математическій методъ. Внѣшніе предметы воздѣйствуютъ на человѣка, но образы, вызываемые въ немъ, не отвѣчаютъ дѣйствительности; они такъ же не соотвѣтствуютъ имъ, какъ числа вещамъ, они—условные знаки; человѣкъ комбинируетъ ихъ, какъ и числа. Такъ и сенсуализмъ Гоббеса, какъ и его матеріализмъ, только символическій, а не реалистическій. Внѣшніе предметы вызываютъ въ человѣкѣ не только ощущенія, но и чувства удовольствія и неудовольствія. Отсюда возникаютъ стремленія; стремленіе, одерживающее верхъ надъ другими, есть воля; свобо-

да является тамъ, гдѣ для воли нѣтъ внѣшняго препятствія, но это не исключаетъ внутренней необходимости дѣйствія. Гоббесъ въ ученіи о волѣ является строгимъ детерминистомъ. Добро есть то, что влечетъ къ себѣ; зло—то, что отъ себя отталкиваетъ. Понятіе добра условно и различно для различныхъ людей. Впервые общая мѣрка для оцѣнки добра является въ государствѣ. Государство есть человѣческое созданіе. Въ до-государственномъ состояніи каждый велъ на свой счетъ и страхъ борьбу за свое благополучіе, отсюда bellum omnium contra omnes и homo былъ homini lupus. Такой порядокъ вещей былъ невыгоденъ для человѣка, и вотъ—принципъ борьбы за существованіе люди дополнили принципомъ взаимопомощи. Status naturalis смѣнился на Status civilis. Человѣкъ не есть по природѣ животное общественное, какъ его опредѣлялъ Аристотель; этотъ эпитетъ съ гораздо большимъ правомъ приложимъ къ пчеламъ, осамъ, муравьямъ, но онъ сталъ животнымъ общественнымъ, потому что это для него выгодно. Такимъ образомъ, возникновеніе государства обязано человѣческому эгоизму, но будучи продуктомъ эгоизма, оно прежде всего обязываетъ отрекаться отъ эгоизма тѣхъ, кто его создалъ: въ естественномъ состояніи человѣкъ признавалъ за собою право на все, въ государственномъ онъ передаетъ это право государству. Эта передача совершается посредствомъ договора, который лежитъ въ основаніи государственнаго союза. Человѣкъ отказывается здѣсь отъ личной воли и подчиняется общей. Представителемъ общей воли является или одно лицо или цѣлая коллегія. Власть представителя должна быть безусловной. Въ государствѣ не должно быть свободы личности. Подобно тому, какъ Эпикуръ училъ, что боги существуютъ лишь въ промежуткахъ вещества, такъ Гоббесъ допускаетъ, что свобода въ государствѣ существуетъ лишь въ промежуткахъ положительнаго законодательства, и понятно, что эти промежутки постоянно должны становиться все болѣе и болѣе узкими. Не должно быть свободы въ сферѣ религіозной, таковая можетъ вести только къ бѣдствіямъ. Такъ, при различіи религіозныхъ воззрѣній представитель власти можетъ потребовать отъ гражданина чего-нибудь такого, что послѣднему представится грѣхомъ (присяги, участія въ военной службѣ). Возникаютъ несогласія, раздоры, которые многократно вели къ междуусобіямъ и войнамъ. Нѣтъ такого догмата, относительно котораго нельзя было бы спорить, отсюда при раздѣленіи свѣтской и религіозной власти всегда неизбѣжны конфликты. Римскій папа всегда можетъ потребовать отъ англійскаго гражданина противнаго тому, чего требуетъ отъ него король. Чтобы этого не было, нужно единство власти, нуженъ цезаре-папизмъ. Эти разсужденія показываютъ, что Гоббесъ не видѣлъ въ религіи чего-либо без-

условно неизмѣняемаго, и дѣйствительно, онъ не только невысоко цѣнитъ религіозныя формы, но и ихъ основаніе—религіозное чувство—выводитъ изъ очень невысокихъ свойствъ человѣческой природы. Вотъ его взгляды на происхожденіе религіи. Человѣку свойственна пытливость, т.-е. стремленіе знать причины наблюдаемыхъ имъ явленій. Стремленіе это различно у различныхъ лицъ, но всякій непремѣнно интересуется тѣми явленіями, которыя приносятъ ему счастье или несчастье. Разсматривая явленія, какъ цѣпь причинъ и слѣдствій, человѣкъ по прекращеніи одного явленія ожидаетъ другого, т.-е. думаетъ о будущемъ. При незнаніи причинъ дѣйствительныхъ, будущее должно страшить его. Этотъ страхъ долженъ быть обращенъ на какой-либо предметъ, и если такового человѣкъ не находитъ, то создаетъ его своимъ воображеніемъ, т.-е. относитъ причину благопріятныхъ и неблагопріятныхъ для него явленій къ невидимымъ силамъ. Въ этомъ смыслѣ правы древніе, говорившіе: timor primos fecit deos, ибо эти незримыя силы, которыхъ мы боимся, суть не что иное, какъ боги. Признавъ эти силы нематеріальными, люди стали мыслить ихъ съ тѣми аттрибутами, которые приписываютъ человѣческой душѣ. Вслѣдствіе этого мы и стараемся дѣйствовать на эти силы тѣми же средствами, которыми дѣйствуемъ на людей болѣе сильныхъ, чѣмъ мы,—поклоненіемъ, почитаніемъ, ухаживаніемъ и т. д. Естественно, что къ этимъ средствамъ особенно прибѣгаютъ въ случаѣ поразительныхъ и рѣдкихъ явленій, которыхъ не умѣютъ объяснить. Такъ, невѣжество рождаетъ страхъ, а страхъ рождаетъ боговъ. По мѣрѣ расширенія знаній суживается территорія дѣятельности божества. Такимъ образомъ, какъ у Гоббеса выходитъ, что свобода людей существуетъ лишь въ промежуткахъ государственнаго законодательства, такъ у него оказывается, что боги существуютъ лишь въ промежуткахъ или пробѣлахъ человѣческаго знанія. Исчезнутъ или по крайней мѣрѣ должны ли исчезнуть совсѣмъ эти промежутки? Гоббесъ не даетъ отвѣта на этотъ вопросъ, но онъ даетъ рядъ соображеній объ откровеніи и христіанствѣ, которыя, правда, не дышатъ особенно глубокою вѣрою, но изъ которыхъ однако вытекаетъ, что никакъ онъ не долженъ быть называемъ атеистомъ. Гоббесъ предлагаетъ рядъ правилъ, которыя должны быть приняты во вниманіе при изслѣдованіи предлагаемаго откровенія. Слово Божіе можетъ быть возвѣщаемо лишь черезъ истиннаго пророка. Мы должны узнать, кто истинный пророкъ? Народъ вѣрилъ Моисею за его чудеса и его ученіе. Позднѣйшимъ пророкамъ вѣрили и за ихъ пророчества и по вѣрѣ въ Бога Авраамова. Въ изслѣдованіи откровенія мы должны руководиться нашимъ разумомъ и всѣми имѣющимися у насъ средствами познанія. Въ откровеніи не можетъ быть ничего противоразумнаго, но можетъ быть

нѣчто сверхразумное—тайны. Встрѣчая ихъ въ откровеніи, мы должны подчинять нашъ разумъ словамъ. Религіозныя тайны подобны пилюлямъ: ихъ нужно проглатывать цѣлыми, а если ихъ начнешь разжевывать, то по большей части непремѣнно выплюнешь. Подчиненіе разума не должно быть понимаемо такъ, что мы непремѣнно соглашаемся со словами писанія. Послѣднее— не въ нашей власти, мы можемъ только не опровергать тѣхъ, кому принадлежитъ власть утверждать ученіе. Откровеніе можетъ быть или непосредственнымъ или посредственнымъ: непосредственное знаетъ тотъ, кто его получилъ, а повѣрить другому, что онъ его получилъ, во всякомъ случаѣ очень трудно. Если тотъ, кому я обязанъ послушаніемъ, скажетъ, что онъ получилъ откровеніе, я обязанъ ни словомъ, ни дѣломъ не опровергать его, но вѣры у меня онъ не можетъ вынудить. Заявленіямъ лицъ не имѣющихъ авторитета о получаемыхъ ими откровеніяхъ я не обязанъ повиноваться. Писаніе указываетъ два признака истиннаго пророка— возвѣщеніе ученія уже принятаго и совершеніе чудесъ. Человѣкъ считаетъ чудомъ то, что необычно, и то, что не умѣетъ объяснить. Если оселъ заговоритъ, это чудо, а если человѣкъ произведетъ подобнаго себѣ, это не считается чудомъ. Первая радуга была чудомъ, теперешняя—нѣтъ. Чудеса можетъ творить только Богъ. Исключительная задача чудесъ—возбудить вѣру въ совершающихъ ихъ пророковъ, поэтому твореніе міра, напримѣръ, не было чудомъ. Пророки возвѣщали слово Божіе, это Гоббесъ принимаетъ безъ изслѣдованія какъ историческій фактъ, но онъ указываетъ, что подъ словомъ Божіимъ должно разумѣть не только откровеніе Божіе, но и ученіе о Богѣ, при чемъ выдвигаетъ многія возраженія противъ обычнаго пониманія Моисеева Пятокнижія и полагаетъ начало критикѣ ветхозавѣтнаго канона. Непосредственнымъ откровеніемъ, по Гоббесу, основано царство Божіе. Хотя человѣкъ и владѣетъ способностью естественнаго богопознанія, однако, предоставленный самому себѣ, онъ легко можетъ впасть въ атеизмъ или суевѣрія. Разумъ безъ страха ведетъ къ атеизму, страхъ безъ разума—къ суевѣріямъ. Когда большая часть людей впала въ идолопоклонство, Богъ призвалъ Авраама вести людей къ истинному богопочитанію. Богъ открылъ ему Себя непосредственно, съ нимъ и его сѣменемъ заключилъ завѣтъ такъ, чтобы Авраамъ признавалъ Бога, какъ своего Бога, т.-е. подчинялся Ему, какъ Владыкѣ. За это Богъ отдавалъ ему Ханаанъ. Знакомъ завѣта служило обрѣзаніе, но кромѣ него мы не видимъ никакихъ законовъ, которые бы возвышались надъ естественными требованіями. На Синаѣ этотъ законъ былъ возобновленъ и расширенъ. Богъ былъ царемъ Израиля. Выразителемъ его воли былъ Моисей, затѣмъ должны были быть первосвященники,

но фактически часто бывали пророки. Послѣ избранія царя вся власть перешла къ нему. Теократія съ согласія Божія была упразднена. Царство Божіе возстановляется Христомъ. Служеніе Христа было тройственнымъ. Онъ—искупитель, учитель и царь. Царское служеніе Его несомнѣнно важнѣйшее. Христосъ посылается Богомъ, чтобы заключить союзъ между Нимъ и народомъ. Царство Божіе, основанное Христомъ, дѣйствительно начнется только съ Его вторымъ пришествіемъ въ день суда. Первое пришествіе было только призывомъ тѣхъ, которые желаютъ быть принятыми въ будущее царство. Хотя царство это наступитъ въ будущемъ, однако желающіе вступить въ него должны въ настоящемъ вести себя такъ, чтобы укрѣпляться въ послушаніи требуемомъ завѣтомъ. Христіанская религія есть договоръ: Богъ обѣщаетъ прощеніе грѣховъ и введеніе въ небесное царство, люди обѣщаютъ послушаніе и вѣру. Одно послушаніе было бы достаточнымъ, если бы оно было совершеннымъ, но какъ мы за грѣхъ Адама и за свои собственные подлежимъ наказанію, то нуждаемся для того, чтобы стать послушными въ будущемъ, въ прощеніи прошедшихъ грѣховъ. Вѣра есть свободный даръ Божій. Для спасенія необходимъ одинъ членъ вѣры, что Іисусъ есть Христосъ; въ каковомъ членѣ само собою заключается утвержденіе, что Богъ всемогущъ и есть создатель всего, что Іисусъ Христосъ воскресъ и воскреситъ всѣхъ людей въ день суда. Христіанская церковь, по Гоббесу, подчинена или вчинена государству, какъ высшему авторитету. Общество гражданъ есть государство, общество христіанъ есть церковь.

У Гоббеса много отдѣльныхъ цѣнныхъ мыслей, иногда онѣ связываются между собою крѣпкою и прямолинейною, хотя и грубою логикою, только эта логичность, къ несчастью, присуща лишь отдѣльнымъ мѣстамъ системы, но безусловно отсутствуетъ въ системѣ. Въ этой системѣ есть общій недостатокъ всѣхъ детерминистическихъ религіозныхъ системъ: Богъ, по этимъ ученіямъ, оказывается, наказываетъ человѣка за то, что Самъ создалъ его дурнымъ. Но есть еще у Гоббеса и другой капитальный недостатокъ. Гоббесъ развиваетъ теорію подчиненія церкви безъ личной вѣры, какъ и подчиненія государству безъ уваженія къ законамъ. Но такое подчиненіе несовмѣстимо ни съ разумомъ, ни съ чувствомъ благополучія, ни съ совѣстью. У Гоббеса государство и церковь возникаютъ для блага человѣка, а потомъ оказывается, что человѣкъ долженъ жить и дѣйствовать лишь для ихъ процвѣтанія. Конецъ забылъ свое начало. Государство является левіаѳаномъ (наименованіе книги Гоббеса), поглощающимъ въ себѣ всѣхъ своихъ гражданъ, ихъ свободу и благополучіе. Затѣмъ, при несоотвѣтствіи государственныхъ законовъ благополучію гражданъ, естественно у мно-

гихъ желаніе перемѣны управленія и религіи. А разъ такая перемѣна—хотя бы и насильственно совершонная—состоялась, новый порядокъ будетъ такъ же законнымъ, какъ и прежній. Слѣдовательно законна и революція, если она будетъ имѣть счастливый исходъ. Теорія Гоббеса принудительнаго подчиненія во всемъ власти, какъ условіе наибольшаго благополучія и развитія, противорѣчитъ всему историческому ходу вещей, по которому процессъ развитія есть процессъ освобожденія, а не подчиненія. Это—какъ въ сферѣ политической, такъ и въ сферѣ религіозно-нравственной. Идеалъ въ послѣдней области—свободное исполненіе долга. „Идѣже духъ Господень, ту свобода".

Лейбницъ.

(1646—1716).

Въ различныхъ изслѣдованіяхъ, курсахъ и словаряхъ дается очень различная оцѣнка религіозныхъ воззрѣній Лейбница. Ланге (въ своей „Исторіи матеріализма") старается доказать (указывая на ученіе Лейбница о непрерывности существъ), что его философія вела къ матеріализму и, выражаясь своимъ сильнымъ и образнымъ языкомъ, говоритъ, что тотъ, кто проглатывалъ его монады, проглатывалъ и обезъяну. Рядомъ съ такою оцѣнкою его философіи существовало мнѣніе, что онъ тайно былъ римскимъ католикомъ. Оффиціально онъ былъ протестантомъ, но его называли индифферентнымъ и раціоналистомъ. По поводу послѣдняго названія Рихтеръ замѣчаетъ, что Лейбницъ столько же былъ раціоналистомъ, сколько были раціоналистами отцы греческой церкви. Такимъ образомъ нѣмецкій историкъ философіи причисляетъ его къ православнымъ. Во всякомъ случаѣ должно сказать: цѣли, руководившія имъ въ его дѣятельности, были вполнѣ православными: онъ хотѣлъ примирить лучшія чаянія человѣчества, основывающіяся на обѣтованіяхъ Христа, съ темными сторонами дѣйствительности и съ результатами философскихъ и научныхъ изысканій. Такія намѣренія и православный, и католикъ, и лютеранинъ, конечно, должны назвать благими. Положимъ, Дантъ намъ сказалъ, что и адъ устланъ благими намѣреніями. Но позволительно думать, что, еслибы это было такъ, то, пожалуй, должно бы было желать, чтобы нашъ міръ походилъ на адъ. У насъ отсутствуютъ не только дѣла, а часто и намѣренія. Но о Лейбницѣ должно сказать, что онъ не только имѣлъ намѣренія, но и осуществилъ ихъ въ дѣлахъ.

Лейбницъ любилъ размышлять не только о причинахъ, но и о цѣляхъ вещей. Въ сущности, можетъ быть, всякій, кто размышлялъ о

первыхъ, размышляетъ и о вторыхъ, и лучшее большинство приходитъ къ одному и тому же выводу: причина и цѣль міра—одна и та же—Богъ. Подъ именемъ Бога Лейбницъ мыслилъ не блѣдную потенцію пантеистовъ, но живого Трехличнаго христіанскаго Бога. Онъ занимался вопросомъ о доказательствахъ бытія Божія, улучшилъ онтологическое доказательство Декарта (изъ понятія о Богѣ слѣдуетъ, что Онъ существуетъ, если только самое это понятіе свободно отъ противорѣчій); развилъ космологическое (причина всѣхъ случайныхъ вещей лежитъ внѣ ихъ, причина міра находится внѣ міра—въ Богѣ) и вывелъ новое доказательство (видъ телеологическаго) изъ своей теоріи предуставленной гармоніи (согласіе во взаимоотношеніяхъ монадъ, во взаимоотношеніи духа и тѣла предполагаетъ общую причину ихъ происхожденія—мудраго и благого Бога). Человѣку присуще стремленіе къ Богу (какъ оно присуще и всѣмъ другимъ существамъ). Онъ приближается къ Нему по мѣрѣ того, какъ познаетъ истину и усовершается въ добрѣ. Просвѣщеніе и добродѣтель являются такимъ образомъ, по представленію Лейбница, существенными элементами религіи. Отсюда понятенъ его взглядъ на существующія религіи: онѣ истинны, поскольку заповѣдуютъ исканіе истины и утвержденіе въ добрѣ, но онѣ ложны, поскольку вмѣсто истины предлагаютъ темныя формулы (непонятные догматы) и вмѣсто добродѣтели требуютъ исполненія богослужебныхъ церемоній. Въ разной мѣрѣ разныя религіи удовлетворяютъ требованіямъ, которыя Лейбницъ предъявляетъ къ истинѣ. Онъ опредѣляетъ какъ естественную религію то, въ чемъ полагаетъ сущность религіи. И язычество и іудейство съ его точки зрѣнія причастны истинѣ, хотя и искажаютъ ее, и само собою понятно, что блаженство можетъ быть удѣломъ лицъ исповѣдающихъ и эти религіи, разъ они будутъ стремиться къ нравственной чистотѣ. Христіанство Лейбницъ не называетъ естественной религіей, онъ видитъ въ немъ не затемнѣніе естественной религіи, но восполненіе ея, догматы христіанства не противоразумны, но сверхразумны. Лейбницъ много занимался вопросомъ о различныхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ. Онъ говорилъ, что то, въ чемъ различныя исповѣданія согласны между собою, важнѣе того, чѣмъ они различаются, но онъ однако рѣшительно оспаривалъ ученіе соцініанъ о единствѣ божественной личности. Лейбницъ принималъ горячее участіе въ переговорахъ о соединеніи протестантской и католической церкви. Онъ написалъ въ примирительномъ духѣ сочиненіе (1686), которое было опубликовано уже послѣ его смерти подъ заглавіемъ systema theologicum. Вѣроученіе здѣсь изложено въ такомъ духѣ, какъ его могутъ принять и протестанты и католики. Это сочиненіе и подало поводъ считать Лейбница за католика, но говорятъ;

что онъ самъ хотѣлъ дать ему такое заглавіе: „изложеніе ученія католической церкви сдѣланное протестантомъ для утвержденія мира въ церкви“.

Лейбницъ самъ назвалъ себя эклектикомъ; не задолго до конца своей жизни онъ написалъ слѣдующія строки: „я признаю, что всѣ системы вѣрны въ большей части того, что онѣ утверждаютъ, но онѣ по большей части ошибаются въ своихъ отрицаніяхъ. Я часто находилъ, что вѣрно то, въ чемъ всѣ соглашаются, и я склоненъ не столько опровергать или разрушать, сколько открывать что-нибудь и строить уже на заложенномъ фундаментѣ. Изслѣдуя древнія и новыя системы, я прихожу къ заключенію, что большая часть принятыхъ ученій можетъ быть истолкована въ смыслѣ благопріятномъ для нихъ. Поэтому я желалъ бы, чтобы умные люди старались удовлетворять своему честолюбію, занимаясь болѣе созиданіемъ и движеніемъ впередъ, чѣмъ отступленіемъ назадъ и разрушеніемъ; лучше было бы, если бы мы походили на римлянъ строившихъ прекрасныя общественныя зданія, чѣмъ на того короля вандаловъ, которому его мать совѣтовала разрушать эти зданія, ибо онъ самъ не съумѣетъ создать столь же прекрасныхъ и величественныхъ. Мнѣ отрадно видѣть, какъ другіе выращиваютъ сѣмя брошенное мною. Меня поразила идея новой системы и съ этого времени мнѣ кажется, что я вижу новую сторону сущности вещей. Эта система, кажется, примиряетъ Платона съ Демокритомъ, Аристотеля съ Декартомъ, схоластиковъ съ новыми философами, богословіе и мораль съ разумомъ. Кажется, что она беретъ лучшее отовсюду и идетъ далѣе своихъ предшественниковъ. Я очень люблю возраженія, которыя ставятъ умные и осмотрительные люди, потому что я чувствую, что это даетъ мнѣ, какъ сказочному Антею, новыя силы. Истина гораздо болѣе распространена, чѣмъ это думаютъ, но она очень часто является подкрашенной или прикрытой, ослабленной, измѣненной или испорченной прибавленіями. Находя таковые слѣды истины у древнихъ, вообще у нашихъ предшественниковъ, извлекаютъ алмазъ изъ руды, свѣтъ изъ мрака и, такимъ образомъ, доходятъ до непоколебимо прочной философіи (perennis quaedam philosophia)“. „Я говоритъ Лейбницъ, въ другомъ мѣстѣ, совершенно презираю только то, что сводится къ простому обману, какъ, напримѣръ, астрологію, но я соглашаюсь почти со всемъ, что читаю, и нахожу даже въ искусствѣ (ars magna, ars inventiva et caet) Луллія кое-что пригодное и заслуживающее вниманія“. Телеологи и механисты, говоритъ онъ, правы, потому что причины механики царятъ безраздѣльно, но онѣ осуществляютъ цѣль. У востока есть прекрасныя и великія представленія о Божествѣ. Греки прибавили сюда умозаключенія и научную

форму. Отцы церкви устранили все дурное, что они нашли въ греческой философіи, а схоластики постарались употребить на пользу философіи все то, что можно было принять изъ нея. Философія Декарта, какъ бы передняя истины. Декартъ, познавъ, что въ природѣ постоянно сохраняется одинаковая сила, а дойди онъ до признанія, что система міра въ цѣломъ остается неизмѣнною, онъ неизбѣжно пришелъ бы къ системѣ предустановленной гармоніи. На шутливое замѣчаніе—надѣется ли самъ Лейбницъ ввести людей изъ передней въ кабинетъ природы, онъ отвѣтилъ, что между передней и кабинетомъ есть пріемная и для насъ будетъ достаточно, если мы побываемъ въ пріемной, не пытаясь проникнуть внутрь. Эти слова Лейбница напоминаютъ Ибервегу-Гейнце выраженіе Галлера: „никакой созданный духъ не можетъ проникнуть внутрь (въ сущность) природы, онъ будетъ счастливъ, если она покажетъ ему внѣшнюю залу". На что Гете отвѣтилъ вопросомъ: „не заключается ли уже сущность природы въ сердцѣ человѣка?".

Безъ сомнѣнія, это положеніе Гете вполнѣ можно согласить съ тезисомъ Лейбница, и Лейбницъ, какъ впослѣдствіи и Гете, истолковывалъ природу, обращаясь къ собственному сердцу или—шире—къ собственной душѣ. Душа человѣка есть субстанція, и вотъ, истолковывая весь міръ по аналогіи съ человѣческою душею, Лейбницъ пришелъ къ заключенію, что весь міръ представляетъ совокупность субстанцій. Субстанція есть одаренная силой психическая единица. Впрочемъ, Лейбницъ не всякую субстанцію называетъ душою—хотя повидимому не отрицаетъ, что и такое названіе правильно,—но только такую, которая имѣетъ память. Субстанція невещественна, потому что вещество дѣлимо, а субстанція—нѣтъ. Всякая субстанція дѣятельна. Дѣятельная сила, занимающая среднее положеніе между способностію дѣйствовать и самимъ дѣйствіемъ, предполагаетъ усиліе. Вслѣдствіе усилія сила сама начинаетъ дѣйствовать, не нуждаясь ни въ чемъ кромѣ удаленія препятствій. Примѣръ тяжелаго тѣла натягивающаго веревку—разъясняетъ намъ это.... Ни одна субстанція никогда не перестаетъ дѣйствовать. Эту истину, кажется, недостаточно понимали тѣ, которые полагали сущность субстанціи только въ пространственности или непроницаемости и которые думали, что они могутъ представить себѣ тѣло находящееся въ абсолютномъ покоѣ. Свои субстанціи Лейбницъ назвалъ монадами. Онъ принялъ, что въ природѣ нѣтъ двухъ тожественныхъ монадъ, но что, различаясь между собою, онѣ въ то же время образуютъ непрерывный рядъ, восходящій отъ несовершеннаго къ совершенному. Этотъ законъ непрерывности бытія Лейбницъ назвалъ lex continui. Но стоя такъ близко одна къ другой, монады, по Лейбницу,

не могутъ вліять одна на другую. Этого вліянія нельзя допустить, потому что невозможно представить себѣ никакого внутренняго движенія въ монадѣ, которое могло бы быть возбуждено, направляемо, увеличено или уменьшено извнѣ, какъ это можетъ происходить въ составныхъ тѣлахъ, въ которыхъ происходитъ измѣненіе частей. Монады не имѣютъ оконъ, черезъ которыя могло бы войти въ нихъ или выйдти изъ нихъ что-либо. Но въ себѣ самихъ монады носятъ представленіе цѣлаго міра, и это представленіе по мѣрѣ ихъ развитія становится болѣе и болѣе отчетливымъ. Монады развиваются не только по имманентнымъ законамъ присущимъ ихъ природѣ, но и по собственной свободной волѣ. „Многіе разумные люди, говоритъ Лейбницъ, полагали, что мы свободны только повидимому—что совершенно достаточно для дѣятельности;—но гораздо вѣрнѣе сказать, что мы несвободны только повидимому и что, выражаясь строго метафизически, мы вполнѣ независимы отъ вліянія всѣхъ другихъ созданій. Изъ этого ясно открывается намъ безсмертіе нашей души, и тождество нашей личности вполнѣ регулируется ея собственной природой независимо отъ всѣхъ внѣшнихъ случайностей, хотя бы повидимому это и казалось иначе. Такъ какъ всякій духъ представляетъ отдѣльный міръ, дѣйствующій самъ по себѣ, независимый отъ всякаго другого созданія, включающій въ себѣ безконечное, выражающій вселенную, то онъ столь же постояненъ, столь же вѣченъ и абсолютенъ, какъ и сама вселенная. Потому-то всегда должно поступать такимъ образомъ, чтобы способствовать совершенству общества всѣхъ духовъ, что и ведетъ къ нравственному единенію ихъ въ царствѣ Божіемъ. Это служитъ также новымъ и замѣчательно яснымъ доказательствомъ бытія Божія. Ибо такое полное согласованіе всѣхъ субстанцій не сообщающихся одна съ другою можетъ происходить лишь отъ общей причины. Физическія тѣла дѣйствуютъ по законамъ физическихъ причинъ или движеній, души дѣйствуютъ по законамъ конечныхъ причинъ, посредствомъ желаній, цѣлей и средствъ. И эти два царства — царство природы и царство благодати — находятся между собою въ совершенной гармоніи. Монады стремятся въ мірѣ къ совершенству, и все устроено такъ, что помогаетъ имъ въ этомъ стремленіи. Во вселенной такимъ образомъ происходитъ постоянный прогрессъ — lex melioris Лейбница. Но становясь все лучше и лучше, существующій міръ, по Лейбницу, всегда былъ и есть наилучшимъ изо всѣхъ возможныхъ міровъ. Онъ являлъ и являетъ собою образецъ высочайшей гармоніи. Представленіе монады является многообразіемъ (безконечной множественностію представляемаго) въ единствѣ (представляющей монады); гармонія есть единство (порядокъ, согласіе міровой картины) въ много-

образіи (безконечной множественности степеней ясности представленій). Всѣ монады представляютъ одну и ту же вселенную, но каждая отражаетъ ее въ себѣ различно. Это единство точно такъ же, какъ и это различіе, не можетъ быть большимъ, чѣмъ какимъ оно есть: всякая возможная степень ясности представленія находится въ какой-либо монадѣ и въ то же время онѣ всѣ вмѣстѣ даютъ единый гармоничный аккордъ, въ которомъ сливается безчисленное множество голосовъ. Такое единообразіе различнаго, единообразіе многообразнаго является у Лейбница понятіе прекраснаго и совершеннаго. Итакъ, если этотъ міръ являетъ высшее единство въ высшемъ многообразіи такъ, что въ немъ есть все и ничто не существуетъ въ слишкомъ многочисленныхъ повтореніяхъ, то онъ есть совершеннѣйшій и наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Даже низшія ступени содѣйствуютъ совершенству цѣлаго, ихъ отсутствіе оказалось бы пустымъ промежуткомъ, и если неясныя и смутныя представленія, разсматриваемыя сами по себѣ, кажутся несовершенствомъ, то по отношенію къ цѣлому они вовсе не являются таковымъ. ибо строй и связь міра основываются какъ разъ на томъ, что монада, создавая представленія, препятствуетъ и страдаетъ, т.-е. устраивается по образу другихъ, подчиняется имъ. Такъ, понятіе гармоніи у Лейбница, по выраженію Фалькенберга, перекидываетъ мостъ отъ монадологіи къ оптицизму.

Если бы возможенъ былъ міръ лучше существующаго, Божественное всевѣдѣніе знало бы о немъ, Божественная благость желала бы его, Божественное всемогущество создало бы его. Но si Deus est, unde malum? Древніе источникъ и корень зла видѣли въ матеріи, которую они считали несозданной и независимой отъ Бога. Эта точка зрѣнія устраняется христіанскимъ пониманіемъ. Матерія, какъ и духъ, есть твореніе Божіе. Но дѣло въ томъ, что для того, чтобы существовать, матерія равно какъ и духъ должны заключать въ себѣ нѣкоторое зло, несовершенство. Богъ есть полнота бытія и совершенствъ. Онъ—одинъ и не можетъ быть другого Бога. Однако, будучи всеблагимъ, Богъ хочетъ внѣ Себя распространять наслажденіе благами жизни. Для этого Онъ создаетъ міръ или—вѣрнѣе—міры всевозможныхъ тварей. Если бы въ мірѣ было только абсолютно совершенное, тогда въ немъ существовалъ бы только Богъ. Создавая полноту бытія во имя Своей благости, Богъ тѣмъ самымъ создаетъ несовершенное, ограниченное, производитъ то, что Лейбницъ называетъ метафизическимъ зломъ. Зло это въ своей сущности не есть что-либо дѣйствительное, оно есть только недостатокъ совершенствъ, лишеніе. Оно заключается въ томъ, что не создается дѣятельною причиною, поэтому у схоластиковъ причина зла называлась обыкновенно causa deficiens.

Отсутствіе положительныхъ благъ въ тваряхъ, однако, легко можетъ приводить къ дѣйствительному злу. Существо несовершенное можетъ заблуждаться и дѣлать ошибки. Отсюда послѣдствія его дѣйствій могутъ обращаться противъ него или противъ другихъ и являться зломъ. Это зло обнаруживается въ формѣ страданія. Какъ таковое Лейбницъ называетъ его зломъ физическимъ. Но если оно и обусловливается несовершенствами тварей, то его цѣль и высшія основанія нужно искать не въ этихъ несовершенствахъ. Несовершенныя твари по Божественному плану и Божественному водительству ведутся постепенно къ совершенству. Жизнь есть процессъ воспитанія совершаемый самимъ Богомъ. Вслѣдствіе этого страданія могутъ являться какъ воспитательныя средства, или какъ наказанія съ воспитательными цѣлями. Имѣя въ виду этотъ взглядъ Лейбница на наказанія, можно назвать его теорію педагогической. Физическое зло по этому взгляду допускается въ міръ, потому что оно является мостомъ, ведущимъ къ духовному благу. Такое бѣдствіе, какъ война, можетъ вызвать подъемъ патріотизма, самоотверженіе, воодушевленіе. Такъ при тѣхъ катастрофахъ, которыя постигли человѣчество въ послѣдніе годы, страданіе однихъ вызывало состраданіе въ другихъ, бѣдствія несчастныхъ вызывали жалость въ счастливыхъ. Эти добрыя чувства—жалость. состраданіе, даже самоотверженіе культивируются бѣдствіями. Зрѣлище чужихъ страданій или даже только вѣсти о нихъ возвышаютъ душу. Человѣкъ уже поднявшій руку на своего ближняго внезапно останавливается и задумывается, услыхавъ, что другой его ближній пораженъ какою-то слѣпою силою. Такъ зло можетъ и вести ко благу и предовращать зло. Третій видъ зла, по Лейбницу, представляетъ собою зло нравственное—грѣхъ. Грѣхъ вообще состоитъ въ томъ, что разумное существо сознательно дѣйствуетъ вопреки волѣ Божіей. Такъ какъ благо міра состоитъ въ выполненіи воли Божіей, то, понятно, нарушенія ея производятъ разстройство въ мірѣ. Божество должно было допустить этотъ видъ зла, иначе Оно перестало бы быть благимъ. Высшее благо, которое Богъ далъ разумнымъ существамъ, это—свобода, способность самоопредѣленія и самодѣятельности. Безъ этой способности духъ былъ бы призрачнымъ и слѣпымъ орудіемъ чуждыхъ ему силъ, и его бытіе не имѣло бы нравственной цѣны. Нравственное зло, по Лейбницу, такимъ образомъ есть слѣдствіе блага (свободы), какъ физическое зло есть причина блага (жизни). Полагая цѣлью существованія міра благо, Лейбницъ не считалъ его исключительно человѣческимъ. Цѣль божественнаго творчества во всеобщей гармоніи всѣхъ вещей и въ благѣ всѣхъ разумныхъ тварей, въ какія бы формы онѣ не облекались, а такихъ формъ безчисленное множе-

ство. Задача человѣческой дѣятельности заключается въ совершенствованіи, а совершенствованіе невозможно безъ просвѣщенія духа. И чѣмъ онъ просвѣщеннѣе, тѣмъ съ большею любовью претворяетъ благо другихъ духовъ въ свое собственное. Добродѣтель сама въ себѣ носитъ залогъ блаженства и счастія, во-первыхъ, для отдѣльнаго человѣка, потому что чрезъ нее онъ получаетъ истинное совершенство, во-вторыхъ, для его ближнихъ, потому что плодъ просвѣщенія и пониманія есть любовь.

Хотя Лейбницъ и называлъ себя эклектикомъ, но его должно отличать отъ другихъ эклектиковъ, только извлекавшихъ обрывки изъ разныхъ системъ и комбинировавшихъ ихъ; Лейбницъ претворялъ въ органическое цѣлое принятое у другихъ и на основаніи его созидалъ новое; его эклектизмъ не отрицаетъ, но необходимо предполагаетъ прогрессъ; онъ ищетъ истины повсюду, но онъ не говоритъ, что она повсюду равно находится; во всѣхъ религіяхъ онъ видитъ нѣчто хорошее, но совершенною религіею онъ считаетъ христіанство. Христіанство религію мудрецовъ сдѣлало религіею народа и тѣмъ всѣмъ указало путь къ достиженію своего назначенія—совершенствованія. Христіанство, какъ совершеннѣйшее выраженіе естественной религіи, не даетъ ничего противоразумнаго, хотя въ немъ существуютъ истины сверхразумныя, т.-е. такія, которыхъ нашъ разумъ не можетъ понять съ полною отчетливостію. Въ откровеніи можно указать догматы непостижимые, но нѣтъ догматовъ безсмысленныхъ. Однако, не въ догматическихъ формулахъ и богослужебныхъ церемоніяхъ заключается истинная сущность христіанства. Согласіе разныхъ исповѣданій важнѣе ихъ разногласій. Главные элементы религіи—просвѣщеніе и добродѣтель. Истиннымъ христіаниномъ является тотъ, чья душа полна яснымъ и свѣтлымъ спокойствіемъ, любовію къ Богу и міровой гармоніи и вѣрою въ красоту будущей жизни. Самъ Лейбницъ главную свою заслугу полагалъ въ теоріи предуставленной гармоніи, но эта теорія погибла; цѣнными въ ней оказались лишь нѣсколько идей. Заслуга Лейбница состоитъ въ томъ, что онъ ратовалъ за союзъ науки съ религіею, между тѣмъ какъ, къ несчастію, образовалось направленіе враждебное этому союзу, и что онъ показалъ, что только этимъ союзомъ, а не борьбою обусловлено благо человѣчества. Онъ не доказалъ этого съ неопровержимой убѣдительностію, но онъ показалъ путь, слѣдуя которому можно доказать это и самъ немало прошелъ по этому пути.

Въ монадологіи Лейбница должно указать два существенные недостатка. Въ его теоріи неясно ученіе о подчиненіи низшихъ монадъ высшимъ и объ образованіи изъ совокупности монадъ высшей индивидуальности. Въ послѣднее время аналогичное воззрѣніе на судьбу

(индивидуальныхъ) душъ развилъ Сабатье. Но хотя нельзя принять взгляда Сабатье, но онъ во всякомъ случаѣ понятенъ у автора: Сабатье не представляетъ монады самозамкнутыми единицами. У Лейбница монады, повидимому, характеризуются абсолютной непроницаемостію (какъ въ физическомъ, такъ и въ психическомъ отношеніи). И въ этой теоріи абсолютности монадъ позволительно видѣть второй крупный недостатокъ его системы. Если души абсолютно обособлены, то не можетъ быть единенія въ любви. Мы отгорожены другъ отъ друга непроницаемыми перегородками, наше общеніе другъ съ другомъ только мнимое. Съ этимъ взглядомъ не можетъ примириться наше сердце, противъ него можно много сказать и во имя новаго знанія, приводящаго къ мысли, что непроницаемости, какъ физической, такъ и психической, не существуетъ. Безъ сомнѣнія, Лейбницъ въ своей монадологіи установилъ много цѣнныхъ положеній по вопросу объ индивидуальности, но отмѣченныя два его—положенія (поглощеніе монадъ и непроницаемость монадъ) не могутъ быть приняты, и неясно, какъ они—взаимно противорѣчащія—совмѣщаются у Лейбница.

Богословы всегда придавали важное значеніе ученію Лейбница о злѣ. Зло, по Лейбницу, есть условіе, причина и слѣдствіе блага. Понятіе условія можно въ данномъ случаѣ сблизить съ понятіемъ причины: зло (несовершенство) есть условіе жизни, есть какъ бы причина (deficiens) жизни. Зло, какъ слѣдствіе (свободы), опять можетъ становиться причиною блага (послѣдующаго усовершенія). Такъ зло вообще является причиною блага. По Лейбницу выходитъ, что зло въ мірѣ въ общемъ то же, что розга въ рукахъ педагога. Однако плоха та педагогика, которая необходимымъ условіемъ воспитанія считаетъ розгу, неужели возможенъ только одинъ способъ благотворнаго воспитанія чрезъ страданія? Вся исторія человѣческаго развитія равно какъ и ежедневный опытъ отрицаютъ это. Дикари проходятъ болѣе суровую школу, чѣмъ культурные люди и однако они научаются меньшему и хуже, чѣмъ послѣдніе. Наши предки жили въ суровыхъ и жестокихъ условіяхъ, и жизнь ожесточала ихъ, и правды было меньше, порядки были ужасные, со зломъ мирились легче. Чѣмъ легче становилась школа жизни и чѣмъ легче становилась учебная школа, тѣмъ и плодотворнѣе являлись результаты. Да и въ непосредственномъ настоящемъ какой воспитатель считается лучшимъ? Развѣ тотъ, который вводитъ утонченныя системы наказаній, преслѣдуетъ воспитанниковъ жестокостью? Нѣтъ, такіе воспитатели поселяютъ въ сердцахъ злобу и о нихъ вспоминаютъ съ ненавистью и презрѣніемъ. Воспитатели мягкіе, добрые, сердечные умѣютъ расплавлять и согрѣвать для добра сердца воспитанниковъ. Но если это такъ среди людей, которые ограничены

не знаютъ и не понимаютъ многаго, могутъ употребить ненужное наказаніе или не употребить его тамъ, гдѣ оно нужно, то неужели Тому, Кто вызвалъ бытіе изъ небытія, необходимы громы, землетрясенія, потопы, чтобы пробуждать въ сердцахъ людей любовь и жалость? Неужели Онъ могъ создать одни виды тварей лишь подъ необходимымъ условіемъ, чтобы страдали другіе? Нашъ разумъ и наше сердце протестуютъ противъ этого. Богъ создалъ твари ограниченными, но ограниченность не есть еще страданіе. Существо ограниченное можетъ быть совершенно счастливо, разъ будетъ полное соотвѣтствіе между нимъ и окружающею его средою.

Какъ ограниченность сама по себѣ не есть необходимая причина страданія, такъ и процессъ развитія ограниченнаго существа вовсе не долженъ быть непремѣнно мучителенъ. Наоборотъ, мы понимаемъ, что онъ долженъ быть процессомъ расширенія и умноженія радости. Это можно наблюдать и въ умственной и нравственной сферѣ. Развитіе въ умственной и усовершеніе въ нравственной сферѣ доставляютъ наслажденіе. Лейбницъ говоритъ, что развитіе ограниченнаго существа непремѣнно идетъ черезъ ошибки. Пусть такъ. Но для насъ очень легко мыслить, что Провидѣніе можетъ охранять тварей отъ вреднаго послѣдствія ихъ ошибокъ. „Не приключится тебѣ зло, и язва не приблизится къ жилищу твоему. Ибо ангеламъ своимъ заповѣдуетъ о тебѣ—охранить тебя на всѣхъ путяхъ твоихъ. На рукахъ понесутъ тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею. На аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона“ (Псал. 90, 10—13). Къ святости человѣкъ можетъ идти не отъ грѣха, а отъ невинности; къ мудрости онъ можетъ направляться не отъ заблужденія, а отъ незнанія. Правда, для насъ теперь такой міръ здороваго духовнаго развитія не представимъ. Никакія утопіи не могутъ обойтись безъ тѣней и горя. Но уже аналогіи показываютъ намъ, что можетъ быть уменьшеніе горя и, однако, развитіе при этомъ не только не задержится, но наоборотъ, пойдетъ гораздо успѣшнѣе. Наша мысль переносится къ образу величайшаго Педагога, Который знаетъ всѣ средства и всѣ цѣли и не только знаетъ, но и вызываетъ ихъ къ бытію, и мы понимаемъ умомъ и чувствуемъ сердцемъ, что Онъ однимъ Своимъ всемогущимъ словомъ могъ бы изгнать скорбь изъ міра. Если мы можемъ воспитывать, не заставляя страдать, то Онъ могъ бы давать намъ блаженное воспитаніе.

Однако, человѣчество страдаетъ. Пусть правы утверждающіе, что чаша радостей перевѣшиваетъ чашу скорбей. Такимъ утвержденіемъ своимъ они уже свидѣтельствуютъ, что чаша горестей существуетъ. Пусть я получилъ все даромъ, но мой ближній получилъ или мнѣ

кажется, что получилъ больше, и меня грызетъ и мучитъ зависть. Другого мучитъ болѣзнь. Вѣдь, одной боли въ зубахъ совершенно достаточно для того, чтобы усумниться въ совершенствѣ міра. Но это—боль, надъ которою смѣются. Мать потеряла сына, она родила его въ мукахъ, она выходила его, отдала ему себя всю и въ немъ заключила всѣ свои надежды, и онъ погибъ на войнѣ, въ работѣ, на морѣ. Развѣ это не ужасно? Для такихъ материнскихъ скорбей у насъ не существуетъ словъ утѣшенія. Почему существуютъ они?

Со временъ Діагора Милосскаго атеизмъ отвѣчалъ на это такъ: потому что нѣтъ Бога. Сущность отвѣтовъ философовъ, вѣрившихъ въ Бога, сводилась къ доказательству, что зло такъ—небольшое зло, что оно нужно людямъ и нужно Богу, и въ томъ, что они сами всячески старались избѣгать ударовъ этого нужнаго зла, заключалось ясное свидѣтельство, что въ глубинѣ своей души они считали его ненужнымъ, нежелательнымъ. Вопросъ о злѣ оказался подводнымъ камнемъ, о который разбилось безчисленное множество стройныхъ философскихъ и религіозныхъ системъ. Такой результатъ должно было предвидѣть. Философы, ставя проблему зла, всегда въ сущности задавались цѣлью, заключающею въ себѣ contradictio in adjecto: оправдать зло. Но зла оправдать нельзя и не оправданія требуетъ оно, а объясненія: откуда оно? На этотъ вопросъ не отвѣтила ни наука, ни философія; на него отвѣчаетъ положительная христіанская религія. То, что есть, можетъ быть не тѣмъ, что должно быть. По Божественному плану ростъ міровой жизни долженъ былъ быть инымъ, чѣмъ какимъ онъ оказывается въ дѣйствительности. Въ исторіи міра былъ моментъ, когда увидѣлъ Богъ все, что Онъ создалъ, и вотъ хорошо весьма (Быт. 1, 31). Безъ сомнѣнія, твари не стонали тогда подъ грудами камней и огненнаго пепла, не пожирали другъ друга, не гибли отъ голода и жажды, не знали мукъ отъ палящаго зноя и жгучаго холода. Въ мірѣ была гармонія, царствовалъ принципъ солидарности и взаимопомощи. Можетъ быть, и тогда ошибались, но все окружающее стремилось исправить допущенную ошибку, а не отмстить за нее тому, кто ее сдѣлалъ. Въ мірѣ не было противоборства началъ и цѣлей. Но черезъ немного дней Тотъ, Кто создалъ все весьма хорошимъ, сказалъ тому, кто былъ лучшимъ въ созданіи: „проклята земля за тебя, со скорбію будешь питаться отъ нея во всѣ дни жизни твоей; терніе и волчцы произраститъ она тебѣ; и будешь питаться полевою травою; въ потѣ лица твоего будешь ѣсть хлѣбъ, доколѣ не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ; ибо прахъ ты и въ прахъ возвратишься“ (Быт. 3, 17—19).

Грѣхъ произвелъ разстройство въ мірѣ и разобщеніе міра съ Бо-

гомъ. Теперь грѣхъ для насъ понятенъ и опредѣленіе его просто. Грѣхъ есть предпочтеніе пріятнаго должному. На какой бы ступени развитія ни стоялъ человѣкъ, ему присуща идея долга, т.-е. сознаніе что—то онъ долженъ дѣлать, а того-то не долженъ. Требованія долга у некультурныхъ людей могутъ принимать иногда очень нелѣпыя формы, но сущность идеи долга остается та же: человѣкъ сознаетъ, что онъ долженъ заботиться не о своемъ только благополучіи, но исполнять обязанности по отношенію къ Богу, міру, ближнимъ, причемъ самыя понятія Бога, міра и ближняго могутъ значительно измѣняться. Человѣкъ, какимъ мы теперь его знаемъ, имѣетъ много страстей и влеченій, эти влеченія могутъ расходиться и постоянно расходятся съ требованіями долга. Не исполняя того, что долженъ дѣлать, и дѣлая то, чего не долженъ дѣлать, человѣкъ грѣшитъ. Въ христіанской религіи долгъ человѣка есть осуществленіе воли Божіей. Понятно, что процессъ міровой жизни только тогда можетъ быть нормальнымъ и является постояннымъ осуществленіемъ блага, когда разумно свободныя твари будутъ осуществлять въ мірѣ волю Божію. Разъ такого осуществленія нѣтъ, въ мірѣ необходимо должны быть нестроенія. При настоящемъ порядкѣ вещей человѣка страсти постоянно влекутъ въ противную сторону отъ воли Божіей, но какъ могъ возникнуть такой порядокъ или—вѣрнѣе—такое нарушеніе божественнаго порядка? Христіанская религія отвѣчаетъ на это ученіемъ о паденіи человѣка. Человѣкъ былъ созданъ невиннымъ, но согрѣшилъ. Какъ согрѣшилъ? Очевидно, его грѣхъ не могъ состоять въ предпочтеніи пріятнаго должному, ибо для невиннаго грѣхъ не могъ быть пріятнымъ. И не могъ грѣхъ быть только ошибкою въ поведеніи ограниченнаго существа. Ошибка ума не должна влечь за собою жестокой кары. Грѣхъ перваго человѣка, какъ представляетъ намъ Библія, былъ сознательнымъ нарушеніемъ божественнаго закона. Библейское повѣствованіе, съ одной стороны, такъ просто, что понятно всѣмъ и представляется даже наивнымъ для людей культуры, но, съ другой стороны, оно такъ глубоко, что его никто не объяснилъ, да, можетъ быть, и никогда не объяснитъ вполнѣ. Искушеніе къ первымъ людямъ шло отвнѣ, ибо въ ихъ собственной природѣ не было грѣховныхъ влеченій, и заключалось въ мысли, что нарушеніе божественнаго запрещенія дастъ истинное благо. Невозможно объяснить, какъ воля человѣка дала свое согласіе на это предположеніе. Объяснить въ данномъ случаѣ значило бы представить дѣйствіе человѣка необходимымъ слѣдствіемъ предшествовавшихъ условій, а это значило бы оправдать человѣка, но на самомъ дѣлѣ—хотя и было искушеніе—не было условій, которыя съ необходимостью родили бы злую волю

человѣка, онъ родилъ ее въ себѣ самъ, и поэтому является преступникомъ. Человѣкъ былъ созданъ съ свободною волею, т.-е. съ способностью какъ осуществлять волю Божію, такъ и идти противъ нея. Въ осуществленіи воли Божіей заключаются истинное благо и истинная свобода, противленіе божественной волѣ влечетъ за собою подчиненіе грѣху, грѣховное рабство; и вотъ человѣкъ своею свободною волею выбралъ не свободу, а рабство, не благо, а зло. Человѣкъ поднялся противъ божественной воли, этимъ онъ не только отдалился отъ Бога, но немедленно долженъ былъ оказаться и въ противоборствѣ съ міромъ. Міръ есть реализація божественной мысли божественною волею. Законы міра въ нѣкоторомъ смыслѣ суть воля Божія. Противленіе волѣ Божіей въ сферѣ нравственной вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо должно было стать и противленіемъ ей въ сферѣ физической. Самое нарушеніе божественной заповѣди Библія представляетъ совершающимся въ области физической природы: совершается срываніе съ дерева и вкушеніе запрещеннаго плода. Это насиліе надъ природою повлекло за собою высвобожденіе природы изъ-подъ власти человѣка. Человѣкъ отказался подчиняться Богу, и природа перестала подчиняться человѣку. Собственно отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ долженъ бы былъ немедленно погибнуть, умереть смертію, такъ какъ идти противъ природы значитъ умереть. Но, къ счастью, паденіе человѣка не было безповоротнымъ. Во-1-хъ, оно находило для себя смягчающее обстоятельство въ томъ, что искушеніе явилось для человѣка отвнѣ, а во-2-хъ, и главнымъ образомъ, оно не сопровождалось въ человѣкѣ ожесточеніемъ, напротивъ, смѣнилось раскаяніемъ. Отсюда произошло, что, хотя человѣкъ сталъ противъ воли Божіей, онъ не пересталъ быть предметомъ божественнаго попеченія и хотя онъ утратилъ власть надъ природою, онъ остался приспособленнымъ къ средѣ, способнымъ существовать при данныхъ условіяхъ, причемъ, понятно, приспособленность его значительно уменьшилась, а условія значительно ухудшились. За всѣмъ тѣмъ, такъ какъ доброе въ человѣкѣ было только повреждено, но не уничтожено, онъ не погибъ. Только возможность погибели для отдѣльныхъ людей сильно увеличилась. Попытавшись уйдти изъ подъ власти Божіей, человѣкъ не только утратилъ власть надъ природой, но и пріобрѣлъ надъ собою новую власть въ лицѣ высшихъ злыхъ тварей. Вышечеловѣческое зло постоянно проявляетъ свою дѣятельность и власть въ человѣческомъ мірѣ. Если человѣческое зло производитъ охоту, травлю и уродованіе животныхъ, то зло вышечеловѣческое порождаетъ въ людяхъ безсмысленные раздоры, нелѣпую зависть, зложелательство, злорадство и много иныхъ нестроеній, которыя причиняютъ только вредъ какъ тѣмъ людямъ,

которыми овладѣли, такъ и тѣмъ, съ которыми эти люди вступаютъ въ соотношеніе.

Руссо сказалъ (въ „La profession de foi du vicaire savoyard"): если душа человѣческая нематеріальна, она можетъ пережить тѣло. Если она его переживаетъ, то Провидѣніе оправдано, т.-е. тогда факты невинныхъ страданій и безвременной гибели людей не должны смущать насъ. За этими страданіями можетъ послѣдовать блаженство страдавшихъ. Что значитъ временное горе въ сравненіи съ вѣчною радостью? И у нѣкоторыхъ мыслителей—поэтовъ развиваются оптимистическія воззрѣнія, что за этою юдолью скорбей людей вообще ожидаютъ радости блаженства. Лонгфелло говоритъ:

„Утѣшимся; нѣтъ смерти во вселенной,
Но черезъ дверь мы мрачную идемъ
Въ другую жизнь изъ этой жизни тлѣнной
И эту дверь мы смертію зовемъ.
Утѣшимся; въ могилѣ нѣтъ печали,
За нею жизнь, за ней вѣчный свѣтъ,
Не умеръ тотъ, надъ кѣмъ мы такъ рыдали,
Кого, увы, межъ нами больше нѣтъ".

Но если человѣкъ самовольно сталъ противникомъ воли Божіей, то божественная воля не повлечетъ его насильно въ рай, т.-е. въ царство воли Божіей. Страданіе, проистекающее отъ противленія воли человѣческой волѣ божественной, должно остаться фактомъ по ту сторону гроба, какъ и по эту, пока существуетъ противленіе. Задача человѣка должна состоять въ томъ, чтобы вобудить въ себѣ желаніе подавлять всѣ стремленія, противныя волѣ Божіей. Тогда ему будетъ подана помощь Божія. Люди, апеллирующіе къ человѣческимъ бѣдствіямъ съ тѣмъ, чтобы доказать, что не существуетъ Провидѣнія или что Богъ не благъ, пытаются внушить мысль, что у человѣка въ добрыхъ начинаніяхъ должны опускаться руки при представленіи равнодушія природы къ добру: добрые погибаютъ, а злыя торжествуютъ, добрыя начинанія терпятъ крушенія, а злыя получаютъ счастливое развитіе: школа стоитъ недостроенной, а кабакъ полонъ посѣтителей. Пусть такъ. Но человѣкъ, вѣрящій въ Бога, долженъ вѣрить въ Промыслъ Божій. Богъ все ведетъ ко благу и даже тѣ бѣдствія, которымъ человѣкъ самъ подвергъ себя, Онъ обращаетъ во благо. Въ это вѣрилъ и Лейбницъ. Будетъ великимъ благомъ для человѣчества, если и всѣ люди повѣрятъ въ это.

Вольтеръ.

(1694—1778).

Значеніе Вольтера опредѣляется не тѣмъ, *что* онъ писалъ и говорилъ, а тѣмъ, *какъ*, по какимъ побужденіямъ и при какихъ условіяхъ онъ писалъ и говорилъ. Его вліянія нельзя понять, не зная его личности. Онъ родился въ Парижѣ въ 1694 г. У его отца нотаріуса, по обычаю того времени, былъ литературный салонъ, гости котораго по мѣрѣ силъ пытались блистать скептицизмомъ, остроуміемъ и веселостью. Этотъ салонъ былъ первою школою для Вольтера. Затѣмъ онъ прошелъ іезуитскую коллегію и вступилъ въ жизнь. Необыкновенно даровитый, широко образованный, обладавшій могучимъ остроуміемъ и страшною силою ироніи, Вольтеръ мечталъ при помощи своихъ талантовъ проложить себѣ путь къ высшимъ сферамъ и занять вліятельное положеніе при дворѣ. Но здѣсь Вольтеру пришлось столкнуться съ презрѣніемъ аристократовъ къ людямъ средняго сословія, его самолюбіе постоянно терпѣло жестокіе уколы, ему приходилось унижаться, чтобы добиться возвышенія, и его безъ церемоніи унижали, когда хотѣли. Это раздражало его. Онъ написалъ обличительныя стихотворенія, его выслали изъ Парижа, затѣмъ, заключили въ Бастилію. Снова потомъ онъ завоевалъ себѣ положеніе во французскомъ обществѣ, но тогда у него произошло роковое столкновеніе съ шевалье Роганомъ. Оскорбленный насмѣшкою Вольтера, Роганъ приказалъ своимъ слугамъ его поколотить, и, когда это было исполнено, сочувствіе общества оказалось на сторонѣ Рогана, а не Вольтера. „Поэты должны имѣть спину“, говорили въ парижскихъ салонахъ. Возмущеннаго Вольтера совершенно безвинно засадили въ Бастилію и выпустили лишь подъ условіемъ, что онъ покинетъ Францію. Вольтеръ поселился въ Англіи, гдѣ онъ научился очень многому. Локкъ, Ньютонъ, англійскіе деисты стали его руководителями. Изъ Англіи Вольтеру представилась возможность вернуться въ Парижъ, но отсюда за свои сочиненія и насмѣшки ему нерѣдко приходилось эмигрировать. По приглашенію прусскаго принца Фридриха (впослѣдствіи—великаго) онъ переселился въ Берлинъ. Здѣсь Фридрихъ, выказывавшій ему пламенное поклоненіе, сначала осыпалъ его своими милостями, но затѣмъ Вольтеру пришлось убѣдиться, какъ непрочно благоволеніе сильныхъ этого міра. Ему пришлось бѣжать, претерпѣть арестъ, обыскъ, и въ угоду Фридриху французское правительство воспретило Вольтеру въѣздъ въ Парижъ. Философъ поселился въ Фернэ—на границѣ Франціи и женевской территоріи. Отсюда онъ распространялъ свои произведенія по всему міру, здѣсь работалъ

для французской энциклопедіи, отсюда велъ борьбу противъ жестокости дѣйствовавшихъ тогда уголовныхъ кодексовъ и за права низшихъ сословій, отсюда онъ велъ переписку съ Екатериной II и здѣсь написалъ исторію Петра Великаго. 1778 г. онъ внезапно явился въ Парижъ, хотя ему туда былъ воспрещенъ въѣздъ. Все время его пребыванія здѣсь было рядомъ непрерывныхъ овацій. Но это продолжалось недолго: 1778 г., 30 мая, его не стало. Можетъ быть, волненія переѣзда и встрѣчъ ускорили его кончину. Передъ своею смертью онъ далъ аббату Готье слѣдующую записку, которая хранится теперь въ національной библіотекѣ: „Je meurs en adorant Dieu, en aimant mes amis, en ne haïssant pas mes ennemis, en détestant la superstition". Позволительно вѣрить искренности этихъ его предсмертныхъ словъ. Напрасно думаютъ, что изъ іезуитской коллегіи, въ которой онъ воспитывался, Вольтеръ вынесъ вражду къ религіи, нѣтъ, онъ вынесъ изъ нея признаніе бытія Божія, свободы человѣческой воли, существованія конечныхъ цѣлей, сознаніе обязательности долга и вѣру въ будущую жизнь. Легкомысленно отрицательное отношеніе къ религіи Вольтеръ вынесъ изъ салона своего отца, равно какъ и изъ другихъ салоновъ, и изъ темныхъ движеній собственнаго сердца. Вольтеръ очень самолюбивъ. Можетъ быть, ничего онъ такъ не боялся, какъ быть обманутымъ, и потому нетвердый въ вѣрѣ онъ бравируетъ показнымъ невѣріемъ, глумится надъ христіанствомъ, но въ то же время Вольтеръ страшно трусливъ, и мысль о томъ, что его на томъ свѣтѣ потащутъ на живодерню, смущаетъ его, можетъ быть, болѣе, чѣмъ мысль объ адѣ многихъ вѣрующихъ грѣшниковъ. Вольтеръ хочетъ жить, хочетъ личнаго счастья. Его идеалъ—блескъ двора, почести, вниманіе женщинъ, но его буржуазное происхожденіе стоитъ между его желаніями и ихъ исполненіемъ. Отсюда—рядъ противорѣчивыхъ дѣйствій и сочиненій. Путемъ безсовѣстной лести и униженія Вольтеръ хочетъ проникнуть вверхъ и въ то же время онъ бичуетъ въ своихъ сатирахъ ненормальность самаго факта существованія этого верха—неравноправности. Вольтеръ защищалъ принципъ равенства, но главнымъ образомъ потому, что неравенство было не въ его пользу. Много разъ и съ успѣхомъ Вольтеръ защищалъ бѣдныхъ, угнетенныхъ, заключенныхъ, но главнымъ образомъ не во имя любви къ этимъ несчастнымъ, а во имя раздраженія противъ угнетателей, противъ принциповъ, которые дѣлали возможнымъ такой печальный фактъ угнетеній, принциповъ, которые заставляли страдать и его—Вольтера. Для общаго блага, можетъ быть, весьма хорошо то, что Вольтеръ родился не въ высшихъ общественныхъ слояхъ, тогда его дѣятельность, судя по складу его характера, могла легко направиться исключительно на интриги, на за-

воеваніе высокаго общественнаго положенія, но онъ родился въ общественной срединѣ и—это должно признать—сталъ трибуномъ общественнаго низа. Вольтеръ былъ алченъ, мелоченъ, злопамятенъ, мстителенъ, способенъ на самую низкую ложь и лесть. Стараясь попасть въ члены французской академіи и для этой цѣли разсѣять свою репутацію кощунствующаго человѣка, Вольтеръ писалъ министру: „честному человѣку позволительно защищаться, онъ обязанъ защищаться самъ, не для пустого удовольствія принудить другихъ къ молчанію, но для прославленія истины. Я хочу сказать передъ Богомъ, мнѣ внимающимъ, что я—благонамѣренный гражданинъ и искренній католикъ и говорю это единственно потому, что я всегда былъ такимъ въ моемъ сердцѣ. Мною не написано ни одной страницы, которая не дышала бы человѣколюбіемъ, и написано много такихъ страницъ, которыя подтверждаются священнымъ авторитетомъ религіи“... Екатеринѣ, называя ее пресвятой владычицей, Вольтеръ писалъ: „Te Catharinam laudamus, Te dominam confitemur“. Вольтеръ былъ остроуменъ и любилъ блистать остроуміемъ. Ради краснаго словца онъ не останавливался передъ самымъ страшнымъ богохульствомъ. Вольтеръ былъ натура мелкой чувствительности, но не глубокаго чувства. Смерть любимой женщины заставила его упасть въ обморокъ, но затѣмъ въ самое короткое время онъ забылъ и о своей любви и о той, которую любилъ Лучшее въ дѣятельности Вольтера это—защита основныхъ истинъ религіи и правъ человѣка. Вольтеръ гордился тѣмъ, что въ теченіе своей шестидесятилѣтней литературной дѣятельности онъ непрестанно стремился выяснить истину бытія Божія. Онъ не высказалъ по вопросу о Богѣ ничего оригинальнаго и новаго, но онъ настаивалъ на убѣдительности существовавшихъ доводовъ бытія Божія, и все заставляетъ думать, что для себя лично онъ считалъ ихъ неотразимо убѣдительными. Вольтеръ настаивалъ на значеніи космологическаго и физико-телеологическаго доказательства бытія Божія и стремился обратить вниманіе всѣхъ на пользу отъ вѣры въ Бога. Его знаменитое посланіе, обращенное къ автору книги „Des trois imposteurs“, получило всемірную извѣстность...

Si les cieux dépouillés de leur empreinte auguste
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Въ письмахъ къ Фридриху прусскому, бывшему детерминистомъ, Вольтеръ горячо и рѣшительно отстаивалъ свободу человѣческой воли. Свобода, по Вольтеру, есть способность думать или не думать о чемъ-либо, дѣйствовать или не дѣйствовать согласно опредѣленію нашего духа. Наше внутреннее чувство неотразимо утверждаетъ насъ въ

мысли, что мы свободны. Отвергать это свидѣтельство чувства можно было бы лишь въ томъ случаѣ, если бы было доказано, что идея свободы заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, но это совсѣмъ не доказано. Если бы мое чувство свободы было обманчивымъ, то получалось бы, что Богъ создалъ насъ такъ, чтобы мы обманывались. Такой способъ дѣйствія въ Высшемъ Существѣ не достоинъ Его безконечной мудрости. Противники ученія о свободѣ признаютъ фактъ сознанія свободы и то, что ихъ внутреннее чувство неотразимо сопротивляется всѣмъ доводамъ детерминизма. Фаталисты въ своемъ поведеніи постоянно принуждены отрекаться отъ своихъ принциповъ. Вольтеръ разбираетъ и возраженія противъ свободы. Говорятъ: тѣлесныя условія, страсти, болѣзни управляютъ нами. Это умозаключеніе, по Вольтеру, подобно тому, какъ если бы изъ факта существованія болѣзней выводили отрицаніе существованія здоровья, но, напротивъ, болѣзни и рабство свидѣтельствуютъ о томъ, что существуютъ здоровье и свобода. Свобода въ человѣкѣ есть здоровье души. Говорятъ: воля всегда выбираетъ то, что нашему разуму кажется наилучшимъ, все равно какъ чашка вѣсовъ склоняется въ сторону наибольшей тяжести. Вольтеръ говоритъ, что должно строго различать необходимость физическую и нравственную, послѣдняя вполнѣ совмѣстима съ самой полной физической и естественной свободой. Изъ божественнаго предвѣдѣнія выводили несвободу человѣка. Вольтеръ отвѣчалъ на это, что божественное предвѣдѣніе не есть причина существованія вещей, но основывается на фактѣ ихъ существованія. Говорили, что если бы человѣкъ былъ свободенъ, то онъ былъ бы независимъ отъ Бога. На это Вольтеръ отвѣчалъ, что это наша относительная независимость дарована намъ божественнымъ всемогуществомъ (39 письмо къ Фридриху). Въ спеціальной статьѣ о конечныхъ причинахъ въ философскомъ словарѣ Вольтеръ писалъ: „если часы сдѣланы не затѣмъ, чтобы показывать время, я признаю, что конечныя причины суть химеры, и примирюсь съ тѣмъ, чтобы меня называли cause-finalier'омъ, т.-е., дуракомъ". Идею справедливости Вольтеръ считалъ всеобщею. „Нѣкоторое понятіе справедливости, писалъ онъ, представляется мнѣ столь естественнымъ, столь общимъ всему человѣчеству, что оно является независимымъ отъ всякаго закона, отъ всякаго договора, отъ всякой религіи" (Le philosophe ignorant). О душѣ Вольтеръ писалъ: „если Богъ вложилъ въ человѣка неразрушимую монаду, если эта монада мыслитъ и чувствуетъ въ насъ, то я не вижу никакой нелѣпости въ утвержденіи, что эта монада можетъ существовать, можетъ имѣть идеи и чувства, когда разрушится тѣло, душою котораго она была" (письма Мемія къ Цицерону, діалогъ Калликрата и Эвгемера). Рядомъ съ защи-

тою отвлеченныхъ принциповъ религіи въ сочиненіяхъ Вольтера содержится много нападеній на всякую положительную религію, на существованіе института духовныхъ, религіознаго ритуала и т. д. Особеннымъ нападеніямъ подвергается христіанская церковь. Моисей для Вольтера—миѳъ, его книги—арабскія сказки, Христосъ—галилейскій Сократъ, котораго корысть духовенства прекратила въ Богочеловѣка, христіанское богословіе—неудачная синвретическая смѣсь греческой философіи и іудейской религіи. Эти жестокіе тезисы у Вольтера соединялись съ дружественными отношеніями ко многимъ католическимъ духовнымъ лицамъ (онъ добивался и папскаго благословенія), съ исполненіемъ отъ времени до временн постановленій католической церкви и съ спорадическими заявленіями, что онъ —искренній католикъ. Можетъ быть, здѣсь онъ не былъ вполнѣ искрененъ ни въ своихъ утвержденіяхъ, ни въ своихъ отрицаніяхъ. Вольтеръ имѣлъ много вліянія на русское образованное общество, но, кажется, это вліяніе было исключительно вреднымъ. На Екатерину безъ сомнѣнія Вольтеръ не имѣлъ вліянія. Здѣсь все дѣло ограничивалось безмѣрною лестью съ одной стороны и вещественными знаками вниманія—а Вольтеръ былъ очень чувствителенъ къ такимъ знакамъ—съ другой. Но Вольтеръ сильно вліялъ на другихъ. Эти другіе усвояли изъ его произведеній то, что было наиболѣе понятно и чѣмъ скорѣе всего можно было блеснуть: скептицизмъ, отрицаніе, насмѣшки надъ священнымъ и авторитетнымъ, цинизмъ. Отмѣчаютъ, что Вольтеръ вліялъ отрицательнымъ образомъ даже на Державина („На смерть князя Мещерскаго“) и фонъ-Визина („Посланіе къ слугамъ Шумилову, Ванькѣ и Петрушкѣ“). Вольтеръ вліялъ на Щербатова, Болтина, Сумарокова. Вольтеръ сильно вліялъ на многихъ русскихъ помѣщиковъ, которые въ его циничныхъ и чувственныхъ произведеніяхъ находили поблажку и оправданіе своимъ низменнымъ страстямъ и которые совершенно не умѣли находить въ сочиненіяхъ Вольтера то, что въ нихъ было дѣйствительно добраго. На западѣ съ именемъ Вольтера связываются просвѣтительныя движенія, на Руси—нѣтъ. Идеи мистиковъ и масоновъ и нѣмецкая идеалистическая философія способствовали возникновенію у насъ кружковъ славянофиловъ и западниковъ, которые поставили своею цѣлью служить духовному росту Россіи. Вольтеръ вліялъ у насъ только деморализующимъ образомъ. Статуя Вольтера въ эрмитажѣ представляетъ въ его лицѣ, какъ бы одряхлѣвшаго Мефистофеля. Таковымъ онъ и былъ для Россіи. Его вредное вліяніе было сознано уже при Екатеринѣ, и съ конца восмидесятыхъ годовъ XVIII в. на Руси начинаетъ появляться серія и переводныхъ и оригинальныхъ статей, направленныхъ противъ Вольтера. Вотъ—нѣкоторыя изъ таковыхъ произведеній. „Обнаженный Вольтеръ“, 1787.

„Письмо Василія Левшина о поэмѣ Вольтера на разрушеніе Лиссабона", 1788. „Изобличенный Вольтеръ", 1792. „Вольтеровы заблужденія", 1793. „Оракулъ новыхъ философовъ, или кто таковъ г. Вольтеръ", 1803. „Основатели новой философіи: Вольтеръ, Даламбертъ и Дидеротъ—энциклопедисты безъ маски". 1809. „Іудейскія письма къ Вольтеру", 1808, 1816. Теперь Вольтеръ давно уже сталъ достояніемъ исторіи. Его значеніе въ исторіи философіи Виндельбандъ опредѣляетъ такимъ образомъ: Вольтеръ „объединилъ механическую натурфилософію Ньютона, эмпиризмъ теоріи познанія Локка и моральную философію Шэфтсбери подъ точкою зрѣнія деизма". Но и чужія идеи Вольтеръ не усвоялъ глубоко, онъ былъ поверхностенъ, вслѣдствіе этого понятенъ и потому, какъ замѣчаетъ Эрдманнъ. могущественъ. Онъ бралъ изъ чужихъ сокровищницъ сѣмена добра и зла, сѣялъ ихъ щедрою рукою на духовныя почвы Европы и Америки и, благодаря своему умѣнью вліять на эти почвы, нерѣдко—хотя далеко не всегда—достигалъ того, что на этихъ почвахъ появлялись тѣ всходы, которые были ему желательны.

Кантъ.

(1724—1804).

Изданіемъ сочиненій, посвященныхъ проблемамъ религіи (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793. Streit der Fakultäten 1798), Кантъ завершилъ свою философскую дѣятельность. По его мысли и плану его религіозныя воззрѣнія органически связываются со всею его философскою системою. Три его критики (Kritik der reinen Vernunft. 1781. Kritik der praktishen Vernunft. 1788. Kritik der Urteilskraft. 1790) должно непремѣнно имѣть въ виду при чтеніи и оцѣнкѣ его религіозныхъ взглядовъ. Религія въ ея историческихъ формахъ всегда являлась, какъ знаніе и дѣятельность: 1) какъ система представленій о высшихъ существахъ и ихъ отношеній къ людямъ, и 2) какъ человѣческая дѣятельность, направленная къ установленію правильныхъ отношеній къ высшимъ существамъ. Каждая религія предлагаемыя ею ученія и заповѣди разсматриваетъ, какъ высшее знаніе и высшія обязанности. Достаточно припомнить основныя положенія двухъ первыхъ критикъ Канта, чтобы видѣть, что ко всякой исторической религіи онъ долженъ былъ стать въ отрицательное отношеніе. Человѣкъ безсиленъ въ области познанія, тѣмъ болѣе въ области познанія сверхчувственнаго и человѣкъ долженъ быть независимъ въ своемъ нравственномъ поведеніи отъ чего бы то ни было внѣшняго. Такимъ образомъ онъ не можетъ знать Божества и не долженъ зависѣть отъ него (въ самоопредѣленіи и дѣятельности).

Оба эти положенія проводятся Кантомъ. Повидимому они устраняютъ возможность всякой религіи, но Кантъ не доходитъ до такого радикальнаго утвержденія. Логическіе выводы въ его умѣ вступили въ борьбу съ этическими требованіями, и въ концѣ концовъ онъ далъ положительное ученіе о религіи, которое причинило ему непріятности при жизни (вотъ начало королевскаго указа къ Канту въ 1794 году по поводу изданія имъ книги о религіи: „Прежде всего посылаемъ вамъ милостивый привѣтъ, нашъ достойный и высокоученый любезный вѣрноподданный, наша высочайшая особа уже давно съ великимъ неудовольствіемъ усмотрѣла, что вы злоупотребляете своею философіею для извращенія и униженія нѣкоторыхъ главныхъ и основныхъ ученій св. Писанія и христіанства“) и за которое, кажется, почти никто не сказалъ ему благодарности въ теченіе ста лѣтъ протекшихъ послѣ его смерти. Подъ угрозою „непріятныхъ распоряженій“ Кантъ долженъ былъ прекратить чтеніе лекцій о религіи, но въ своихъ сочиненіяхъ онъ высказался вполнѣ по религіознымъ вопросамъ. И эти его религіозныя сужденія важны для полнаго выясненія его личности, для пониманія и оцѣнки его философіи и поучительны, какъ своими положительными, такъ и отрицательными качествами.

Міръ, который мы знаемъ, по Канту, не есть міръ дѣйствительно существующій, онъ есть наше представленіе, образованное воздѣйствіемъ на насъ какого-то внѣшняго X (вещи въ себѣ—Ding an sich) и нашею познавательною природою, сообщившею этому воздѣйствію образъ міра сего. Все, что на насъ воздѣйствуетъ отвнѣ, мы представляемъ въ пространствѣ и времени (переживаемыя нами душевныя состоянія мы представляемъ совершающимися лишь во времени, но не въ пространствѣ). Пространство и время, это—апріорныя формы чувственности, чистыя формы интуиціи, они не существуютъ сами по себѣ, они не даются намъ опытомъ, потому что они суть условіе всякаго опыта, они преждеопытны. Наши ощущенія мы располагаемъ въ пространствѣ и во времени, Но это еще не есть познаніе. Познаніе есть результатъ дѣятельности разсудка и выражается въ сужденіяхъ. Нашему разсудку присущи опредѣленныя формы сужденій, сообразно съ которыми мы разсматриваемъ являющееся намъ въ пространствѣ и времени по *количеству* (единичность, множественность, всеобщность), *качеству* (дѣйствительность, отрицаніе, ограниченіе), *отношенію* (обладаніе и принадлежность—предметъ или субстанція и свойство, причина и дѣйствіе, общность или взаимодѣйствіе), *модальности* (возможность, дѣйствительность, необходимость). Наша чувственная природа и нашъ разсудокъ и построяютъ времено—пространственный конечный міръ явленій. То, что на самомъ дѣлѣ производитъ явленія и что абсолютно

непостижимо для насъ, Кантъ назвалъ ноуменомъ. Въ изученіи явленій наши познавательныя способности должны бы имѣть единственный и вполнѣ достаточный матеріалъ, но наша мысль не ограничивается ими. Кромѣ имѣющихся у насъ апріорныхъ формъ чувственности и апріорныхъ формъ разсудка, мы владѣемъ еще способностью разума (по Канту, разсудокъ—способность сужденій, разумъ—источникъ идей). Разумъ побуждаетъ человѣка направлять свои изслѣдованія все далѣе, всходить отъ познаннаго къ непознанному, отъ дѣйствія къ причинѣ, разумъ побуждаетъ не останавливаться ни на чемъ конечномъ и условномъ. Такимъ образомъ то, къ познанію чего направляетъ разумъ—безконечное и безусловное, абсолютно непостижимо. Но человѣкъ роковымъ образомъ впадаетъ въ заблужденіе и представляетъ себѣ, что та цѣль, которую ему намѣчаетъ разумъ, имъ достигнута. Вслѣдствіе этого заблужденія возникаютъ три идеи, которыя разумъ намѣчаетъ, какъ цѣль, а человѣкъ представляетъ, какъ факты. Это суть идея души, какъ послѣдняго основанія нашихъ душевныхъ состояній, идея міра, субстрата явленій, идея Бога, какъ безусловнаго все обусловливающаго. Такъ мысль создаетъ три объекта, изслѣдованіе которыхъ создаетъ три мнимыя науки—раціональную психологію, раціональную космологію, раціональную теологію—науки о душѣ, мірѣ и Богѣ. О душѣ учатъ, что она есть личность, что она проста, недѣлима, безсмертна. Кантъ подвергаетъ критикѣ всѣ доводы въ защиту этихъ положеній и находитъ, что они обусловливаются смѣшеніемъ понятій и упущеніемъ изъ виду многихъ сторонъ вопроса. Такъ безсмертіе души доказываютъ тѣмъ, что душа, какъ непространственная (не экстенсивная) величина, не можетъ распасться на части (у ней нѣтъ частей). Между тѣмъ смерть, разложеніе состоитъ именно въ распаденіи на части. Разсуждая такъ упускаютъ изъ виду, что если душа не экстенсивна, то она интенсивна, какъ и всякая сила, она можетъ имѣть большую и меньшую напряженость и можетъ сводиться къ О (какъ яркость свѣта). Результатъ психологическаго анализа Канта не тотъ, чтобы доказать, что ученіе раціональной психологіи не основательно, а только тотъ, чтобы выяснить, что оно не обосновано и не можетъ быть обосновано. Попытки построить ученіе о мірѣ, какъ основанныя на незаконномъ перенесеніи формъ опытнаго познанія къ тому, что не дается въ опытѣ, приводятъ, по Канту, различныхъ мыслителей къ совершенно противоположнымъ утвержденіямъ, которыя съ одной стороны оказываются законными, съ другой—совершенно неправильными. Оказывается, что равно возможно доказывать и опровергать положенія: 1) міръ конеченъ и безконеченъ; 2) міръ состоитъ изъ недѣлимыхъ элементовъ (атомовъ) и въ мірѣ все сложно; 3) въ мірѣ существуютъ

свободныя причины и въ мірѣ все совершается по необходимости; 4) въ ряду міровыхъ причинъ есть необходимое существо и въ мірѣ все случайно. Таковы, по Канту, четыре космологическія антиноміи. Для пониманія нравственной и религіозной философіи Канта существенное значеніе имѣетъ третья антиномія. Противорѣчіе между свободою и необходимостью должно явиться неизбѣжно, разъ допущено смѣшеніе явленій и вещей въ себѣ. Явленія мы обсуждаемъ съ точки зрѣнія категоріи причинности. а затѣмъ произвольно законъ явленій бытія начинаемъ считать закономъ самаго бытія. Субъектъ свободы (человѣческій духъ самъ въ себѣ, не подлежащій условіямъ пространства и времени) мы начинаемъ разсматривать, какъ явленіе, ставимъ его въ ряду другихъ явленій и тѣмъ самымъ заключаемъ его въ оковы необходимости. Но разъ мы разграничимъ явленія и вещи въ себѣ, для насъ станетъ понятною возможность свободной причинности. Когда мы дѣйствуемъ по идеѣ долга, руководясь чистою идеею добра, представленіемъ того, что должно быть, мы имѣемъ, что причиною нашей дѣятельности является то, что должно быть, но чего еще нѣтъ. Причина лежитъ въ будущемъ, а дѣйствіе—въ настоящемъ, будущее предшествуетъ настоящему. Эти противорѣчія получаются лишь потому, что условія времени прилагаются къ тому, что имъ не подлежитъ: идея добра не подчинена условіямъ времени, она имѣетъ внѣ—временный характеръ. Не подлежитъ условіямъ времени и субстратъ душевныхъ явленій, поэтому онъ можетъ быть мыслимъ свободнымъ. Всѣ явленія моей душевной жизни, какъ явленія, подчинены закону необходимости, но основанія моего нравственнаго поведенія, моя воля сама въ себѣ можетъ быть мыслима свободною. Эта воля сама въ себѣ, опредѣляемая идеею добра, называется у Канта умопостигаемымъ характеромъ, а совокупность душевныхъ явленій, въ которыхъ онъ открывается, называется характеромъ эмпирическимъ. Построенія раціональнаго богословія, по Канту, также не обоснованы и произвольны, какъ построенія психологическія и космологическія. Въ представленіе Бога вносятъ много антропоморфизмовъ, а самыя доказательства бытія Божія обыкновенно утверждаются на смѣшеніи понятій или на произвольномъ расширеніи основаній. Такъ, онтологическое доказательство говоритъ: всесовершенное существо непремѣнно существуетъ, потому что въ число его признаковъ, какъ совершеннѣйшаго, входитъ существованіе. Но во 1-хъ, если бы даже было такъ, то получилось бы, что мы мыслимъ всесовершеннѣйшее существо существующимъ, а не то еще, что оно существуетъ въ дѣйствительности, Изъ необходимости мысли не слѣдуетъ необходимость вещи. Во 2-хъ, существованіе вовсе не есть признакъ ни совершенства, ни несовер-

шенства. Космологическое доказательство заключаетъ отъ условности міра къ существованію его безусловной причины. Здѣсь категорія причинности, приложимая къ явленіямъ, переносится къ субстрату этихъ явленій (вещи въ себѣ—міру) и затѣмъ дѣлается другой скачекъ, утверждается, что эта причина міра есть существо совершеннѣйшее—Богъ. Телеологическое доказательство заключаетъ отъ цѣлесообразнаго строя міра къ существованію премудраго устроителя--Творца. Но открываемая нами всегда въ частныхъ фактахъ цѣлесообразность относительна, и если изъ нея еще что и можетъ быть выведено, то развѣ существованіе устроителя и устроителей дѣйствующихъ по цѣлямъ, а еще не высочайшее существо—всесовершеннѣйшій Богъ. Бытіе такого Бога не можетъ быть доказано теоретически, Онъ есть идеалъ, достовѣрность существованія котораго долженъ признать разумъ практическій. Чистый разумъ, по Канту, даетъ формы, въ которыя мы заключаемъ наши познанія и принципы, руководясь которыми, мы ихъ пріобрѣтаемъ и расширяемъ. Но чистый разумъ не есть весь разумъ. Есть еще разумъ практическій, который диктуетъ правила нашей волѣ. Единственно, что можно считать хорошимъ безъ ограниченія, это—добрая воля. Но какая воля добрая? Та, которая стремится дѣйствовать по долгу, долгъ есть обязанность совершить дѣйствіе изъ уваженія къ закону. Нравственный законъ, присущій человѣку, даетъ ему приказанія, какъ онъ долженъ поступать. Какъ приказывающій, нравственный законъ есть *категорическій императивъ* (безусловное повелѣніе) Когда приказанія имѣютъ въ виду достиженіе какой либо цѣли, они представляютъ собою гипотетическіе императивы. Приказанія, независимыя отъ частныхъ цѣлей, должны быть называемы категорическими. Если мнѣ приказываютъ: не говори въ данномъ случаѣ того то и того-то, потому-то и потому-то, это будетъ гипотетическое приказаніе (т.-е. предполагающее, что изъ его исполненія выйдетъ благо). Если моя воля опредѣляетъ: я не долженъ лгать, не долженъ лгать никогда и ни для какихъ цѣлей, это будетъ приказаніе категорическое. Въ частныхъ случаяхъ можетъ оказаться, что это правило приведетъ къ кажущемуся вреду, но самоопредѣленіе моей воли безусловно и всеобще. *Я долженъ всегда дѣйствовать такимъ образомъ, чтобы правило моей воли могло быть общимъ закономъ.* Вобще я всегда долженъ поступать не такъ, чтобы каждый мой отдѣльный поступокъ производилъ добро, но такъ, чтобы моя воля всегда была доброю. Отсюда получается, что моя воля, самоопредѣляющая себя къ дѣйствію, есть сама въ себѣ и цѣль. Человѣкъ, его личность есть цѣль сама въ себѣ. Другіе люди представляютъ собой то же, что и я. Поэтому практическій императивъ можетъ быть выраженъ такимъ образомъ: *дѣйствуй такъ,*

чтобы признавать человѣчность какъ въ твоей личности, такъ и въ личности другого цѣлью и чтобы никогда не пользоваться ею, какъ средствомъ. Таланты, знанія, силы человѣка можно употреблять для различныхъ цѣлей, какъ средство, но приспособлять принципы воли, выражающіе личность человѣка, къ какимъ либо цѣлямъ нельзя. Въ нравственной сферѣ человѣкъ автономенъ. Онъ подчиненъ только своему собственному и въ то же время всеобщему нравственному закону. Пытались представлять, что человѣкъ обязанъ подчиняться нравственному закону или потому, что этого требуетъ Богъ, или потому, что это ведетъ къ собственному благополучію. Всѣ такія попытки вывесть обязанность подчиняться долгу изъ внѣшнихъ основаній Кантъ называетъ гетерономіею (ἕτερος—другой, νόμος—законъ, значитъ законъ отвнѣ, чужой) и противополагаетъ имъ свой принципъ автономіи, по которому воля сама для себя есть законъ. Мысль, что всякое разумное существо должно считать себя создателемъ всеобщаго законодательства на основаніи правилъ своей воли и судьею себя и своихъ дѣйствій, приводитъ у Канта къ республикѣ цѣлей. Республикою онъ называетъ систематическую связь разумныхъ существъ, объединенныхъ общими законами. Разумное существо есть членъ царства цѣлей, когда, утверждая всеобщіе законы, самъ повинуется имъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и глава царства, когда въ качествѣ законодателя не подчиняется ни чьей сторонней волѣ. Въ нравственной автономіи человѣка открывается его высокое достоинство. Его нельзя измѣрять внѣшнею продажною цѣнностью (какъ цѣну полезныхъ вещей), это достоинство внутреннее, не подлежащее никакому сравненію и никакой оцѣнкѣ.

Такъ, человѣкъ, какъ нравственная личность, оказывается, по Канту, безмѣрно великимъ и въ то же время, какъ личность познающая, онъ совершенно ничтоженъ. Въ области міра чувственнаго, съ которымъ онъ связанъ всецѣло своими познавательными способностями, онъ на самомъ дѣлѣ ничего не можетъ познать, въ области міра нравственнаго человѣкъ является законодателемъ и судіею. Между двумя мірами—чувственнымъ и моральнымъ открывается бездна, черезъ которую Кантъ пытается перебросить мостъ въ своей *критикѣ способности сужденія*. Онъ разсматриваетъ здѣсь сужденія о прекрасномъ, возвышенномъ и наконецъ сужденія съ точки зрѣнія цѣлей. Прекрасное вызываетъ въ насъ чувство незаинтересованнаго удовольствія (для прекраснаго не замѣчается никакой дальнѣйшей цѣли—служить чему либо). Корень его, по Канту, заключается въ томъ, что въ прекрасномъ открывается какая-то таинственная связь между объективными законами природы и законами нашего разсудка. Прекрасное есть символъ нравственнаго (то и другое имѣютъ цѣль въ себѣ). Отъ пре-

краснаго должно отличать возвышенное: возвышенное безмѣрно, хаотично, безформенно (океанъ, буря). Возвышенное въ природѣ порождаетъ въ насъ двойной родъ чувствъ: сознаніе своего физическаго ничтожества и сознаніе нравственнаго величія. Человѣкъ—ничто въ сравненіи съ океаномъ, какъ физическая сила; но онъ неизмѣримо выше его, какъ нравственная личность. Кромѣ сужденій эстетическихъ мы руководимся еще сужденіями телеологическими, оцѣниваемъ все съ точки зрѣнія цѣлей. Теоретическій разумъ объясняетъ намъ все механически, но разумъ практическій разсматриваетъ все механически произведенное, какъ назначенное для высшихъ цѣлей. Съ этой точки зрѣнія Кантъ разсматриваетъ исторію, утверждая, что даже борьба и затрудненія, въ которыхъ оказывался человѣкъ, въ концѣ концовъ содѣйствовали развитію его высшихъ способностей.

Въ нравственномъ отношеніи человѣкъ характеризуется независимостью, но въ дѣйствительности это качество принадлежитъ человѣку лишь въ томъ случаѣ, если онъ на самомъ дѣлѣ желаетъ и дѣйствуетъ разумно, т. е. такъ, чтобы всякій иной человѣкъ могъ желать того же и дѣйствовать такъ же. Нравственный законъ, по Канту, есть въ сущности безусловный разумъ, ничему не подчиненный и въ себѣ самомъ имѣющій послѣднее основаніе. Но какъ таковой, безусловный разумъ не совпадаетъ ни съ отдѣльными единичными стремленіями и наклонностями индивидуумовъ, ни съ суммою ихъ. Въ такомъ случаѣ что же онъ такое? Этотъ вопросъ естественно направляетъ мысль къ тому, чтобы человѣческій разумъ вывести изъ высшаго принципа, изъ божественнаго перворазума и такимъ образомъ связать автономію человѣка съ теономіей, его свободу съ его зависимостью отъ Бога. Кантъ могъ бы, идя послѣдовательно, истолковать такимъ образомъ нравственность изъ религіи, но Кантъ не сдѣлалъ этого.

Кантъ остановился на независимости практическаго разума, т. е. нравственнаго закона, какъ послѣдняго ничѣмъ не обосновываемаго или объясняемаго факта. Здѣсь естественно долженъ былъ напрашиваться вопросъ, въ чемъ лежитъ причина той дисгармоніи, которая фактически открывается между отдѣльными человѣческими разумными существами и разумомъ, какъ таковымъ, или между дѣйствительными желаніями разума и его чистою волею, какъ она находитъ себѣ выраженіе въ нравственномъ законѣ? Отвѣтъ таковъ: человѣкъ не есть только разумное существо, но есть еще существо чувственное, и какъ его теоретическій разумъ весь матеріалъ для своего познанія долженъ получить изъ чувственнаго міра, такъ его практическій разумъ—вопреки столь рѣзко утверждаемой его независимости—въ конкретныхъ

требованіяхъ и дѣйствіяхъ опять-таки связанъ съ чувственною стороною человѣческой природы. Нравственный законъ, какъ таковой, содержитъ въ себѣ только форму поведенія (всеобщая значимость правилъ), если онъ проявляется въ дѣйствіяхъ, то матеріалъ долженъ быть данъ отвнѣ—изъ чувственнаго міра, ближайшимъ образомъ изъ чувственныхъ естественныхъ стремленій. Эта реализація всеобщаго разума, который возвѣщаетъ себя индивидуумамъ, какъ постулятъ въ нравственномъ законѣ, такимъ образомъ in concreto всегда связана съ условіями, которыя лежатъ совсѣмъ не въ разумѣ, но прямо противоположны ему и находятся въ чувственности. Такая чувственность для реализаціи чистаго разума служитъ необходимымъ матеріаломъ и субстратомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчнымъ препятствіемъ, которое не позволяетъ никогда достигнуть цѣли. Подобно тому, какъ въ локомотивѣ треніе, сопротивленіе матеріи служитъ необходимымъ субстратомъ и вмѣстѣ неизбѣжнымъ препятствіемъ поступательнаго движенія колесъ, такъ въ кантовской морали чувственность для разума есть необходимое средство и неизбѣжное препятствіе для его самостоятельной реализаціи, поэтому независимость разума не есть дѣйствительность, но всегда только идеалъ, задача, постулятъ, осуществленіе котораго въ безконечномъ процессѣ есть вѣчно Werdende и никогда Seiende. Въ практической области происходитъ, слѣдовательно, то же, что въ теоретической, какъ тамъ безконечное никогда не есть дѣйствительно познанный предметъ, но всегда только регулятивный принципъ, вѣчно достигаемый и никогда недостижимый идеалъ знанія, такъ здѣсь безусловная независимость есть всегда только задача, идеалъ для дѣйствія, отсюда собственно можно было бы сдѣлать такое заключеніе, что вообще безконечное и безусловное не есть реальность, но только осуществляемое или лучше только становленіе, стремленіе. Фихте сдѣлалъ это заключеніе. Но Кантъ не пошелъ столь далеко, онъ, напротивъ, обсуждаемое отношеніе разума и чувственности сдѣлалъ исходнымъ пунктомъ для того, чтобы вывести нравственную вѣру въ Бога и безсмертіе.

Прежде всего существованіе нравственнаго закона утверждаетъ, по Канту, существованіе свободы.

Долгъ—великое, возвышенное слово. Происхожденіе долга можетъ быть только въ томъ, что возвышаетъ человѣка надъ самимъ собою, какъ частью чувственнаго міра, и что связываетъ его съ порядкомъ вещей чисто интеллектуальныхъ. Началомъ долга можетъ быть только *личность*, т. е., свобода или независимость отъ механизма природы—свобода, разсматриваемая, какъ способность существа несомнѣнно принадлежащаго къ чувственному міру, но въ то же время подчиненнаго практическимъ законамъ, свойственнымъ только ему одному и

предписываемымъ его собственнымъ разумомъ, а слѣдовательно подчиненнаго своей личности, поскольку это существо принадлежитъ къ разумному міру. Есть ли хотя одинъ человѣкъ, сколько нибудь честный, который не отказался бы когда нибудь отъ лжи хотя бы и безвредной, единственно затѣмъ, чтобы не презирать самого себя?

Не поддерживается ли человѣкъ, пораженный крупнымъ несчастіемъ, сознаніемъ того, что онъ сохранилъ въ немъ свое человѣческое достоинство.

Человѣкъ живетъ и не хочетъ сдѣлаться недостойнымъ жизни. Эта идея достоинства, понятно, неотдѣлима отъ идеи свободы.

Но это свое достоинство человѣкъ не можетъ поднять на ту высоту, которая рисуется ему какъ идеалъ, и затѣмъ между нравственнымъ достоинствомъ человѣка и его внѣшнимъ положеніемъ нерѣдко оказывается несоотвѣтствіе: праведникъ страдаетъ, а нечестивый благоденствуетъ. Эти факты, по Канту, обусловливаютъ постулаты безсмертія души и бытія Божія

Дѣятельность человѣка, какъ существа чувственно-разумнаго, имѣетъ своею цѣлью достиженіе высочайшаго блага, каковая цѣль распадается на двѣ частныхъ цѣли: 1) святость или добродѣтель, 2) счастіе. Для достиженія первой цѣли требуется безконечное усовершенствованіе. Отсюда слѣдуетъ, что безсмертіе души есть необходимый постулятъ идеи высочайшаго блага, поскольку въ нее входитъ понятіе высочайшаго нравственнаго совершенства. Второй цѣли человѣкъ не можетъ достигнуть своими силами. Должно, чтобы было такое существо, которое бы хотѣло и могло произвести гармонію между счастіемъ и добродѣтелью. Желаніе произвести такую гармонію заставляетъ предполагать въ этомъ существѣ благость, святость, правду, а возможность произвести ее заставляетъ предполагать въ немъ всемогущество, всевѣдѣніе, вѣчность, неизмѣнность и т. д., т. е., таковое существо есть Богъ. Такимъ образомъ бытіе Бога и безсмертіе души суть постулаты нравственной дѣятельности человѣка (признаніе обоихъ этихъ постулатовъ, по Канту, меньше знанія и больше мнѣнія).

Нельзя отказаться отъ того, что съ этими обоими постулатами—Богомъ и безсмертіемъ—открывается возможность полнаго примиренія того дуализма, который—по кантовской морали—утверждается между разумомъ и нравственностью, и безъ сомнѣнія уже въ этомъ заключается уступка религіи, дѣлаемая независимою моралью. Еще болѣе дается уступокъ, когда утверждается, что нравственный субъектъ самъ не можетъ достигнуть послѣдней цѣли—высшаго блага, что для этого онъ нуждается въ сверхъестественной силѣ. Поэтому нравственная воля по крайней мѣрѣ съ одной стороны (достиженія конечной

цѣли) уже не является независимою, но зависимою отъ высшей Божественной воли.

Кантъ остается при томъ, что нравственная воля не должна имѣть никакого отношенія ни къ Божественному Законодателю, ни къ высшему благу, какъ опредѣляющему мотиву. Воля черезъ это, по Канту, запятналась бы, нравственная дѣятельность стала бы простою легальностью, необходимымъ послушаніемъ внѣшнему авторитету ради его авторитета и его силы, и если бы стремленіе къ высшему благу было опредѣляющимъ мотивомъ, то это было бы эвдемонистическое и ненравственное стремленіе къ наградѣ. Нравственная автономія остается такимъ образомъ строго замкнутою въ себѣ, ненуждающеюся и неспособною къ Божественному воздѣйствію. Гдѣ же остается мѣсто религіи подлѣ такой самоопредѣляющей и самодовольной нравственности? *Въ томъ*, отвѣчаетъ Кантъ, *состоитъ религія, что мы наши нравственныя обязанности сознаемъ, какъ Божественныя заповѣди.* Но эти обязанности не потому обязанности, что мы видимъ въ нихъ Божественныя заповѣди, но потому что мы ихъ признаемъ Божественными заповѣдями, что непосредственно сознаемъ обязанностями. Нравственность есть такимъ образомъ заключающаяся въ себѣ сущность религіи. Что религія мыслится какъ отношеніе человѣка къ Богу, это есть только внѣшній придатокъ; это воображаемое отношеніе къ Богу не стоитъ ни въ какомъ необходимомъ отношеніи съ существомъ нравственности, но примыкаетъ къ нему отвнѣ, какъ платье или украшеніе, чтобы прикрыть ея суровыя формы и сдѣлать для слабаго человѣка пріятною и привлекательною. Какъ мало, съ точки зрѣнія кантовской автономіи, можетъ быть рѣчи о реальномъ отношеніи къ Богу, о какомъ-либо жизненномъ общеніи человѣка съ Богомъ, относительно этого Кантъ не оставляетъ насъ въ сомнѣніи. Убѣжденіе говоритъ онъ, въ возможности привлечь на себя дѣйствія благодати (отличной отъ насъ природы) есть мечта, такъ какъ мы не можемъ никакого сверхчувственнаго предмета познать въ опытѣ, ни тѣмъ менѣе вліять на него такъ, чтобы привлечь его къ себѣ. Это видъ суевѣрія привлекать къ себѣ небесныя явленія, это—мечты, въ которыхъ хотя и можетъ быть согласный методъ, однако мнимыя внутреннія вліянія должны сводиться на нравственныя, какъ разумныя. Религія всегда будетъ убыточнымъ самообманомъ. Это не суевѣріе только совершеніемъ нравственно безразличныхъ дѣйствій (культа) благорасположить Бога, но это есть нелѣпая мечта стремиться къ мнимому общенію съ Богомъ, такъ какъ это чувство непосредственнаго присутствія высшаго существа и отличіе этого чувства отъ всякаго другого, даже отъ нравственнаго, было бы

воспріятіемъ воззрѣнія, для котораго въ человѣческой природѣ нѣтъ никакого органа. Такая галлюцинирующая мечта была бы нравственною смертью для разума, безъ котораго не можетъ утверждаться никакая религія, такъ какъ всякая религія, какъ и вся нравственность, должна утверждаться на правилахъ. Отсюда церковная вѣра, если она не можетъ обойтись безъ твердо установленныхъ положеній (которыя содержатъ нѣчто большее, чѣмъ чистую нравственность), во всякомъ случаѣ должна имѣть принципомъ, что она должна представлять конечною цѣлью религію добраго образа жизни и что безъ всего прочаго она можетъ обойтись. Религія, по Канту, заключается слѣдовательно въ благоповеденіи и совпадаетъ съ моралью. Все прочее, что приходитъ сверхъ этого, состоитъ или во внѣшнемъ культѣ, или во внутреннихъ религіозныхъ возбужденіяхъ—частію это плодъ самообмана, частію нѣчто полезное для человѣческой слабости.

Почему же полезное? Потому что несомнѣненъ фактъ, что человѣкъ слабъ, его природѣ присуще радикальное зло, отдѣльные злые поступки указываютъ на живущую въ человѣкѣ наклонность ко злу, которая не находитъ для себя дальнѣйшаго объясненія. Для начальной борьбы съ этимъ радикальнымъ зломъ и могутъ быть полезны и внѣшнія и постороннія побужденія къ нравственной дѣятельности. Цѣлью нравственной дѣятельности каждаго лица должно быть осуществленіе въ себѣ нравственнаго идеала человѣка. Такой нравственный идеалъ представленъ въ лицѣ вѣчнаго Сына Божія—Христа. Вѣрить въ Христа значитъ осуществлять въ себѣ идеалъ угоднаго Богу человѣка, но не значитъ вѣровать въ Іисуса Назаретскаго. Жизнь Іисуса Назаретскаго и Его чудеса, по взгляду Канта, должно толковать моральнымъ образомъ.

Совершенная праведность, т. е., чистая или божественно-настроенная воля обнаруживается въ постоянномъ и рѣшительномъ торжествѣ надъ всѣми искушеніями; высшее выраженіе святости, по Канту, есть добровольно принятое страданіе во имя нравственнаго принципа. Для грѣшнаго человѣка страданіе есть необходимый моментъ въ процессѣ избавленія отъ зла, оно есть неизбѣжное наказаніе за грѣхъ; но страданіе человѣка безгрѣшнаго (Сына Божія), не будучи слѣдствіемъ собственнаго грѣха, можетъ имѣть замѣщающую силу, или покрывать грѣхи человѣчества. Для истинной религіи необходима практическая вѣра въ нравственный идеалъ, т. е. въ совершенство праведнаго человѣка или Сына Божія, который есть разумное основаніе, цѣль и смыслъ всего существующаго. У праведника эмпирическій характеръ (явленіе) и умопостигаемый (вещь въ себѣ) совпадаютъ. Сужденіе умопостигаемаго характера объ эмпирическомъ есть совѣсть.

Признавать воплощеніе этого идеала фактически совершившимся въ лицѣ Іисуса Христа не противорѣчитъ разуму, если только такую историческую вѣру подчинять моральной, т. е., относить ее исключительно къ тому, что въ жизни Христа имѣетъ нравственный смыслъ. Для достиженія нравственныхъ цѣлей человѣку помогаютъ другіе люди, общество, иначе церковь. Церковь должна быть одна и ея основа—чистая разумная вѣра, эту разумную вѣру, имѣющую свой непосредственный источникъ въ нравственной природѣ человѣка, затемняетъ вѣра историческая, породившая множество религій и церквей. Исторія христіанской церкви есть исторія борьбы разумной вѣры съ историческою.

Историческая вѣра требуетъ отъ человѣка кромѣ нравственности внѣшняго Богопочитанія, согласно съ этой вѣрою можно достигнуть Божьяго благоволенія особенными средствами. Это значитъ, говоритъ Кантъ, дѣлать Бога фетишемъ, идоломъ, доступнымъ ласкательству. Богослуженіе имѣетъ свою поддержку въ бѣгущемъ работы легкомысліи людей: трудно быть хорошимъ слугою, легче быть фаворитомъ; люди почитаютъ божественныя заповѣди для того, чтобы не исполнять ихъ. Кантъ допускаетъ нѣкоторую полезность исторической или церковной вѣры для юнаго человѣчества, но для зрѣлаго она ненужна, она требуется пока человѣкъ не укрѣпился въ добрѣ, а тамъ ей можно указать двери. Этимъ взглядомъ Канта на историческую вѣру обусловливается неустойчивость его воззрѣній на откровеніе, благодать, чудеса, таинства, обрядовыя дѣйствія. Откровеніе, по его мнѣнію, возможно, но не необходимо, благодатная помощь тоже возможна (по крайней мѣрѣ, невозможность ея нельзя доказать), но на нее не слѣдуетъ разсчитывать. Чудеса противорѣчатъ законамъ опыта и не содѣйствуютъ выполненію нравственныхъ обязанностей. Кантъ раздѣляетъ ихъ на физическія и нравственныя, но не находитъ въ прошедшемъ никакого факта, который должно бы было признать дѣйствительно чудеснымъ. Кантъ, правда, не видитъ нужды оспаривать, что въ прошедшемъ были чудеса, хотя и рекомендуетъ ихъ объяснять въ нравственномъ смыслѣ, но онъ приходитъ къ заключенію, что въ настоящемъ и будущемъ чудеса уже не бываютъ и не могутъ быть. И благоразумныя правительства, говоритъ Кантъ, приняли за правило допускать, что въ древности бывали чудеса, но новыхъ отнюдь не дозволять. Обрядовыя дѣйствія, по Канту, имѣютъ значеніе лишь, какъ внѣшнее выраженіе внутренняго настроенія, но не сами по себѣ. Таково ученіе Канта о религіи.

Должно признать, что въ отдѣльныхъ сужденіяхъ Канта заключается не мало справедливаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ должно признать,

что въ своихъ нравственныхъ сужденіяхъ онъ неправъ во многомъ, а въ сужденіяхъ о религіи неправъ въ существенномъ. Справедливо указываютъ, что взглядъ Канта, согласно которому нравственны лишь дѣйствія, совершаемыя по долгу, а не по склонности, приводитъ къ очень страннымъ выводамъ, что указалъ Шиллеръ въ своемъ знаменитомъ стихотвореніи Die Philosophen:

Gewissenskrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rat; du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu als dann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Правда, ученіе Канта о праведникѣ, въ которомъ умопостигаемый и эмпирическій характеръ совпадаютъ, т. е., онъ и опредѣляетъ себя къ добру и желаетъ добра, показываетъ, что Шиллеръ исказилъ мысль Канта, но дѣло въ томъ, что у самого Канта не выяснено, какимъ образомъ при совпаденіи требованій долга съ нашими склонностями можетъ сохраняться нравственное значеніе опредѣленій нашей воли.

Указываютъ также, что нельзя признать удачною теорію свободы воли, предложенную Кантомъ. Мое нравственное настроеніе есть феноменъ; какъ феноменъ, оно подчинено закону необходимости, т. е., есть необходимое слѣдствіе предшествовавшихъ условій и, значитъ, хорошо ли оно или плохо, какъ продуктъ необходимости, оно не имѣетъ нравственной цѣнности. Какой же смыслъ и значеніе имѣетъ тогда умопостигаемая свобода Канта?

Наконецъ, съ точки зрѣнія эволюціонной философіи Канту возражаютъ, что требованія долга могутъ имѣть для себя объясненія и такимъ образомъ вовсе не имѣютъ безусловнаго и абсолютнаго характера. Во всякомъ случаѣ Кантъ не доказалъ, что присущая намъ идея долга имѣетъ безусловный и абсолютный характеръ. Требованія долга, это по эволюціонной теоріи—совокупность инстинктовъ соціальныхъ, постоянныхъ, эгоизмъ—совокупность инстинктовъ преходящихъ, личныхъ. Если какое-нибудь существо, пренебрегая постоянными инстинктами, удовлетворяетъ инстинктъ преходящій, то оно впослѣдствіи почувствуетъ недовольство собой, и въ немъ должно утвердиться сознаніе, что такъ, какъ оно поступило, поступать недолжно. Ласточки, говоритъ Дарвинъ, въ извѣстное время бываютъ какъ будто цѣлый день поглощены желаніемъ переселиться, ихъ привычки мѣняются, онѣ становятся шумливы, безпокойны и собираются стаями. Въ то время, какъ мать кормитъ или воспитываетъ своихъ дѣтенышей, материнскій инстинктъ вѣроятно сильнѣе инстинкта къ переселенію; но

болѣе настойчивый инстинктъ одерживаетъ верхъ и наконецъ, въ минуту, когда она не видитъ своихъ птенцовъ, она улетаетъ и покидаетъ ихъ. По окончаніи продолжительнаго путешествія, когда инстинктъ переселенія перестаетъ дѣйствовать, какую агонію раскаянія почувствовала бы каждая птица, если бы ея сознанію постоянно предносился образъ ея юныхъ птенцовъ, погибающихъ на мрачномъ сѣверѣ отъ стужи и голода. Отсюда, по теоріи Дарвина, — и идея долга, и угрызенія совѣсти. Какъ ни смотрѣть на эту теорію, нельзя догматически утверждать, что требованія нравственности необъяснимы, т. е., невыводимы ни изъ какого высшаго принципа. Можно держаться очень различныхъ религіозныхъ и философскихъ воззрѣній и сходиться въ признаніи объяснимости и выводимости нравственнаго закона. Идея долга есть мысль объ истинномъ благѣ, которое нужно осуществлять, нарушеніе долга есть предпочтеніе временнаго удовольствія вѣчному благу. Если смотрѣть такъ, то идея блага будетъ предшествовать требованіямъ морали и опредѣлять послѣднія.

Таковы возраженія, которыя уже давно ставятся противъ религіозныхъ и моральныхъ взглядовъ Канта. При выясненіи и оцѣнкѣ этихъ взглядовъ нужно еще имѣть въ виду ихъ отношеніе къ тому, что высказывалось въ религіозной философіи до Канта. Тогда, можетъ быть, мы придемъ къ двойственнымъ выводамъ: 1) что нѣчто изъ хорошаго, сказаннаго Кантомъ о религіи, не выработано имъ самимъ лично и потому не можетъ быть поставлено ему въ особенную заслугу; 2) что нѣкоторые изъ взглядовъ Канта, представляющихся намъ неправильными, являются логическимъ выводомъ изъ ученій, сложившихся и утвердившихся, во время непосредственно предшествовавшее ему, и потому не могутъ быть поставлены ему въ особую вину.

Безъ сомнѣнія, требованіе добродѣтельнаго образа жизни, обличеніе лицемѣрія и фарисейства въ религіи сами по себѣ законны и справедливы. Но хотя они предъявляются Кантомъ, они не принадлежатъ Канту и сами по себѣ (отъ человѣка требуется добродѣтель), и съ своимъ дополненіемъ (и не требуется религіозности). Это — ученіе естественной религіи. Его исповѣдывало нѣмецкое просвѣщеніе, англійскій деизмъ и, насколько мы знаемъ, въ рѣшительной формѣ впервые оно высказано было французскимъ аббатомъ Шарронемъ почти ровно за два столѣтія до выхода въ свѣтъ книги Канта. Шаррон въ 1601 г. издалъ книгу De la sagesse. Вотъ что онъ писалъ тамъ между прочимъ. „Примѣръ фарисеевъ и многихъ другихъ показываетъ, что религія можетъ существовать безъ добродѣтели, примѣръ нѣкоторыхъ философовъ,—что добродѣтель возможна безъ религіи. Кто хочетъ напередъ быть религіознымъ, а потомъ уже добродѣтельнымъ, кто

полагаетъ, что добродѣтель создается религіею, тотъ извращаетъ естественный порядокъ, ибо добродѣтель вытекаетъ изъ природы, изъ закона, изъ того свѣта, который Богъ вселилъ въ насъ при самомъ нашемъ сотвореніи. Требуютъ, чтобы мы были добродѣтельными, потому что существуютъ вѣчное блаженство и вѣчное мученіе. Хороша добродѣтель, избѣгающая зла, потому что за него достанется! Такой взглядъ уже самъ по себѣ пороченъ. Добрый человѣкъ долженъ дѣлать добро и избѣгать зла не изъ трусости и корыстолюбія, не изъ награды и наказанія, а потому, что таково его назначеніе, противъ котораго онъ не можетъ идти. Конечно, и тѣ добрые поступки, которые вытекаютъ изъ внѣшнихъ побужденій, изъ желанія награды или изъ страха наказаній не вполнѣ безцѣнны. Эти побужденія лучше, чѣмъ ничего. Они удерживаютъ порочныхъ людей, съ которыми нельзя обращаться, какъ съ рабами, но они и порождаемый ими образъ мыслей недостойны мудреца и подчасъ могутъ сдѣлаться даже опасными, становясь поводомъ къ тому, что подъ личиной набожности и благочестія, какъ показываетъ опытъ, совершаются самыя неодобрительныя дѣйствія". Французскія идеи были перенесены на англійскую почву, и здѣсь англійскій деизмъ, въ лицѣ многихъ представителей, проповѣдывалъ религію добродѣтели. Затѣмъ изъ Англіи эти идеи снова перешли на материкъ. Ихъ подхватило въ Германіи движеніе, извѣстное подъ именемъ нѣмецкаго просвѣщенія, на французскомъ языкѣ ихъ утилизировали Руссо и Вольтеръ. Такъ, идея моральной религіи во дни Канта не только носилась въ воздухѣ, но и излагалась въ англійскихъ, французскихъ и нѣмецкихъ сочиненіяхъ, и Кантъ несомнѣнно хорошо ознакомился съ нею гораздо раньше, чѣмъ сталъ строить зданіе собственной философіи.

Канту принадлежитъ и критика доказательствъ бытія Божія, и обоснованіе нравственнаго доказательства существованія Бога и безсмертія души. Опять должно признать, что Кантъ не является здѣсь создателемъ новаго, а лишь продолжателемъ того, что говорилось до него и его современниками. Гемстергюи (1720—1790) раньше его показалъ неудовлетворительность и слабость обычныхъ деистическихъ доказательствъ. Реймарусъ (1694—1768), учитель Канта и ученикъ Лейбница, выводилъ безсмертіе души изъ того, что только земное ея существованіе было бы безцѣльнымъ. Реймарусъ является связующимъ звеномъ между Кантомъ и Лейбницемъ и вотъ, намъ кажется, что одно изъ положеній философіи Лейбница и его школы или даже вѣрнѣе его эпохи, развитое до своихъ крайнихъ выводовъ, и составляло содержаніе философіи Канта. У Лейбница личность есть самозамкнутая монада, которая ни во что не можетъ проникнуть и въ

которую не можетъ проникнуть ничто. Эта теорія непроницаемости личнаго духа, теорія невозможности взаимодѣйствія, развивавшаяся уже въ XVII столѣтіи и у Лейбница принявшая видъ стройнаго, но фантастичнаго зданія, принимается Кантомъ. Скептическое направленіе, шедшее совсѣмъ съ другой стороны (Монтэнь, Юмъ), нашло въ ней свое обоснованіе. Если человѣческій духъ абсолютно непроницаемъ, то онъ абсолютно не можетъ познать дѣйствительности. Таковъ гносеологическій принципъ Канта. Но изъ этой же обособленности духа слѣдуетъ и его независимость и то, что онъ долженъ дѣйствовать по законамъ собственной природы. Таковъ этическій принципъ Канта. Христіанская религія призываетъ къ тѣснѣйшему богообщенію. Сынъ Божій субстанціально соединяется съ человѣческой природой. Духъ Божій живетъ въ чистыхъ человѣческихъ сердцахъ. Но по теоріи Канта ничто не можетъ проникать въ человѣка. Духъ Божій не живетъ въ человѣкѣ, Сыну Божію незачѣмъ было воплощаться, такъ какъ никакое воплощеніе не соединитъ Его съ людьми. Человѣкъ абсолютно разобщенъ съ Богомъ и дѣйствуетъ только отъ себя и чрезъ себя. Таковъ теологическій принципъ Канта. Принципъ духовной непроницаемости, усвоенный Кантомъ отъ его вѣка и развитый имъ до крайнихъ логическихъ выводовъ, породилъ его гносеологическія, этическія и религіозныя заблужденія.

Но почему онъ не подвергъ критикѣ этотъ принципъ? Почему онъ остановился на представленіи въ сущности очень вульгарномъ и некритическомъ, что территорія познанія для нашего духа ограничивается геометрическою поверхностію нашего тѣла? Всего конечно не усмотритъ никто. Но позволительно думать, что если бы великій кенигсбергскій мыслитель жилъ въ наше время, онъ иначе бы отнесся къ поставленному имъ во главу зданія принципу. Тогда въ физикѣ, какъ несомнѣнная истина, господствовала теорія непроницаемости. Теперь она колеблется съ каждымъ днемъ болѣе и болѣе. Открываются лучи всепроникающіе и какъ бы оказывается, что все можетъ проникать всюду. Во время Канта только смѣялись надъ мыслью о дѣйствіи духа на разстояніи. Теперь такія дѣйствія тщательно изучаются. Но никакая сила не можетъ дѣйствовать тамъ, гдѣ ея нѣтъ, всякое дѣйствіе предполагаетъ собою взаимопроницаемость. Въ сферѣ нравственной люди это чувствовали и инстинктивно понимали всегда. „Да будутъ всѣ едино“—вотъ идеалъ человѣческаго общества. „Едино“ не въ смыслѣ внѣшней гармоніи, внѣшняго распорядка, а въ смыслѣ внутренняго единенія, духовнаго сліянія, при которомъ каждый бы чувствовалъ чувства своего ближняго. При такомъ единеніи каждый бы и далъ своему ближнему отъ своихъ духовныхъ богатствъ и

получалъ бы отъ него, чего не имѣлъ самъ. Терминологія языка показываетъ, что именно такъ люди всегда понимали идеалъ морали. Что значитъ сострадать несчастному или больному? По точному значенію слова значитъ взять на себя часть его страданій. Но какъ же можно взять на себя страданія сироты, лишившагося отца, или человѣка, лежащаго въ тяжкой болѣзни? Очевидно, ихъ можно взять только духовно, и однако несомнѣнно, что искреннее состраданіе всегда приносило и приноситъ облегченіе страдающему. Когда мать писала больной дочери: у меня болитъ твоя грудь, страданія дочери безъ сомнѣнія облегчались. Можно брать на себя тяготы, немощи и болѣзни другихъ и можно давать другимъ отъ своего благополучія.

Благополучіе совершенное—блаженство состоитъ въ удовлетвореніи любви, въ обладаніи или общеніи съ тѣмъ, что любишь. Чѣмъ выше объектъ любви и чѣмъ тѣснѣе единеніе съ любимымъ, тѣмъ выше блаженство. Высочайшій объектъ любви есть Богъ. Тѣснѣйшее единеніе съ Богомъ и съ тѣми, кто близокъ къ Богу, есть идеалъ блаженства. „Да будутъ все едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ насъ едино“ (Ев. Іоан. 17, 21). Движеніе людей въ ихъ стремленіи къ этому идеалу можно сравнить съ движеніемъ по радіусамъ къ центру. Представимъ себѣ кругъ. Въ центрѣ его находится Богъ. Изъ пункта далеко-далеко отстоящаго отъ этого центра люди направляются къ нему. Изъ другого, подобнаго пункта, столь же далеко отстоящаго отъ центра и также далеко отстоящаго и отъ этихъ людей, кто-либо другой тоже устремляется къ Богу. И что же происходитъ? По мѣрѣ того какъ первые и второй приближаются къ Богу, они сближаются болѣе и болѣе между собою. Чѣмъ ближе они къ центру, тѣмъ меньше разстоянія между ними. Общее стремленіе къ Богу сближаетъ ихъ. Христіанская религія учитъ насъ, что ради этого движенія человѣчества къ Богу Сынъ Божій нисходитъ, такъ сказать, къ периферіи бытія, въ царство матеріи, пріобщается физической природѣ и становится совершеннымъ человѣкомъ. Богъ нисходитъ въ міръ, чтобы поднять человѣчество до Бога. И этотъ процессъ восхожденія къ Богу есть процессъ усовершенія въ познаніи и любви.

Теорія непроницаемаго индивидуализма, принятая Кантомъ, не допускаетъ принятія изложенныхъ христіанскихъ представленій. Самозамкнутый индивидуумъ, усовершаясь морально и интеллектуально, въ сущности не сближается ни съ кѣмъ и не пріобщается ни къ чему высшему. Что это за процессъ усовершенствованія? Что это за безсмертіе въ пустынѣ? Вѣдь, о другихъ лицахъ мы имѣемъ, по Канту, лишь субъективныя представленія, мы не можемъ выйти изъ предѣ-

ловъ собственной личности. Значитъ, мы обречены вѣчно оставаться одинокими, въ сущности никому и ни на что ненужными. И между Богомъ и нами вѣчно будетъ непереходимая бездна, Бога никогда не будетъ въ насъ, значитъ, мы вѣчно будемъ безбожными.

Вотъ—выводы, которые, намъ кажется, слѣдуютъ изъ философіи Канта, Кантъ ихъ не дѣлалъ, но для насъ они являются маяками, предупреждающими, что если принять философію Канта въ ея цѣломъ, то можно разбиться о нѣкоторыя скалы. Но ненужно однако изъ нихъ дѣлать новаго вывода, что философія Канта должна быть отвергнута во всемъ ея объемѣ. Нѣтъ; въ ней не мало добраго. Изъ четырехъ основныхъ истинъ религіи, которыя обыкновенно принимаются человѣческимъ сознаніемъ, двѣ Кантъ утверждаетъ безъ колебанія. Четыре истины суть: бытіе Божіе, провидѣніе, свобода и безсмертіе человѣка. Относительно первой и послѣдней Кантъ безусловно не выражаетъ никакихъ сомнѣній. Онъ принимаетъ и третью (свободу), но въ сужденіяхъ о ней онъ обнаруживаетъ неясность и какую-то неустойчивость. Нужно имѣть въ виду, что такая неясность въ сужденіяхъ о свободѣ существуетъ у многихъ философовъ, и относительно нѣкоторыхъ, мы думаемъ, что въ концѣ концовъ о нихъ нельзя рѣшить, были ли они детерминистами или индетерминистами? Вторую истину религіи (провидѣніе) Кантъ повидимому отрицаетъ. Но здѣсь происходитъ нѣчто противоположное тому, что мы видѣли по отношенію къ третьей истинѣ. Ту Кантъ призналъ и однако за нимъ опасно слѣдовать въ его признаніи, эту (вѣру въ провидѣніе) Кантъ отвергъ и однако затѣмъ онъ дѣлаетъ одинъ за другимъ шаги въ сторону ея признанія. Благодать можетъ быть возможна, историческая вѣра иногда можетъ быть полезна, культъ можетъ служить естественнымъ выраженіемъ настроенія. Что это такое: отступленіе отъ своихъ принциповъ, отрицаніе самого себя? Поучительно поразмыслить надъ этими разсужденіями философа, въ которыхъ, мы видимъ, онъ отступается отъ выводовъ, слѣдующихъ изъ его принциповъ, и дѣлаетъ одну за другою уступки общечеловѣческимъ вѣрованіямъ, съ похода противъ которыхъ началъ.

Шлейермахеръ.

(1768—1834).

Шлейермахеръ былъ человѣкъ глубокаго чувства и сильной мысли. Если у человѣка слабо чувство и сильна мысль, онъ нерѣдко представляетъ легкимъ настроенія чувства выразить въ словѣ, въ логической формулѣ. Если у человѣка сильно чувство, но слаба мысль,

онъ обыкновенно не догадывается, что его описанія чувства не соотвѣтствуютъ факту. Шлейермахеръ умѣлъ глубоко понимать и сильно чувствовать. Его пониманіе было раціоналистическимъ, его міровоззрѣніе можно назвать детерминистическимъ монизмомъ. Все есть раскрытіе единаго по законамъ необходимости. Настроеніе его любящей и благородной души труднѣе охарактеризовать какими-либо обычными терминами. Въ немъ было чрезвычайно сильно чувство живой связи съ природою и людьми, и вмѣстѣ съ тѣмъ было сильно чувство любви къ природѣ и людямъ. Послѣднее побуждало къ тому, чтобы возгрѣвать и усиливать первое. Тѣснѣйшее единеніе людей, по христіанскому представленію, происходитъ въ таинствѣ Евхаристіи во Христѣ. Умирая Шлейермахеръ пожелалъ причаститься со всею своею семьею, онъ произнесъ слова Христа, которыми устанавливалось таинство („сіе есть тѣло Мое“... „сія есть кровь Моя“...) и сказалъ: „я никогда не былъ рабомъ буквы, но я прижимаю эти слова Писанія къ моему сердцу, они служатъ основаніемъ моей вѣры, мы есмы и мы всегда будемъ соединены въ причащеніи и въ любви нашего Бога“. Шлейермахеръ хотѣлъ единенія въ любви, а не въ буквѣ, единенія въ чувствѣ, а не въ догматическомъ исповѣданіи. Но въ концѣ концовъ языкъ, слово за тѣмъ и даны, чтобы мы выражали чувства. И Шлейермахеръ большую часть своей жизни посвятилъ на то, чтобы выразить религіозное чувство въ формѣ слова.

Въ сферѣ религіи придаютъ важное значеніе религіозному знанію. Вопросы о правильности или неправильности религіозныхъ представленій часто принимали жгучій характеръ и приводили къ роковымъ послѣдствіямъ. Шлейермахеръ выступилъ съ утвержденіемъ, что религіозное знаніе не имѣетъ существеннаго значенія. Религіозное знаніе не есть мѣрка благочестія; послѣднее можетъ быть совершеннымъ, хотя благочестивый человѣкъ не имѣлъ бы достаточнаго знанія о Богѣ и мірѣ. Хотя и для религіи разслѣдованіе нужно существенно, но оно есть совсѣмъ другого рода, чѣмъ наука. Знаніе направляется на сущность одного конечнаго во взаимной связи и въ противоположности съ другимъ конечнымъ или догматико-религіозное знаніе направляется на существо первопричины и на ея отношеніе ко всему тому, что есть вмѣстѣ и причина и дѣйствіе. Разсматриваніе благочестиваго напротивъ есть только „непосредственное сознаніе существованія всего конечнаго въ безконечномъ и черезъ безконечное и всего временнаго въ вѣчномъ и черезъ вѣчное. Это (безконечное и вѣчное) ищутъ и находятъ во всемъ, что живетъ и движется, во всякомъ бытіи и перемѣнѣ, во всякомъ дѣйствованіи и страданіи и самую жизнь въ непосредственномъ чувствѣ только имѣютъ и познаютъ, какъ это бытіе:

это есть религія. Она есть жизнь въ безконечной природѣ цѣлаго, въ единомъ и во всемъ, въ Богѣ, имѣя и представляя все въ Богѣ и Бога во всемъ, но она не есть наука или знаніе о мірѣ или о Богѣ. Не представляетъ она собою и систему нравственнаго ученія. Благочестивому ненужно ни раздѣлять, ни систематизировать нравственныя дѣйствія, онъ ищетъ и выслѣживаетъ во всемъ только дѣятельность во имя Божіе, дѣйствіе Бога въ человѣкѣ. Отсюда благочестивый хотя несомнѣнно будетъ дѣйствовать нравственно, можетъ не имѣть никакого понятія о наукѣ о нравственности. Примѣромъ чего служатъ женщины. Религія есть прежде всего воззрѣніе, чувство, интуиція, ощущеніе безконечнаго. Искать во всемъ томъ, что живетъ и дѣйствуетъ, что возникаетъ и измѣняется, искать во всемъ этомъ безконечное, значитъ быть религіознымъ. Религія не должна быть отыскиваема ни въ книгахъ, ни въ преданіяхъ, но въ сердцѣ человѣка. Человѣкъ въ самомъ себѣ носитъ знаніе безконечнаго и вѣчнаго, онъ не получаетъ его отвнѣ, оно представляетъ существованіе его собственнаго существа. Но это знаніе безконечнаго не можетъ оставаться безъ вліянія на мысль и на дѣятельность. Отдѣлять науку и мораль отъ религіи такъ же невозможно, какъ невозможно въ практической жизни отдѣлять мысль и дѣйствіе отъ чувства. Напротивъ религія, т. е. чувство—необходимо, чтобы воспрепятствовать наукѣ и дѣятельности быть безплодными. Онѣ могутъ приносить плодъ, могутъ становиться живыми и истинными только, когда мы имѣемъ знаніе о существованіи конечнаго въ безконечномъ. Безъ религіи нѣтъ ни истинной науки, ни истинной морали. Для того, чтобы открыть истинное сѣдалище религіи, нужно сойдти въ самое внутреннее святилище человѣческой души, чтобы увидѣть тамъ первоначальное единство мысли и дѣйствія, открывающееся внимательному наблюденію, зарожденіе нашего собственнаго сознанія. Наблюдая жизнь вообще, точно такъ же, какъ и каждый отдѣльный актъ, отдѣльный моментъ, замѣчаютъ, что мы подчиняемся двойной тенденціи: 1) что мы стремимся сохранить наше бытіе для насъ самихъ, сохранить свою индивидуальность и 2) что мы стремимся отказаться отъ нашей индивидуальности, быть поглощенными цѣлымъ, исчезнуть въ универсѣ. Жить для себя и жить во всемъ, завоевать мѣсто для нашей личности посреди всеобщей міровой зависимости и всецѣло соединиться съ міромъ, вотъ—къ чему мы безъ устали готовы стремиться. Но въ этомъ усиліи становиться однимъ съ универсомъ (непосредственностію каждаго предмета) находится единство мысли и дѣйствія. Такъ, субъектъ, т. е. человѣкъ, непрестанно стремится къ объектамъ; объекты, т. е. вселенная, непрестанно стремятся къ субъекту, и это взаимное тяготѣніе опредѣляетъ встрѣчу жизни вселенной съ жизнію индивиду-

альною, святое соединеніе вселенной и разума, плодотворное объятіе субъекта и объекта. Сознаніе, которое желаетъ овладѣть результатами, происшедшими отъ этой встрѣчи, и усвоить ихъ себѣ, раздѣляется, оно, такъ сказать, раскалывается, оно оказывается или въ дѣйствующемъ или въ страдательномъ состояніи, смотря по тому, что при встрѣчѣ „я“ и вселенной получило преобладающее значеніе—объекты или субъектъ. Но изъ изложеннаго видно, что въ обоихъ дѣйствуетъ одинъ факторъ, элементъ, соединяющій и оплодотворяющій обоихъ, есть эмоція, произведенная ихъ столкновеніемъ, говоря проще, онъ есть чувство. Это чувство, являющееся центромъ бытія и точкою соприкосновенія индивидуума и вселенной, есть религіозная сфера человѣка. Смѣшеніе религіи съ знаніемъ и дѣятельностію вышло изъ смѣшенія отношеній между различными отправленіями души. Религія не есть догматика, богословіе, т. е. не есть описаніе чувства посредствомъ элементовъ, заимствованныхъ изъ другой сферы, изъ сферы понятій разума. Для того, чтобы такія понятія имѣли какой-либо смыслъ и значеніе, нужно, чтобы ихъ продиктовало личное чувство, а не память или холодная рефлексія. Должно, чтобы каждый самъ для себя составлялъ свое исповѣданіе. Религія во всей вселенной, открывающейся нашему сознанію, видитъ лишь обнаруженіе и элементъ безконечнаго, что находится внѣ области знанія. Религія разсматриваетъ всѣ вещи, какъ живущія въ Богѣ и черезъ Бога, не находя необходимымъ видѣть въ Богѣ личность и дѣлать Его объектомъ метафизическаго познанія. Должна ли быть религія системою? Должна, такъ какъ она имѣетъ внутреннее и органическое единство и такъ какъ она внѣдрена въ каждомъ человѣкѣ съ особою оригинальною печатью, которую имѣетъ его индивидуальность. Но нѣтъ нужды останавливать свободныя движенія чувства для того, чтобы подчинять ихъ правиламъ и облекать ихъ въ формулы. Не всякій человѣкъ знаетъ и свой собственный организмъ. Богословскія системы имѣютъ тотъ недостатокъ, что они свои термины и обозначенія берутъ совсѣмъ изъ области чуждой религіи и этой области подчиняютъ понятія религіи и изъ нея выводятъ, между тѣмъ какъ непосредственность, свобода, есть существенный характеръ религіозныхъ чувствованій. Точно также несправедливо говорить объ одной вселенской религіи, которая одна была бы истинной, а всѣ прочія ложны. Въ сферѣ религіозной вообще неудобно и трудно говорить о томъ, что истинно и что ложно, ибо все, что непосредственно, всякое чувство, рожденное изъ соприкосновенія моего „я“ и вселенной, истинно. Всякое религіозное чувство истинно. Но истинно ли также всякое выраженіе этого чувства въ той или иной формѣ? Это—другой вопросъ. Человѣкъ истинно религіозный чувству-

етъ, что область религіи безконечна, что его собственная религія есть только часть цѣлаго, въ религіяхъ другихъ людей открываются другія части ея. Содержаніе религіи, будучи безконечнымъ, можетъ быть выражено только совокупностію всѣхъ религіозныхъ формъ, употребляемыхъ людьми. Отсюда необходимость терпимости, которая должна быть присуща религіи. Жалобы и преслѣдованія не могутъ вызываться религіею, но только духомъ системы, который смѣшиваютъ съ нею. Мало этого. Религія не только терпима по отношенію ко всѣмъ религіознымъ формамъ, нѣтъ, она сокрушаетъ даже предѣлы, поставляемые для человѣка наукою или искусствомъ, которыми она занимается, возводя его въ сферу безконечнаго, она одна производитъ истинную свободу, рождающуюся изъ жизни и созерцанія безконечнаго. Религія не есть дѣятельность, хотя она никогда не вредитъ дѣятельности. Она могла бы казаться безполезною для дѣятельности, такъ какъ она удаляетъ человѣка отъ міра и заставляетъ его желать уединенія. Но въ дѣйствительности религія полезна для дѣятельности, потому что она одушевляетъ, согрѣваетъ и сообщаетъ дѣятельности теплоту чувства. Непосредственно же религія далека отъ того, чтобы возбуждать человѣка къ дѣйствіямъ, наоборотъ, она направляетъ его наслаждаться внутренними эмоціями, возбуждаемыми въ немъ при соприкосновеніи со вселенною, направляетъ его стремиться соединить испытываемое ощущеніе съ самымъ внутреннимъ существомъ своего духа, чтобы этимъ внутреннимъ единеніемъ достигнуть цѣли воздыханій всей жизни. Отсюда вытекаетъ законъ, опредѣляющій совокупность всѣхъ его дѣйствій, но было бы несправедливо претендовать, чтобы каждое дѣйствіе было производимо религіознымъ чувствомъ. Можно сказать вообще, что, человѣкъ не долженъ дѣйствовать религіею, но съ религіею. Религія должна сопровождать всѣ наши дѣйствія, какъ священная музыка, которую наше ухо улавливаетъ среди шумныхъ диссонансовъ міра. Она даетъ сердцу предчувствіе и предсказаніе, что оно увидитъ нѣкогда разрѣшеніе всѣхъ тѣхъ противорѣчій, которыми мы окружены здѣсь внизу. Почти излишнее доказывать, что аскетическія упражненія имѣютъ только косвенное значеніе для человѣка, и что совершенно несправедливо смѣшивать ихъ съ религіею, какъ несправедливо религію отождествлять съ догмой. Оставляя въ сторонѣ изслѣдованіе о томъ, до какой высоты человѣкъ можетъ воспитать и развить въ себѣ религіозное чувство, нужно замѣтить, что въ дѣлѣ такого воспитанія будутъ полезны лишь тѣ упражненія, которыя онъ самъ создаетъ для себя, а не тѣ, которыя ранѣе употребляли другіе и которыя бы онъ взялъ себѣ за норму. Только лицемѣріе и суевѣріе могутъ придавать абсолютное и руководительное значе-

ніе подобнымъ упражненіямъ. Часто людьми, въ сущности не имѣющими религіи, являются тѣ, которые по внѣшности чаще другихъ упражняются въ религіозныхъ дѣйствіяхъ. Должно искать религію тамъ, гдѣ происходитъ живая встрѣча человѣка со вселенной подъ формою чувствъ. На первый взглядъ можетъ показаться, что природа и соприкосновеніе съ нею должны быть источникомъ всякой религіи, но на самомъ дѣлѣ природа только галлерея, ведущая къ религіи. Ни въ какомъ случаѣ религія не произошла изъ подавленнаго чувства ужаса предъ таинственными явленіями природы, предъ ея неотвратимыми катастрофами. То, что человѣкъ побѣдилъ, или что онъ можетъ внушить побѣдить, то онъ можетъ измѣрить; измѣрять онъ можетъ лишь конечное, отсюда исчезаетъ идея безконечнаго. Никогда страхъ предъ природою не сдѣлалъ бы людей религіозными, это сдѣлала любовь къ природѣ. Люди стали почитать природу, какъ силу сохраняющую и покровительствующую, какъ мать благодѣтельную и любящую. Должно установить, что не всѣ чувства, происходящія изъ созерцанія природы, могутъ быть названы религіозными. Должно различать тѣ чувства, которыя вызываются тѣмъ, что есть (постоянно) въ природѣ, и которыя вызываются, тѣмъ, что является въ природѣ. Тяжелое и оглушающее изумленіе, вызываемое въ насъ количественнымъ величіемъ явленій природы, не должно быть называемо религіознымъ. Точно также нѣтъ жизни въ логическомъ созерцаніи безконечнаго, въ идеяхъ пространства и времени. Насъ наполняетъ религіознымъ чувствомъ вѣчная неизмѣнность законовъ природы, которыхъ мы знаемъ еще очень немного, но которые уже заставляютъ насъ предчувствовать красоту и гармонію цѣлаго и заставляютъ насъ искать съ святымъ одушевленіемъ высшее и божественное единство, изъ котораго они истекаютъ. Мы почитаемъ такимъ образомъ то, что въ этихъ явленіяхъ намъ неизвѣстно или что намъ кажется произвольнымъ, потому что мы знаемъ, что эти тѣни и эти диссонансы разрѣшатся въ свѣтъ и гармонію цѣлаго. Быть религіознымъ, значитъ, искать жизнь всемірную во всѣхъ ея проявленіяхъ, значитъ имѣть предчувствіе тѣхъ тайнъ, которыя возбуждаютъ въ насъ благочестивое содраганіе. Быть религіознымъ значитъ почитать полноту жизни, которую мы чувствуемъ разлитою повсюду, значитъ проникать и возбуждать жизнь въ наименьшемъ изъ созданій, значитъ чувствовать себя однимъ съ природою, вкорененнымъ въ ней, значитъ ждать съ кротостію и любовію во всѣхъ происходящихъ перемѣнахъ жизни осуществленія вѣчныхъ законовъ. Но прежде, чѣмъ искать Бога въ природѣ, нужно, чтобы человѣкъ нашелъ Его въ самомъ себѣ. Было сказано, что сознаніе, чувство, есть первый очагъ религіи, гдѣ всѣ впечатлѣнія, производимыя на насъ вселенною, рефлектируются, при-

нимаютъ форму и окраску. Въ силу нашей духовной природы мы понимаемъ и любимъ нашу тѣлесную природу. Для того, чтобы овладѣть принципомъ жизни всемірной, нужно, чтобы человѣкъ почувствовалъ сначала любовь къ другимъ людямъ, къ человѣчеству. Человѣчество—въ его опредѣленности—есть вселенная. Но вмѣсто того, чтобы испытывать чувство сладкой и благодѣтельной зависимости отъ человѣчества, человѣкъ обыкновенно чувствуетъ себя разъединеннымъ съ нимъ. Дѣйствительность не соотвѣтствуетъ идеалу, отсюда уныніе и враждебное отчужденіе однихъ отъ другихъ, которое однако есть только слѣдствіе заблужденія. Вмѣсто того, чтобы обособляться, нужно, напротивъ, вступать въ общеніе со всякимъ человѣкомъ, съ которымъ мы встрѣчаемся, и стараться обнаруживать тотъ идеалъ, который онъ носитъ въ себѣ. Дѣло религіи находить геній человѣчества въ каждомъ изъ его членовъ, опредѣлять мѣсто, которое каждый изъ нихъ занимаетъ въ цѣломъ, и созидаться въ созерцаніи прекраснаго и величественнаго образа, представляемаго намъ исторіею. Каждая изъ ея чертъ въ дѣйствительности есть обнаруженіе безконечнаго труда человѣчества, которое изъ темнаго и безызвѣстнаго существованія направляется все болѣе и болѣе къ свѣту. Внимательное изученіе исторіи заставляетъ насъ любить самое жалкое распространеніе жизни въ исторіи, потому что и она направляется также къ тому, чтобы осуществлять цѣли цѣлаго, потому что и она также во время своего существованія открываетъ цѣль, „божественный моментъ“ (хотя бы и весьма короткій), для котораго она была сотворена. Это сознаніе внутренняго единенія всѣхъ членовъ человѣчества запрещаетъ намъ обособляться и замыкаться въ собственной личности. Каждый живетъ, думаетъ, чувствуетъ, дѣйствуетъ для другихъ, и въ этомъ гармоничномъ цѣломъ все добро, все божественно. Какая душа при соприкосновеніи своемъ съ универсомъ—въ природѣ или человѣчествѣ—не испытала живого чувства своей малости и глубокаго ничтожества, соединеннаго съ искреннимъ раскаяніемъ по отношенію къ прошедшему и съ жаркими обѣтами на будущее? Въ то же время мы чувствуемъ нужду въ общеніи съ великою семьею человѣчества, точно такъ же какъ и въ признательности, которая отсюда вытекаетъ, такъ какъ мы видимъ, что только благодаря ему мы можемъ дѣлать то, что дѣлаемъ. Въ этомъ созерцаніи, обращенномъ на саму себя, душа сознаетъ, что всѣ явленія въ универсѣ суть только, такъ сказать, окрѣпшія и установившіяся біенія пульса ея собственной жизни, что она есть какъ бы видъ résumé и сведеніе въ миніатюръ всего человѣчества. Въ этомъ смыслѣ любовь къ себѣ вполнѣ законна, потому что можно сказать, что въ насъ живетъ Богъ, безконечное, человѣчество. Это размышленіе, питаемое

зрѣлищемъ исторіи, разсматриваемое какъ постоянное откровеніе и какъ самый богатый источникъ религіи, рождаетъ еще другое чувство, именно чувство, что земля, въ свою очередь, зависитъ отъ другихъ міровъ, съ которыми она тяготѣетъ къ общему центру. Понятно теперь, насколько религія, основывающаяся на этихъ чувствахъ общенія и дѣйствительной зависимости, отличается отъ морали, въ которой единственною движущею пружиною является идея строгой и холодной обязанности (долга), насколько также исключительность—этотъ почти неизбѣжный подводный камень всякаго человѣческаго занятія и стремленія—побѣждается религіею, безпрестанно побуждающей къ соединенію чувства безконечнаго и конечнаго.

Хотя догма имѣетъ вторичное и производное происхожденіе и указываетъ намъ только обычныя выраженія, которыми прикрываются или въ которыя облекаются извѣстныя чувства, однако, она не должна быть отбрасываема.

Истинный смыслъ скрывается подъ большею частію догматическихъ выраженій, считаемыхъ существенными для религіи. Умѣстно, по мнѣнію Шлейермахера, объяснить понятія откровенія, чуда, пророчества, даровъ благодати, вѣры, у которыхъ онъ отнялъ ихъ традиціонный смыслъ, чтобы придать имъ смыслъ новый. Откровеніе есть имя, котораго заслуживаетъ каждый новый взглядъ, каждое новое сообщеніе, получаемое человѣкомъ отъ природы. Чудо есть только указаніе на непосредственную связь явленія или факта съ безконечнымъ, это есть только религіозное названіе факта, и въ этомъ смыслѣ все есть чудо. Чѣмъ болѣе человѣкъ религіозенъ, тѣмъ болѣе онъ видитъ чудесъ. Вдохновеніе есть точное обозначеніе внутренняго чувства истинной нравственности и истинной свободы. Пророчество есть антиципація (предвосхищеніе), построеніе a priori второй половины религіознаго факта, когда первая уже осуществилась. Дары благодати суть религіозныя чувства, производимыя непосредственнымъ дѣйствіемъ вселенной на человѣка, это—общее выраженіе для откровенія и вдохновенія. Тотъ нерелигіозенъ, кто никогда не испытывалъ этихъ чувствъ. Сознать себя въ дѣйствительной зависимости отъ этихъ чувствъ значитъ имѣть вѣру. Откровеніе, вдохновеніе, пророчество, вѣра—суть субъективные факты, общіе всѣмъ религіознымъ людямъ. Религія стыдится и отвергаетъ такое состояніе или такое рабство, когда человѣкъ безмолвно принимаетъ то, что сказалъ, продумалъ или прочувствовалъ другой. Гораздо болѣе, чѣмъ всякая другая вѣтвь воспитанія человѣческаго, религія разсматриваетъ состояніе опекунства, какъ состояніе переходное, и требуетъ, чтобы человѣкъ принадлежалъ только самому себѣ и смотрѣлъ только собственными глазами. Религіозенъ не тотъ, кто вѣ-

рить въ священныя книги, а тотъ, кто, если бы явилась нужда, могъ бы самъ написать таковыя.

Оканчивая изложеніе своей теоріи, Шлейермахеръ чувствуетъ нужду оправдаться въ томъ, что онъ ничего не сказалъ о безсмертіи души и почти ничего о Богѣ, идеяхъ, въ которыхъ прежде всего видятъ сущность религіи. Шлейермахеръ замѣчаетъ, что у него вездѣ предполагаются и подразумѣваются эти идеи, но что какъ идеи (не какъ произведенныя непосредственно сознаніемъ) онѣ несущественны. Богъ—одинъ и есть высшее единство, міръ, будучи всѣмъ, можетъ существовать только въ томъ, Кто одинъ владѣетъ непосредственнымъ и вѣчнымъ существованіемъ. Этому чувству соотвѣтствуютъ двѣ идеи, которыя представляютъ два наиболѣе духовные, т.-е. наименѣе несовершенные, способа, которыми конечное воображеніе пыталось представить безконечное. Одинъ способъ—болѣе антропоморфный,—врагъ темноты, которая царствуетъ въ неопредѣленности, настаиваетъ на элементѣ личности, другой, болѣе научный и опасающійся даже тѣни противорѣчія, настаиваетъ на элементѣ необходимости. Никакая изъ этихъ двухъ концепцій не соотвѣтствуетъ точно своему объекту, но никакая не должна быть отвергнута, какъ нерелигіозная. Вообще божественное въ чувствѣ имѣетъ больше значенія, чѣмъ точность въ идеѣ о Богѣ. Важно то, какъ божественное существуетъ въ чувствѣ, а не то, какъ изъ него вытекаетъ идея о Богѣ. Религія безличнаго Бога можетъ быть лучше религіи съ Богомъ личнымъ. Вѣра въ Бога зависитъ отъ направленія воображенія. Люди истинно религіозные всегда относились весьма снисходительно къ тѣмъ, которыхъ называютъ атеистами, потому что въ ихъ глазахъ существовало еще нѣчто, что имъ казалось болѣе нерелигіознымъ, чѣмъ атеизмъ. Мысль о Богѣ, которую кто-либо имѣетъ, не даетъ еще религіи. Что касается до безсмертія души, то оно уже заключается въ принципѣ, въ жизни религіозной. Быть однимъ со вселенной значитъ участвовать въ безконечномъ. Мысль о безсмертіи не есть религіозная, если она проистекаетъ изъ безпокойнаго желанія сохранить свою личность. Мысль, что теряешь немного, теряя свое „я“, служитъ лучшимъ выраженіемъ религіозности. Тотъ, кто тоскливо безпокоится за свою личность, показываетъ, что у него нѣтъ религіи. Наша личность должна стремиться и смѣшаться нечувствительно въ общеніи съ цѣлымъ вселенной. Уже здѣсь, на землѣ, мы должны стремиться жить въ другихъ, въ человѣчествѣ. Чувствовать себя вѣчнымъ въ каждый преходящій моментъ, вотъ безсмертіе, въ которомъ насъ увѣряетъ религія. Такъ училъ Шлейермахеръ въ своихъ рѣчахъ о религіи. Впослѣдствіи въ своей „Діалектикѣ“ и своемъ „Вѣроученіи“ онъ развилъ болѣе подробно и систематично свои воззрѣнія на рели-

гію. Полагая сущность религіи въ чувствованіи (благочестивомъ) безусловной зависимости или богосознаніи, онъ разсматриваетъ проявленіе такого чувствованія въ высшей степени, какъ высшую форму самосознанія. Сознаніе проходитъ въ человѣкѣ три ступени: 1) низшую, темную, животноподобную. Это—сознаніе дѣтей прежде, чѣмъ они научатся говорить; 2) ступень самосознанія — объективную или чувственную, на этой ступени у человѣка является различіе между внутреннимъ и внѣшнимъ, субъективнымъ и объективнымъ. Воспріятіе внѣшнихъ воздѣйствій даетъ ему чувствованіе относительной зависимости, личное (его—субъекта) воздѣйствіе на внѣшній міръ даетъ ему чувствованіе относительной свободы. На этой ступени у человѣка существуетъ ясное сознаніе различія между собою и другими. 3) На высшей (3-й) ступени это сознаніе противоположности уничтожается. Здѣсь мы уже не противополагаемъ себѣ никакому конечному бытію, но въ сознаніи своей конечности объединяемся вмѣстѣ съ остальнымъ бытіемъ, или сознаемъ насъ самихъ только членами этого бытія. Самосознаніе на этой ступени и есть чувствованіе безусловной зависимости или Богосознаніе. Это чувствованіе при опредѣленіи отношеній Бога къ міру представляетъ два требованія: 1) чтобы ничто въ мірѣ не было поставляемо внѣ происхожденія отъ Бога и абсолютной опредѣляемости Имъ; 2) чтобы Самъ Богъ оставался свободнымъ отъ опредѣленій и противоположностей, существующихъ въ мірѣ и черезъ міръ. Второму требованію противорѣчитъ ученіе о твореніи во времени или вмѣстѣ съ временемъ и поэтому, по Шлейермахеру, должно быть принято ученіе о безначальномъ твореніи. Представляющееся возраженіе, что чувствованіе безусловной зависимости отъ Бога должно, повидимому, устранять чувство связи съ міромъ, Шлейермахеръ устраняетъ разсужденіемъ, что зависимость отъ безконечнаго чувствуется гораздо сильнѣе, когда мы сознаемъ себя, какъ одно цѣлое со всѣмъ конечнымъ. Ставя все въ зависимость отъ Бога, Шлейермахеръ долженъ былъ поставить въ зависимость отъ Бога и зло или грѣхъ. Онъ такъ и дѣлаетъ и разсуждаетъ такимъ образомъ. Конечно, еслибы могла быть рѣчь о грѣхѣ безъ всякой связи его съ искупленіемъ, тогда было бы невозможно допустить божественную дѣятельность, относящуюся къ существованію грѣха, но несомнѣнно состояніе закоснѣлости не есть въ строгомъ смыслѣ человѣческое состояніе и нигдѣ не можетъ существовать всецѣло. Еслибы грѣхъ былъ обоснованъ не божественною Волею, а какою то иною, то тогда мы должны допустить рядомъ съ божественною Волею существованіе иной творческой воли, а это невозможно. Но Богъ, по мысли Шлейермахера, производитъ собственно не грѣхъ, какъ такой, а сознаніе грѣха, сознаніе того, что

успокоеніе на одномъ чувственномъ и признаніе за нимъ самостоятельности въ прямой противоположности духовному есть грѣхъ. Производитъ же Богъ это сознаніе тѣмъ, что подчиненію чувственнаго духовному даетъ значеніе закона жизни. Самое же осуществленіе этого закона есть искупленіе, возобладаніе сознанія единства или богосознанія надъ чувственнымъ сознаніемъ. Существующія религіи Шлейермахеръ раздѣляетъ по ступенямъ: фетишистическія, политеистическія и монотеистическія. Въ религіяхъ фетишистическихъ, гдѣ міросознаніе совсѣмъ еще не развито, и религіозное чувствованіе зависимости является еще неистиннымъ, оно относится къ какимъ-нибудь единичнымъ и ближайшимъ къ человѣку предметамъ природы (къ идоламъ или фетишамъ). Въ религіяхъ политеистическихъ въ силу большаго развитія міросознанія религіозное чувствованіе зависимости выше и полнѣе, оно относится къ болѣе широкому кругу предметовъ и силъ природы, представляемыхъ въ формѣ живыхъ божественныхъ существъ. При этомъ чѣмъ тѣснѣе каждый изъ боговъ соединяется со всею системою ихъ, и чѣмъ тѣснѣе вся система боговъ относится ко всему бытію, воспринимаемому въ сознаніи, тѣмъ опредѣленнѣе открывается въ благочестивомъ самосознаніи и зависимость всего конечнаго отъ этой высшей системы боговъ. Наконецъ, въ религіяхъ высшей ступени въ силу того, что человѣкъ достигаетъ до сознанія конечности всего бытія, когда и себя онъ отождествляетъ вмѣстѣ со всѣмъ остальнымъ бытіемъ, какъ бытіе тоже конечное, т.-е. въ силу того, что достигается полное развитіе міросознанія, и религіозное чувствованіе сознается какъ чувствованіе абсолютной или всецѣлой зависимости: оно относится не къ чему-либо единичному и не ко множественности единичностей, хотя бы и мыслимыхъ какъ цѣлостность, но къ абсолютному—единому, безпротивоположному бытію или Богу. Слѣдовательно, монотеистическая идея Бога есть вмѣстѣ и выраженіе совершеннѣйшей религіозности. Изъ трехъ существующихъ монотеистическихъ религій: іудейства, ислама и христіанства Шлейермахеръ только въ христіанствѣ видитъ чистѣйшую форму монотеизма. Іудейство своимъ ограниченіемъ любви Іеговы къ авраамитскому племени указываетъ еще на родство съ фетишизмомъ. Исламъ своимъ страстнымъ характеромъ и слишкомъ чувственнымъ содержаніемъ своихъ представленій, не смотря на строгое соблюденіе монотеизма (у евреевъ монотеизмъ не всегда хранился строго), сохраняетъ еще слѣды сильнаго вліянія на обнаруженіе благочестивыхъ состояній той силы чувственности, которая нѣкогда удерживала человѣка на ступеняхъ многобожія.

Единая совершенная религія есть христіанская. Она есть религія искупленія. Искупленіе совершено Христомъ. Всѣ религіи жаждутъ

искупленія. Всѣмъ людямъ—хотя и въ весьма различной степени—присуще стремленіе утвердить въ себѣ богосознаніе и, ставъ въ абсолютную зависимость отъ Бога, освободиться отъ зависимости отъ чувственной природы. Этотъ актъ освобожденія отъ чувственности и утвержденія въ Богѣ ни въ комъ не совершился во всей своей полнотѣ кромѣ Іисуса Христа. Христосъ былъ исполненъ чувствомъ абсолютной зависимости отъ Бога, подавлявшимъ и устранявшимъ чувствованіе низшихъ связей. Дѣло искупленія не было совершено ни Моисеемъ, ни Магометомъ, оно было осуществлено Христомъ. Совершеніе этого искупленія есть первосвященническое дѣло Христа—важнѣйшее Его дѣло. Въ обычныхъ выраженіяхъ ортодоксальной протестантской догматики Шлейермахеръ излагаетъ свое вѣроученіе и жизнь Іисуса Христа. Начавши съ отрицанія религіозныхъ формулъ, онъ кончилъ тѣмъ, что принялъ всѣ традиціонныя формулы. Но читатели этихъ его книгъ, написанныхъ обычнымъ языкомъ христіанскаго богослова, очень ошибутся, если подумаютъ, что онъ кончилъ принятіемъ традиціонной христіанской вѣры. Нѣтъ; онъ не отрекся отъ своихъ рѣчей о религіи. Первоначально онѣ были озаглавлены: рѣчи о религіи къ образованнымъ людямъ, презирающимъ религію. Въ предисловіи къ седьмому изданію рѣчей Шлейермахеръ высказалъ, что нужно было бы измѣнить адресъ и поставить: къ образованнымъ и благочестивымъ людямъ. И съ точки зрѣнія Шлейермахера, второй адресъ можетъ быть тожественнымъ съ первымъ: презирающіе религію на словахъ могутъ быть очень благочестивы по своему существу. Сначала Шлейермахеръ боялся словъ и терминовъ догматики, но потомъ онъ пришелъ къ тому, что сталъ этимъ словамъ и терминамъ придавать совершенно новый смыслъ. Этимъ, повидимому, достигалась цѣль примиренія старыхъ и новыхъ взглядовъ: приверженцы стараго вербализма находили у Шлейермахера старую букву, люди эмансипировавшіеся отъ вѣры въ сверхъестественное находили въ старыхъ формулахъ новый духъ раціонализма. Пріемъ Шлейермахера нашелъ себѣ широкое примѣненіе, и очень недавно имъ воспользовался Зеебергъ для изложенія сущности христіанскаго ученія.

Было бы глубоко несправедливо предполагать, что Шлейермахеръ хотѣлъ вводить кого-либо въ заблужденіе своимъ способомъ изложенія; нѣтъ, онъ заблуждался самъ, а вслѣдъ за нимъ впадали въ заблужденіе и другіе. Въ его религіозномъ міровоззрѣніи перепутаны совершенно противоположныя точки зрѣнія. Онъ—поборникъ крайняго индивидуализма въ религіи и защитникъ абсолютной зависимости человѣка отъ религіознаго Принципа (Бога). Но практически онъ вовсе не абсолютный индивидуалистъ: онъ любитъ евангелическое исповѣданіе, лю-

бить его обряды и ихъ формулы, т.-е. въ большей части своего религіознаго поведенія идетъ совершенно традиціоннымъ путемъ. Съ другой стороны онъ и не безусловный рабъ Божій. Онъ не представляетъ себѣ, что онъ оправдывается и освящается сверхъестественною благодатію. Для него этотъ терминъ, какъ и другіе, лишь религіозное названіе естественнаго факта. Но тогда значитъ, что все искупленіе онъ совершаетъ самъ, и тѣмъ утверждается его самость и самостоятельность, хотя бы и временная, если нѣтъ безсмертія. Съ воззрѣніями Шлейрмахера можно произвести любопытный опытъ. Онъ изложилъ ихъ въ христіанскихъ формулахъ, но ихъ можно изложить въ формулахъ буддійскаго богословія, и хотя въ этомъ случаѣ форма не будетъ вполнѣ отвѣчать содержанію, она будетъ болѣе соотвѣтствовать ему, чѣмъ христіанское вѣроученіе. Евангеліе Будды, написанное Павломъ Карусомъ, близко подходитъ по нѣкоторымъ пунктамъ ко взглядамъ Шлейермахера.

Подводный камень, о который разбились отдѣльныя блестящія положенія шлейермахеровской системы, это—его безусловный детерминизмъ. Рѣшенія нашей воли подлежатъ закону необходимости. Связывая все связью необходимости, онъ приходитъ къ безусловному единству и оправданію всего. Вселенная едина, она есть самораскрытіе Бога, она совершенна. Но она совершенна въ цѣломъ, а въ конечныхъ проявленіяхъ она распадается на болѣе и менѣе совершенное. Конечное не можетъ быть абсолютно совершеннымъ. Отсюда—метафизическое зло Лейбница, которое—по взгляду Шлейермахера—одно собственно и существуетъ. Но существуетъ не въ дѣйствительности, а лишь въ нашемъ воображеніи. Существованіе несовершеннаго нужно для совершенства вселенной, для гармоніи и цѣлей цѣлаго. Оптимизмъ Лейбница перепутывается у Шлейермахера съ пантеизмомъ Спинозы. Пантеизмомъ само собою утверждается безусловная зависимость человѣка отъ универса, но Шлейермахеръ находитъ религіозное благополучіе въ томъ, что человѣкъ правильно сознаетъ эту зависимость. Какое, однако, благополучіе можетъ явиться слѣдствіемъ знанія неутѣшительнаго факта, котораго нельзя устранить и съ которымъ нельзя бороться? Никакого, конечно. Никто еще не исполнялся радостію отъ того, когда узналъ, что онъ привязанъ къ чему-либо неразрывною веревкою, хотя бы это что-либо и было для него очень дорого. Нѣтъ; счастье можно найти только въ свободномъ согласованіи своей воли съ волей Абсолютнаго, а не въ печальномъ сознаніи, что я независимо отъ своихъ хотѣній или даже вопреки имъ творю Его волю. Позволительно въ концѣ концовъ думать, что Шлейермахеръ невѣрно описалъ свои собственныя религіозныя переживанія и что въ лучшія

минуты своей жизни онъ чувствовалъ себя, какъ всякій просто вѣрующій христіанинъ, сохраняющимъ свою личность и свободно предающимъ себя волѣ Божіей. Шлейермахеръ вѣдь настаиваетъ на необходимости религіозности, а не на необходимости религіи, но онъ далъ теорію религіи. Можетъ быть, онъ бывалъ счастливъ лишь тогда, когда его религіозность порывала связь съ его религіей.

Гегель.

(1770—1831).

Георгъ-Фридрихъ-Вильгельмъ Гегель въ свое время оказалъ необыкновенно могучее вліяніе на умы, его философія разсматривалась, какъ послѣднее и окончательное слово истины, но его вліяніе не было продолжительнымъ. Его ученики различнымъ образомъ измѣнили его ученіе въ существенныхъ пунктахъ, а послѣдующія поколѣнія знакомились съ нимъ лишь по краткимъ изложеніямъ его системы въ курсахъ исторіи философіи. До сихъ поръ нѣтъ ни одной спеціальной монографіи о философіи религіи Гегеля, но за всѣмъ тѣмъ черезъ посредство своихъ учениковъ Гегель еще живетъ въ богословствующихъ умахъ, и затѣмъ въ послѣднее время все болѣе и болѣе выясняется, что если слава Гегеля была преувеличенною, то забвеніе его было мстившею самой за себя несправедливостью: забывъ Гегеля, забыли много глубокихъ и поучительныхъ идей. Теперь снова постепенно обращаются къ его философіи. По Гегелю цѣль бытія и цѣль философіи одна и та же. Цѣль философіи есть истина; цѣль, къ которой стремится бытіе, есть самопознаніе или самосознаніе; такимъ образомъ процессъ мірового бытія есть процессъ философствованія. Вмѣстѣ съ тѣмъ это есть и процессъ самоосвобожденія, потому что познаніе истины есть пріобрѣтеніе свободы (Іоан. 8, 32). Абсолютное познаніе есть совпаденіе мышленія съ бытіемъ, есть абсолютное самосознаніе. Въ процессѣ развитія мысль предшествуетъ бытію, потому что всякое бытіе есть выраженіе или раскрытіе мысли. Такимъ образомъ, началомъ всего должно положить абсолютную мысль или идею, которая переходитъ въ бытіе черезъ самоотрицаніе (въ бытіи еще нѣтъ мысли), но бытіе, развиваясь, въ своихъ высшихъ формахъ достигаетъ сознанія и самосознанія. Здѣсь происходитъ возвращеніе идеи самой въ себя или самосознаніе абсолютнаго духа черезъ посредство конечнаго духа. Достиженіе такого самосознанія есть цѣль и религіи и философіи, но тою и другою эта цѣль достигается различнымъ образомъ. Религіозный процессъ въ его существѣ и въ его историческихъ формахъ Гегель представляетъ слѣдующимъ образомъ. Первая форма, въ которой ре-

лигія вступаетъ въ сознаніе, есть чувство (Gefühl), но это свойственно не исключительно религіи, такъ какъ каждое содержаніе нашего сознанія прежде всего открывается въ чувствѣ, какъ формѣ непосредственнаго знанія, въ которомъ познающій субъектъ и познаваемый объектъ еще находятся непосредственно одинъ въ другомъ. Но пока предметъ находится только въ чувствѣ, онъ и существуетъ только для субъекта и познается совершенно субъективно, смотря по природѣ каждаго отдѣльнаго человѣка. Высшую ступень по сравненію съ чувствомъ представляетъ собою воззрѣніе, созерцаніе (Anschauung), въ которомъ предметъ представляется субъекту въ чувственной опредѣленности, онъ поставляется внѣ субъекта и служитъ для послѣдняго предметомъ чувственнаго созерцанія. Надъ созерцаніемъ возвышается представленіе (Vorstellung), гдѣ предметъ является уже въ формѣ всеобщности, въ формѣ мысли, но еще нуждается для своего опредѣленія въ чувственномъ образѣ. Элементы представленія анализируетъ рефлектирующій разсудокъ (Verstand), онъ упорядочиваетъ ихъ, но онъ однако не можетъ подняться надъ противоположностью „я“ и бытія иного по отношенію къ „я“ (не-я). Руководимое разсудкомъ „я“ ближайшимъ образомъ познаетъ себя, какъ конечное противоположное иному „я“, чѣмъ его собственное, или безконечному, отъ котораго оно чувствуетъ себя въ безусловной зависимости. Однако оставаясь при этомъ противоположеніи самимъ собою, „я“ познаетъ себя, какъ особенную силу этого противоположенія, какъ то, что не отрицается и не уничтожается своимъ противоположеніемъ, но утверждается имъ. Отрицательный характеръ пріобрѣтаетъ противоположеніе, а „я“, напротивъ, является положительнымъ, единою реальностью, единымъ безконечнымъ. „Не-я“ отодвигается въ область идеальнаго, но эта идеальность остается одностороннею, пока она проводится только въ объектѣ, а не въ субъектѣ. Должно, чтобы „я“ отвергло себя, какъ отдѣльность, и исчезло въ абсолютной всеобщности (комментируя эту мысль, Гегель часто повторяетъ Лук. 9, 24 и др. параллельн. мѣста), которая поднимается надъ противоположностями „я“ и „не-я“, безконечнаго и конечнаго, такъ какъ равно заключаетъ въ себѣ то и другое. Это—точка зрѣнія мышленія разума (Vernunft). Въ этомъ мышленіи, какъ дѣятельности всеобщаго, „я“ отрицаетъ свою обособленность и исчезаетъ во всеобщемъ, какъ въ истинной объективности; между тѣмъ какъ въ рефлексіи разсудка безконечное только противополагаетъ себя конечному такъ, что конечное удвоивается (такъ какъ противополагаемое ему безконечное, какъ членъ противоположенія, становится конечнымъ), напротивъ, въ спекулятивномъ мышленіи осуществляется истинное единеніе обоихъ: „я“ различается отъ всеобщаго, какъ особенное (индивидуальное), но вмѣстѣ оно отрицается

отъ своей обособленности и исчезаетъ въ идеальности всеобщаго, становится моментомъ въ жизни всеобщаго. Конечное, какъ отрицательное, имѣетъ свою истинность только въ отрицаніи самого себя, и безконечное имѣетъ свое утвержденіе только въ отрицаніи этого отрицанія. Конечное и безконечное противополагаются здѣсь, не какъ неподвижныя реальности, но только оба, какъ моменты одного и того же процесса. На этой ступени сознаніе познаетъ себя уже не просто въ отношеніи къ Богу, какъ безконечному, но оно само становится моментомъ въ бытіи духа такъ, что познающій духъ становится вмѣстѣ и познаннымъ. Религія здѣсь (и только здѣсь она является тѣмъ, чѣмъ она должна быть по своей сущности) есть не что иное, какъ самосознаніе Абсолютнаго Духа или знаніе божественнаго Духа о Себѣ Самомъ черезъ посредство конечнаго духа. Такому опредѣленію отвѣчаетъ только христіанская религія, имѣющая своимъ содержаніемъ единство Бога и человѣка, безконечнаго и конечнаго, но единство, заключающее въ себѣ различіе, какъ свое необходимое условіе, такъ какъ единство утверждается чрезъ возвращеніе изъ различія. Богъ съ христіанской точки зрѣнія не есть абстрактное всеобщее, не есть и неподвижная субстанція, Онъ имѣетъ свойства, какъ моменты, и слѣдовательно, какъ субстанція, является субъектомъ. Поэтому различаетъ ли Себя Божество, какъ особенное отъ всеобщаго, или Оно раздѣляется въ конечныхъ субъектахъ, Оно остается въ этомъ саморазличеніи и самоограниченіи Самимъ Собою, такъ какъ Оно являемыя имъ различія или конечныя духовныя существа заключаетъ въ Себѣ, какъ моменты своего бытія: такъ является сознаніе единства конечнаго духа съ безконечнымъ, т.-е. такъ осуществляется религія, какъ живое единство. Божество здѣсь изъ самополагаемаго различенія возвращается къ Самому Себѣ, какъ полному единству. Религія не только не есть чувство зависимости отъ безконечнаго, которое человѣкъ противополагаетъ себѣ, какъ X (воззрѣніе Шлейермахера), напротивъ, въ религіи прекращается отчужденность человѣка отъ Бога; она есть откровенная истина, потому что истина есть не что иное, какъ сознаніе, что духъ для самого себя становится предметомъ или единствомъ сознанія бытія—субъекта и объекта, и поэтому религія есть совершенная свобода, такъ какъ самосознаніе, устраняющее различіе конечнаго и безконечнаго, „я“ и „не—я“, есть свобода. Абсолютною религіею является христіанство, но и остальныя религіи суть необходимые моменты въ процессѣ самореализированія понятія религіи. Гегель дѣлитъ эти религіи на два класса: на религіи непосредственности и религіи духовной индивидуальности. Человѣкъ долженъ былъ начать существованіе съ непосредственнаго единства естественнаго (природнаго) и духовнаго, но онъ необходимо долженъ былъ

пройдти черезъ сознаніе противоположности ихъ—черезъ грѣхъ, чтобы путемъ собственной борьбы стать совершеннымъ духомъ. Низшею ступенью религій непосредственности является волшебство или шаманство. Человѣкъ здѣсь чтитъ неопредѣленную силу и пытается владычествовать надъ нею. Послѣдующими моментами въ религіяхъ непосредственно являются: религія мѣры—китайская, дѣло человѣка здѣсь исполнять неизмѣнную волю неба; религія фантазіи—браминская; культъ заключается здѣсь въ мысленномъ погруженіи человѣка въ себя, чтобы чрезъ собранность мыслей въ собственномъ духѣ самому стать высшимъ существомъ (отождествиться съ Брамою); наконецъ, религія бытія въ себѣ—буддизмъ. Культъ состоитъ въ поднятіи надъ желаніями, въ погруженіи въ себя, въ самоотреченіи для достиженія вѣчности. Далѣе, въ религіяхъ выясняется различіе субъекта и объекта и различіе добра и зла. Въ персидской религіи свѣта добро представляется абсолютною силою, задача культа распространять добро и разсѣевать мракъ. Въ сирійской религіи страданія борьба между добромъ и зломъ представляется, какъ скорбь. Страждетъ богъ (Адонисъ), который черезъ смерть возвращается къ самому себѣ. Въ египетской религіи загадки культъ является, какъ безконечное стремленіе выражать то, что содержится въ представленіи, отсюда колоссальныя постройки подъ землею и надъ землею. Изъ этого корня выросла живая вѣра въ безсмертіе души. Религіи духовной индивидуальности представляютъ три стадіи: іудейство, религію греческую и религію римскую. Іудейство—религія возвышенности (единства) признаетъ волю единаго Бога, призвавшаго къ бытію не имѣющій самостоятельности міръ. Культъ состоитъ здѣсь въ страхѣ Божіемъ, въ сознаніи своей несвободы, которое переходитъ въ абсолютно-спокойное довѣріе, потому что это есть Богъ, Которому отдается „я“. Греческая религія красоты признаетъ и чтитъ боговъ, какъ субстанціальныя силы, какъ нравственное содержаніе естественной и духовной жизни. Греческая религія характеризуется абсолютною ясностью. Культъ, какъ служеніе, имѣетъ своею цѣлію привести человѣка къ сознанію его тождества съ богами. Римская религія—цѣлесообразности приводитъ различныя цѣли людей къ одной—служенію государству. Богамъ служатъ ради того, чтобы они по необходимости служили этой цѣли. Христіанство есть религія абсолютная. Въ немъ сознанію выясняется, что Богъ не противостоитъ конечному „я“, какъ внѣшній предметъ, но какъ Духъ, Богъ полагаетъ внѣ себя конечное, чтобы чрезъ него опять возвратиться къ Самому Себѣ. Христіанство есть религія откровенная, потому что оно содержитъ знаніе, что оно само есть Богъ, достигающій самосознанія въ конечныхъ „я“. Христіанство есть религія положительная, потому

что она есть опредѣленность нашей собственной разумности. Внѣшнія явленія, наприм., чудеса и свидѣтельства не могутъ быть цѣнимы, какъ доказательства истинности религіи, одно свидѣтельство духа имѣетъ для этого рѣшающее значеніе, но духъ можетъ свидѣтельствовать многообразнымъ и различнымъ образомъ. Нельзя требовать, чтобы у всѣхъ людей истина утверждалась философскимъ образомъ. Потребности людей различны и при различіи степеней развитія есть также потребность вѣрить авторитету. Но для науки достаточнымъ является только свидѣтельство мыслящаго духа, въ развитіи понятія выясняющаго необходимость религіи. Такъ является абсолютная религія, какъ религія истины и свободы. Богъ есть дѣятельность чистаго знанія. Знанію принадлежитъ нѣчто, что не есть оно само—то, что познается. Поэтому Богъ вѣчно рождаетъ Сына—Себя Самого отличающагося отъ Себя. Но то, чѣмъ Онъ отъ Себя отличается, не имѣетъ образа иного бытія: отличающееся (инобытіе) есть непосредственно только то, отъ чего оно отличается (бытіе, Богъ). Различіе между Отцомъ и Сыномъ снимается въ любви (Духѣ Святомъ). Такова троичность Божества. Христіанскія выраженія о рожденіи, исхожденіи, трехъ лицахъ и единомъ существѣ, съ точки зрѣнія Гегеля, только дѣтскій способъ обозначенія Бога, какъ живой дѣятельности, однако въ извѣстномъ смыслѣ они должны быть признаны истинными, какъ относительную истинность заключаютъ въ себѣ и указанія на троичность древнѣйшихъ религій. Другое Бога, или Его Сынъ въ идеѣ еще не отличенъ отъ Отца. Это различіе—только движеніе, любовь, въ чемъ нѣтъ еще дѣйствительнаго утвержденія, инобытія, раздѣленія и разлада. Но различіе должно вступить въ свои права, и иное должно утвердить себя, какъ самостоятельный объектъ. Это—міръ. Въ немъ инобытіе является не какъ сынъ, но какъ внѣшнее, конечное бытіе, находящееся внѣ истины. Міръ, это—та же идея въ себѣ, но въ другомъ опредѣленіи. Идея въ природѣ выражается, главнымъ образомъ, въ томъ, что она жертвуетъ природою и чрезъ препобѣжденіе ея становится духомъ. Конечное бытіе распадается на міръ естественный и на міръ конечнаго духа. Природа для самой себя не вступаетъ въ отношеніе къ Богу, но только ради человѣка, поскольку для него она есть откровеніе Божіе. Человѣкъ по природѣ и добръ и золъ. Онъ—духъ въ себѣ, разумность, созданъ по образу Божію, но онъ добръ въ идеѣ, а не въ дѣйствительности. Какъ духъ, онъ не можетъ оставаться при томъ, что есть непосредственно, онъ долженъ выйдти изъ своего естественнаго состоянія и чрезъ это достигнуть окончательнаго усовершенія. Первосостояніе человѣка есть состояніе невинности только въ смыслѣ естественной непосредственности. Но человѣкъ долженъ стать виновнымъ,

т.-е. отвѣтственнымъ за свои добрыя или злыя дѣла. Кромѣ того, естественный человѣкъ есть эгоистъ и онъ долженъ научиться свою обособленность подчинять всеобщей разумности. Между понятіемъ о человѣкѣ и дѣйствительностію существуетъ разладъ. Этотъ разладъ открывается самосознанію человѣка. Библейское повѣствованіе говоритъ это о первомъ человѣкѣ и это справедливо о человѣкѣ вообще. Когда человѣкъ познаетъ себя, какъ злого, онъ находитъ себя стоящимъ въ противоположности, съ одной стороны, къ міру, съ другой—къ Богу, послѣднее есть грѣхъ, первое—несчастье. Человѣкъ находитъ въ себѣ безконечное стремленіе къ добру и упорное противодѣйствіе этому стремленію. Это несогласіе приводитъ его къ безконечной скорби о себѣ самомъ и поднимаетъ до смиренія и сокрушенія. Нравственный разладъ вызываетъ страстное желаніе искупленія. Чтобы это искупленіе совершилось, чтобы противоположность въ себѣ была уничтожена, необходимо, чтобы субъектъ вообще могъ уничтожить себя для себя. Богъ, какъ живой Духъ, противополагаетъ Себѣ иное (человѣческій духъ) и въ этомъ иномъ остается тождественнымъ съ Самимъ Собою. Этимъ фактомъ не отрицается различіе божескаго и человѣческаго духа и ихъ несоизмѣримость, но вмѣстѣ съ тѣмъ утверждается, что, не смотря на различіе, существуетъ тождество обоихъ. Возможность искупленія обусловливается познаніемъ сущаго въ себѣ единства божеской и человѣческой природы. Во имя этого познанія человѣкъ отрицаетъ свою самость, конечное (=не безконечное) отрицаетъ себя само, чтобы, такъ сказать, уступить дорогу безконечному. Скорбь, которую чувствуетъ конечное при этомъ отрицаніи, не скорбна, такъ какъ оно чрезъ это поднимается въ процессѣ божественнаго. Но недостаточно того, чтобы единство божеской и человѣческой природы, данное въ идеѣ Бога, было познано спекулятивнымъ мышленіемъ. Если искупленіе совершено воистину, то знаніе этого должно стать удѣломъ всѣхъ людей безъ различія образованія; для этого нужно, чтобы искупленіе совершилось въ мірѣ видимымъ, доступнымъ взору каждаго образомъ. Субстанціальное единство божеской и человѣческой природы само въ себѣ есть въ человѣкѣ, но оно недоступно обычному сознанію. Только, когда оно откроется въ отдѣльномъ, исключительномъ человѣкѣ, оно можетъ быть видимо и познано всѣми. Для другихъ этотъ индивидуумъ является выраженіемъ идеи и этотъ индивидуумъ есть единственный. Въ вѣчной идеѣ есть только одинъ сынъ. Какъ такового, церковь разсматриваетъ Христа, Сына Божія. Историческое явленіе Христа можетъ быть разсматриваемо двоякимъ образомъ: для невѣрующаго Христосъ—обыкновенный человѣкъ, только вѣра, разсматривающая Его въ духѣ и духомъ, проникаетъ въ истину. Человѣче-

ской сторонѣ прежде всего принадлежитъ ученіе Христа. Новая религія выражаетъ себя, какъ новое сознаніе—сознаніе примиренія человѣка съ Богомъ. Въ результатѣ этого примиренія является царство Божіе, это—истинная родина для духа, дѣйствительность, въ которой господствуетъ Богъ. Это примиреніе по отношенію къ дѣйствительности выступаетъ отрицательно, требуя отреченія отъ конечныхъ вещей, какъ не имѣющихъ дѣйствительнаго существованія, положительнымъ оно является въ требованіи вступать съ своимъ настроеніемъ въ царство Божіе. Изъ приложенія этого общаго требованія къ частнымъ отношеніямъ вытекаютъ нравственныя заповѣди, объединяющіяся въ заповѣди о любви. Ученіе Христа восполняется представленіемъ осуществленія божественной идеи въ его жизни и судьбѣ. Его жизнь точно согласуется съ его ученіемъ, и такъ какъ утвержденіе царства Божія противорѣчило существовавшему государственному строю, то онъ долженъ былъ вѣрность своему признанію оплатить смертью. Невѣрующій при сужденіи о лицѣ Христа идетъ только до момента его смерти, вѣра простирается далѣе. Вѣрующій видитъ въ смерти Христа (этомъ высшемъ пунктѣ божественнаго самоотрицанія) уничтоженіе конечности и самообрѣтеніе Бога. Безконечное (Богъ) становится конечнымъ (человѣкъ). Конечное умираетъ, происходитъ отрицаніе конечности, и оно становится безконечнымъ. Происходитъ смерть смерти. Таково значеніе воскресенія и вознесенія Христа. Въ томъ что Сынъ Человѣческій возсѣлъ одесную Отца, высочайшимъ образомъ открывается честь человѣческой природы и ея тождество съ божественною. Эта смерть, какъ смерть Бога за насъ, имѣетъ всецѣло удовлетворяющее значеніе, не какъ чуждая жертва, которую другой принесъ за насъ, но какъ абсолютная исторія божественной идеи, какъ чувственное представленіе существеннаго единства божескаго и человѣческаго. Ранѣе своей смерти Христосъ для учениковъ былъ сыномъ человѣческимъ. Смерть была центральнымъ пунктомъ искупленія. Въ ней они познали Христа, какъ Сына Божія, Бога, какъ Троичность. Съ этимъ признаніемъ возникаетъ община. Субъектъ, принадлежащій къ общинѣ, долженъ познать свою безконечную, нечувственную сущность, познать себя безконечнымъ, вѣчнымъ, безсмертнымъ. Въ христіанской религіи поэтому безсмертіе души является опредѣленнымъ ученіемъ. Душа имѣетъ безконечное, вѣчное назначеніе быть гражданкой въ царствѣ Божіемъ. Общины являются отдѣльными эмпирическими субъектами, существующими въ духѣ Божіемъ. Ближайшимъ образомъ истина является имъ, какъ чувственное явленіе, и они должны усвоять ее внутреннее въ личномъ опытѣ. Относительно этого чувственнаго факта и совпадающей съ нимъ христіанской истины возникаетъ вопросъ: вѣрно ли, что

Богъ послалъ своего Сына въ міръ, и былъ ли Христомъ Іисусъ Назаретскій? Положительный отвѣтъ на это вытекаетъ изъ идеи о Богѣ, какъ Духѣ, открывшемся самосознанію людей, когда исполнилась полнота временъ, т.-е. когда духъ въ своемъ поступательномъ развитіи черезъ безконечную скорбь іудейскаго и римскаго міра, поскольку эта скорбь углубилась въ себя, позналъ свою безконечность. Почитались и другіе божественными посланниками или даже богами, но только, когда исполнилось время и идея созрѣла, она всецѣло соединилась съ Христомъ и въ немъ реализовалась. Вѣра созерцаетъ въ лицѣ Іисуса, какъ въ чувственномъ явленіи, единство божеской и человѣческой природы. Познавшій это единство субъектъ долженъ выразить его въ себѣ, долженъ исполниться божественнымъ духомъ. Это достигается лишь вѣрою, что искупленіе совершено воистину. Задача церкви усвоить въ отдѣльныхъ субъектахъ предлежащую истину. Въ своемъ вѣроученіи объ искупленіи церковь владѣетъ истиною, въ духѣ, находящемся въ ней, она владѣетъ, безконечною силою и могуществомъ для развитія и утвержденія этого вѣроученія. Чтобы предохранить истину отъ произвола и случайности мнѣній, церковь заключаетъ ее въ символы. Каждый индивидуумъ, родившійся въ церкви, назначенъ принимать участіе въ этой истинѣ. Церковь возвѣщаетъ это въ таинствѣ крещенія. Новокрещенному истина сначала предлагается отвнѣ, какъ ученіе основанное на авторитетѣ, но потомъ субъектъ въ себѣ самомъ черезъ побѣду надъ зломъ долженъ внутреннѣйшимъ образомъ постичь и испытать существенное единство съ Богомъ. Сознанное присутствіе Божіе въ субъектѣ, это—unio mystica есть существенное содержаніе таинства евхаристіи, въ которомъ чувственнымъ, непосредственнымъ образомъ человѣку дается сознаніе его примиренія съ Богомъ, проникновенія въ него и обитанія въ немъ духа.

Оцѣнка воззрѣній Гегеля. При сужденіи о взглядахъ Гегеля нелишне помнить всегда слова, которыя будто бы Гегель произнесъ передъ смертію: „у меня былъ одинъ ученикъ, который меня понималъ—и то плохо“. Разумѣя подъ этимъ ученикомъ самого себя, Гегель, очевидно, хотѣлъ выразить, что свое пониманіе истины онъ не успѣлъ выразить въ точной и ясной формѣ. Критиковать и отрицать отдѣльные положенія и тезисы Гегеля очень легко, но эта легкость имѣетъ своимъ источникомъ неправильное пониманіе критикуемаго матеріала. Чтобы правильно оцѣнить философію Гегеля, нужно понять ее въ ея цѣломъ. Для правильнаго пониманія его ученія о религіи много даетъ его разсужденіе о взаимоотношеніи философіи и религіи. Философія и религія имѣютъ, по Гегелю, общее содержаніе и общую задачу, ихъ двухстороннее содержаніе есть вѣчная истина въ ея объективности:

Богъ и только объясненіе Бога. Философія въ основаніи есть религія, такъ какъ она представляетъ собою отрицаніе субъективности и погруженіе въ Богѣ. Философія имѣетъ предметомъ идею, т. е. всеобщее, въ формѣ всеобщности, какъ единство различій (конечный духъ *только* самосознаніе абсолютнаго Духа). Религія разсматриваетъ всеобщее (абсолютное, Бога) только какъ одну сторону бытія, которой противополагается другая—непосредственное самосознаніе. Такимъ образомъ, двѣ стороны, которыя философія разсматриваетъ какъ два момента одной идеи, въ религіи остаются еще раздѣленными, какъ конечный субъектъ и безконечный объектъ. Практически религія поднимается надъ этимъ раздѣленіемъ въ культѣ, въ которомъ человѣкъ дѣйствительно соединяется съ Богомъ. Въ благоговѣйной молитвѣ, въ воспріятіи благодатнаго воздѣйствія человѣкъ чувствуетъ свое соединеніе съ Богомъ. Однако, и здѣсь обыкновенный вѣрующій человѣкъ, чувствуя на себѣ божественное воздѣйствіе, безусловно отрицаетъ свое тождество съ Богомъ, между тѣмъ философія настаиваетъ на этомъ тождествѣ. Міровоззрѣніе религіозное есть трансцендентное, міровоззрѣніе философское есть имманентное. Изъ двухъ истиннымъ можетъ быть только одно и, по Гегелю, истинно его философское воззрѣніе. Религія, такимъ образомъ, оказывается суррогатомъ философіи, которымъ можетъ довольствоваться только нефилософъ, но котораго философъ долженъ стыдиться. Въ исторіи развитія человѣческаго самосознанія религія оказывается устранимою ступенью. Религіозный культъ есть суррогатъ философскаго самосознанія. Здѣсь коренное заблужденіе Гегеля. Повышеніе самосознанія должно являться въ культѣ, но его сущность заключается не въ этомъ повышеніи, а въ сознаніи богообщенія. Культъ даетъ настроенность чувствъ. У Гегеля подсказывается странное положеніе, что чувство (религіозное) на высшихъ ступеняхъ развитія должно быть замѣнено мыслью (философскою), но въ живомъ человѣкѣ чувство и мысль не разъединимы, и никакая философія не поставитъ человѣка выше чувствъ скорби и радости. Гегель хочетъ замѣнить въ человѣкѣ радостно-смиренное чувство божественной близости гордымъ сознаніемъ, что человѣкъ самъ есть Богъ. Какой смыслъ этого самообожествленія? Имъ утверждается, что абсолютный Духъ есть ничто безъ конечнаго духа, только въ послѣднемъ онъ находитъ дѣйствительное бытіе и самосознаніе. Но если такъ, то, значитъ, нѣтъ никакого трансцендентнаго Бога, и человѣкъ есть единственный Богъ. Такой выводъ заключаетъ въ себѣ отрицаніе всякой религіи. Сущность христіанства, которое Гегель называетъ абсолютной религіей, состоитъ не въ томъ, что человѣкъ признается Богомъ *по природѣ* (напротивъ, по своей данной эмпирической природѣ человѣкъ признается здѣсь

стоящимъ ниже идеи человѣка), а въ утвержденіи, что чрезъ искупленіе, совершенное Христомъ, онъ можетъ стать сыномъ Божіимъ *по благодати*. Должно однако оговориться, что высказанныя критическія замѣчанія направляются противъ выводовъ, которые повидимому слѣдуютъ изъ философіи Гегеля и которые были сдѣланы исторически (наприм., Фейербахомъ), но которые не были сдѣланы самимъ Гегелемъ. Напротивъ, рядомъ съ положеніями, изъ которыхъ подсказываются приведенные выводы, у него находятся разсужденія объ абсолютномъ духѣ, какъ истинной реальности, о культѣ, какъ общечеловѣческой потребности, о религіозномъ чувствѣ, какъ неотдѣлимомъ отъ сознанія, о христіанствѣ (въ протестантскомъ смыслѣ), какъ абсолютной истинѣ. Вотъ почему нѣкоторые всю его философію истолковывали въ теистически-христіанскомъ смыслѣ. Таковы: Гёшель, Габлеръ, Гинриксъ, Шаллеръ. Задача православнаго богослова по отношенію къ Гегелю состоитъ не въ томъ, чтобы въ цѣломъ видѣ принять или огульно отвергнуть его систему, а въ томъ, чтобы оправдать его воззрѣнія, согласныя съ христіанскими, и въ томъ, чтобы объяснить происхожденіе и отвергнуть содержаніе его антихристіанскихъ взглядовъ.

Баадеръ.

(1765—1841).

Баадеръ Францъ Ксаверій—извѣстный христіанскій философъ, участникъ умственныхъ движеній, находившихъ себѣ отголоски и въ Россіи. Начавъ съ изученія медицины и естественныхъ наукъ, онъ кончилъ тѣмъ, что былъ профессоромъ умозрительной догматики въ мюнхенскомъ университетѣ. Натуралистъ по образованію и первоначальнымъ занятіямъ, онъ обратился къ изученію богословія и католикъ по исповѣданію—онъ склонялся къ мысли, что религіозная истина находится не въ Римѣ, а на востокѣ. Въ своихъ богословскихъ работахъ онъ пытался, оставаясь на почвѣ церковнаго ученія, истолковать христіанскую религію философски и мистически. Своему ученію о религіи онъ предпосылаетъ ученіе о познаніи. По его гносеологіи Бога нельзя познать безъ Бога. Когда мы познаемъ Бога, Онъ столько же познаетъ, сколько познается. Наше бытіе и вообще всякое бытіе состоитъ въ знаніи о Немъ, наше самосознаніе есть знаніе Бога. Cogitor, ergo cogito et sum, Мое существованіе и мышленіе утверждается на томъ, что меня мыслитъ Богъ. Совѣсть (Mitwissen, conscientia) есть участіе въ божественномъ знаніи. Соотношеніе между Богомъ и познающимъ Бога бываетъ троякое. Знаніе бываетъ неполнымъ и пріі-

обрѣтается несвободно, когда Богъ только проходитъ черезъ тваръ, какъ это происходитъ и у діавола въ его невольномъ и боязливомъ познаніи Бога. „И бѣсы вѣруютъ и трепещутъ“, говоритъ апостолъ (Іак. 2, 19). Эта первая ступень познанія несетъ только мученія. Съ инымъ характеромъ является слѣдующая ступень, когда познанное существо стоитъ передъ познающимъ и всегда присутствуетъ при немъ. Наконецъ, истинно свободнымъ и полнымъ знаніе становится тогда, когда Богъ живетъ внутри созданія, причемъ конечный разумъ съ благоговѣніемъ и по желанію преклоняется передъ божественнымъ, даетъ Божеству говорить въ себѣ и чувствуетъ его владычество не какъ чужое, но какъ собственное. Достиженіе этого состоянія, по Апостолу, есть обязанность христіанъ. „Развѣ не знаете, что вы храмъ Божій и Духъ Божій живетъ въ васъ“ (I Кор. 3, 16). И такъ какъ, „гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода“ (2 Кор. 3, 17), то здѣсь на этой высочайшей ступени Богопознанія радостное и сознательное повиновеніе Богу является высочайшей свободой. Теорія свободы—важнѣйшій пунктъ въ системѣ Баадера. По Баадеру нужно различать три момента въ исторіи человѣчества. Богъ творитъ человѣка невиннымъ, но эта первоначальная невинность не есть совершенство. Человѣкъ созданъ для того, чтобы любить Бога. Но любовь не есть первоначальный инстинктъ добра, вложенный природою, любовь предполагаетъ согласіе, она есть свободный даръ, приносимый человѣкомъ Богу. Но свобода не то же, что—свободная воля, выбирающая добро или зло, свобода есть единственно добро; зло есть рабство, потому что виновная воля находится въ рабствѣ у господствующихъ надъ ней страстей и въ рабствѣ у божественныхъ законовъ, которые уничтожаютъ производимыя ею нестроенія, поражаютъ ее безсиліемъ и парализуютъ. Свободная воля не есть свобода, она является выборомъ между свободою и рабствомъ, она не есть совершенство, она есть только его возможность, она не есть любовь, она только дверь, ведущая къ любви, она должна укрѣпиться и возвыситься. Но если свобода есть вѣчная, неизмѣнная любовь, есть жизнь божественная, которая не можетъ истощиться, она тѣмъ не менѣе предполагаетъ свободную волю. Для того, чтобы имѣть возможность отдаться свободно, нужно имѣть возможность не отдаваться. Такъ, возникаетъ моментъ, когда человѣкъ призывается отдаться Богу или отказаться отъ него. Альтернатива открыта, человѣкъ выбираетъ. Послѣ невинности и прежде любви является свободная воля или испытаніе. Искушеніе для человѣка и вообще для всѣхъ свободныхъ созданій есть необходимость, но не необходимо оно влечетъ къ паденію. Сначала по созданіи невольно и безсознательно соединенныя въ Богѣ твари должны обособиться отъ Него, но это обо-

собленіе не стоитъ необходимо въ противорѣчіи съ прежнимъ состояніемъ и не есть необходимо революція. Предвидѣть, какой выборъ будетъ сдѣланъ, невозможно, оба исхода одинаково возможны и потому исходъ нельзя предсказать a priori. Объ этомъ исходѣ должно спрашивать у опыта, а не у разума. Опытъ свидѣтельствуетъ, что зло явилось въ мірѣ. Какія послѣдствія должно повлечь за собой это зло—результатъ паденія? Выборъ совершенъ, свободная воля перестаетъ существовать. Свободная воля есть равная возможность добра и зла. Въ дѣйствительности она перешла во зло. Совершившій выборъ человѣкъ долженъ бы былъ потомъ всегда пребывать во злѣ. Въ мірѣ должны бы были царить исключительно вѣчное ничтожество (ибо жизнь есть Богъ, а зло есть Его отрицаніе) и вселенская скорбь. Но этого не произошло. Слѣдствія паденія были изглажены. Для того, чтобы падшій человѣкъ снова получилъ жизнь, нужно, чтобы онъ снова соединился съ Богомъ, принципомъ жизни. Богъ долженъ былъ снизойти въ бездны, въ которыя насъ низринулъ грѣхъ, долженъ былъ раздѣлить наши скорби, понести тяжесть нашихъ грѣховъ, подвергнуться всевозможному униженію, всецѣло уподобиться намъ, познать даже смерть. Только одна голгоѳская жертва могла спасти падшее человѣчество. Цѣль этой великой жертвы состояла въ томъ, чтобы поднять человѣка въ область вѣчной любви, но это не могло быть непосредственнымъ дѣйствіемъ жертвы. Великая любовь, явленная въ голгоѳской жертвѣ, нуждается въ содѣйствіи свободной воли тѣхъ, ради которыхъ она была принесена. Свободная воля возвращается человѣку. Силою божественной жертвы онъ ставится въ то положеніе, въ которомъ былъ до грѣха, съ тою разницею, что тогда онъ не имѣлъ наклонности ко грѣху, а теперь онъ ее имѣетъ. Человѣкъ теперь самъ долженъ умереть, долженъ распять—себя со страстями и похотьми, чтобы возродиться въ Богѣ. И для человѣка и для Бога, чтобы они соединились послѣ паденія, крестъ является единственнымъ средствомъ. Такъ, крестомъ побѣждается зло. Вопросъ о злѣ всегда вызывалъ великія затрудненія. Можно сказать, что зло невозможно, ибо оно не можетъ существовать. То, что называютъ именемъ зла, есть или ничто, или одна изъ прикровенныхъ формъ добра. Только одно добро можетъ существовать, Богъ есть бытіе, и нельзя предположить, чтобы что-либо могло существовать внѣ Его или вопреки Ему. Съ другой стороны, если не хотятъ отрицать существованія свободной воли, необходимо должно допустить возможность зла. Но отрицать свободную волю значитъ отрицать голосъ сознанія, опытъ, значитъ, впасть въ фатализмъ и вмѣстѣ съ нимъ въ пантеизмъ. Изъ этой роковой дилеммы повидимому нѣтъ выхода, но, говоритъ Баадеръ, на самомъ дѣлѣ онъ

существуетъ. Богъ есть бытіе, внѣ Его ничто не можетъ существовать, человѣкъ есть существо свободное, поэтому его стремленія могутъ направляться противъ воли Божіей, но только въ этихъ случаяхъ воля человѣка есть ничто, она не можетъ реализироваться, она всегда находитъ противоположное тому, что ищетъ, и ея дѣло гибнетъ. Страсть разстраиваетъ чувства, гордость ведетъ къ униженію, эгоизмъ оказывается враждебнымъ нашимъ собственнымъ интересамъ, зло всегда обращается противъ самого себя, оно постоянно наказывается божественной ироніей, заставляющей его дѣлать противоположное своимъ намѣреніямъ. Оно повинуется вопреки своимъ желаніямъ, и его безсильная революція служитъ такъ же хорошо благимъ цѣлямъ Провидѣнія, какъ и самое вѣрное послушаніе. Богъ являетъ зло благомъ только при помощи иныхъ способовъ: своимъ ничтожествомъ зло свидѣтельствуетъ, что одинъ Богъ царствуетъ и что Онъ одинъ лишь существуетъ. Такъ дѣйствія, всегда оказывающіяся противоположными тому, чего хочетъ преступная воля, являются божественными. Преступная воля, это—Мефистофель, опредѣляющій себя Фаусту въ словахъ: „я хочу дѣлать зло, но дѣлаю только добро". Зло существуетъ только субъективно, оно пытается реализироваться, но тщетно, оно не можетъ пріобрѣсти бытія объективнаго; въ волѣ возможны два направленія (дурное и хорошее), но въ дѣйствительности только одно. Всѣ созданія—хотятъ они или не хотятъ—всегда выполняютъ божественныя предначертанія. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія исторія человѣчества является передъ нами совершенно въ новомъ свѣтѣ. Человѣкъ, способный заблуждаться вслѣдствіе ограниченности своей свободы, однако всегда только слѣдуетъ пути, начертанному Провидѣніемъ, онъ неспособенъ внести нестроенія во вселенскую гармонію, онъ всегда выполняетъ божественную мысль. А эта мысль по отношенію къ человѣку есть искупленіе. Искупленіе есть дѣло величайшаго милосердія, высочайшее событіе, которое осуществляютъ вѣка. Въ серединѣ исторіи совершается жертва, спасающая человѣчество: основывается христіанство. До того времени все приготовляло его, послѣ все стремится къ его вселенскому утвержденію. Оно есть сила, влекущая міръ къ непрестанному прогрессу и неустанно призывающая его къ правдѣ, къ единству въ любви. Нельзя знать напередъ воли человѣческой, но можно предвидѣть волю Божію, которую человѣкъ выполняетъ двумя способами, пытаясь дѣйствовать согласно съ нею или идти противъ нея. Въ первомъ случаѣ самъ человѣкъ, пребывая въ добрѣ, будетъ пребывать и въ истинѣ. Во второмъ—его удѣломъ являются зло и ложь, потому что, чтобы хорошо мыслить (и слѣдовательно, имѣть вѣрное знаніе), нужно хорошо жить. Зло, даже

и въ той призрачной формѣ, въ которой оно существуетъ, по Баадеру не есть необходимость. Точно также не необходимы и являются только послѣдствіемъ зла въ природѣ смерть и страданіе. Мы, по Баадеру, предносимъ своему духовному зрѣнію образъ идеальной природы, формы которой являютъ непоколебимое совершенство: она не знаетъ ни страданія, ни скорби, ни паденія, она представляетъ собою вѣчную юность и есть совершенная красота. Разумъ учитъ насъ, что должна быть гармонія идеальнаго и реальнаго; этой гармоніи не существуетъ въ настоящемъ строѣ природы, значитъ, этотъ строй—не божественный, незаконный и не первоначальный. Природа страдающая, слабая, гибнущая есть природа падшая. Смерть есть слѣдствіе зла и ея не существовало раньше грѣха. Въ пунктѣ касающемся зла и смерти въ природѣ, Баадеръ обращается къ своеобразной гипотезѣ. Смерть по его мнѣнію существовала и раньше человѣка. Это, полагаетъ онъ, доказывается исторіею революцій земного шара. Баадеръ былъ натуралистомъ и, занимая должность директора горнаго дѣла въ Мюнхенѣ, долженъ былъ знать геологію своего времени. Тогдашняя геологія учила, что земля пережила нѣсколько періодовъ, каждый изъ которыхъ оканчивался ужасною катастрофой: вслѣдствіе дѣйствія вулкановъ поднимались горныя цѣпи, воды океановъ выливались на сушу, жизнь погибала. Эту геологическую теорію (теперь безусловно отвергнутую) Баадеръ искусно связываетъ со своими богословскими умозрѣніями. Было паденіе, предшествовавшее паденію человѣка, и твореніе земли стоитъ въ связи съ этой древней катастрофой. Хаосъ, о которомъ говоритъ книга бытія, это развалины прежняго небеснаго царства, которымъ управлялъ Люциферъ, павшій вслѣдствіе высокомѣрія и эгоизма. Слѣдствіемъ паденія было разрушеніе небеснаго царства, и шестидневное твореніе состояло въ превращеніи его въ благоустроенное земное. Только при концѣ творенія было побѣждено зло и уничтожена смерть, когда сказалъ Богъ, что все „хорошо весьма“. Но какъ сатана палъ гордостью, такъ человѣкъ, подражая и слѣдуя ему, палъ вслѣдствіе раболѣпства и снова открылъ въ міръ дверь злу и смерти. Зло въ формѣ страданія слѣдуетъ за человѣкомъ и по выходѣ его изъ этого міра. Человѣкъ, по воззрѣніямъ Баадера, подвергается очистительнымъ наказаніямъ частію еще въ настоящей жизни, затѣмъ въ аду и, наконецъ, въ геенѣ. Изъ ада (католическое чистилище) есть еще искупленіе, но изъ геенны его уже нѣтъ. Однако утвержденное католическою церковью положеніе ex infernis nulla redemtio не заключаетъ въ себѣ непремѣнно той мысли, что адскія муки не прекратятся. Матерія, какъ конкретность времени и пространства, не есть причина зла, но скорѣе его слѣдствіе, значитъ: она—наказаніе. Но вмѣстѣ съ

тѣмъ она—и оборонительное средство противъ зла, такъ какъ человѣкъ въ это время призрачности (пребыванія въ этомъ мірѣ) можетъ въ отдѣльности отрицать то, что онъ утверждалъ въ истинное время, т. е. въ вѣчности при своемъ паденіи. Время и матерія прекратятся. По прекращеніи времени тварь однако еще можетъ перейти изъ вѣчной области ада въ вѣчную область неба (но не наоборотъ). Послѣ того, какъ осужденные въ адъ сами покаялись въ своемъ грѣхѣ, угасаетъ ихъ сила сопротивленія, и они становятся тогда низшими и самыми крайними членами царства небеснаго послѣ того, какъ мученіемъ надломлено ихъ противостремленіе. Чтобы избѣгнуть подобныхъ горькихъ послѣдствій грѣха, средства человѣчеству предложены Христомъ. Нужно пріобщиться ко Христу, чтобы получить потомъ вѣчность и блаженство. Примиреніе человѣка съ Богомъ совершается въ таинствахъ, а таинства преподаетъ церковь. Нужно, слѣдовательно, быть членомъ церкви. Стать членомъ церкви—значитъ подчиниться ей, но Баадеръ говоритъ, что членъ церкви есть тотъ, кто свободно призналъ ея авторитетъ и лично пріобрѣлъ убѣжденіе въ истинѣ церковнаго ученія. Но гдѣ эта церковь? Баадеръ былъ католикомъ. Какъ католикъ, онъ не сочувствовалъ протестантизму, онъ упрекалъ его основателей за то, что они вмѣсто реформаціи произвели революцію, такъ какъ революціонно всякое направленіе дѣятельности, которая вмѣсто того, чтобы исходить изъ того, что ее обосновало, обращается и поднимается противъ своего начала и основанія, какъ будто оно служитъ ему помѣхой. Однако, какъ и первые протестанты, Баадеръ желалъ церковной реформы. Сущность предлагавшейся имъ реформы заключалась въ томъ, что вселенская церковь должна управляться соборами, а не папами. Въ своемъ предсмертномъ письмѣ Баадеръ писалъ, что церковь греческая лучше всего отвѣчаетъ его идеалу и что она должна быть поставлена выше римской. Въ длинной вереницѣ неправославныхъ философовъ, учившихъ о религіи, Баадеръ былъ единственнымъ обратившимъ свой взоръ къ православному востоку съ молъбою о спасеніи и съ надеждою получить его оттуда.

Голубинскій Ѳеод. А.

(1797—1854).

Ѳеодоръ Александровичъ Голубинскій считается основателемъ русской теистической философіи. Подъ философіей онъ разумѣлъ: 1) состояніе духа, стремящагося познать истину и 2) представленія объ истинѣ. Понятно, что вторыя зависятъ отъ перваго. Философія есть лишь любовь къ мудрости, но не мудрость: мудрость, знаніе

истины подается человѣку свыше, если состояніе его духа дѣлаетъ его способнымъ къ ея воспріятію. „Философія есть система познаній, пріобрѣтенныхъ разумомъ (intellectus) подъ руководствомъ ума (ratio) и при способствованіи опыта, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго, о всеобщихъ, главнѣйшихъ существеннѣйшихъ силахъ, законахъ и цѣляхъ природы внѣшней и внутренней, равно и о свойствахъ Виновника всѣхъ оныхъ—Бога,—система, направленная къ тому, чтобы возбудить въ духѣ человѣческомъ, воспитать и направить любовь къ премудрости божественной и человѣку предназначенной". Возможность философскаго познанія обусловливается самодостовѣрностію человѣческаго мышленія. Фактъ этой самодостовѣрности Голубинскій доказывалъ анализомъ логическаго закона противорѣчія. Сомнѣніе въ немъ немыслимо. Сомнѣніе скептика въ чемъ-либо, хотя бы въ истинности закона противорѣчія, содержитъ въ себѣ утвержденіе, что это что-либо не можетъ существовать совмѣстно съ противорѣчащимъ ему началомъ. Мышленіе, будучи самодостовѣрнымъ, характеризуется двумя чертами: ограниченностью и стремленіемъ къ безграничному. Изъ факта его ограниченности слѣдуетъ, что абсолютное знаніе для человѣка невозможно, а изъ того, что духу человѣческому присуще постоянное стремленіе къ познанію, къ дѣятельности, слѣдуетъ, что полнота знанія была бы пагубна для человѣка, такъ какъ повергла бы его умъ въ бездѣйствіе. Стремленіе къ безграничному, къ безконечному предполагаетъ собою идею безконечнаго. Эта идея единаго безконечнаго прирождена человѣку, но она прирождена въ видѣ слишкомъ общей и схематической формы, которую можетъ наполнить содержаніемъ лишь изученіе, размышленіе, должная душевная настроенность. Нѣкоторымъ отображеніемъ этого Единаго, представляющимъ данныя для составленія о Немъ понятія, является человѣческое самосознаніе, характеризующееся единствомъ. Представляя себѣ все имѣющимъ причину бытія въ Единомъ, умъ человѣческій стремится все мыслить въ единствѣ, объединять въ систему. Представляя себѣ бытіе Единаго безконечнаго, умъ человѣческій долженъ отказать въ признакѣ безконечности всѣмъ другимъ видамъ бытія: времени, пространству, матеріи, конечной жизни. Представляя себѣ, что роды и виды жизни являются сущностями, представляющими собою воплощеніе божественной мысли, мы должны отвергнуть возможность перерожденія организмовъ, возможность перехода одного рода въ другой. Такъ, Голубинскій былъ противникомъ трансформизма (слѣдовательно, и дарвинизма, каковое ученіе явилось черезъ 5 лѣтъ послѣ его смерти). Весь міръ — животный, растительный, минеральный — Голубинскій разсматривалъ, какъ совокупность организмовъ. Организмъ есть та-

кое начало, въ которомъ имѣется нѣкоторый объединяющій центръ, обусловливающій свойства и развитіе предмета. Такое объединяющее начало имѣется въ кристаллѣ, который растетъ и формируется какъ бы подъ воздѣйствіемъ нѣкоего внутренняго импульса. Такое объединяющее начало имѣется и въ каждой планетѣ и въ каждомъ изъ небесныхъ міровъ. Въ растеніяхъ и животныхъ исходную и объединяющую силу мы полагаемъ заключенною въ сѣмени, хотя и тамъ мы не видимъ ея,—въ тѣлахъ минеральныхъ сѣмя не открывается намъ, но сила сѣмени, несомнѣнно, существуетъ и въ нихъ. Бытіе міра со всѣми заключенными въ немъ родами и видами существъ имѣетъ цѣль. Голубинскій находилъ, что текстъ „вся содѣла Господь Себе ради“ (Притч. 16, 4) представляетъ невѣрную передачу еврейскаго подлинника и что послѣдній долженъ быть переданъ такъ: все сотворилъ Господь, чтобы все смирилось предъ Нимъ или чтобы все соотвѣтствовало Ему. Смыслъ послѣдняго тотъ: чтобы все осуществило свое назначеніе и въ этомъ осуществленіи нашло свое полное благополучіе. Философія, по Голубинскому, не есть мудрость, но должна направлять къ мудрости, которая подается церковью. Его философская аудиторія, въ которой онъ говорилъ, какъ философъ, была у него притворомъ того храма, въ которомъ онъ служилъ, какъ священникъ. Содержаніемъ философіи должно быть то, что подается естественнымъ откровеніемъ. Но естественнаго откровенія недостаточно, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи: въ теоретическомъ, потому что всѣ представленія о Божествѣ и доводы въ пользу Его существованія, извлекаемые изъ разума и природы, не заключаютъ въ себѣ неотразимо доказывающей силы; въ практическомъ, потому что человѣкъ стремится къ живому единенію съ Безконечнымъ, къ богообщенію, и поэтому одно признаніе бытія Божія не даетъ еще удовлетворенія стремленіямъ человѣческаго духа. Нужно откровеніе сверхъестественное. Таковымъ является божественное ученіе, поданное черезъ нѣкоторыхъ всѣмъ и преподаваемое церковью. Но чтобы человѣку была понятна возможность откровенія и чтобы дѣйствительное откровеніе усвоялось имъ, какъ истина, нужно, чтобы онъ воспринималъ откровенія личныя. Голубинскій готовъ принять мысль Якоби о томъ, что человѣческій духъ воспринимаетъ воздѣйствіе духа божественнаго (мысль, развитая ученикомъ Голубинскаго профессоромъ Кудрявцевымъ), но, кромѣ того, онъ развивалъ воззрѣнія, что явныя дѣйствія сверхъестественнаго Промысла открываются въ жизни частныхъ людей. Онъ говорилъ, что Богъ иногда посылаетъ людямъ предвѣщанія, и въ его запискахъ говорится объ архимандр. Поликарпѣ, бывшемъ ректорѣ академіи, что

онъ имѣлъ знаменательныя сновидѣнія, былъ предувѣдомленъ о смерти своего знакомаго, своей матери и, наконецъ, своей собственной. О себѣ Голубинскій писалъ, что Богъ по неизреченному Своему милосердію посылалъ ему ободряющія мысли, облегченія послѣ молитвы и отрадныя сновидѣнія. Съ этимъ религіознымъ мистицизмомъ Голубинскій умѣлъ соединить философскій раціонализмъ. Онъ любилъ изслѣдованія, науку, и не только не ограничивалъ правъ разума, но, напротивъ, вопреки Канту, онъ стремился ихъ утвердить и расширить. Онъ не только настаивалъ на объективной значимости категорій, но и на томъ, что ихъ можно и должно прилагать къ бытію неограниченному и всесущественному. Въ своихъ отношеніяхъ къ различнымъ философамъ онъ не былъ ни ригористомъ, ни оппортюнистомъ. Онъ цѣнилъ критицизмъ Юма, хотя Юмъ не могъ быть родственнымъ его духу, отрицалъ предуставленную гармонію Лейбница, высоко цѣня Лейбница. Различалъ цѣнное и ложное у Гегеля. Колебанія Шеллинга между пантеизмомъ и теизмомъ онъ характеризовалъ словами: отъ одного берега отсталъ, къ другому не присталъ. Извлекая доброе и полезное у всѣхъ мыслителей, Голубинскій не преклонялся ни предъ какимъ. Могучій умъ Канта (онъ взялъ у него съ ограниченіями нравственное и физико-телеологическое доказательства бытія Божія) не поработилъ его, родственные его духу Баадеръ и предшествовавшіе послѣднему мистики никогда не могли склонить его на нездоровый путь піэтизма и квіетизма. Онъ былъ строго православнымъ мыслителемъ. О немъ должно сказать то, что писалъ ему Бартеневъ: „не многимъ даются въ удѣлъ нѣмецкая образованность (Голубинскій прекрасно зналъ и преподавалъ въ академіи нѣмецкій языкъ) и милое простодушіе русскаго священника, столь вамъ свойственныя; нѣжная, скажу, дѣтская любовь къ ближнимъ, къ роднымъ, возвышеннѣйшее любленіе всего святого человѣчества, истинная экзальтація сердца (не такъ общая, какъ многіе думаютъ) и ясный раціонализмъ ума, философія и религія, мудро сочетавающіяся въ просвѣщенномъ умѣ и облагодатствованномъ сердцѣ; вотъ характеристика достопочтеннаго профессора и достойнаго служителя церкви“. Къ сожалѣнію, Голубинскій не издалъ результатовъ своихъ философскихъ изысканій. На лекціяхъ онъ излагалъ философію такимъ образомъ. Онъ приносилъ съ собою въ аудиторію нѣсколько книгъ, въ которыхъ рѣшался поставленный имъ вопросъ, и затѣмъ говорилъ: такой-то философъ рѣшаетъ его такъ-то и прочитывалъ рѣшеніе, затѣмъ отъ себя добавлялъ: но это рѣшеніе недостаточно, оно восполняется такимъ-то философомъ, и обращался къ другимъ авторамъ. Такъ онъ не только рѣшалъ вопросъ, но и показывалъ исторію его рѣшенія

Иногда онъ читалъ по тетрадкѣ, иногда импровизировалъ. Въ своихъ импровизаціяхъ онъ излагалъ обыкновенно задушевные взгляды на важнѣйшіе вопросы бытія и знанія. Въ такихъ случаяхъ аудиторія слушала его, не дыша. Изъ написаннаго непосредственно самимъ Голубинскимъ напечатано „письмо первое о конечныхъ причинахъ“ (Прибавл. къ творен. св. отцовъ, 1847 г., стр. 176—205, перепечатано въ 3-мъ изданіи книги Д. Г. Левитскаго „Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка“. М. 1885 г.). „О промыслѣ Божіемъ“ („Странникъ“, въ концѣ 1862 г.), нѣкоторыя *письма* (см. „Русскій Архивъ“ 1880 г., т. 3). Сохранились отъ Голубинскаго нѣкоторыя рукописи. Такъ, имѣется его трактатъ (въ настоящее время все отъ него оставшееся находится въ Московской Духовной Академіи) „Взглядъ на нравственную философію древнихъ“. Сущность взгляда можно представить такъ: все доброе исходитъ отъ Бога и много добраго было и въ языческой философіи. Напечатаны по записямъ, главнымъ образомъ, протоіер. Вл. Г. Назаревскаго слѣдующіе курсы Голубинскаго „Лекціи по умозрительному богословію“, „Умозрительная психологія“ (въ незаконченномъ видѣ), „Введеніе въ философію и метафизику“, „Онтологія“. Должно, конечно, быть глубоко благодарнымъ издателямъ за эти изданія, но должно помнить, что стиль ихъ не принадлежитъ Голубинскому что его мысли изложены здѣсь не во всей полнотѣ и порою могли быть переданы не вполнѣ точно.

Гартманъ.

(род. въ 1842 г.).

Эдуардъ Гартманъ—извѣстный нѣмецкій философъ, сразу стяжавшій себѣ всемірную извѣстность изданіемъ въ 26-лѣтнемъ возрастѣ „Философіи безсознательнаго“ (Philosophie des Unbewussten). Въ своихъ основныхъ метафизическихъ воззрѣніяхъ онъ примыкаетъ къ Шопенгауэру но значительно измѣняетъ и пополняетъ его. По мысли Гартмана существуетъ абсолютъ-безсознательное (иногда Гартманъ называетъ его сверхсознательнымъ—Ueberbewusste). Его существованіе доказывается безсознательною цѣлесообразною дѣятельностію природы (цѣлесообразнымъ устройствомъ организмовъ) и безсознательною цѣлесообразною дѣятельностью организмовъ (въ инстинктахъ самосохраненія и продолженія рода, въ художественномъ творчествѣ). Этотъ абсолютъ есть представляющая воля (у Шопенгауэра—воля, а представленіе подчинено волѣ). Воля выражается въ хотѣніи, но хотѣніе предполагаетъ собою представленіе. Для того, чтобы хотѣть продол-

жать свое существованіе, нужно представлять это существованіе; тѣмъ болѣе, для того, чтобы хотѣть перемѣны, нужно представлять возможность перемѣны. Воля безконечна, слѣпа и неразумна, представленіе или идея разумна, но безусловно не имѣетъ активности. Вслѣдствіе неразумнаго хотѣнія воля изъ потенціальнаго состоянія переходитъ въ дѣйствительность, создается міръ; представленіе, идея, разумъ увлекаются волею въ этомъ творческомъ процессѣ, но такъ какъ процессъ этотъ неразуменъ, то удѣломъ создавшагося міра является страданіе. Соединяя пессимизмъ Шопенгауэра съ логическимъ эволюціонизмомъ Гегеля, Гартманъ представляетъ исторію міра, какъ процессъ развитія, въ которомъ сознаніе, разумъ, постепенно эмансипируясь отъ власти воли, самъ начинаетъ управлять ею, и такъ какъ разумъ долженъ придти къ выводу, что міровой процессъ есть страданіе, то онъ долженъ направить свою дѣятельность на то, чтобы уничтожить этотъ процессъ, уничтожить бытіе. Гартманъ полагаетъ, что—когда сознаніе большинства достигнетъ этой ступени развитія, человѣчество прекратитъ свое существованіе путемъ коллективнаго самоубійства. Первоначально люди думали, что каждый можетъ найдти счастье на землѣ (греческій періодъ), затѣмъ, что каждый можетъ найдти счастье за гробомъ (христіанскій періодъ), далѣе стали мечтать объ общемъ коллективномъ благополучіи, благодаря научному и соціально-политическому прогрессу. Эти неосуществимыя мечты должна замѣнить забота о всеобщемъ самоуничтоженіи. Міръ есть только неразумное и страдальческое самораскрытіе абсолюта; попытки утвердить свою личность, доставлять себѣ наслажденія и создать свое счастье безплодны и неразумны; должно, чтобы наши личные разумъ и воля были въ то же время разумомъ и волею абсолюта—Бога, только въ этой гармоніи воль открывается путь къ избавленію отъ бытія, а стремленіе къ такой гармоніи служитъ основаніемъ нравственности и религіи. Гартманъ проповѣдуетъ религію духа—die Religion des Geistes (вышло въ 1882 г.). Онъ такъ истолковываетъ и высказываетъ такія pia desideria о религіи. Должно различать психологію религіи, метафизику и этику. Психологія религіи изслѣдуетъ прежде всего религіозную функцію, какъ односторонне человѣческую; затѣмъ, религіозное отношеніе, какъ двухстороннее,—божескую и человѣческую функцію. Если мы будемъ разсматривать религію, какъ психическое явленіе въ человѣчествѣ, то она будетъ отношеніемъ человѣка къ Богу. Поэтому не существуетъ религіи безъ представленія Бога. Представленія, которыя только и дѣлаютъ возможными религіозныя функціи, должны необходимо имѣть трансцендентальныя значеніе и цѣну. Въ трансцендентальномъ идеализмѣ, утверждающемъ трансцендентальную неистинность своего бо-

гопредставленія, и въ скептицизмѣ, который не убѣжденъ въ свой трансцендентальной истинности, нѣтъ религіозной жизни. Религіозное мировоззрѣніе для благочестиваго человѣка должно имѣть значеніе истины въ трансцендентальномъ смыслѣ, однако требуется не абсолютная увѣренность, а только практически большая вѣроятность. Только такое воззрѣніе можетъ вести къ истинной терпимости. Но хотя міровоззрѣніе и представленія имѣютъ большую важность въ религіи, они не составляютъ всего. Кто думаетъ, что религія есть суррогатъ философіи для не философскихъ головъ, тотъ жестоко ошибается. Внутреннѣйшее и существеннѣйшее зерно религіи лежитъ въ чувствѣ. Чувство есть основная религіозная функція, изъ которой исходятъ, съ одной стороны, дѣятельность представленій, съ другой—религіозная дѣятельность воли. Воля не можетъ разорвать съ представленіями. Самостоятельное религіозное чувство развивается, какъ чувственное, какъ эстетическое. и какъ мистическое Послѣднее есть высшее и глубочайшее основаніе религіозности, живой источникъ, изъ котораго истекаетъ всякая религіозная жизнь, вселенскій колодезь, изъ котораго она постоянно освѣжается и обновляется. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно крайне неопредѣленно и неясно и можетъ вести къ умственнымъ заблужденіямъ, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи. Религіозная воля есть А и Ω всякой религіи; какъ безсознательная воля, она есть ея первое основаніе; какъ сознательная,—ея послѣдняя цѣль. Извѣстно, что религію оцѣнивають по ея вліянію на волю, и это привело даже къ односторонему воззрѣнію морализма, что только воля и имѣетъ цѣнность въ религіи. На самомъ дѣлѣ, представленіе, чувство и воля неразрывно связаны въ религіи, но въ отдѣльныхъ религіяхъ можетъ преобладать одно или другое. Религія иредставляетъ собою отношеніе человѣка къ Богу (вѣра) и отношеніе Бога къ человѣку (благодать). Раціонализмъ признаетъ лишь вѣру, супранатурализмъ—лишь благодать, но въ религіи должно быть то и другое въ строгомъ соотвѣтствіи. Какъ вѣра имѣетъ участіе во всѣхъ трехъ сторонахъ нашей духовной жизни, такъ и соотвѣтствующая ей благодать. Послѣдняя является какъ благодать откровенія, искупленія и освященія. Благодать откровенія есть просвѣщеніе человѣка относительно сущности и значенія религіозныхъ объектовъ и ихъ отношеній. Поскольку она познается человѣкомъ, какъ собственное содержаніе сознанія и какъ собственная функція, она есть интеллектуальная вѣра. По формѣ она начинается съ чувственнаго воззрѣнія, потомъ поднимается до абстрактнаго представленія и оканчивается спекулятивною идеею, въ которой абсолютное достигаетъ выраженія въ человѣческомъ духѣ. Человѣкъ чувствуетъ себя несчастнымъ вслѣдствіе своей зависимости отъ міра. Сколь долго

его увлекаетъ эвдемонизмъ, онъ надѣется на реальное устраненіе зла и положительное блаженство. По мѣрѣ того, какъ въ человѣкѣ развивается пониманіе сущности мірового цѣлаго, онъ познаетъ, что для индивидуума только смерть, для универса только прекращеніе мірового процесса принесетъ желанное искупленіе. Поэтому индивидуумъ долженъ подавлять въ себѣ всѣ желанія и стремленія, онъ долженъ всецѣло подчинять свою волю и дѣятельность волѣ Абсолюта—Всеединаго. Такое настроеніе воли и воззрѣній не можетъ быть дѣломъ самого индивидуума, они подаются ему по благодати отъ Абсолютнаго. Искупленіе состоитъ въ томъ, что человѣкъ въ пріобрѣтенномъ сознаніи своей центральной, коренной зависимости отъ Бога чувствуетъ себя освобожденнымъ отъ периферической, безконечно раздробленной и измѣнчивой феноменальной зависимости отъ міра. Въ абсолютной метафизической зависимости отъ абсолютнаго мірового основанія онъ пріобрѣтаетъ чувство свободы, котораго тщетно искалъ въ борьбѣ своего „я“ съ феноменальною зависимостью отъ міра. Человѣческое усвоеніе этого искупленія, даруемаго Богомъ, есть сердечная вѣра. Благодать освященія подается волѣ, чтобы она препобѣждала зависимость отъ міра и отдавалась въ абсолютную зависимость отъ Бога. Этика религіи разсуждаетъ прежде всего о субъективномъ процессѣ освященія въ индивидуумѣ, потомъ объ объективномъ процессѣ освященія въ церковной общинѣ. Естественный человѣкъ получаетъ благодать, какъ нѣчто незаслуженное, однако онъ обязанъ всѣми силами стремиться къ тому, чтобы ее получить. Въ этомъ стремленіи помогаютъ религіозное сознаніе, господствующее въ его время въ его народѣ, и дарованныя ему, какъ личное приданое, собственныя способности къ добру. Усвоеніе благодати начинается съ сознанія своей виновности, какъ противорѣчія индивидуальной дѣятельности воли съ нравственнымъ міропорядкомъ или со святою волею Божіею. Это раскаяніе ведетъ только къ отвращенію отъ зла. Усиленіе вѣры или умноженіе благодати дѣйствуетъ потомъ положительнымъ образомъ въ направленіи къ добру. Измѣнивъ волю, благодать возбуждаетъ радостное сознаніе уничтоженія прежней виновности и могучее стремленіе къ постоянно возрастающему улучшенію. Метафизика религіи развиваетъ необходимыя метафизическія предпосылки религіознаго отношенія, представленнаго въ психологіи религіи. Она исходитъ, какъ и общая метафизика, изъ тѣсно ограниченной области опыта, но именно изъ важнѣйшей части этой области, и должна поэтому въ своихъ результатахъ согласоваться съ нею. Она подраздѣляется на богословіе, антропологію и космологію. Въ понятіе Бога входитъ, что онъ устраняетъ зависимость отъ міра и утверждаетъ абсолютную зависимость отъ

себя и вмѣстѣ съ тѣмъ свободу. Этотъ Богъ—безсознательное, всеединое. Онъ владѣетъ всѣми свойствами, которыя благочестивый человѣкъ долженъ усвоять своему Богу, начиная съ всемогущества и всевѣдѣнія и кончая святостью и любовью Но сознаніе и личность не принадлежатъ ему, Богъ становится сознаніемъ и личностью. только въ людяхъ. Религіозная антропологія вращается около двухъ полюсовъ, что человѣкъ нуждается въ искупленіи и что онъ способенъ къ искупленію. Необходимымъ предположеніемъ религіи является то, что человѣкъ чувствуетъ себя угнетеннымъ и бѣдствующимъ подъ тяжестью зла и грѣха. Зло и скорбь всякаго существованія объясняются пессимистической философіей. Грѣхъ и его условія—зло и отвѣтственность—объясняются познаннымъ въ конкретномъ монизмѣ (гартмановскомъ) отношеніемъ абсолютнаго къ конечному индивидууму. Въ естественномъ эгоизмѣ заключается радикальное зло индивидуума, которое можетъ быть препобѣждаемо лишь признаніемъ существеннаго единства всѣхъ отдѣльныхъ существъ во всеединомъ, абсолютномъ. Такъ какъ одинъ конкретный монизмъ въ своихъ опредѣленіяхъ правильнымъ образомъ примиряетъ отношенія абсолютнаго къ индивидуумамъ съ остальными индивидуальными явленіями и ихъ ничтожество съ бытіемъ Бога, то также только онъ одинъ въ состояніи объяснить способность человѣка къ искупленію. Воля индивидуума есть относительно постоянная группа частныхъ функцій абсолютной воли. Въ индивидуумѣ должно различать три сферы: естественная или нижебожественная содержитъ атомныя функціи, образующія организмъ со всѣми біологическими и психологическими функціями; злая или противобожественная содержитъ тѣ функціи, которыя хотя законосообразно вытекаютъ изъ естественной сферы, но, съ богословской точки зрѣнія объективной цѣли, не должны существовать; нравственная или согласная съ божественною сфера содержитъ тѣ функціи, которыя состоятъ не въ служеніи страстямъ индивидуума, но въ служеніи всеобщему или абсолютному, препобѣждаютъ всѣ не долженствующія существовать стремленія. Такъ какъ самъ Богъ, какъ абсолютный субъектъ, является основой универса, а какъ ограниченный субъектъ, есть основа индивидуумовъ, то весьма удобно мыслить, что функціи нравственной сферы все болѣе и болѣе будутъ возвышаться силою божественной благодати. Искупленіе индивидуума, какъ идеальное, начинается съ того, что зло и грѣхъ, гнѣздящіеся въ индивидуумѣ, для людей обратившихся къ абсолютному представляются какъ бы не имѣющими дѣйствительнаго существованія. Какъ реальное, искупленіе завершается въ смерти прекращеніемъ бытія (вѣра въ безсмертіе не только не обоснована, но противурелигіозна). Религіозная космологія разсматриваетъ міръ прежде всего, какъ абсо-

лютно зависимый отъ Бога, потомъ—какъ предметъ искупленія. Между тѣмъ какъ теизмъ устанавливаетъ дѣйствительность міра насчетъ абсолютности Бога, абстрактный монизмъ утверждаетъ абсолютность Бога насчетъ дѣйствительности міра, одинъ лишь конкретный монизмъ примиряетъ удовлетворительнымъ образомъ другъ съ другомъ оба постулата религіознаго сознанія. Міръ есть прежде всего то, отъ зависимости чему долженъ быть освобожденъ индивидуумъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ есть совокупность индивидуумовъ, ищущихъ этого освобожденія; значитъ, онъ самъ есть то, что ищетъ искупленія. Такимъ образомъ, цѣль развитія есть освобожденіе міра отъ себя самого, и такъ какъ міръ есть не что иное, какъ явленіе Бога, явленіе его имманентной сущности, то такимъ образомъ освобожденіе міра отъ себя самого есть освобожденіе Бога отъ своей собственной имманентности. Когда просто потенціальная воля направилась къ иниціативѣ или къ безсодержательному хотѣнію, явилось страданіе неудовлетвореннаго хотѣнія; тогда явилась мудрость, она привела безсодержательное хотѣніе къ хотѣнію опредѣленному и вмѣстѣ съ тѣмъ къ созданію этого исполненнаго мудрости и упорядоченнаго міра. Конечная цѣль ея состоитъ въ томъ, чтобы сознаніе поднялось до отрицанія жизни, чтобы абсолютное или Богъ отъ страданія существованія опять возвратился бы къ простой потенціальности. Такимъ образомъ, не человѣкъ, а Богъ нуждается въ искупленіи и не Богъ совершаетъ искупленіе человѣка, но посредствомъ человѣка Богъ совершаетъ собственное искупленіе. Своею философскою теоріею Гартманъ пріобрѣлъ себѣ громадную извѣстность, но онъ не пріобрѣлъ послѣдователей. Это понятно: въ его философіи много поэзіи, у него много вѣрныхъ критическихъ замѣчаній и положительныхъ утвержденій, но ложь его принциповъ чувствуется непосредственно и безъ труда вскрывается логическимъ анализомъ. Цѣль развитія человѣчества, намѣчаемая имъ, есть коллективное самоубійство. Допустимъ, что оно осуществимо. Къ чему приведетъ оно? Не къ уничтоженію бытія, а къ уничтоженію разума въ бытіи. Это увеличитъ, а не уменьшитъ міровую скорбь, потому что некому будетъ смягчать тяжесть страданій неразумныхъ тварей, производимыхъ слѣпою волею. Если цѣль, намѣчаемая Гартманомъ—перевести бытіе въ небытіе,—неосуществима, то средства, предлагаемыя имъ для этой цѣли, прямо противорѣчатъ послѣдней. Онъ рекомендуетъ умственное развитіе, энергичную дѣятельность, но такая дѣятельность вызываетъ расширеніе и усиленіе чувства жизни, а не суженіе и уничтоженіе. Когда буддистъ, имѣя въ виду переходъ въ небытіе, рекомендуетъ уничтоженіе желаній, угашеніе духа, онъ логиченъ съ своей точки зрѣнія. Но когда Гартманъ рекомендуетъ духу развиваться,

усовершаться, полагая, что развитіе культуры, техническія усовершенствованія сдѣлаютъ для человѣчества возможнымъ совершить въ одинъ моментъ самоумерщвленіе на всемъ земномъ шарѣ, онъ не хочетъ видѣть, что развитіе вызываетъ потребность въ дальнѣйшемъ развитіи, а не въ самоотрицаніи. Гартманъ рекомендуетъ христіанскія средства для буддійской цѣли. Гартманъ правъ, отвергая возможность личнаго и коллективнаго счастія въ этомъ бытіи (греческая и современная соціально-политическая точка зрѣнія), но онъ неправъ, полагая, что единственнымъ выходомъ изъ этого ненормальнаго строя является небытіе. Если бы это было такъ, то положеніе было бы безвыходнымъ, потому что бытію нельзя стать небытіемъ. Для насъ немыслимо уничтоженіе матеріи и энергіи. Но для насъ мыслимъ переходъ бытія въ инобытіе. Развитіе міра совершается теперь болѣзненнымъ путемъ, потому что въ самомъ началѣ міровая жизнь была поражена грѣхомъ. Человѣчество и жаждетъ искупленія изъ этого состоянія грѣховности, ростъ котораго болѣзнь и исходъ—смерть. Эта жажда обусловливается тяготѣніемъ не къ небытію—къ пустотѣ ничто не тяготѣетъ, а къ инобытію—къ здоровой, разумно-блаженной жизни въ общеніи съ абсолютнымъ разумомъ, къ расширенію своего сознанія въ общеніи съ сознаніемъ безконечнымъ. Печальный опытъ настоящаго подсказалъ Гартману выводы отчаянія. Этотъ же опытъ, освященный христіанскимъ пониманіемъ, даетъ твердыя и свѣтлыя надежды. „Не видѣлъ того глазъ, не слыхало ухо и не приходило то на сердце человѣку, что приготовилъ Богъ любящимъ Его“ (1 Кор. 2, 3).

Соловьевъ Владим. С.

(1853—1900).

Религіозные люди не выдумываютъ религій. Свою религію, свою вѣру выдумываютъ лишь тѣ, которые не имѣютъ никакой религіи и никакой вѣры. Религія есть то, предъ чѣмъ человѣкъ преклоняется, но нельзя преклоняться предъ самоизмышленнымъ и самосозданнымъ идоломъ. Могутъ сказать, что такое Божество можно найдти, открыть, какъ ученый открываетъ физическій законъ или математическую теорему. Но Божества нельзя найдти, если Оно Само не захочетъ, чтобы мы нашли Его. Религіозность предполагаетъ собою смиреніе предъ Божествомъ, и поэтому религіознымъ людямъ чуждо самообольщеніе, что они первые избранники Божества. Вслѣдствіе этого религіозный человѣкъ ждетъ не знаменій съ неба и не своимъ умомъ доходитъ до сотворенія міра, а ищетъ не открыта ли религіозная истина достойнымъ избранникамъ Божіимъ и не хранится ли она въ человѣчествѣ?

Соловьевъ Владим. С. хотѣлъ быть религіознымъ и онъ принялъ, что религіозная истина дана на землѣ.

Гдѣ же она находится? Безъ сомнѣнія, нельзя допустить, чтобы она была внѣ христіанства. Никакой культурный человѣкъ не станетъ утверждать этого. Но христіанство распадается на нѣсколько исповѣданій, истина можетъ быть лишь въ одномъ изъ нихъ. Для того, кто хочетъ преклониться предъ религіозной истиной, нельзя допустить, чтобы она была въ протестантскихъ исповѣданіяхъ. Согласно принципамъ протестантизма, которые неотчетливо и неясно представляли себѣ религіозные основатели и послѣдователи протестантизма, каждый протестантъ есть болѣе папа, чѣмъ самъ папа: каждый можетъ написать для себя свое исповѣданіе. Религіозный человѣкъ не ищетъ этого права. онъ ищетъ преклониться предъ исповѣданіемъ истины, и Соловьевъ не склонялся къ протестантизму. Остаются два исповѣданія—католическое и православное; выборъ между ними произвести не такъ легко. Соловьевъ, повидимому, не произвелъ его. Изъ статьи Вогюэ посвященной памяти Соловьева (Un docteur russe, Journal des Débats. 23 Août. 1900) можно заключать, что своимъ католическимъ знакомымъ Соловьевъ говорилъ, что для него въ католичествѣ содержится истина. Будто бы ему былъ поставленъ вопросъ: „почему вы не перейдете въ католицизмъ?—„Никогда, отвѣтилъ Соловьевъ, я бы тогда не имѣлъ вліянія на моихъ соотечественниковъ“.—„Однако ваше личное спасеніе“.—„Э! что за важное дѣло—личное спасеніе. Должно заботиться объ общемъ спасеніи своихъ братьевъ“. Этотъ разговоръ не находится въ противорѣчіи съ сочиненіями и личностію Соловьева, но вмѣстѣ съ тѣмъ несомнѣнно Соловьевъ хотѣлъ признавать истину въ православіи и главнымъ дѣломъ своей жизни онъ поставлялъ оправдать вѣру своихъ отцовъ, т.-е. вѣру православную. Въ своемъ историческомъ осуществленіи и въ пониманіи большинства эта вѣра представлялась ему не соотвѣтствующею идеалу. Въ вѣрѣ живыхъ русскихъ людей, по его представленію, не доставало вѣротерпимости, было много самомнѣнія и узкаго самодовольства, было много смѣшенія случайной традиціи со вселенскимъ преданіемъ.

Сущность христіанства заключается въ соединеніи Бога съ человѣкомъ, въ примиреніи Бога съ человѣчествомъ, въ пріобщеніи того, что было небожественнымъ и даже противобожественнымъ, къ Богу. Это дѣло Христа, какъ его понимаетъ церковь, Соловьевъ представляетъ сущностію всего мірового процесса, всей вселенской исторіи. Всякому существу принадлежатъ бытіе, дѣйствованіе и наслажденіе. Но конечнымъ существамъ эти свойства не принадлежатъ всецѣло. Ничто не существуетъ само собою, бытіе всего конечнаго есть несамобытное и

зависимое, ничто не дѣйствуетъ исключительно изъ себя и ничто не опредѣляетъ состояніе своего духа всецѣло своею волею. Въ абсолютной полнотѣ свойства бытія, дѣйствованія и наслажденія принадлежатъ Богу. Субстанція Божества есть *Σοφία* (мудрость). Бытіе, дѣйствованіе и наслажденіе суть три ипостаси Божества. Бытіе проявляетъ себя въ дѣйствованіи и утверждается въ наслажденіи, выражается въ Сынѣ (Словѣ) и утверждается въ Духѣ. Это—три Лица (въ буквальномъ смыслѣ) Пресвятой Троицы. Въ нихъ единство и полнота жизни и дѣйствія. Высочайшій характеръ Божества открывается въ томъ, что Оно допускаетъ внѣбожественное бытіе, представляющее по своимъ свойствамъ противоположный полюсъ по отношенію къ Божеству. Божество едино, внѣбожественное бытіе—раздроблено, дисгармонично, въ немъ нѣтъ жизни, нѣтъ цѣлесообразной дѣятельности. Это—хаосъ, безпорядочная и безжизненная множественность. Будучи благимъ, Богъ не только допускаетъ бытіе хаоса, но возводитъ его до Себя. Благость Божія хочетъ, чтобы все стало Богомъ. Міровой процессъ и состоитъ въ возведеніи хаоса изъ раздробленности къ единству, изъ дисгармоніи—къ гармоніи, изъ безжизненности—къ полнотѣ жизни. Хаосъ всего первобытія находится внѣ божественной периферіи, онъ долженъ возводиться къ Богу. На встрѣчу этому движенію отъ Бога нисходятъ къ міру созданныя Богомъ умныя силы—ангелы. Они создаются съ свободною волею, т.-е. съ способностію опредѣлять себя къ добру или злу. Они не развиваются постепенно, но прямо и непосредственно сами силою своей свободной воли опредѣляютъ себя къ добру или злу. Опредѣливъ себя къ добру, они содѣйствуютъ хаосу въ его движеніи къ Богу; опредѣливъ себя къ злу, они противодѣйствуютъ міру въ его стремленіи къ Божеству. Сущность міра есть міровая душа, ей свойственны тенденціи къ раздробленію и разъединенію, характеризующія хаосъ, но ей свойственно и смутное стремленіе къ соединенію съ Премудростію Божіей. На встрѣчу этому стремленію идетъ Логосъ. Происходитъ постепенное проникновеніе міра Божественнымъ началомъ. Является принципъ объединяющій матерію—принципъ тяготѣнія, имъ устанавливается космическое единство; является эфиръ, сообщающій вселенной динамическое единство, которое открывается въ явленіяхъ свѣта, магнетизма, электричества; является жизнь—органическое единство. Процессъ развитія этой жизни есть процессъ чисто эволюціонный. Органическіе типы поднимаются отъ низшихъ формъ къ высшимъ. Низшія формы характеризуются слабою централизаціею организма, уродливостью, темными инстинктами. На мѣсто низшихъ формъ становятся все болѣе и болѣе совершенныя. Послѣднимъ высшимъ и прекраснѣйшимъ созданіемъ на землѣ является человѣкъ. Че-

ловѣкъ отличается отъ ангеловъ тѣмъ, что онъ не сразу опредѣляетъ свою природу; онъ развивается постепенно, онъ можетъ падать и подниматься, можетъ уходить отъ лица Божія и соединяться съ Богомъ. Вся сущность человѣка заключается уже въ мужчинѣ, женщина это— его, такъ сказать, пассивная сторона. Въ каждомъ человѣкѣ есть все, что заключается въ человѣчествѣ, но человѣчество нужно для того, чтобы все внѣбожественное бытіе сдѣлать божественнымъ. Соединеніе Логоса съ человѣчествомъ происходитъ на всемъ протяженіи человѣческой исторіи, но полное субстанціальное воплощеніе Логоса совершилось разъ во Іисусѣ Христѣ. Женское дополненіе Его есть Пресвятая Дѣва, вселенское усвоеніе этого воплощенія совершается Церковію. Соединеніе членовъ Церкви съ Богомъ совершается чрезъ Христа.

Эта концепція міровой исторіи представляетъ собою отзвукъ разнообразныхъ ученій. Здѣсь есть элементы гностическіе, элементы средневѣковаго мистицизма, идеалистической философіи первой половины XIX вѣка, здѣсь кое-гдѣ слышатся умозрѣнія Баадера. И рядомъ съ этимъ для изображенія образованія міра привлекается кантолапласовская гипотеза, и для представленія процесса развитія органической жизни привлекается дарвинизмъ. Не все, кажется, здѣсь связано органически и особенно при сопоставленіи различныхъ произведеній Соловьева, которыя должны бы дополнять и пояснять изложенную схематическую картину, возникаетъ немало недоумѣній. Міровая исторія по христіанскому представленію стала міровою драмою вслѣдствіе паденія человѣка. Въ своей исторіи теократіи Соловьевъ такъ и представляетъ дѣло: онъ принимаетъ библейское повѣствованіе въ его полнотѣ, и допуская непонятность и неясность для насъ разсказа книги Бытія, однако не хочетъ въ немъ видѣть даже аллегоріи. Но изображая процессъ міровой жизни, какъ постепенное превращеніе хаоса въ гармонію, онъ антибожественное направленіе жизни, повидимому, считаетъ необходимымъ элементомъ жизни, въ статьѣ „Красота въ природѣ“ онъ описываетъ развитіе жизни въ терминахъ дарвинизма (по учебнику Клауса) и, повидимому, подсказываетъ, что животноподобный человѣкъ былъ необходимымъ антецедентомъ того существа, которое можно вполнѣ назвать человѣкомъ. Въ его чисто богословскихъ трактатахъ слышится то благоговѣніе къ Св. Писанію и Церкви, которое заставляетъ предполагать, что онъ принимаетъ Писаніе въ томъ видѣ, въ какомъ оно предлагается Церковію, но есть у него выраженія, которыя предполагаютъ свободное, т.-е. неподчиненное религіозной вѣрѣ отношеніе къ Писанію (такъ у него *второй* Исаія видѣлъ спасителя своего народа въ Кирѣ, см. слово „патріотизмъ“ въ словарѣ Брокгауза и Эфрона, полутомъ 45, 37). Однако изъ этихъ выраженій нельзя дѣ-

лать рѣшительныхъ выводовъ. Несомнѣнно, онъ принималъ догму и культъ Православной Церкви, онъ имѣлъ много мнѣній, которыя называются частными и отступаютъ отъ общепринятыхъ воззрѣній, но Церковь признаетъ право на существованіе за такими мнѣніями. Для характеристики религіозныхъ воззрѣній Соловьева представляетъ интересъ его статья объ Оригенѣ (въ энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза). Повидимому этотъ александрійскій мыслитель долженъ бы былъ быть родствененъ духу нашего христіанскаго философа. Но этого не оказывается. Оригенъ для Соловьева на половину эллинъ, который неспособенъ понять специфическую сущность новаго откровенія (христіанскаго) при самомъ рѣшительномъ желаніи ее принять.

Представляя себѣ процессъ міровой исторіи, какъ процессъ развитія вслѣдствіе все большаго и большаго усвоенія Логоса міромъ, Соловьевъ принималъ и теорію развитія церковной догмы; полагая цѣлью процесса осуществленіе Царства Божія, онъ однако не глядѣлъ оптимистически на земное будущее. Настаивая на свободѣ человѣка, онъ вообще не принималъ теоріи апокатастасиса (непремѣннаго возстановленія всѣхъ въ Богѣ), ибо фатальное спасеніе несовмѣстимо съ свободою, но кромѣ этого его наблюденія надъ проявленіями этой свободы привели къ пессимистическому выводу, что вѣра уже исчезаетъ, что конецъ міровой исторіи уже близится, такъ какъ дѣятельность приближающая людей къ Богу прекращается. А разъ процессъ теряетъ характеръ цѣлесообразности, онъ долженъ прекратиться. Долженъ наступить судъ. То, что не будетъ приносить плода, должно умереть. Прилагая эти принципы къ частнымъ фактамъ, Соловьевъ полагаетъ, что смерть Пушкина и Лермонтова была допущена Провидѣніемъ, потому что болѣе они не могли дать своею дѣятельностію дѣйствительной пользы.

Идеалъ, къ которому долженъ приближаться человѣкъ, есть Богочеловѣкъ Христосъ. Богословіе опредѣляетъ Христа, какъ Царя, Первосвященника и Пророка. Каждый человѣкъ въ идеалѣ долженъ стать тѣмъ, что есть Христосъ. Но, завѣщая каждому стремиться стать первосвященникомъ, едва ли Соловьевъ допускалъ, что вѣра всѣхъ должна опредѣляться велѣніями и декретами одного земного первосвященника. Онъ былъ сторонникомъ принципа свободной соборности, и потому его симпатіи къ католицизму представляются непонятными. Можетъ быть только подавленіе свободы въ католицизмѣ онъ разсматривалъ, какъ временное злоупотребленіе, въ которомъ невиновато католическое догматическое ученіе; какъ онъ былъ недоволенъ и многими фактами въ жизни Православной Церкви, но по причинѣ этого не измѣнялъ своего взгляда на Церковь, какъ истинную и святую.

Трагичность судьбы Соловьева заключается въ томъ, что, желая быть сыномъ Церкви, онъ дѣйствовалъ въ своей жизни главнымъ образомъ совмѣстно съ людьми не только равнодушными къ Церкви, но часто по своимъ принципамъ и враждебными ей. Онъ представлялъ себѣ дѣло такъ, что вѣра и дѣла раздѣлились въ исторіи. Люди, исповѣдующіе истинную вѣру, не совершаютъ дѣлъ любви; люди, совершающіе такія дѣла, суть современные невѣрующіе представители культуры. Повидимому Соловьевъ долженъ былъ бы оказаться между двумя лагерями и не примыкать ни къ какому. Вмѣстѣ съ гр. Ал. Толстымъ онъ долженъ бы былъ сказать:

Двухъ становъ не боецъ, но только гость случайный
За правду я бы радъ поднять мой добрый мечъ,
Но споръ съ обоими досель мой жребій тайный
И къ клятвѣ ни одинъ не могъ меня привлечь.

Но Соловьевъ былъ слишкомъ отзывчивымъ человѣкомъ для того, чтобы не поднять меча. Онъ началъ свою дѣятельность въ станѣ вѣры, но вскорѣ перешелъ въ станъ дѣлъ и въ немъ оставался до смерти. Онъ обличалъ недостатки Православной Церкви въ ея прошломъ и настоящемъ (существованіе инквизиціи, употребленіе мірскихъ средствъ для религіозныхъ цѣлей и употребленіе религіозныхъ средствъ для мірскихъ цѣлей), онъ вооружался противъ системы управленія въ православномъ государствѣ несогласной, по его взглядамъ, съ принципами православія, онъ возмущался отсутствіемъ вѣротерпимости, возмущался существованіемъ смертной казни въ христіанскихъ государствахъ, негодовалъ на запрещеніе просить милостыни, существующее у нѣкоторыхъ культурныхъ народовъ. Противъ всего, что ему казалось несправедливымъ и ложнымъ, онъ писалъ горячо, остроумно, блестяще. Его полемическія нападки даже тогда производили сильное впечатлѣніе, когда, казалось, легко было подмѣтить ихъ несправедливость. Для стана, въ которомъ онъ находился, онъ былъ persona grata. Онъ сильно и больно бичевалъ враговъ этого стана. Для людей вообще и, можетъ быть, русскихъ въ особенности бываетъ полезно не то, когда восхваляютъ ихъ достоинства, а то, когда имъ указываютъ ихъ недостатки. Вотъ почему тѣ, противъ которыхъ шелъ Соловьевъ, многому отъ него научились. Но большинство изъ тѣхъ, съ которыми онъ вмѣстѣ дѣйствовалъ и писалъ въ однихъ органахъ, не научились отъ него ничему. Онъ имѣлъ въ этомъ станѣ много почитателей и друзей, но не имѣлъ послѣдователей. Они одобряли то, что онъ разрушалъ, но не хотѣли знать того положительнаго, что онъ исповѣдывалъ. Онъ отлично зналъ и понималъ это, и пессимистическій духъ его послѣднихъ произведеній несомнѣнно есть отраженіе этого печальнаго зна-

нія. Онъ умеръ одинокимъ и непонятымъ среди своихъ друзей. Ихъ посмертныя статьи восхваляли его свѣтлую личность, блескъ его остроумія, игру его фантазіи, силу его критики, но дѣло его жизни—оправданіе вѣры отцовъ—очевидно представлялось имъ не только бездѣльемъ, но чѣмъ то хуже, чѣмъ-то вредящимъ дѣлу. Въ концѣ концовъ подъ ихъ перомъ онъ оказывался симпатичнымъ чудакомъ, всю жизнь увлекавшимся нелѣпостями. Стоило ли много заниматься такимъ чудакомъ? На самомъ дѣлѣ значеніе Соловьева заключается въ томъ, что его симпатичность утверждалась на томъ, что многимъ казалось нелѣпостями и что на самомъ дѣлѣ есть истина и жизнь. Если онъ былъ хорошъ, то потому что была хороша его вѣра. Въ томъ станѣ, куда Соловьевъ часто посылалъ свои мѣткія стрѣлы, поняли вполнѣ Соловьева. Когда онъ умеръ, ему въ русскихъ богословскихъ журналахъ было посвящено много обширныхъ статей. И тѣ, на которыхъ онъ нерѣдко нападалъ при жизни, почтили его память благодарностію, думаемъ, и молитвами.

Объ атеистическомъ и агностическомъ направленіяхъ въ религіозной философіи.

Атеизмъ. Атеизмъ—безбожіе (отъ *α*—не и *Θεός*—Богъ). Ап. Павелъ усвояетъ имя атеистовъ или безбожниковъ всѣмъ язычникамъ (Ефес. 2, 12), потому что всѣ они обходились безъ общенія съ истиннымъ Богомъ: почитая боговъ ложныхъ, жили безъ Бога. Такое словоупотребленіе точно отвѣчаетъ истинному понятію о Богѣ и значенію слова. Но такъ какъ представленія о Божествѣ и религіозныя воззрѣнія различныхъ народовъ и лицъ очень различны, и такъ какъ люди, считая свои религіозныя воззрѣнія истинными, обыкновенно склонны трактовать несогласныя съ ихъ воззрѣніями, какъ безбожныя, то поэтому въ исторіи человѣческой мысли имя атеистовъ усвоялось лицамъ самыхъ различныхъ религіозныхъ направленій и убѣжденій. Въ атеизмѣ въ древнее время обвиняли Анаксагора, Сократа, Аристотеля, въ новое время—Ванини, Джіордано Бруно (оба сожжены за безбожіе), Декарта, Спинозу, въ новѣйшее—Фихте и Гегеля. Менѣе упорно обвиняли и многихъ другихъ, даже Канта. Но философская терминологія, стремясь точно различать различные взгляды и воззрѣнія, значительно суживаетъ понятіе атеизма. Подъ нимъ разумѣютъ въ философіи сознательное отрицаніе бытія Божія, какъ въ теистическомъ, такъ и въ пантеистическомъ смыслѣ. Прежде атеизмъ подраздѣляли на нѣсколько видовъ: отрицательный (незнаніе божества у нѣкоторыхъ дикихъ народовъ, дѣтей) и положительный (знаніе и отрицаніе), по-

слѣдній подраздѣляли на практическій (отрицаніе жизнію, поведеніемъ) и теоретическій (отрицаніе Бога на словахъ, ученіемъ). Теперь этому послѣднему только и усвояютъ имя атеизма. Какъ философское направленіе (чисто отрицательное) атеизмъ —явленіе очень древнее, но къ счастію—нечастое. Атеисты были въ Палестинѣ уже во времена Давида (Псал. 9, 25; 13, 1; 52, 2). Въ Индіи ко времени возникновенія буддизма (за VI вѣковъ до Р. Х.) существовало уже чисто атеистическое направленіе въ философіи Санкіа. Въ Китаѣ за V вѣковъ до Р. Х. Юань проповѣдывалъ чистый атеизмъ и на немъ основывалъ свою мораль, сущность которой сводилась къ афоризму: „всякъ живи для себя“. На европейской почвѣ атеизмъ въ первый разъ замѣтно выступаетъ въ матеріалистическихъ системахъ Левкиппа и Демокрита (V в. до Р. Х.), но именемъ атеиста названъ въ первый разъ, кажется, Діагоръ милосскій. О немъ разсказываютъ, что въ началѣ онъ писалъ диѳирамбы въ честь высшаго Духа и судьбы, но потомъ, обманутый въ имущественныхъ дѣлахъ, онъ безусловно пересталъ вѣрить въ Провидѣніе. Когда въ доказательство существованія Промысла ему указали въ Самоѳракіи на огромное количество приношеній, сдѣланныхъ богамъ Кабирамъ спасшимися отъ кораблекрушенія, онъ сказалъ: „но какъ бы велико было ихъ число, если бы ихъ могли принесть и всѣ тѣ, которые погибли“. Атеистами Секстъ Эмпирикъ называетъ далѣе Протагора и Продика (софисты, въ сущности—скептики), Эвгемера (его теорія: боги—обожествленные послѣ смерти люди,—цари, законодатели), Ѳеодора киренскаго. Позднѣе атеистомъ называютъ Стратона изъ Лампсака, но безспорнымъ атеистомъ этой эпохи является Эпикуръ (341—270 до Р. Х.). Задача философіи у него ограничивается изысканіемъ средствъ для достиженія личнаго благополучія (*μακαρίως ζῆν*—блаженной жизни). Такимъ средствомъ служитъ правильное познаніе (что все въ мірѣ происходитъ естественно), освобожденіе отъ суевѣрій, отъ безумныхъ опасеній боговъ и надеждъ на нихъ. Эпикуръ далъ атомическую теорію міра и допустилъ, что существуютъ и боги, но что только они не вмѣшиваются въ теченіе міровыхъ вещей,—почему еще въ древности говорили, что эпикуровы боги существуютъ лишь для того, чтобы спасти его отъ мщенія разъяренной толпы. Лукрецій Каръ (99—55 до Р. Х.) въ своей поэмѣ „De rerum natura“ пропагандировалъ атеизмъ на латинскомъ языкѣ. Ничто не происходитъ изъ ничего и ничто не совершается по волѣ боговъ. Всѣ явленія суть сложеніе и разложеніе атомовъ, изъ каковыхъ атомовъ состоитъ и духовная природа человѣка. Распаденіе ихъ есть смерть души, загробной жизни нѣтъ, жизнь дана намъ не въ собственность, а только въ пользованіе. Лукрецій заключаетъ собою исторію древняго

атеизма, и его поэма доселѣ еще является чѣмъ-то въ родѣ катехизиса у атеистовъ. Въ новое время послѣ разнообразныхъ и противорѣчивыхъ религіозныхъ движеній XVI—XVII вв. чистый атеизмъ является во Франціи въ XVIII вѣкѣ. Рѣшительнымъ и циничнымъ проповѣдникомъ атеизма выступаетъ здѣсь Ламетри, и полную и прямолинейную систему атеизма даетъ Гольбахъ (1723—1789) въ своей Système de la nature (вышла въ тысяча семьсотъ семидесятомъ году съ именемъ Мирабо, и подлинный авторъ долго не былъ извѣстенъ). Въ природѣ по Гольбаху существуетъ только движущаяся разнородная матерія. Однѣ массы передаютъ движеніе другимъ, и этимъ различіемъ комбинацій движенія матеріи обусловливается жизнь міра. Движеніе производится матеріей, но такъ какъ причины многихъ движеній ускользаютъ отъ насъ, то мы назвали причину подобныхъ движеній въ человѣкѣ душою, въ природѣ—Богомъ. Но на самомъ дѣлѣ совокупность душевныхъ способностей, которую мы называемъ душою, есть только особый родъ дѣятельности тѣла. Матерія дѣйствуетъ на мозгъ, измѣненія въ мозгу суть наши мысли и чувства. Страсти суть отталкивательныя и притягательныя движенія къ вреднымъ и полезнымъ предметамъ. Воля есть измѣненіе въ состояніи мозга, приводящая въ движеніе внѣшніе органы. Свободы воли нѣтъ, потому что свободными могутъ быть названы только поступки, свершающіеся независимо ни отъ какихъ мотивовъ, а такихъ поступковъ не можетъ быть. Цѣль каждаго существа и всѣхъ существъ самосохраненіе—жизнь и при томъ пріятная, т. е. исполненная удовольствій. Удовольствія доставляются намъ нашей дѣятельностью, согласною съ индивидуальной природой. Человѣку поэтому естественно искать блага и избѣгать зла, Богъ здѣсь не при чемъ и Его не существуетъ. Атеисты послѣдующаго времени въ сущности ничего не прибавили къ системѣ Гольбаха. Фейербахъ (1804—1872), можно сказать, дополнилъ ее съ отрицательной стороны, давъ безпощадную критику христіанской религіи и предложивъ атеистическую теорію происхожденія религіи (эгоистъ хочетъ вѣчнаго блаженнаго существованія, а фантазія рисуетъ ему образъ блаженной жизни и условія ея достиженія, отсюда—религія). Фогтъ, Бюхнеръ и Молешотъ въ терминахъ новаго естествознанія повторяли ученіе Гольбаха. Всѣ они умерли въ теченіе послѣдняго десятилѣтія. Теперь въ теоретическомъ отношеніи преобладаетъ религіозный скептицизмъ и въ практическомъ—религіозный индифферентизмъ, а не атеизмъ. Имя атеиста, пожалуй, можно усвоить Эр. Геккелю. Разсмотрѣніе возникновенія и развитія атеизма въ исторіи показываетъ, что онъ всегда стоялъ въ сильной зависимости отъ нѣкоторыхъ теоретическихъ ученій и отъ нѣкоторыхъ явленій наличной дѣйствительности. Изъ философ-

скихъ теорій, содѣйствовавшихъ его развитію, должны быть названы: въ гносеологіи—сенсуалистическая теорія познанія, въ метафизикѣ—матеріалистическая теорія міра. Сенсуалистическая теорія всѣ наши познанія, а затѣмъ и всю душевную жизнь объясняетъ изъ ощущеній, которыя вызываются въ нашемъ тѣлесномъ организмѣ движеніями матеріи. Классическое выраженіе эта теорія находитъ въ сдѣланномъ Кондильякомъ сравненіи человѣка съ живой, но неодухотворенной статуей. Воздѣйствіе внѣшняго міра черезъ различные органы чувствъ рождаютъ въ ней ощущенія, наиболѣе сильное изъ ощущеній превращается во вниманіе, далѣе отсюда возникаютъ сравненіе, сужденіе, умозаключеніе, страсти, воля. Такъ какъ по этой теоріи внѣ того, что дается матеріей, нѣтъ ни предметовъ, ни мыслей, то отъ нея очень легокъ переходъ къ теоріи, что и все бытіе есть только совокупность наблюдаемыхъ нами матеріальныхъ явленій. Переходъ этотъ однако не необходимъ. Кондильякъ и ранѣе его Гоббесъ, развивавшій сенсуалистическіе принципы, не были атеистами. Матеріалистическая теорія, представляя сущностью явленій видимаго міра совокупность протяженныхъ и непроницаемыхъ частицъ, раскрываетъ, что и душевныя явленія всегда оказываются (и въ сущности даже мыслятся) результатомъ комбинацій такихъ частицъ. Безъ тѣла нѣтъ мысли, въ здоровомъ тѣлѣ здоровый духъ, возникновеніе тѣла полагаетъ начало душевнымъ явленіямъ, его разрушеніе полагаетъ имъ конецъ. Изъ этого естественъ выводъ, что и душа—функція тѣла, явленіе матеріи. Не всѣ сторонники матеріалистическаго толкованія міровыхъ явленій дѣлали этотъ выводъ (его отрицалъ, напримѣръ, Гассенди), но значительная часть склонялась къ нему. Корень сенсуалистическаго направленія въ гносеологіи и матеріалистическаго въ метафизикѣ должно отыскивать далѣе въ реалистическомъ направленіи знанія. Преобладающее изученіе естествознанія, преимущественное изслѣдованіе явленій физическихъ (въ матеріи) и физіологическихъ (въ организмахъ) предъ изученіемъ другихъ сторонъ дѣйствительности (исторіи, произведеній человѣческаго генія—искусства) легко влечетъ за собою распространеніе естественно-научной точки зрѣнія на все существующее. Въ мірѣ физическомъ все истолковывается изъ законовъ необходимости, значитъ—такъ должно быть истолковываемо и все бытіе. Въ мірѣ физическомъ субстратомъ всѣхъ явленій служитъ матерія, слѣдовательно,—она есть субстратъ и всего бытія. Отсюда всеобнимающій собою выводъ, что кромѣ этого постоянно наблюдаемаго нами бытія нѣтъ никакого другого. Такъ, къ атеистическимъ выводамъ направляютъ мысль научныя изслѣдованія и теоріи, съ другой стороны, къ нимъ же направляютъ человѣка нѣкоторыя явленія жизни. Часто представляющееся несо-

отвѣтствіе между поведеніемъ человѣка и его судьбою издавна многихъ—подобно Діагору—направляло къ атеизму. Вопросъ: „отчего подъ ношей крестной весь въ крови влачится правый, отчего вездѣ безчестный встрѣченъ почестью и славой?“ разрѣшался и разрѣшается многими черезъ отрицаніе существованія Провидѣнія. Лиссабонское землетрясеніе, во время котораго погибло много невинныхъ людей, подало поводъ въ XVIII столѣтіи ко многимъ глумленіямъ надъ ученіемъ о Промыслѣ. Страданія праведника, подобныя тѣмъ, описаніе которыхъ мы находимъ въ книгѣ Іова, многимъ представляются возможными лишь подъ условіемъ, если небо пусто, и въ глубинахъ его не скрывается никакого Бога. Несоотвѣтствіе между соціальными идеалами и тѣми государственными порядками, которые представляются какъ бы освященными Богомъ (религіей), также обыкновенно влечетъ за собою протестъ не только противъ этихъ порядковъ, но и противъ вѣры въ Бога. Вообще несоотвѣтствіе хода событій въ природѣ (физическое зло) или исторіи (соціальныя нестроенія) человѣческимъ идеаламъ имѣетъ своимъ обыкновеннымъ послѣдствіемъ отрицаніе существованія нравственнаго міропорядка и устроителя его—Бога. Таковы причины атеизма: умственная односторонность и нравственная озлобленность. Поверхностно ознакомившись съ ничтожнѣйшимъ уголкомъ міра, атеисты утверждаютъ, что и вся вселенная заключаетъ въ себѣ только то, что они успѣли найти въ своемъ уголкѣ. Такая индукція безусловно неосновательна. Если бы мы измѣрили небольшую часть поверхности океана, положимъ, въ одну квадратную версту, мы пришли бы къ заключенію, что она плоская и что, двигаясь по ней все впередъ, мы будемъ уходить отъ исходнаго пункта въ безконечность, но на самомъ дѣлѣ поверхность океана сферическая (эллипсоидальная) и, подвигаясь по такой поверхности впередъ, мы, въ концѣ концовъ, вернемся къ исходному пункту. Малый опытъ въ данномъ случаѣ, на которомъ мы пытались утвердить наше безконечное заключеніе, привелъ насъ къ совершенной лжи. Однако въ этомъ заключеніи по крайней мѣрѣ не было внутренняго противорѣчія, но объ атеизмѣ должно сказать, что онъ и противорѣчитъ фактамъ и внутренно несостоятеленъ. Атеисты разсматриваютъ всѣ явленія міра, какъ движеніе массъ матеріи, но они упускаютъ изъ вида, что матерія можетъ только продолжать движеніе или передавать его другимъ массамъ, но никогда не можетъ полагать начало движенію. Мало этого. Движенія матеріальныхъ частицъ стремятся уравновѣситься, и жизнь во вселенной стремится прекратиться. Импульсъ движенію можетъ быть сообщаемъ только психическими актами, и поэтому въ настоящее время и физіологія принуждена отводить мѣсто разсужденію о волѣ. Однако, и оду-

шевленныя существа могутъ полагать начало движеніямъ, пользуясь только условіями неустойчиваго равновѣсія, но не могутъ расторгать сами устойчивыхъ равновѣсій, т. е. не могутъ производить силъ изъ ничего. Поэтому должно быть нѣчто трансцендентное, что обусловливаетъ взаимодѣйствіе между психическими началами одушевленныхъ существъ и матеріею (взаимодѣйствіе свидѣтельствуетъ о связи и о соподчиненіи чему-либо высшему, взаимодѣйствіе духа и матеріи не болѣе непонятно, чѣмъ взаимодѣйствіе массъ матеріи) и что даетъ міру энергію жизни. Можно отказываться познать эту трансцендентную причину, но мысль необходимо принуждается представлять ее существующею и никакимъ образомъ не отождествлять ни съ матеріею, ни съ душами конечныхъ существъ. На эту необходимость мыслить бытіе высшей причины міра обращаетъ вниманіе блаж. Августинъ въ своемъ толкованіи псалм. 13, 1. Безумецъ сказалъ, что нѣтъ Бога, но не помыслилъ этого, потому что, по толкованію Августина, это можно сказать, но этого нельзя мыслить (—представить. Я могу говорить о трехъугольномъ квадратѣ, но не могу о немъ мыслить и его представить). Если атеизмъ логически несостоятеленъ, то нравственно онъ страшно вреденъ. Попытки его самого утвердиться на нравственныхъ основаніяхъ даютъ только оружіе противъ него. Изъ фактовъ страданія онъ заключаетъ, что нѣтъ всеблагого Бога. Но если нѣтъ Бога, то тогда, значитъ, эти факты никогда не получатъ своего возмездія и удовлетворенія, и строй міра долженъ быть признанъ безнравственнымъ. Но если есть Богъ, и тварей ожидаетъ посмертное существованіе, то тогда страданія настоящей жизни могутъ оказаться благодѣтельнымъ условіемъ для полученія будущаго счастія. Только въ виду будущей жизни имѣетъ смыслъ и значеніе нравственная самодѣятельность въ настоящемъ. Если нѣтъ Бога и Божьяго суда, то „станемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ“ (1 Кор. 15, 32, см. Ис. 22, 13). Единственная цѣль жизни—получить какъ можно больше наслажденій, и всѣ средства хороши, которыя ведутъ къ этой цѣли. Убійство, воровство, клевета и обманъ такъ же законны и во всякомъ случаѣ болѣе нормальны и естественны, чѣмъ самопожертвованіе (въ атеистическомъ катехизисѣ Шурихта откровенно утверждается эта истина). Говорятъ о томъ, что возможны и дѣйствительно существуютъ нравственные атеисты. Но во 1-хъ атеисты, являвшіеся въ исторіи, получали наслѣдственныя нравственныя наклонности отъ отцовъ (не атеистовъ) и традиціонное (не атеистическое) воспитаніе, во 2-хъ, среда, въ которой они жили, никогда не дозволяла имъ дѣйствовать во имя ихъ принциповъ. Атеисты доселѣ приносили немного вреда людямъ. Иное бы произошло, если бы атеизмъ восторжествовалъ въ родѣ человѣческомъ.

Исключительныя заботы каждаго о личномъ благополучіи уничтожили бы тогда возможность благополучія общаго. Переставъ думать о Богѣ и небѣ, человѣчество потеряло бы возможность жить на землѣ.

Агностицизмъ. Подъ этимъ именемъ извѣстны тѣ направленія въ англійской философіи, которыя отрицаютъ возможность познанія сверхчувственнаго, возможность богопознанія. Къ числу агностиковъ могутъ быть отнесены: Джонъ Гротъ, Льюисъ, Бэнъ, Гексли, но собственно представителями агностицизма являются Джонъ Ст. Милль и Герб. Спенсеръ. Свое основаніе агностицизмъ находитъ въ ассоціанистической теоріи познанія. Психологическій законъ ассоціаціи состоитъ въ томъ, что возникшее въ нашей душѣ представленіе обыкновенно вызываетъ другое или другія представленія, которыя связаны съ первымъ по сходству или контрасту содержанія, по смежности существованія соотвѣтствующихъ имъ объектовъ въ пространствѣ или во времени, по взаимной зависимости (причинной). Послѣдній видъ ассоціаціи съ точки зрѣнія агностиковъ есть частный видъ ассоціаціи по смежности. Связи представленій, возникающихъ въ душѣ, соотвѣтствуетъ связь фактовъ, существующихъ въ дѣйствительности. Факты оказываются связанными между собою неизмѣнною хронологическою связью. Неизмѣнно предшествующій фактъ называется причиною, неизмѣнно послѣдующій слѣдствіемъ. Но на самомъ дѣлѣ, какъ бы много случаевъ неизмѣнной связи мы не наблюдали между фактами, фактъ неизмѣнности ея не можетъ быть признанъ несомнѣннымъ: большое число фактовъ—ничто по сравненію съ безконечнымъ, которое можетъ имѣть мѣсто во вселенной. Отсюда слѣдуетъ, что устанавливаемые законы причинной связи не имѣютъ характера всеобщности и необходимости, они временны, условны и случайны. Они вырабатываются опытомъ, но опытъ каждой эпохи и каждаго рода существъ различенъ. Поэтому человѣчество никогда не должно претендовать, что оно можетъ владѣть знаніемъ какихъ то безусловныхъ истинъ или принциповъ. Это должно установить относительно качества человѣческаго познанія. Другое можно установить относительно предмета человѣческаго познанія. Единственный источникъ всѣхъ человѣческихъ познаній суть ощущенія. Ощущенія суть результатъ измѣненій въ состояніи нервной системы, вызываемыхъ воздѣйствіемъ внѣшняго міра. Такимъ образомъ, органы нашего познанія суть органы чувствъ, единственный предметъ нашего познанія чувственное, чувственный міръ. Но человѣкъ, увлекаемый ассоціаціями, хочетъ подняться надъ чувственнымъ и условнымъ. Онъ вырабатываетъ нравственные принципы, которымъ хочетъ приписывать безусловную обязательность, и представляетъ, что есть высшее существо, которое полагаетъ бытіе этимъ принципамъ, и осуществленіе

которыхъ людьми съ его стороны вызываетъ одобреніе и награду. Развитіе этихъ вѣрованій происходитъ такимъ образомъ: наблюденіе и размышленіе постоянно показывали человѣку, что нѣкоторыя дѣйствія, напримѣръ, правдивость, содѣйствуютъ неизмѣнно умноженію счастья въ человѣчествѣ, наоборотъ, другія дѣйствія, напримѣръ,—лживость—неизмѣнно (въ общемъ) ведутъ къ разстройству человѣческаго благополучія. Въ силу закона ассоціаціи или умственной привычки, дѣйствія перваго рода, ассоціируемыя постоянно съ тѣмъ, что производитъ счастіе, становятся предметомъ одобренія, дѣйствія второго рода постоянно ассаціируемыя въ опытѣ и мысли съ тѣмъ, что разстраиваетъ благополучіе, становятся предметомъ порицанія. Такъ вырабатывается теорія должнаго и недолжнаго поведенія, должнаго и недолжнаго строя жизни, теорія идеаловъ. Потребность отыскивать антецедентъ для каждаго явленія заставляетъ отыскивать такой антецедентъ и для всего міра, а желаніе осуществленія въ мірѣ идеальнаго строя заставляетъ предполагать въ этомъ антецедентѣ нужныя силу и волю для созданія такового. Отсюда вѣра въ бытіе живого, всемогущаго и всеблагого Бога. Бытіе такого Бога желательно для человѣческаго сердца, и въ представленіи его нѣтъ такихъ противорѣчивыхъ и антираціональныхъ элементовъ, которые заставляли бы отрицать разумность желанія.—Приблизительно такъ смотритъ Дж. Ст. Милль (three essays of religion). Иначе разсуждаетъ Спенсеръ (Основныя начала). Міръ необходимо требуетъ объясненія своего бытія. Должна существовать нѣкоторая вездѣприсущая и всепроникающая сила, которая обусловливаетъ и сохраняетъ міровой строй. Чѣмъ менѣе культуренъ человѣкъ, тѣмъ ближе къ себѣ предполагаетъ онъ такую силу. Непосредственныя проявленія ея дикарь видитъ въ шелестѣ листьевъ, завываніи вѣтра, раскатахъ грома. По мѣрѣ развитія человѣка эта сила какъ бы отступаетъ отъ него. Сначала олицетворенія этой силы отходятъ въ глубь лѣсовъ и рѣкъ, затѣмъ на солнце и звѣзды, затѣмъ въ особый сверхчувственный міръ, и образъ таинственной силы принимаетъ все болѣе и болѣе возвышенныя очертанія. Однако всѣ попытки приблизить къ человѣческому пониманію этотъ образъ неизмѣнно кончаются однимъ результатомъ: образъ разсѣевается и разрушается, даваемыя ему опредѣленія являются contradictio in adjecto, таинственная сила оказывается неисповѣдимой и непознаваемой. Невѣдомый Богъ оказывается единственнымъ Богомъ человѣчества. Люди, хотя и не знаютъ и не могутъ постигнуть его, однако стремятся къ Нему и поскольку стремятся, постольку возвышаются надъ чувственнымъ и непосредственнымъ къ сверхчувственному и безусловному. Воззрѣнія Спенсера представляютъ агностицизмъ

въ собственномъ смыслѣ. Существенное различіе между агностиками старыми (доэволюціонистами) и новыми (эволюціонистами) состоитъ въ томъ, что первые представляли образованіе въ человѣкѣ логическихъ принциповъ и этическихъ нормъ дѣломъ *личнаго*, а вторые представляютъ его дѣломъ *наслѣдственнаго* опыта. Теперь никто не признаетъ возможнымъ, чтобы въ теченіи короткаго времени въ человѣческомъ духѣ, являющемся tabula rasa, опытъ могъ выработать непоколебимыя нормы мышленія и твердый нравственный характеръ. Теперь для этого назначаютъ долговѣковые сроки. Но это не измѣняетъ дѣла и не спасаетъ теоріи. Одушевленное существо можетъ жить въ извѣстной средѣ только подъ условіемъ, если оно имѣетъ болѣе или менѣе правильныя представленія объ этой средѣ и о томъ, какъ должно дѣйствовать въ ней. Это предполагаетъ собой изначальное соотвѣтствіе между средою и живущими въ ней существами; это соотвѣтствіе не могло явиться результатомъ долгаго или быстраго приспособленія, ибо оно необходимо обусловливаетъ собою начало жизни, а безъ начала не можетъ быть продолженія. Духовноразумнымъ существамъ присуща изначальная способность понимать нормы бытія и приспособляться къ нимъ. Утвержденіе, что эти нормы въ различныхъ мѣстахъ міра различны, основывается на поверхностномъ и неширокомъ опытѣ. Научный опытъ и исходитъ изъ предположенія и приходитъ къ утвержденію единства нормъ бытія. Тѣла стремятся падать къ центру земли, но дымъ поднимается кверху, щепка, брошенная въ воду, всплываетъ на поверхность. Здѣсь повидимому—противорѣчія, но открытіе всеобщаго принципа тяготѣнія показываетъ, что такъ и должно быть и не можетъ быть иначе. Кусокъ льда, которому сообщена чечевицеобразная форма, направленный на солнце, зажигаетъ бумагу. Развѣ здѣсь есть противорѣчіе закону, по которому холодныя тѣла поглощаютъ, а не испускаютъ теплоту. Нѣтъ, этотъ фактъ есть неизбѣжное слѣдствіе термическихъ законовъ, дѣйствующихъ въ мірѣ. Первые наблюденія и опыты представляютъ человѣку природу исполненною противорѣчій, не имѣющею въ себѣ законосообразности и порядка; но человѣку присуща идея единообразія, порядка въ природѣ, и исходя изъ этой идеи, онъ изслѣдуетъ природу и подчиняетъ ее себѣ. Нормы мышленія, которымъ отвѣчаютъ законы бытія, преждеопытны. Ассоціанистическая теорія, объясняющая намъ происхожденіе нашихъ принциповъ, есть грубый circulus vitiosus. Она исходитъ изъ признанія всеобщности нѣкоторыхъ началъ, чтобы потомъ доказать, что они имѣютъ случайный и временный характеръ. Отыскивая причину происхожденія въ насъ идеи причинности, она тѣмъ самымъ признаетъ уже фактъ причинности въ мірѣ, а затѣмъ, воображая, что

она нашла объясненіе происхожденія въ насъ идеи причины, утверждаетъ, что мы эту субъективную и случайную идею совершенно незаконно провозглашаемъ объективнымъ принципомъ бытія. Наши познанія по своему качеству, конечно, не абсолютно совершенны, но они несовершенны не потому, что ложны, а потому, что не вполнѣ истинны. Они усовершаются постепенно. Агностики нашихъ дней—эволюціонисты, противорѣча себѣ, всю исторію человѣческой мысли представляютъ, какъ процессъ приближенія къ идеальному совершенному познанію. Предметомъ этого познанія должно быть все, а не только чувственное и условное. У агностиковъ не выдерживаетъ критики самое раздѣленіе бытія на чувственное и сверхчувственное. Они отказываются понять, что такое матерія („неизвѣстная причина состояній нашего сознанія"), но если за всѣмъ тѣмъ они подъ чувственнымъ разумѣютъ матеріальное, то, очевидно, знаніе нами нашихъ душевныхъ состояній и состояній духа нашихъ ближнихъ не вмѣщаются въ назначаемыя ими границы нашихъ познаній. Повидимому они желаютъ выразить мысль, что мы не можемъ познать безконечнаго. Вполнѣ, конечно, нѣтъ, но отчасти мы имѣемъ о немъ несомнѣнное познаніе. Въ каждомъ существѣ, въ каждомъ предметѣ есть своя безконечная сторона. Человѣческому духу присуще стремленіе къ безконечному знанію, сила притяженія малѣйшаго атома простирается въ безконечность, алгебра знаетъ много типовъ безконечныхъ рядовъ и взаимоотношенія безконечностей, операціи надъ которыми приводятъ насъ къ полезнымъ открытіямъ. Сфера дѣйствія каждой физической силы (свѣта, тепла, электричества) безконечна (свѣтящаяся точка освѣщаетъ всю вселенную), но напряженность, энергія каждой силы ограниченна. Въ наблюдаемомъ мірѣ психическомъ мы видимъ безграничность стремленій, соединенную съ ограниченностью силъ, въ физическомъ мы видимъ безконечность сферы дѣйствія силъ, соединенную съ ограниченностью ихъ напряженія. Но мы не только можемъ, но и должны мыслить бытіе такого существа, у котораго безконечность стремленій духа находитъ въ себѣ безконечное удовлетвореніе, и безконечность силъ котораго вездѣ неизмѣнно равна безконечности. Разъ существуетъ такое бытіе, то, очевидно, только въ живомъ единеніи съ нимъ можетъ находить удовлетвореніе безконечность стремленій конечнаго духа. Такое бытіе есть личный Богъ.

Дуализмъ.

Нашему мышленію свойственно сводить все къ единству, представлять все въ системѣ. Но порою при возведеніи фактовъ или явленій къ ихъ основнымъ началамъ мышленію приходилось останавливаться

не на одномъ, а на двухъ началахъ, которыя далѣе не поддавались никакому обобщенію и объединенію. Такъ возникали дуалистическія теоріи. Онѣ имѣли мѣсто въ физикѣ, въ химіи, вездѣ, гдѣ для истолкованія явленія обращались къ предположенію существованія двухъ противоположныхъ и непримиримыхъ принциповъ. Въ сферѣ религіозно-философской существовалъ и существуетъ дуализмъ двухъ видовъ: 1) Дуализмъ этическій. Въ мірѣ существуетъ добро и зло. Если возводить міръ къ единому всеблагому Творцу, какъ его причинѣ, то фактъ существованія зла, по мнѣнію сторонниковъ дуализма, окажется необъяснимымъ. Страданіе, грѣхъ, зло не могутъ быть выведены изъ добраго начала. Для нихъ нужно отыскивать другой принципъ, и вотъ устанавливается, что отъ вѣчности кромѣ добраго начала существуетъ еще злое. Въ первый разъ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ наиболѣе рѣзкой и совершенной формѣ это воззрѣніе было развито въ маздеизмѣ—религіи Зороастра. Два принципа—Ормуздъ (благой) и Ариманъ (злой) поставляются здѣсь въ началѣ вещей. Ормуздъ создаетъ прекрасный міръ, Ариманъ его портитъ, Ормуздъ—творецъ всего добраго, Ариманъ—всего злого. Въ I—II в.в. христіанской эры дуализмъ развивался особенно сильно въ системахъ сиро-халдейскаго гностицизма (у офитовъ, ператовъ, сиѳіанъ, каинитовъ, элкезаитовъ, юстиніанъ, Сатурнина и Вардесана). Въ противоположность божественной полнотѣ этотъ гностицизмъ предполагалъ существованіе противобожественныхъ силъ, созданіемъ которыхъ явился видимый міръ, который, какъ ловушка, привлекъ къ себѣ и увлекъ въ себя много чистыхъ созданій изъ божественной плиромы (полноты бытія, созданной или исшедшей изъ благого Бога). Въ III в. явилось манихейство—дуалистическая религія синкретическаго происхожденія. Мани—ея основатель — признавалъ вѣчными бытіе свѣта, природа котораго едина, проста и истинна, и бытіе царства тьмы съ его владыкою—сатаною, каковое царство стремится расширить свою сферу и на область свѣта, чтобы и послѣдняя стала мракомъ. Подобныя представленія еще не умерли и въ наши дни. Существуютъ и нынѣ на нижнемъ теченіи Евфрата мандеи (около 20.000 челов.), въ вѣрованіяхъ которыхъ слышится дуализмъ древняго гносиса. Въ Курдистанѣ, Турціи Персіи и отчасти у насъ въ Россіи живутъ іезиды (быстро уменьшаются въ числѣ; приблизительно теперь число всѣхъ ихъ=90.000), которые признаютъ благого Бога, но не служатъ Ему, такъ какъ Онъ все равно не можетъ дѣлать зла, а творитъ лишь добро; іезиды почитаютъ Меликъ-Тауза—духа отрицанія, который хотя и золъ, но почитающимъ его можетъ приносить пользу. 2) Дуализмъ метафизическій. Въ строгомъ смыслѣ подъ нимъ разумѣютъ признаніе бытія двухъ субстанцій—матеріи и духа, которые не могутъ

вступать въ соподчиненіе (а слѣдовательно, въ сущности и во взаимодѣйствіе). Хотѣли видѣть дуализмъ въ ученіи Платона о матеріи и идеѣ, въ ученіи Аристотеля о возможномъ и дѣйствительномъ, въ новой философіи у Канта въ ученіи о феноменѣ и ноуменѣ. Но нетрудно видѣть, что во всѣхъ названныхъ ученіяхъ одно по отношенію къ другому не является непримиримою противоположностью, но дополненіемъ, раскрытіемъ и проявленіемъ. Здѣсь нѣтъ дуализма. Послѣдній является у Декарта и въ картезіанской философіи, гдѣ противоположность духа и матеріи доводится до того, что между ними совсѣмъ не оказывается пунктовъ соприкосновенія. Метафизическій дуализмъ господствовалъ въ философіи XVII столѣтія. Затѣмъ, на смѣну ему явились: матеріализмъ, который утверждаетъ, что духъ есть лишь функція матеріи; идеализмъ, который видитъ въ матеріи лишь грезу духа; гилозоизмъ, который считаетъ матерію и духъ двумя сторонами и проявленіями одной и той же сущности. Явились и еще нѣкоторыя ученія, почти всѣ они представляютъ собою попытки поставить монизмъ на мѣсто дуализма. *Критическія замѣчанія.* За дуалистическими теоріями должно признать серьезное и полезное значеніе. Людямъ такъ свойственно представлять все въ гармоніи и единствѣ, что обыкновенно скорѣе готовы бываютъ отрицать или невѣрно освѣщать факты, чѣмъ поступаться ради нихъ своими монистическими системами. Начало всего едино; отсюда, если оно благо, то, значитъ, не существуетъ зла. То, что мы называемъ зломъ, есть въ сущности видъ добра; зло также дополняетъ добро и увеличиваетъ гармонію міра, какъ тѣнь на картинѣ дополняетъ свѣтъ и является необходимой для того, чтобы картина была хороша. Другіе говорятъ: зло и добро суть лишь наши субъективныя понятія, въ природѣ нѣтъ ни добра, ни зла, начало всего есть нравственное безразличіе. Чувственный міръ есть несомнѣнный фактъ. Все, что на насъ воздѣйствуетъ, матеріально. Начало всего должно быть едино. Должно полагать, что это единое начало матеріально. То, что называется духомъ, есть особое состояніе матеріи, именно нервнаго вещества. Отправляясь не отъ воздѣйствій внѣшняго міра, а отъ собственнаго самосознанія, человѣкъ разрѣшаетъ видимый міръ въ представленія своего духа. Но зло даетъ себя чувствовать человѣчеству, психическія состоянія оказываются также неприводимыми къ свойствамъ матеріи, какъ физическія свойства тѣлъ не могутъ быть сводимы къ ихъ геометрической формѣ. Дуализмъ и подчеркиваетъ существованіе этихъ фактовъ и несводимость ихъ однихъ на другіе. Всякое научное и философское изслѣдованіе, конечно, должно выходить изъ наличныхъ фактовъ, а не изъ однихъ апріорныхъ соображеній. Лучше сознаться въ неумѣньи объяснить фактъ, чѣмъ отрицать

его существованіе. Значеніе дуализма заключается въ томъ, что онъ не искажаетъ и не отрицаетъ дѣйствительности. Но дуализмъ идетъ далѣе: онъ не ограничивается признаніемъ фактовъ, онъ придумываетъ для нихъ объясненія. Въ этомъ темная сторона дуалистическихъ теорій: ихъ объясненія въ своей основѣ являются несостоятельными. Дуализмъ разъединяетъ и противополагаетъ добро и зло, но въ природѣ часто они повидимому соединены неразрывно. Солнце и изсушаетъ жизнь и производитъ жизнь. Теорія двухъ солнцъ—животворящаго и убивающаго—представляется явно несостоятельною. Иногда зло ведетъ къ добру: горе и страданія исправляютъ человѣка. Если дѣйствіе оцѣнивать по результатамъ, то въ чемъ искать причину подобнаго зла—въ зломъ или благомъ принципѣ? Затѣмъ, самая мысль о двухъ абсолютныхъ и совѣчныхъ принципахъ вызываетъ много недоумѣній. Какъ возможно между ними самое взаимодѣйствіе? Для того, чтобы одинъ предметъ дѣйствовалъ на другой, нужно: или чтобы этотъ другой былъ подчиненъ первому, или чтобы они оба были соподчинены третьему началу, которое, установивъ нормы ихъ существованія, сдѣлало бы для нихъ возможнымъ взаимообщеніе. Эту дилемму сознавали дуалисты. Отсюда въ маздеизмѣ со временемъ для Ормузда и Аримана нашли высшее объединяющее начало Царванъ-акарана (безконечное время), отсюда во многихъ видахъ дуализма злой принципъ подчиняется доброму, какъ слабѣйшій и не абсолютно самостоятельный. Съ этимъ, а вмѣстѣ и съ присущею человѣку вѣрою въ будущее торжество добра стоятъ въ связи уже чисто оптимистическія воззрѣнія нѣкоторыхъ первоначально строго дуалистическихъ теорій. По этимъ воззрѣніямъ, разрушающимъ дуализмъ въ корнѣ, добрый принципъ въ концѣ концовъ восторжествуетъ надъ злымъ. Ормуздъ побѣдитъ Аримана, Меликъ-Таузъ будетъ прощенъ благимъ Богомъ. Въ ученіи о зломъ принципѣ, какъ ограниченномъ и не абсолютно самостоятельномъ, дуализмъ уже приближается къ правильному взгляду, согласно которому источникъ зла кроется въ произволѣ свободныхъ конечныхъ тварей. Въ вопросѣ о взаимоотношеніи духа и матеріи дуализмъ содѣйствовалъ выясненію того факта, что и всякое взаимодѣйствіе для насъ непонятно: духа на духъ, матеріальнаго атома на матеріальный атомъ. Отсюда, конечно, нельзя дѣлать вывода, что существуетъ только единое. Но съ другой стороны въ противоположность непримиримому дуализму новая мысль выдвигаетъ, что именно различное, наприм. физическія и психическія силы, естественнѣе всего мыслить, какъ доступное соединенію. Тожественное не соединяется, а совпадаетъ. Различное можетъ соединяться и взаимно дополнять одно другое. Духъ даетъ мысль, а матерія можетъ дать реализацію мысли. Христіанская

религія учитъ о воскресеніи тѣлъ, т. е., значитъ, о томъ, что духовнымъ силамъ человѣка для проявленія себя вовнѣ будутъ приданы физическія силы. Дѣйствительность такого соединенія налицо въ настоящемъ мірѣ, но возможность его доселѣ остается невыясненной для науки, невыясненной впрочемъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой невыясненъ каждый фактъ въ своей глубочайшей основѣ.

Изложенныя воззрѣнія далеко не исчерпываютъ всей той пестроты мнѣній, которыя представляетъ религіозная философія. Уже Индія дала цѣлый рядъ (обыкновенно насчитываютъ шесть) философскихъ школъ, трактовавшихъ о религіи. Проблемы религіи обсуждались въ Греціи и Римѣ, въ арабской философіи, средневѣковыми мыслителями, новое время дало много новыхъ религіозно-философскихъ системъ, и наконецъ, въ настоящіе дни на книжный рынокъ постоянно выбрасываются новыя и новыя разсужденія о религіозной проблемѣ. Максъ Мюллеръ, этотъ нѣмецъ, натурализовавшійся въ Англіи, далъ много разсужденій о религіи на основаніи анализа языка и словесныхъ произведеній народовъ (главнымъ образомъ Индіи), Бальфуръ, первый министръ Англіи, далъ трактатъ объ основаніяхъ вѣры, дѣлающій честь его образованности и богословской начитанности, не такъ давно на русскомъ языкѣ появилась „Философія религіи“ Гефдинга. Можно назвать много иныхъ трактатовъ и къ этому должно прибавить, что каждый философски образованный человѣкъ непремѣнно имѣетъ для себя философское рѣшеніе религіозныхъ вопросовъ. Въ предыдущемъ изложеніи была сдѣлана лишь попытка показать, какъ далеко можетъ расходиться различіе мнѣній въ вопросѣ о религіи, и указать основные типы философскихъ рѣшеній религіозной проблемы. Здѣсь не было предложено исторіи вопроса, и только иногда авторъ касался историческихъ пружинъ, вліявшихъ на образъ мыслей философовъ.

Какіе же выводы можно сдѣлать изъ обозрѣнія этой пестроты мнѣній? Безъ сомнѣнія, очень различные, смотря по тому, подъ какимъ угломъ зрѣнія будетъ человѣкъ разсматривать эти мнѣнія, и смотря по тому, чего ищетъ его душа. Можно осмотрѣть въ телескопъ все небо и нигдѣ не увидать Бога; можно въ маленькой фіалкѣ увидѣть обнаруженіе Божественной Премудрости. Въ пестротѣ и разнорѣчивости философскихъ разсужденій о религіи можно увидать доказательство, что проблема неразрѣшима, а, слѣдовательно, и ненужна для человѣка. Но должно, думаемъ, увидѣть нѣчто иное.

Дѣло въ томъ, что—разрѣшима или не разрѣшима проблема—ее необходимо разрѣшить. Чтобы разумно жить и разумно дѣйствовать,

нужно знать и правильно понимать свое положеніе въ мірѣ, и при теоретическомъ разногласіи философы практически обыкновенно признаютъ разумною христіанскую жизнь. Если нѣтъ высшаго „Я“ и нѣтъ никакой высшей воли, то тогда для человѣка его личная воля, его личныя хотѣнія должны быть высшимъ закономъ, но каждый чувствуетъ въ своей душѣ присутствіе какой-то высшей воли, которой онъ обязанъ подчиняться и нарушеніе которой есть грѣхъ. И всѣ—хотя и въ весьма различной мѣрѣ—подчиняются этой волѣ: ищутъ не своего личнаго блага, а общаго, ищутъ знаній не исключительно полезныхъ для нихъ, а знанія истины, всѣ хотятъ правды. Послѣдовательные атеисты и матеріалисты пытаются говорить, что нѣтъ никакого обязательнаго нравственнаго закона, но они это только говорятъ, они этого не мыслятъ и не чувствуютъ. На практикѣ можно не осуществлять нравственныхъ принциповъ, но въ глубинѣ духа противъ нихъ такъ же невозможно идти, какъ и противъ принциповъ логики. Къ чести человѣчества нужно сказать, что въ своемъ постепенномъ развитіи оно, повидимому, болѣе и болѣе проникается христіанскими нравственными началами. Кодексы законовъ, конечно, и теперь еще очень далеки отъ правды Евангелія, но они несравненно ближе къ ней, чѣмъ были тому назадъ даже одно столѣтіе.

Но постепенно усвояя все болѣе и болѣе христіанскую нравственность, мыслители не принимаютъ основанія этой нравственности—Библіи, не хотятъ знать Церкви, которая хранитъ эти истины. Прежде всего, причина этому кроется въ ограниченности человѣческаго ума и неограниченности человѣческаго самомнѣнія. Два положенія христіанскаго ученія о Богѣ, повидимому, большинству мыслителей представлялись и представляются несовмѣстимыми: безконечное величіе Божіе и Его безконечная близость къ людямъ. Если Богъ безконечно великъ, то какъ представить себѣ, что Богъ говорилъ съ Авраамомъ, являлся Моисею, осушалъ море для евреевъ, посылалъ имъ перепеловъ, заставлялъ говорить ослицу и относительно Саула даже сообщилъ народу, что тотъ скрывается въ обозѣ. Такое отношеніе Бога къ людямъ считаютъ невозможнымъ, но почему? Потому, что оно недостойно Бога, или потому, что Богъ теперь не такъ относится къ людямъ. Но безконечное величіе Божіе уничтожаетъ малость и ничтожество факта, это безконечное величіе такъ велико, что предъ нимъ имѣютъ равную цѣнность какъ душа Саула, такъ и вся система Млечнаго пути со всѣмъ, что въ немъ содержится. Говорятъ, что теперь Богъ не такъ относится къ людямъ. Но Библія представляетъ, что и всегда Богъ открывался не всѣмъ людямъ, и мы не можемъ утверждать, что и теперь Онъ не открывается нѣкоторымъ. Даже въ простыхъ житей-

скихъ отношеніяхъ дѣйствительно великіе люди часто обнаруживаютъ болѣе близости и простоты къ малымъ, чѣмъ къ тѣмъ, которые считаютъ себя въ правѣ претендовать на ихъ особенное вниманіе. Въ сочиненіяхъ по религіозной философіи, написанныхъ людьми, эмансипировавшимися отъ подчиненія религіозной догмѣ, явно чувствуются претензіи на особенно правильное пониманіе того, чѣмъ должно быть Божество. Высокомѣрно отнесясь къ вѣрѣ простыхъ сердецъ, эти высокіе умы объясняютъ намъ, что есть и чѣмъ долженъ быть Богъ. И замѣчательно, что всѣ ихъ попытки изобразить Бога сводятся въ концѣ концовъ къ представленію какой-то пустоты, какого-то небытія, совокупности безсодержательныхъ абстракцій. Абсолютный разумъ оказывается мертвымъ разумомъ, ибо ему не надъ чѣмъ размышлять, абсолютная свобода оказывается необходимостію, такъ всѣ цѣли и средства для дѣйствія предопредѣлены отъ вѣчности. Абсолютное всемогущество превращается въ мертвую систему механическихъ законовъ—въ безсмысленное perpetuum mobile. Спасая величіе Божіе, эти люди поднимаютъ Бога надъ бытіемъ и превращаютъ его въ небытіе. И вмѣстѣ съ Богомъ въ область небытія у нихъ уходитъ и истина (что есть истина?), и правда (какое мѣрило правды?), и они, отвергнувъ истину, думаютъ, что нашли истину.

Прать противъ рожна нельзя. Кто не принимаетъ откровеннаго ученія о Богѣ, какъ полнотѣ жизни, дѣятельности и любви, тотъ непремѣнно измыслитъ своимъ Богомъ противоположный полюсъ—несущее, какую-то мертвую возможность, не имѣющую чувствъ. Такого Бога и создаютъ свободо-мыслящіе философы,—бога, который не творилъ людей, не промышляетъ о нихъ и не приведетъ ихъ къ идеальному концу. Для вѣрующаго человѣка несообразность всѣхъ этихъ концепцій ясна и безспорна; безъ сомнѣнія и невѣрующіе въ глубинѣ своего духа далеко не непоколебимо убѣждены въ истинности своихъ представленій. Но за всѣмъ тѣмъ должно признаться, что переубѣдить ихъ доводами разсудка невозможно; нужно, чтобы какія-либо вліянія или событія перевоспитали ихъ сердце. Для вѣрующаго человѣка Богъ есть Отецъ всего (а отцы не прячутся отъ своихъ дѣтей); для невѣрующаго человѣка Богъ есть мертвая причина всего, къ которой нельзя имѣть живыхъ отношеній. Чтобы почувствовать жизнь другого, нужно полюбить другого. Корень богопознанія кроется въ любящемъ сердцѣ.

Смиренная любовь всегда найдетъ Бога, но чувство любви такъ же доступно простецамъ, какъ и философамъ, а чувство смиренія простецамъ свойственно несравненно больше, чѣмъ мнящимся быть мудрыми. Наблюденіе постоянно показываетъ намъ, что успѣхи кружатъ головы людей, успѣхи всякаго рода, въ частности—успѣхи знанія.

Достаточно человѣку немного поучиться, чтобы онъ уже сталъ трактовать свысока сужденія неучившихся, онъ легко представляетъ происхожденіе ихъ воззрѣній — рутина, невѣжество, неумѣнье понять естественной причины, неумѣнье отличить живое отъ неживого, неумѣнье отождествить человѣка съ обезъяною. Съ какимъ паѳосомъ говорятъ о великихъ завоеваніяхъ человѣчества. Воздадимъ должное тѣмъ, кто совершилъ и совершаетъ ихъ, но не будемъ терять головы отъ изумленія предъ ихъ величіемъ. Можетъ ли человѣкъ опуститься подъ землю на десять верстъ глубины, можетъ ли онъ подняться на десять верстъ надъ земною поверхностью? Даже такія простыя задачи еще не выполнены, не умѣютъ прокопать на пять верстъ глубины, а думаютъ, что раскопали всю исторію міра; не умѣютъ предсказать погоду на завтрашній день, а думаютъ, что знаютъ, какой конецъ ожидаетъ нашу планету. Наука, т. е. познаніе истины есть такое же святое дѣло, какъ и преуспѣяніе въ любви. Но это дѣло имѣетъ за собою еще очень недолгую исторію и достигнутыми результатами должно лишь ободрять искателей истины, но безусловно эти результаты не могутъ дать удовлетворенія нашей потребности знать истину.

Но высшая истина—знаніе своего положенія въ мірѣ, своего назначенія—человѣку должна быть открыта всегда. Наука не знаетъ ее, она познается вѣрою. Ученіе вѣры открываетъ человѣку, что съ реальнымъ ничтожествомъ, выражающимся въ жалкомъ состояніи науки, въ низкомъ нравственномъ уровнѣ и вообще во всѣхъ дѣлахъ его, въ человѣкѣ соединяется потенціальное величіе—безконечно высокое назначеніе, соединенное, конечно, съ способностію его достигнуть. У человѣка есть безконечно высокая цѣль (стать совершеннымъ какъ Отецъ Небесный) и для этой цѣли ему подаются и будутъ подаваться безконечно могучія средства. Такова христіанская вѣра. Пусть укажутъ философію, которая была бы болѣе отрадна и болѣе разумна.

РЕЛИГІЯ И ЕСТЕСТВОЗНАНІЕ.

Тотъ или другой фактъ будетъ вполнѣ объясненъ, если будетъ показано, что онъ является необходимымъ слѣдствіемъ предшествовавшихъ ему условій. Полное затменіе солнца 7 августа 1887 г., видимое въ значительной части Европейской Россіи, было вполнѣ объяснено раньше, чѣмъ оно произошло: было показано, какъ и почему оно совершится. Въ области наукъ о человѣкѣ такое истолкованіе явленій при настоящемъ состояніи знанія всѣми безусловно считается невозможнымъ. Такое истолкованіе предполагаетъ собою фактъ полнаго предвѣдѣнія явленій. Но математикъ XX столѣтія не изложитъ намъ теорій и формулъ, которыя будутъ предложены въ XXII столѣтіи, инженеръ не опишетъ путей сообщеній этого будущаго, и медикъ не сообщитъ рецептовъ лекарствъ, которыя тогда будутъ употребляться. Будущаго человѣка, его открытій и усовершенствованій нельзя предвидѣть современному человѣку. Но идеалъ наукъ о природѣ заключается именно въ томъ, чтобы предвидѣть все то, что будетъ происходить съ природою. Возможность такого идеала устанавливается механическими принципами современнаго естествознанія. Если мы изслѣдуемъ матерію, опредѣлимъ энергію силъ и направленіе ихъ дѣйствія въ извѣстномъ мѣстѣ, то мы можемъ предсказать, что будетъ происходить на этомъ мѣстѣ, пока сюда не вторгнутся новыя силы. Если будетъ изученъ весь могущій подлежать нашимъ изслѣдованіямъ физическій міръ, то можно будетъ предсказывать все то, что будетъ происходить въ этомъ мірѣ. Есть въ механикѣ законъ параллелограмма силъ, согласно которому—если на матеріальную точку дѣйствуютъ двѣ силы подъ какимъ-либо угломъ, то эта точка задвигается по діагонали параллелограмма, стороны котораго пропорціональны дѣйствующимъ силамъ, а уголъ, раздѣляемый діагональю, есть уголъ, подъ которымъ дѣйствуютъ силы (равнодѣйствующая $R=\sqrt{P^2+Q^2-2PQ.cs\alpha}$) Развитіе этого принципа при знаніи настоящаго даетъ возможность предвидѣть всѣ перемѣщенія и слѣдовательно измѣненія въ матеріи въ буду-

щемъ. Но вотъ въ чемъ дѣло. Мы знаемъ только матеріальное, мы можемъ представлять только матеріальное. „Я—тѣло и я мыслю", сказалъ философъ-матеріалистъ. Но если все, что мы знаемъ, и все, что мы можемъ узнать, матеріально, то, значитъ, все доступное намъ существующее можно истолковать изъ законовъ необходимости, управляющихъ явленіями въ матеріи. Психологія должна найдти свое истолкованіе въ физіологіи, а физіологія—въ физикѣ. Пусть этотъ идеалъ недостижимъ, но онъ является руководящимъ принципомъ для натуралиста. Этотъ идеалъ космической механики стоитъ въ противорѣчіи съ ученіемъ богословія. Богословіе отрицаетъ самодостаточность или самобытность міра. По представленію натуралистовъ, свойства міра въ настоящемъ указываютъ на его вѣчное существованіе въ прошедшемъ, и это прошедшее можно точно такъ же возстановлять научно, какъ и предсказывать будущее. Далѣе, богословіе учитъ о провидѣніи, которое можетъ измѣнять, преобразовывать и возвышать строй міровой жизни для высшихъ цѣлей. Подобно тому какъ человѣкъ вноситъ измѣненія въ естественную жизнь природы, такъ Богъ преобразуетъ природу, смотря по тому, что наиболѣе полезно для человѣка. Это промышленіе о мірѣ обусловливается тѣмъ, что міръ не есть мертвый механизмъ, но въ немъ живутъ свободныя твари, дѣйствія которыхъ нельзя всецѣло истолковывать изъ предшествовавшихъ условій, но которыя въ нѣкоторой сферѣ являются первопричиною явленій, какъ Богъ есть первопричина ихъ бытія. Наконецъ, богословіе сообщаетъ многое о прошедшемъ и о конечномъ будущемъ,—эти сообщенія, говорятъ, стоятъ въ противорѣчіи съ тѣмъ, что открыла наука относительно прошедшаго и что она предвидитъ относительно будущаго. Такъ разсуждаютъ многіе натуралисты. Легко показать необоснованность этого рузсужденія и нетрудно, кажется, объяснить причины его возникновенія. Говорятъ, что установленъ законъ вѣчности матеріи. На первыхъ страницахъ большей части курсовъ химіи можно найти это выраженіе (см. *Менделѣева*—Основы химіи, 6-ое издан., его же—Вещество, Словарь Брокгауза и Ефрона). Но на самомъ дѣлѣ никакого закона вѣчности матеріи не установлено. Въ концѣ XVIII стол. Лавуазье установилъ законъ сохраненія матеріи, формулировавъ его такъ: ни одинъ атомъ не исчезаетъ въ природѣ и ни одинъ не создается вновь. Но атомы это—только гипотеза или даже фикція, которою удобно пользуются при описаніи и объясненіи явленій, но которая вовсе не есть ученіе о дѣйствительной сущности міра. Практическій и въ сущности единственный смыслъ закона сохраненія вещества таковъ: „при всякихъ физіологическихъ, физическихъ, химическихъ и механическихъ измѣненіяхъ, происходящихъ съ нимъ (=веществомъ), и когда воз-

можно было взвѣшивать дѣйствующія и происходящія вещества, ни одинъ разъ не замѣчалось, чтобы сумма вѣса происходящихъ веществъ отличалась отъ суммы вѣса дѣйствовавшихъ веществъ на величину бо́льшую, чѣмъ погрѣшность взвѣшиваній. Вещество плавится, испаряется, накаливается, вновь сгущается, движется, химически измѣняется, вступаетъ въ организмъ и т. д. и всегда вѣсъ его остается тотъ же" (*Мендел.*—Вещество). На практикѣ это вѣрно, но теоретически—и авторъ приведеннаго опредѣленія это прекрасно зналъ—это совершенно неправильно. Вѣсъ тѣла на землѣ показываетъ силу, съ которою тѣло притягивается къ центру земли. Чѣмъ дальше тѣло отъ центра, тѣмъ оно вѣситъ менѣе. Когда я сижу, я вѣшу болѣе, чѣмъ когда поднимаюсь со стула, потому что въ первомъ случаѣ верхняя часть моего туловища ближе къ центру земли, чѣмъ во второмъ. На различныхъ разстояніяхъ отъ солнца земля имѣетъ различный вѣсъ. Вѣсъ выражаетъ взаимоотношеніе притягивающихъ и притягиваемыхъ тѣлъ. Эти взаимоотношенія постоянно измѣняются во вселенной, поэтому постоянно измѣняется и вѣсъ составляющихъ ее тѣлъ. Уже давно въ физикѣ обнаруживается тенденція истолковать притяженіе тѣлъ, а слѣдовательно, и ихъ вѣсъ изъ какого-либо высшаго принципа. Въ основѣ этого стремленія лежитъ предположеніе, что вѣсъ не есть нѣчто неизмѣнное, а производная и измѣняющаяся функція какихъ-то доселѣ неизвѣстныхъ началъ. На самомъ дѣлѣ ученіе о постоянствѣ вѣса есть въ высшей степени важное эмпирическое обобщеніе, но вовсе не теоретическій міровой законъ. Въ основѣ этого обобщенія лежитъ теоретическое предположеніе, что количество и качества мірового матеріальнаго субстрата остаются неизмѣнными. И это предположеніе и эмпирическій фактъ постоянства вѣса не только не противорѣчатъ богословію, но являются раскрытіемъ и разъясненіемъ словъ о Богѣ кн. Премудрости Соломона: „Ты все расположилъ мѣрою, числомъ и вѣсомъ" (11, 21). Матеріальный субстратъ не опредѣленъ наукою. Если количественно его мыслять безконечнымъ, то тогда трудно будетъ говорить о его неизмѣнности, выражающейся въ постоянствѣ вѣса конечныхъ вещей. Если этотъ субстратъ мыслить конечнымъ, то тогда признакъ его количественной неизмѣняемости будетъ очень понятенъ, но конечное не можетъ быть причиною самого себя и тогда его должно будетъ мыслить сотвореннымъ Богомъ. Наконецъ, если сохраненіе матеріи есть фактъ, то никакъ нельзя доказать, что законъ этого сохраненія существовалъ вѣчно. Онъ, какъ и самая матерія и вмѣстѣ съ матеріею, могъ во времени стать реализаціею божественной мысли. Изслѣдованіе закона сохраненія энергіи, установленнаго приблизительно черезъ полстолѣтіе послѣ закона сохране-

нія вещества и поставляемаго рядомъ съ послѣднимъ закономъ, даетъ много основаній для того, чтобы происхожденіе вещества и энергіи приписывать творческому акту. Закономъ сохраненія энергіи утверждается, что количество движенія, тепла, свѣта въ мірѣ остается неизмѣннымъ. Если нѣкоторое количество теплоты перейдетъ въ движеніе, то потомъ это движеніе перейдетъ или по крайней мѣрѣ можетъ перейдти въ то же количество теплоты. За единицу теплоты принимается количество ея, повышающее температуру 1 килограмма воды съ 0^0 до 1^0 по С. Преобразованное въ работу, это количество теплоты можетъ поднять (приблизительно) 424 килограмма на высоту 1 метра. Величина 424 КМ называется механическимъ эквивалентомъ теплоты, такъ какъ показываетъ, въ какое количество механической работы превращается единица теплоты. Наоборотъ, количество теплоты, развивающееся вслѣдствіе паденія 1 килограмма съ высоты 1 метра ($\frac{1}{424}$ единицы теплоты), называется термическимъ эквивалентомъ работы. Эта неизмѣняемость отношеній между силами, фактъ, что при превращеніяхъ энергіи ничто не тратится и не пропадаетъ, носитъ имя закона сохраненія энергіи. Отсюда дѣлаютъ выводъ, что энергія вѣчна. Чтобы оцѣнить этотъ выводъ, къ ученію объ энергіи нужно присоединить ученіе объ энтропіи. Каждому тѣлу присуще нѣкоторое количество энергіи, она можетъ быть извлекаема изъ него лишь въ томъ случаѣ, если тѣло будетъ введено въ сферу, въ которой тѣла обладаютъ меньшею энергіею, чѣмъ оно. Вода, имѣющая 15^0 температуры и находящаяся въ комнатѣ съ такою же температурою, не отдаетъ своей энергіи окружающимъ предметамъ, но, будучи перенесена на воздухъ, гдѣ температура приближается къ 5^0 холода, немедленно начинаетъ остывать, обращается въ ледъ и въ концѣ концовъ принимаетъ температуру окружающей среды. Поэтому законъ передачи энергіи состоитъ въ томъ, что скорость движеній молекулярныхъ частицъ въ тѣлахъ стремится уравновѣситься. Чтобы въ мірѣ совершались явленія, нужно, чтобы существовали тѣла съ свободной энергіей, т. е. тѣла, скорость движенія частицъ въ которыхъ больше, чѣмъ въ окружающихъ. Процессъ передачи этими тѣлами избытка своей энергіи другимъ тѣламъ и есть процессъ міровой жизни. Энергія ниже избытка передаваема быть не можетъ. Это—энергія несвободная. Клаузіусъ называлъ ее энтропіей и сказалъ, что энергія вселенной постоянна, а энтропія ея непрестанно возрастаетъ. На самомъ дѣлѣ энергія вселенной стремится къ равномѣрному распредѣленію, но жизнь (существованіе свободной энергіи) обусловливается ея неравномѣрнымъ распредѣленіемъ. Стремленіемъ къ равномѣрности вызывается совокупность процессовъ, которая направлена къ тому, чтобы сблизить между собою взаимно

тяготѣющія тѣла, уравновѣсить во вселенной упругости, уравнять температуры. Когда это состояніе наступитъ, энергія вселенной сохранитъ свою начальную величину, но только равномѣрно разсѣется въ системѣ, т. е. вся перейдетъ въ энтропію. Это будетъ концомъ вселенной. Но то, что имѣетъ конецъ, имѣетъ начало. Это подсказываетъ выводъ, что бытіе, которое мы знаемъ, имѣетъ для себя причину въ инобытіи. Мысль опять приходитъ къ творческому акту. Но та же мысль плохо мирится съ возможностью всеобщаго омертвѣнія міра. Можетъ быть по неизвѣстнымъ намъ законамъ энергія станетъ проявлять себя въ новыхъ формахъ явленій. Сущность энергіи и всѣ ея свойства неизвѣстны, и поэтому высказанное предположеніе возможно. Его охотно принимаютъ многіе натуралисты. Эту вѣру освящаетъ богословіе (ученіемъ о воскресеніи тѣлъ и будущей жизни). Многіе натуралисты полагаютъ, что принципы сохраненія вещества и энергіи не могутъ быть совмѣщаемы съ признаніемъ свободы воли. Согласно этимъ принципамъ, всякое явленіе должно быть разсматриваемо, какъ необходимое слѣдствіе предшествовавшихъ условій. Всякому психическому акту—это необходимый постулятъ современной науки—соотвѣтствуетъ актъ физіологическій. Но всякій физіологическій актъ, какъ и всякое физическое явленіе, долженъ быть *необходимымъ* слѣдствіемъ предшествовавшихъ условій. Слѣдовательно, такимъ необходимымъ слѣдствіемъ долженъ быть и всякій психическій актъ, неразрывно соединенный съ физіологическимъ. Дѣйствительно, если человѣкъ имѣетъ свободную волю, то въ его тѣлесномъ организмѣ должны совершаться такіе физіологическіе процессы, которые нельзя представить необходимыми слѣдствіями раннѣйшихъ условій. Рѣшеніе свободной воли должно повлечь за собою физическія дѣйствія—будутъ ли это слова, движенія или что иное—и для начала этихъ дѣйствій нельзя отыскивать никакого prius. Подтверждаетъ ли это предположеніе физіологія? Она говоритъ слѣдующее. Нервные центры сѣрой коры мозговыхъ полушарій, въ особенности въ ихъ переднихъ доляхъ, служатъ повидимому исходной точкой волевыхъ импульсовъ. Это доказывается тѣмъ, что область произвольныхъ движеній у животныхъ по мѣрѣ удаленія сѣрой коры мозговыхъ полушарій все болѣе и болѣе ограничивается и послѣ совершеннаго удаленія обоихъ полушарій головного мозга животныя повидимому превращаются въ безсознательныхъ автоматовъ. Они остаются способными къ жизни, благодаря продолжающимся сердцебіенію и дыханію, но лишаются возможности дѣлать какія-либо волевыя движенія и отвѣчаютъ на внѣшнія раздраженія только отраженными движеніями. Механизмъ возникновенія волевыхъ импульсовъ въ нервныхъ центрахъ полушарій большого мозга *неизвѣстенъ*. Всякому волевому импульсу

повидимому предшествуетъ молекулярное измѣненіе нервнаго клѣточнаго вещества, выражающееся тѣмъ, что въ части мозга, гдѣ предполагается начало импульса, возникаетъ отрицательное электрическое напряженіе, что обнаруживается гальванометромъ (одинъ электродъ приставляется къ переднему, другой—къ заднему полушарію лягушки); токъ, оказывается, предшествуетъ движенію. Волевые импульсы центробѣжны, распространяются перекрестными путями (изъ того или другого полушарія черезъ продолговатый мозгъ переходятъ въ противоположную сторону спинного мозга). Такъ физіологія не знаетъ первоначальной причины волевыхъ импульсовъ, а механика и физика учатъ насъ, что признаніе этихъ причинъ свободными психическими актами не противорѣчитъ принципамъ сохраненія вещества и энергіи и даннымъ положительнаго знанія. Механика учитъ, что теоретически для начала сложныхъ движеній иногда требуется О силы. Представимъ, что высоко помѣщенъ блокъ, черезъ который перекинута нить, на концахъ которой укрѣплены равныя тяжести; система находится въ равновѣсіи. Но вотъ она задвигалась равномѣрноускореннымъ образомъ въ направленіи одной изъ тяжестей, прошла въ секунду около 5 метровъ и пріобрѣла способность двигаться далѣе равномѣрно со скоростью около 10 метровъ. Вычисленіе показываетъ, что ея начальная скорость была равна 0, т. е. для начала движенія не требовалось никакой силы, а дальнѣйшее совершалось подъ воздѣйствіемъ притягивающей силы земли. Въ физической области такихъ случаевъ въ дѣйствительности, конечно, не бываетъ, но можетъ быть они постоянно имѣютъ мѣсто въ области психо-физической. Пуанкаре интегрировалъ нѣкоторыя дифференціальныя уравненія и нашелъ, что ихъ интегралы съ геометрической точки зрѣнія являются непрерывными кривыми линіями, развѣтвляющимися въ нѣкоторыхъ изолированныхъ точкахъ. Какъ будетъ происходить явленіе до изолированной точки, это можно опредѣлить точно; куда оно направится изъ изолированной точки, это предвидѣть невозможно. Но разъ направленіе выбрано, послѣдующее до изолированной точки опредѣляется съ необходимостью. Эта математическая теорія послужила Ковалевской для развитія такого взгляда на свободу человѣка: жизнь человѣка вообще опредѣляется необходимостью, но бываютъ въ жизни моменты, когда человѣкъ находится въ критической точкѣ, можетъ выбрать то или другое направленіе, вообще бываютъ моменты, когда онъ бываетъ свободенъ. Направленіе выбрано, и онъ подчиненъ необходимости до слѣдующаго критическаго момента. Опытъ повидимому оправдываетъ эту теорію: въ жизни каждаго бываютъ моменты, когда приходится выбирать направленіе, опредѣляющее жизнь,—выборъ школы, профессіи, жены и т. п. Но размышленіе

открываетъ, что подобные моменты—это, такъ сказать, максимальныя критическія точки; затѣмъ человѣку постоянно приходится выбирать направленія, только важность и сфера выбора здѣсь гораздо меньше,—каждый выборъ влечетъ за собою нѣчто необходимое, но за всѣмъ тѣмъ критическія точки умножаются почти безъ конца и сближаются почти до соприкосновенія (соприкосновеніе полное слило бы ихъ всѣ въ одну точку, но линіи необходимости, раздѣляя ихъ, образуютъ изъ жизни сложный процессъ). Такъ физика, механика и математическій анализъ не только не опровергаютъ, но разъясняютъ и обосновываютъ факты свободной дѣятельности. Но разъ существуютъ свободныя конечныя твари, то благополучіе ихъ можетъ утверждаться только на промышленіи о нихъ свободнаго безконечнаго Существа—Бога. Конечная свобода предполагаетъ собою возможность злоупотребленія ею, а зло, какъ и всякое разстройство, согласно принципамъ самаго опытнаго знанія, разъ возникнувъ, расширяется и разрастается. Его препобѣждаетъ Промыслъ. Явныя дѣйствія Промысла называются чудесами. Чудеса непротивоестественны, это суть явленія или событія, не отвѣчающія обычному ходу явленій или событій въ данной средѣ. Послушаніе дикаго животнаго человѣку есть явленіе чудесное при теперешнемъ порядкѣ вещей, но оно будетъ явленіемъ нормальнымъ при порядкѣ вещей идеальномъ. Когда разсказывали о послушаніи львовъ и медвѣдей пустынникамъ, люди не вѣрили; когда явились укротители звѣрей, было признано, что въ принципѣ такое послушаніе возможно. Передвиженіе горы съ одного мѣста на другое по вѣрѣ при теперешнемъ порядкѣ есть чудо, но если бы человѣчество имѣло ту вѣру съ зерно горушное, о которой говоритъ Христосъ, то верженіе горы въ море было бы явленіемъ, ни въ комъ не возбуждающимъ удивленія. Аскеты представляютъ образецъ могучаго вліянія духа на тѣло. Существуютъ факты доказывающіе, что воля человѣка можетъ вліять на матеріальную природу и внѣ его (несомнѣнно, нѣкоторыя лица могутъ производить стуки и перемѣщенія предметовъ, не дотрогиваясь до нихъ). Подчиненіе физической природы силѣ духовной, въ чемъ выражаются чудеса, сверхъестественно не потому, что оно безпричинно или противорѣчитъ установленнымъ принципамъ, но потому, что является введеніемъ дѣйствія высшихъ силъ въ низшую среду. Чудеса, это—событія, совершающіяся въ низшей сферѣ по высшимъ нормамъ. На существованіе такихъ нормъ указываетъ множество опытныхъ данныхъ, надежда на торжество этихъ нормъ даетъ смыслъ существованію человѣчества. Такъ, естествознаніе должно находиться въ полной гармоніи съ богословіемъ, но многіе натуралисты, отрицая богословіе во имя принциповъ естествознанія, отрицаютъ его и во имя

многихъ частныхъ естественно-научныхъ открытій и теорій. Возможность столкновеній между богословіемъ и естествознаніемъ очень понятна. Ученіе Откровенія можетъ быть неправильно истолковано, научная теорія можетъ явиться ошибочнымъ обобщеніемъ; наконецъ, краткость откровенныхъ указаній и неполнота научныхъ данныхъ легко могутъ представить уму человѣческому несогласимымъ то, что на самомъ дѣлѣ представляетъ собою свидѣтельство истины о различныхъ сторонахъ одного и того же явленія или событія. Человѣкъ очень ограниченъ, его теоріи относительно дѣйствительности въ своихъ принципахъ часто устанавливаются путемъ индукціи, т. е. путемъ заключенія отъ частнаго къ общему. Здѣсь постоянно допустимы и допускаются ошибки. Одностороннее изученіе матеріи заставляетъ натуралиста забывать о духѣ, и постоянное изслѣдованіе физическихъ законовъ необходимости дѣлаетъ непонятными и недопустимыми нравственные законы свободы. Такъ и методы естествознанія, и его содержаніе являются искушеніемъ для человѣка. Мышленіе, воспитываемое въ сферѣ естественнаго, отучается отъ пониманія сверхъестественнаго. Чѣмъ ограниченнѣе человѣкъ, тѣмъ легче успѣхъ можетъ развить въ немъ безграничное самомнѣніе. Ученый откроетъ какой-нибудь законъ, сдѣлаетъ обобщеніе третьестепенной важности и по аналогіи съ этимъ обобщеніемъ затѣмъ стремится понимать и истолковывать все существующее. Декартъ указалъ, что рѣшеніе вопроса о признаніи нашихъ представленій о вещахъ истинными или ложными принадлежитъ волѣ. Воля можетъ и спѣшить и не спѣшить давать свою санкцію тому или иному міропониманію. Такимъ образомъ, ложныя представленія о Богѣ и мірѣ суть грѣхъ воли. Если въ волѣ человѣка заглушены высшія стремленія, если въ человѣкѣ неразвито религіозное чувство, если онъ приникъ къ землѣ и не хочетъ знать никакихъ наслажденій кромѣ тѣхъ, которыя даются ею, то его воля, конечно, легко можетъ согласиться на признаніе истиннымъ міровоззрѣнія, утверждающаго, что существуетъ только этотъ міръ, только матеріальное, только законы необходимости. Но за всѣмъ тѣмъ принятіе такого міровоззрѣнія никогда не дѣлается по необходимости, а совершается свободно. Доказательствомъ этого является уже то, что у натуралистовъ матеріалистическаго и атеистическаго образа мыслей часто обнаруживаются колебанія и сомнѣнія относительно важнѣйшаго—вѣрить или не вѣрить въ Бога. Откровенное сознаніе этого можно найти у Тиндаля; нѣчто подобное можно замѣчать у Гексли и Дарвина. Позволительно предполагать, что духу самаго упорнаго атеиста предносятся моральныя и теоретическія возраженія, относительно которыхъ онъ сознаетъ, что было бы лучше и что онъ могъ бы еще заняться ихъ

изслѣдованіемъ, чѣмъ упорно отрицать ихъ значеніе. Такимъ образомъ, они безотвѣтны. Для тѣхъ, которые думаютъ, что естествознаніе заключаетъ въ себѣ нѣчто сокрушительное для богословія, поучительно обратить вниманіе на то, что величайшіе натуралисты всѣхъ эпохъ вообще были людьми религіозными. Космологическое и телеологическое доказательства бытія Божія построяются на основаніи изученія природы и ея законовъ. Св. отцы извлекали изъ явленій природы безконечное количество воспитательныхъ уроковъ. Гармонично развитый человѣкъ всегда чувствуетъ, какъ бы глубоко онъ ни изучилъ механизмъ природы, ея эстетическую, моральную и религіозную сторону. Только неморальная воля, ограниченность разума, соединенная съ безграничнымъ самомнѣніемъ, и узкій фанатизмъ хотятъ видѣть въ нерукотворенномъ храмѣ природы безсмысленную мертвую машину. Но для лучшихъ людей всѣхъ временъ природа всегда была и будетъ живымъ свидѣтельствомъ бытія Бога, все сотворившаго и промышляющаго о всѣхъ тваряхъ. Изученіе природы, какъ и многое, для однихъ является камнемъ претыканія и соблазна, для другихъ — камнемъ утвержденія и спасенія: однихъ, къ несчастію, оно ведетъ къ матеріализму и атеизму, для другихъ имѣетъ великое религіозно-воспитательное значеніе.

Можетъ быть найдутся мыслители, которые согласятся со всѣмъ вышеизложеннымъ, но не пожелаютъ пойдти съ нами далѣе. Они скажутъ намъ: пусть естествознаніе можетъ и должно быть религіознымъ, пусть наука о природѣ стоитъ въ полномъ согласіи съ религіозною вѣрою, утверждающею бытіе Творца и Промыслителя и свободу человѣческой воли, но естествознаніе не можетъ принять спеціально христіанскихъ представленій о природѣ, во имя несомнѣнныхъ основаній оно отвергаетъ то, что говоритъ Библія. Естественно-научныя представленія христіанства ложны, отсюда конечно слѣдуетъ, что христіанство—не богооткровенная религія. Вотъ—взгляды, надъ которыми должно поразмыслить и которые должно обсудить. Въ какомъ отношеніи къ Библіи стоятъ и будутъ стоять различныя отрасли естествознанія? Къ разсмотрѣнію этого мы и обратимся.

Жизнь.

Священное Писаніе раскрываетъ, что существуетъ жизнь тѣлесная, душевная и духовная. Первою живутъ растенія, первою и второю живутъ животныя; первою и второю живетъ человѣкъ, но онъ долженъ еще жить и въ нѣкоторой мѣрѣ безъ сомнѣнія всегда и живетъ третьею (духовною). Какъ отвѣчаетъ дѣйствительность на это ученіе о трехъ типахъ жизни?

Жизнь—съ физіологической стороны можетъ быть опредѣляема, какъ *процессъ, состоящій въ томъ, что вещество уподобляетъ себѣ окружающую среду*. Все живое питается и размножается; принимая въ себя постороннія вещества, живое дѣлаетъ ихъ тѣмъ, что оно есть само, въ размноженіи все живое стремится повторять само себя. Все, съ чѣмъ организмъ вступаетъ во взаимоотношеніе, онъ стремится уподобить себѣ и, увеличиваясь въ объемѣ и размножаясь, онъ стремится превращать въ себя все большее и большее количество вещества; мохъ въ самое короткое время покрылъ бы весь земной шаръ своимъ унылымъ покровомъ, если бы онъ не встрѣчалъ себѣ противодѣйствія со стороны другихъ растительныхъ организмовъ. Внѣшнія неблагопріятныя условія и противодѣйствія другихъ организмовъ препятствуютъ стремленію каждой органической особи уподобить себѣ окружающее. Механизмъ возникновенія, размноженія и распространенія организмовъ невыясненъ со всею строгостью въ своихъ основахъ, но имѣются основанія надѣяться, что онъ будетъ выясненъ. Съ одной стороны, теперь приготовляютъ химическія соединенія, все болѣе и болѣе приближающіяся къ органическимъ, съ другой стороны, теперь выяснено, что считавшаяся прежде элементарнѣйшею формою жизни клѣточка на самомъ дѣлѣ не есть самый простой типъ жизни, она сама образуется изъ простѣйшихъ элементовъ—біобластовъ, которые уже близко подходятъ къ неорганическому міру. Многіе философы существеннымъ признакомъ организма считаютъ его стремленіе къ самосохраненію. Спенсеръ на этомъ началѣ пытается строить все зданіе философіи. Но самосохраненіе предполагаетъ собою косность и неподвижность, между тѣмъ организмъ непрестанно стремится расширить область своего существованія, чужое сдѣлать своимъ, мало этого—не себя сдѣлать собою.

Можетъ показаться, что данное опредѣленіе жизни не подходитъ ко многимъ животнымъ и человѣку: они растутъ не болѣе одной трети времени всей своей жизни и многіе изъ нихъ теряютъ способность размноженія задолго до смерти. Но прекращеніе роста не есть еще прекращеніе уподобленія себѣ окружающаго, а потеря способности къ размноженію есть уже признакъ умиранія, она не является нормальностью. Съ физической стороны жизнь всѣхъ организмовъ характеризуется уподобленіемъ организмомъ себѣ окружающаго: человѣкъ ѣстъ мясо быка и превращаетъ это мясо быка въ человѣческій и человѣческіе организмы; быкъ ѣстъ сѣно, и въ лабораторіи его организма сѣно превращается въ мясо; трава, изъ которой образуется сѣно, углекислоту воздуха, соли и воду земли уподобляетъ себѣ. Но если органическая жизнь стремится сдѣлать все подобною себѣ жизнью,

то неорганическая природа безусловно лишена этого стремленія. Этой природѣ дѣйствительно можно приписать стремленіе, — если только слово стремленіе идетъ въ данномъ случаѣ,—къ самосохраненію. Неорганическій предметъ никогда не измѣнится самъ, если его не измѣнятъ внѣшнія условія.

Такимъ образомъ есть рѣзкій признакъ, проводящій демаркаціонную линію между неорганическимъ и органическимъ міромъ. Органическій міръ люди издавна дѣлили на три основные типа: растенія, животныя и человѣкъ. Различіе между растеніями и животными таково: *растенія лишены способности ощущеній, животныя владѣютъ этою способностью.* Имѣть способность ощущеній—значитъ быть способнымъ чувствовать пріятное или непріятное, представлять такъ или иначе причины, вызывающія эти чувствованія, стремиться сохранять чувствованія пріятныя и устранять непріятныя. Сила и отчетливость ощущеній могутъ быть очень различными, и очень большими и очень малыми, но у растеній ихъ нѣтъ совсѣмъ, а у животныхъ—у различныхъ въ весьма различной мѣрѣ — онѣ существуютъ Отсюда рѣзкое различіе между растительною и животною жизнью. Кромѣ животной жизни на землѣ существуетъ еще человѣческая. Какъ всегда человѣкъ сознавалъ различіе между растеніемъ и животнымъ, такъ онъ всегда сознавалъ различіе между животными и собою. Древніе греки назвали животныхъ *ἄλογα*, что значитъ, что животныя безсловесны и безразумны. Животныя не владѣютъ способностью рѣчи, они издаютъ звуки, выражающіе чувства удовольствія и страданія, они кричатъ отъ страха и крикомъ извѣщаютъ о найденной добычѣ или о приближеніи врага; между животными есть способныя говорить, каковы попугаи, скворцы, и, однако, признакъ безсловесія всегда и безспорно приписывался животнымъ. Позволительно думать, что животныя не могутъ говорить, потому что не владѣютъ сознательнымъ мышленіемъ, мышленіе животныхъ безсознательно. Въ то время, какъ мы мыслимъ, мы можемъ наблюдать процессы нашего мышленія. Это—мышленіе сознательное. Человѣкъ пользуется и сознательнымъ и безсознательнымъ мышленіемъ и нетрудно путемъ самонаблюденія убѣдиться, что на долю послѣдняго приходится наибольшая часть человѣческой жизни. Животное владѣетъ исключительно безсознательнымъ мышленіемъ. Ланъ, преслѣдовавшаяся собаками и прыгнувшая черезъ пропасть, безъ сомнѣнія совершила сложный процессъ умозаключенія, прежде чѣмъ сдѣлать свой отчаянный прыжокъ. Но объ этомъ логическомъ процессѣ ланъ никогда не узнаетъ. Какъ сознательное, такъ и безсознательное мышленіе можетъ приводить къ ошибкамъ; поэтому человѣкъ приходитъ къ истинѣ или заблужденію дву-

мя путями, а животное только однимъ. Не имѣя сознательнаго мышленія, животное не можетъ имѣть и языка. Въ словахъ языка выражаются логическія отношенія между понятіями, но животное, владѣя лишь безсознательнымъ мышленіемъ, никогда не наблюдаетъ такихъ отношеній и потому не можетъ выразить ихъ въ звукахъ.

Сознательнымъ мышленіемъ, однако, не исчерпывается то различіе, существованіе котораго между животными и собою всегда признавалъ человѣкъ. Говорятъ, что человѣкъ издавна считалъ себя царемъ природы, вѣнцомъ творенія, былъ убѣжденъ, что все сотворено его ради, и современные ученые усиленно стараются доказать, что человѣкъ ошибался, они поучаютъ человѣка, что земля не представляетъ собою центра вселенной, что созданія земли живутъ сами для себя, а не для человѣка. Но не въ своей силѣ, не своей свободѣ, не въ своей царственной власти надъ природою человѣкъ издавна полагалъ свое отличіе отъ животныхъ и свое превосходство надъ животными,— нѣтъ, такое отличіе онъ всегда полагалъ въ сознаніи своей подчиненности. Никакое изъ созданій, живущихъ на землѣ, кромѣ человѣка, не признаетъ никакихъ иныхъ законовъ, кромѣ естественныхъ, — только духу человѣческому открываются непосредственно законы духовные, подчиняться которымъ онъ считаетъ себя обязаннымъ. Человѣкъ сознаетъ, что въ своемъ поведеніи онъ долженъ подчиняться нѣкоторымъ высшимъ законамъ, что не все равно полезное одинаково позволительно и не все дѣйствительное законно, человѣкъ отрицаетъ то, что есть, во имя того, что должно быть. Человѣкъ имѣетъ представленіе о вещахъ: одни изъ этихъ представленій онъ считаетъ истинными, другія ложными, онъ полагаетъ, что должно вторыя замѣнять первыми и заботиться объ умноженіи этихъ первыхъ; вещи, смотря по ихъ формѣ, онъ раздѣляетъ на красивыя и безобразныя и признаетъ, что онѣ должны воплощаться въ красивой формѣ, наконецъ, дѣйствія людей онъ подраздѣляетъ на добрыя и злыя и считаетъ обязанностью людей производить только первыя. Такъ, менѣе другихъ подчиненный власти природы, человѣкъ оказывается подчиненнымъ присущимъ его душѣ высшимъ стремленіямъ и признаваемой имъ высшей власти. Всегда и вездѣ, мы видимъ, человѣкъ пытался вступать во взаимоотношенія съ высшею властью, и эти взаимоотношенія названы *религіею*. Животныя отличаются отъ растеній съ внѣшней стороны тѣмъ, что способны къ самопроизвольному движенію и издавать звуки, съ внутренней тѣмъ, что имѣютъ ощущенія; человѣкъ съ внѣшней стороны отличается отъ животныхъ тѣмъ, что имѣетъ языкъ, съ внутренней тѣмъ, что имѣетъ религію. Животныя имѣютъ жизнь душевную, человѣкъ, имѣетъ жизнь духовную.

Съ психической, какъ и съ физіологической стороны, жизнь характеризуется не стремленіемъ только къ самосохраненію, но еще постояннымъ стремленіемъ къ повышенію своей интенсивности и къ расширенію своей сферы. Психическая жизнь представляетъ собою процессъ и аналогичный, и параллельный физіологическому. Жизнь, какъ процессъ физіологическій, не идетъ въ организмахъ въ безпредѣльность. Прекращеніе жизни называется смертью. Вслѣдствіе случайныхъ причинъ или по естественному порядку, по которому жизнь каждаго рода организмовъ не переходитъ далѣе опредѣленныхъ хронологическихъ границъ, въ организмѣ исчезаетъ начало, защищающее его отъ воздѣйствій внѣшней среды и приспособляющее эту среду къ нему. Послѣ этого организмъ всецѣло подчиняется внѣшнимъ воздѣйствіямъ и обыкновенно распадается на образующіе его элементы. Однако, весь матеріалъ, изъ котораго слагается организмъ, сохраняется. Съ прекращеніемъ физіологическихъ въ организмахъ исчезаютъ и психическія явленія. Но и по аналогіи и по принципу сохраненія энергіи должно полагать, что психическій субстратъ долженъ также сохраняться, какъ и физическій. Въ послѣднее время нѣкоторыми и дѣлались попытки развить теорію безсмертія на естественно-научномъ основаніи (Сабатье—безсмертіе съ эволюціонной точки зрѣнія, Желѣ-преобразуемость организмовъ).

Астрономія и Богословіе.

Небо, которымъ занимается астрономія, всегда глубоко занимало религіозную мысль человѣчества. Въ естественныхъ религіяхъ обожествлялись свѣтила. Горнія высоты и небесные міры разсматривались, какъ мѣста обитанія боговъ. Библія не обожествляетъ неба, потому что Библія знаетъ только одного Бога, но многократно Библія говоритъ о небѣ, какъ свидѣтельствующемъ о величіи и могуществѣ Творца. Біографіи астрономовъ и ихъ сочиненія показываютъ, что и на ученыхъ небо часто производило религіозное впечатлѣніе. Созерцаніе небесныхъ свѣтилъ вызывало въ нихъ чувство благоговѣнія предъ Творцомъ и восторга предъ величіемъ и красотою Его созданія. Но изученіе законовъ неба въ новое время стало приводить ученыхъ къ выводамъ, что астрономическія представленія Библіи невѣрны, что принципы, устанавливаемые Библіею относительно вселенной неправильны, что они были возможны лишь при младенческомъ состояніи науки и что по мѣрѣ развитія научнаго знанія мысль все далѣе и далѣе отступаетъ отъ библейскихъ представленій.

Что научная мысль, развиваясь, можетъ отступать отъ представ-

леній, извлекаемыхъ изъ Библіи, это вѣрующій человѣкъ долженъ допустить a priori. Во 1) представленія, извлекаемыя изъ Библіи, обыкновенно составляются не на основаніи одной Библіи, а подъ вліяніемъ научныхъ познаній эпохи, несовершенство которыхъ всегда должно невыгодно отразиться на пониманіи Библіи. Библія понимается лучше и лучше по мѣрѣ развитія человѣчества. Но ненужно неправильное пониманіе Библіи смѣшивать съ Библіею. Во 2) научная мысль въ своемъ развитіи движется далеко непрямолинейно, ея обобщенія и гипотезы, содержа въ себѣ новыя истины и отрицаніе старыхъ заблужденій, очень нерѣдко вносятъ и новыя ошибки, которыя потомъ устраняются новыми изслѣдованіями. Но и эти новыя изслѣдованія, утверждая новыя истины, обыкновенно примѣшиваютъ къ нимъ и новую ложь. Отсюда конфликты между Библіей и научной мыслью являются вполнѣ понятными. Но нельзя принять воззрѣнія, что все движеніе научной мысли представляетъ собою отступленіе отъ Библіи. Тотъ, кто вѣритъ въ Библію, долженъ вѣрить и въ человѣка, слѣдовательно, долженъ вѣрить и въ то, что наука въ своемъ развитіи въ общемъ постепенно приближается къ истинѣ, а не удаляется отъ нея. И эта вѣра людей, видящихъ истину въ Библіи, думаемъ, вполнѣ подтверждается исторіей взаимоотношеній Библіи и астрономіи.

Анализъ библейскаго текста и его пониманіе у древнѣйшихъ толкователей, по мнѣнію изслѣдователей раціоналистическаго направленія, раскрываетъ, что христіанская вѣра представляетъ землю центромъ мірозданія и человѣка его вѣнцомъ. Всѣ свѣтила міра—солнце, луна, звѣзды, кометы вращаются вокругъ земли, всѣ они служатъ землѣ во знаменія и во времена и чтобы освѣщать и согрѣвать ее. Все внѣ земли существуетъ только для земли, и земля существуетъ только для человѣка. Онъ—истинный и единственный владыка вселенной. Таковъ, говорятъ, смыслъ христіанской космологіи. До XVI столѣтія эта космологія была всеобщей, но въ половинѣ XVI вѣка Коперникъ навѣки сокрушилъ ее своею книгою De revolutionibus orbium coelestium (1543 г.), которая произвела истинную революцію въ міропредставленіи человѣчества. Онъ высказалъ, что земля только ничтожная точка въ безграничной вселенной, что она—одинъ изъ сравнительно незначительныхъ спутниковъ солнца, которое само вовсе не представляетъ собою особо грандіознаго мірового тѣла, солнце, это—только песчинка, плавающая въ океанѣ вселенной. Близорукость и слабость человѣческаго зрѣнія въ теченіе тысячелѣтій не могла разсмотрѣть миріадовъ міровъ, находящихся за предѣлами той системы, центромъ которой была эта песчинка. Люди не догадывались для уразумѣнія строя міра воспользоваться тою истиною, что маленькіе предметы

вблизи кажутся больше большихъ, находящихся въ отдаленіи. Вслѣдствіе этого ихъ картина міра была совершенно ложною. Коперникъ принялъ во вниманіе оптическія свойства нашего глаза, сталъ на новую точку зрѣнія, и міръ оказался совершенно инымъ. Но это измѣненіе въ представленіи міра, говорятъ, вмѣстѣ съ тѣмъ было крушеніемъ религіозныхъ вѣрованій. Прежде міропредставленіе утверждалось на авторитетѣ божественнаго откровенія, теперь вмѣстѣ съ паденіемъ этого міропредставленія палъ и этотъ авторитетъ. Что значеніе смѣлой гипотезы скромнаго каноника было дѣйствительно таково, это, говорятъ, ясно открывается изъ послѣдующихъ обстоятельствъ. Книга Коперника была занесена въ index (въ 1616 г.), и устами Галилея римская церковь назвала новую космологію ересью, она упорно боролась съ нею, но наука побѣдила, и церкви пришлось уступить. Однако не должно думать, что по вопросу о представленіи міра между учеными и вѣрующими установился миръ. Нѣтъ, и на западѣ до послѣдняго времени нѣтъ да нѣтъ какой-нибудь ревностный католикъ выскажетъ, что земля стоитъ, а солнце движется (напр., не такъ давно Делетръ) и на востокѣ не мало такихъ религіозныхъ геоцентристовъ. Перемѣщеніе центра вселенной, по мысли ученыхъ, непремѣнно влечетъ за собою развѣнчаніе человѣка. Если земля не центръ, то человѣкъ—не владыка міра. На безчисленныхъ мірахъ вселенной должны существовать безчисленные обитатели, и поскольку эти міры болѣе величественны, громадны и прекрасны, чѣмъ земля, постольку ихъ обитатели должны быть выше земныхъ. Въ „микромегасѣ“ Вольтера сообщается о бесѣдѣ гражданина Сиріуса съ гражданиномъ Сатурна о сущности и цѣли бытія. Мѣстомъ разговора была земля. Маленькое животное въ черной шапочкѣ (человѣкъ), высокомѣрно вмѣшавшись въ споръ, заявило, что оно знаетъ всю тайну бытія и что раскрытіе ея находится въ „суммѣ“ (summa theologiae) св. Ѳомы. Маленькое животное хотѣло смотрѣть сверху внизъ на обоихъ небесныхъ обитателей, оно заявило имъ, что они, ихъ міры, ихъ солнца, звѣзды, все это создано единственно для человѣка. Это—нельзя сказать, чтобы скромное—представленіе о человѣкѣ вызвало неудержимый смѣхъ въ жителяхъ небесныхъ міровъ. Но такое заявленіе, говорятъ, и теперь идетъ со стороны религіи и вызываетъ законный смѣхъ въ людяхъ науки. Въ апологетическихъ трактатахъ подробно раскрывается, что во всей неизмѣримой вселенной только одна земля устроена такъ хорошо, что на ней возможна жизнь и притомъ разумная жизнь. Когда миланскій астрономъ Скіапарелли выступилъ со своею теоріею обитаемости Марса, подтверждаемою будто бы присутствіемъ на Марсѣ искусственныхъ каналовъ, богословы явно обна-

ружили, что они живо заинтересованы въ томъ, чтобы эта гипотеза оказалась ложною. Въ апологетическихъ журналахъ и книгахъ скромному спутнику солнца стали оказывать преувеличенное вниманіе. Всѣ сообщенія наблюдателей Марса, опровергающіе Скіапарелли, заносились тщательно на приходъ защитниками христіанской вѣры. Линіи каналовъ, оказалось, перемѣщаются; отсюда выводъ, что, значитъ, они—не искусственныя водныя сооруженія.

Материки Марса окрашены въ красный цвѣтъ. Эта окраска, повидимому, должна быть вслѣдствіе присутствія на Марсѣ большого количества одноокиси желѣза. Если бы на Марсѣ была растительность, то она бы перевела одноокись желѣза въ двухъокись, имѣющую черную окраску; значитъ, на Марсѣ нѣтъ растеній, а если нѣтъ растеній, нѣтъ и животныхъ. На всѣ эти разсужденія апологетовъ ученые отвѣчали, что мы не знаемъ ни состоянія другихъ міровъ, ни того, при какихъ условіяхъ возможно тамъ развитіе жизни. Жизнь тамъ можетъ существовать совершенно при иныхъ условіяхъ, чѣмъ на землѣ. Неизвѣстны всѣ возможные типы, въ которые можетъ отлиться жизнь, и имѣются всѣ основанія думать, что они не ограничиваются тѣми, которые мы знаемъ. Если бы мы не знали, что въ водѣ живутъ рыбы, мы бы думали, что въ водѣ жизнь невозможна. До послѣдняго времени отвергали возможность жизни на большихъ глубинахъ (считая препятствіемъ для нея страшно высокое давленіе воды), глубоководныя изслѣдованія отвергли это предположеніе. Мы не знаемъ всѣхъ условій, въ которыхъ находятся міры вселенной; не знаемъ о существованіи безчисленнаго количества міровъ, находящихся внѣ тѣхъ предѣловъ, до которыхъ можетъ достигать нашъ глазъ, смотрящій на небо въ сильнѣйшіе телескопы. Та пустота, которую мы представляемъ во вселенной, есть только пробѣлъ въ нашемъ знаніи. Не зная ничего о мірѣ, мы наивно воображаемъ, что онъ представляетъ собою пустыню. Но телескопъ, вычисленія и размышленія приводятъ къ признанію неразумности такого представленія и къ предположенію, что кромѣ человѣка въ міровомъ пространствѣ живетъ немало существъ, которыя стоятъ неизмѣримо выше человѣка. Эти предположенія науки, говорятъ, стоятъ въ противорѣчіи съ положеніями религіи: съ ученіемъ о землѣ, твореніи и паденіи человѣка, о спасеніи человѣка чрезъ боговоплощеніе, о имѣющемъ быть второмъ пришествіи, о воскресеніи тѣлъ, вообще со всею религіозною доктриною, которая дѣлаетъ землю ареной всемірной исторіи, ареной, на которой какъ бы исключительно развивается дѣятельность Самого Божества. Установивъ новый взглядъ на міръ, несогласный съ богословскимъ, астрономія, говорятъ, устанавливаетъ новый взглядъ и на происхожденіе и конецъ міра,

которые также оказываются несогласными съ тѣмъ, чему учитъ богословіе.

На основаніи данныхъ астрономіи уже въ концѣ XVIII столѣтія явилась канто-лапласовская гипотеза естественнаго происхожденія солнечной системы. Нѣтъ нужды измѣнять историческое наименованіе знаменитой космогонической гипотезы, но должно отмѣтить, что въ дѣлѣ ея созданія Кантъ имѣлъ такого предшественника, относительно котораго сознавалъ, что онъ ему очень обязанъ и порою даже затруднялся сказать—повторяетъ ли онъ его или идетъ далѣе. Свою гипотезу Кантъ изложилъ въ сочиненіи Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels 1755. Раньше этого на пять лѣтъ вышла книга Томаса Урайта (Thomas Wrigt) An original Theory or New Hypotesis of the Universe (London 1750). Кантъ зналъ это сочиненіе и цитировалъ его и написалъ въ своей работѣ: „я не могу точно опредѣлить границъ, которыя раздѣляютъ систему г. Урайта отъ моей, и того, въ какихъ частяхъ я просто только слѣдовалъ его соображеніямъ и гдѣ я пошелъ далѣе?“ Сочиненіе Урайта изложено въ формѣ писемъ. Во вступительномъ письмѣ онъ развиваетъ мысль, что вся вселенная гармонически расчленена Создателемъ. Въ послѣдующихъ письмахъ онъ является сторонникомъ ньютоновско-коперниковскаго міровоззрѣнія. Въ 4-мъ письмѣ онъ высказываетъ гипотезу, что солнце возникло изъ пламенной матеріи, что неподвижныя звѣзды возникли также и что подобно солнцу онѣ окружены планетами. Общій взглядъ на систему міра и происхожденіе солнечной системы Урайтъ изложилъ въ пятомъ письмѣ. Млечный путь по его воззрѣнію (догадка эта была высказана еще Демокритомъ) есть скопленіе звѣздъ. Мы съ нашимъ солнечнымъ міромъ занимаемъ мѣсто около центра всей системы. Этимъ нашимъ положеніемъ объясняется, что мы видимъ млечный путь въ видѣ широкихъ бѣлыхъ полосъ. Но нашъ млечный путь есть только одна изъ многихъ міровыхъ системъ. Кажущееся такимъ неупорядоченнымъ все воинство звѣздъ на самомъ дѣлѣ организовано Создателемъ въ гармоническую систему. И вся эта система должна имѣть одно общее происхожденіе, должна произойдти изъ одной первомассы. Импульсирующею и производящею силою въ этой первомассѣ было движеніе. А то, что произвело это движеніе, то primum agens въ истинномъ полюсѣ міра могло быть всемогуществомъ самого Творца міровъ. Должно признать, что творцомъ знаменитой космогоніи Урайтъ является не въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ Кантъ и Лапласъ. Но имя Урайта было забыто. Теперь о немъ начинаютъ вспоминать (См. Max Jacobi—Immanuel Kants kosmologisches „standard work“ und sein Vorläufer. Natur und Offenbarung. März. 1904). По гипотезѣ на мѣстѣ нынѣшней солнечной

системы нѣкогда былъ одинъ громадный шаръ, состоящій изъ раскаленной газообразной матеріи. При его вращеніи около своей оси центробѣжная сила преодолѣвала центростремительную, и вслѣдствіе этого отъ его экватора въ различные періоды (по мѣрѣ охлажденія и сжатія шара) отдѣлилось по кольцу, и изъ этихъ колецъ вслѣдствіе взаимнаго притяженія частицъ образовались планетные шары, у которыхъ тоже вслѣдствіе преобладанія центробѣжной силы отдѣлялись и образовывались кольца и изъ нихъ спутники. По этой гипотезѣ все вышло изъ солнца. Земля, это—дочь солнца, какъ луна—дочь земли. Эта гипотеза въ первую половину XIX вѣка прочно утвердилась въ умахъ ученыхъ, и богословы приложили не мало стараній къ тому, чтобы примирить ее съ Библіею. Повѣствованіе Библіи, что Господь сотворилъ солнце въ четвертый день, когда на землѣ уже были растенія, стали говорить богословы, вовсе ненужно понимать въ томъ смыслѣ, что дѣйствительно земля нѣкогда существовала безъ солнца и существовала ранѣе солнца. Нѣтъ; нужно понимать это иначе и проще. Земля въ первое время своего существованія была окутана густымъ, непроницаемымъ слоемъ углекислоты, изъ которой тогдашняя роскошная растительность извлекала себѣ богатую пищу. Солнца тогда не было видно. Но вотъ, составъ атмосферы измѣнился, она сдѣлалась болѣе прозрачною, и для земли явилось солнце, о чемъ бытописатель повѣствуетъ, какъ о событіи четвертаго дня. Богословы при этомъ не считали нужнымъ разсуждать о томъ, что согласно библейскому повѣствованію съ поверхности земли некому было смотрѣть на солнце и въ четвертый день, а для земли (атмосфера, вѣдь, принадлежитъ землѣ) солнце по гипотезѣ существовало и въ первые три дня. Со второй половины вѣка астрономія постоянно наталкивалась на факты, которые находятся въ противорѣчіи съ космогоніею Лапласа, но долго ученые—несмотря еще и на то, что съ точки зрѣнія принциповъ механики теорія Лапласа вызывала серьезныя возраженія—не рѣшались отступать отъ традиціонной космогоніи, они дѣлали предположенія, что новые факты—исключенія вслѣдствіе какихъ-либо неоткрытыхъ особенныхъ условій, что эти факты объяснятся, когда будутъ открыты эти условія, но исключенія умножались, и ссылки на неизвѣстныя условія теряли все болѣе и болѣе право на существованіе. Теперь гипотеза Лапласа (въ предложенномъ имъ видѣ) едва ли имѣетъ сторонниковъ, хотя всѣ отдаютъ дань уваженія ей, какъ геніальному обобщенію и геніальному истолкованію фактовъ для своего времени. Вѣдь всѣ факты солнечной системы во время Лапласа строго согласовались съ его теоріею (только кометы не подходили подъ его объясненіе, и онъ сдѣлалъ предположеніе, что они—пришельцы изъ иныхъ невѣдомыхъ міровъ).

На основаніи теоріи можно было сдѣлать предсказаніе о новооткрытыхъ свѣтилахъ, въ какомъ направленіи должно быть ихъ движеніе и т. д. Предсказаніе Лапласа о направленіи движенія планетъ и ихъ спутниковъ было потомъ подтверждено сотнями открытій (до открытія спутника у Нептуна, движеніе каковаго спутника оказалось обратнымъ предполагаемому). Точно также изъ теоріи вытекало, что всѣ малыя планеты въ солнечной системѣ находятся между Марсомъ и Юпитеромъ и до августа 1898 года было открыто 434 малыхъ планетъ, которыя всѣ на небѣ занимали мѣсто, указанное для нихъ Лапласомъ. Но 14 августа (2 по ст. ст.) 1898 г. астрономомъ Виттомъ была открыта фотографическимъ путемъ новая 435 малая планета, названная Эросъ. Астрономъ Берберикъ изучилъ элементы этой планеты и съ удивленіемъ констатировалъ, что она совершаетъ свое вращеніе около солнца въ 600 дней, приблизительно на 85 дней скорѣе, чѣмъ Марсъ, и такъ какъ періодъ обращенія планетъ около солнца тѣмъ болѣе великъ, чѣмъ далѣе онѣ отстоятъ отъ солнца, то слѣдовательно новая планета должна быть къ солнцу ближе, чѣмъ Марсъ, и далѣе, чѣмъ земля, т. е. ея орбита въ нѣкоторой своей части находится между Марсомъ и землею. По теоріи Лапласа каждая планета съ своими спутниками образовывалась изъ особаго кольца, отдѣлявшагося отъ солнца, но одно изъ такихъ колецъ, отдѣлившееся послѣ того, изъ котораго образовался Юпитеръ, распалось на массу мелкихъ тѣлъ,—массу маленькихъ планетъ, изъ слѣдующаго кольца отдѣлившагося отъ солнца, образовался Марсъ, изъ слѣдующаго земля,—каждая планета со всѣми спутниками изъ одного кольца,—изъ чего же образовалась маленькая 435 планета? Космогонія Лапласа не можетъ дать отвѣта на этотъ вопросъ. Маленькая планета, открытіе которой вообще считаютъ очень важнымъ и дающимъ новый свѣтъ для представленія солнечной системы, есть новый фактъ, опровергающій лапласовскую систему и подтверждающій основные принципы новыхъ воззрѣній. Много уже въ теченіе полстолѣтія собралось открытій, подтверждающихъ эти воззрѣнія, открытіе Эроса является новымъ и немаловажнымъ доводомъ въ ихъ пользу. Теперь предложено нѣсколько новыхъ космогоническихъ теорій, онѣ различаются между собою въ подробностяхъ, но онѣ согласны между собою въ своей основѣ, и сущность ихъ всѣхъ заключается въ слѣдующемъ. На мѣстѣ нынѣшней солнечной системы находилась нѣкогда разрѣженная пылеобразная туманность, или—вѣрнѣе—вещество солнечной системы нѣкогда представляло собою разрѣженную туманность, такъ какъ мѣсто, которое занимала эта туманность въ пространствѣ, было, разумѣется,—совершенно инымъ, чѣмъ нынѣ (солнечная система имѣетъ собственное движеніе, она направляется теперь къ созвѣздію

Лиры и Геркулеса). Въ различныхъ пунктахъ туманности образовались мѣстныя сгущенія вещества, изъ этихъ мѣстныхъ концентрацій образовались планеты. Изъ ближайшаго вещества къ этимъ планетамъ начали образовываться ихъ спутники. Образованіе планетъ имѣло своимъ слѣдствіемъ то, что въ туманности явился центръ тяжести. Остатки пылеобразнаго вещества, не вошедшаго въ составъ планетъ и ихъ спутниковъ, устремились къ центру, и изъ нихъ возникло солнце. Очень только незначительное количество вещества (1/700) пошло на образованіе планетной системы, громадная часть туманной массы вошла въ составъ солнца. Образованіе солнца происходило съ постепенностію и, какъ это ни странно, можно сказать—не окончилось до сего дня. Дѣло въ томъ, что пылеобразное вещество при своемъ движеніи по направленію къ солнцу не всегда попадало въ сферу центральнаго притяженія, но въ значительномъ количествѣ уходило отъ солнца назадъ по удлиненнымъ эллипсисамъ, чтобы потомъ снова и еще ближе подойдти къ солнцу и т. д., пока наконецъ приближающееся вещество не вступитъ въ сферу центральнаго притяженія и не упадетъ на солнце. Кометы и падающія звѣзды, это остатки того первичнаго вещества, изъ котораго образовался солнечный міръ, это—матеріалъ, который рано или поздно также пойдетъ на постройку солнца, а отчасти и планетъ. Интересный пунктъ для богослова въ этихъ новыхъ космогоническихъ ученіяхъ, которыя стали появляться съ половины восьмидесятыхъ годовъ, это—тотъ, что по нимъ не солнце явилось на свѣтъ раньше земли, а земля раньше солнца, дитя оказывается старше своей кормилицы. Это утвержденіе старшинства земли надъ солнцемъ согласуется съ непосредственнымъ смысломъ Библіи. Но, говорятъ, не должно увлекаться этимъ совпаденіемъ. Во 1) новая космогоническая теорія во всякомъ случаѣ объясняетъ естественнымъ образомъ то, чему Библія приписываетъ сверхъестественное происхожденіе; во 2) подробности новой теоріи, какъ и прежней, стоятъ въ несогласіи съ буквою Библіи; въ 3) въ этой теоріи содержится предсказаніе, что землю постигнетъ участь совершенно несогласная съ той, которой ожидаютъ на основаніи Св. Писанія. Еще не рѣшенъ вопросъ о составѣ той среды, въ которой двигается земля при обращеніи вокругъ солнца. Представляетъ ли она собою пространство, не заключающее въ себѣ вѣсомыхъ частицъ, или оно наполнено хотя и очень разрѣженною и рѣдкою, однако вѣсомою матеріею? Въ послѣднемъ случаѣ земля на своемъ пути должна подвергнуться тренію: какъ бы ни было незначительно это треніе, оно однако должно представлять собою сопротивленіе центробѣжной силѣ, стремящейся отдалить землю отъ солнца, и должно содѣйствовать силѣ центростремительной, стремящейся приблизить землю

къ солнцу. Земля будетъ постепенно приближаться къ солнцу, будетъ, такъ сказать, двигаться по своеобразной спирали и чрезъ вѣка, попавъ въ сферу центральнаго притяженія, устремится прямо на солнце и погибнетъ на его раскаленной поверхности подобно тому, какъ бабочка погибаетъ на огнѣ свѣчи. Такой конецъ долженъ постигнуть землю и согласно новой космогонической теоріи, подтвержденной опытными данными. По наблюденіямъ Норденшильда во время его путешествія на сѣверѣ, на землю осѣдаетъ громадное количество космогонической пыли, т. е. твердыхъ частицъ, находящихся въ междупланетномъ пространствѣ. Она, по словамъ Норденшильда, сообщаетъ даже нѣсколько своеобразный оттѣнокъ цвѣту полярнаго снѣга. Твердыя частицы, попадающія на землю изъ небесныхъ пространствъ, бываютъ очень различной величины, отъ безконечно малыхъ, невидимыхъ простымъ глазомъ, они поднимаются до громадныхъ болидовъ и аэролитовъ. Всѣ они, падая на землю, увеличиваютъ ея вѣсъ и объемъ. Земля такимъ образомъ растетъ. Но несравненно больше отъ паденія подобныхъ космическихъ массъ растетъ солнце. Въ будущемъ солнце будетъ расти и расти, увеличивая силу своего притяженія, и вотъ послѣ того, какъ безчисленное количество болидовъ достаточно умножитъ его массу, оно притянетъ къ себѣ и Меркурія, затѣмъ Венеру, а затѣмъ и землю. Таковъ долженъ быть естественный конецъ самостоятельнаго существованія земли.

Что должно сказать объ этихъ разсужденіяхъ? Позволительно, кажется, утверждать, что ни одна отрасль человѣческаго знанія не стояла никогда въ такой тѣснѣйшей связи съ религіею, какъ астрономія. Обсерваторіи были при древнихъ храмахъ Египта и Вавилоніи. Отецъ новѣйшей астрономіи былъ каноникомъ. Кеплеръ, Галилей, Ньютонъ были людьми религіозными. Отъ многихъ астрономовъ остались спеціальныя сочиненія, отъ которыхъ вѣетъ религіознымъ воодушевленіемъ. Были и есть астрономы, вѣрящіе по своему, но трудно насчитать много астрономовъ невѣровавшихъ. Даже пресловутые анекдоты о Лапласѣ (будто сказавшемъ: я не нуждаюсь въ гипотезѣ бытія Божія) и Лаландѣ (будто бы сказавшемъ: я осмотрѣлъ въ телескопъ все небо и нигдѣ не видалъ Бога) оказываются исторически недостовѣрными. Небеса слишкомъ ясно повѣдаютъ славу Божію, чтобы нашлось много людей, которые бы рѣшились отрицать это явное свидѣтельство. Говорятъ о несогласіи данныхъ астрономіи съ ученіемъ богословія. Библія учитъ о неподвижности земли, и астрономія утверждаетъ ея движеніе. Многіе богословы пытаются теперь утверждать, что въ Библіи не говорится о неподвижности земли и движеніи солнца; они говорятъ объ астрономическихъ познаніяхъ Моисея, о мудрости египтянъ и т. д.

Позволительно думать, что эти богословы неправы. Моисей не зналъ теоріи Коперника, и выраженія Библіи просты и несомнѣнны. Но, вѣдь, это способъ выраженія всего человѣчества, не исключая и современныхъ астрономовъ. „Солнце зашло. Луна вступила въ меридіанъ". Библія описываетъ явленія такъ, какъ они кажутся, языкомъ понятнымъ „для мудрыхъ и простыхъ вкупѣ". Астрономія стремится понять ихъ, какъ они есть. Библія не учитъ, какъ идетъ небо (физическое), она учитъ, какъ идти къ небу (духовному). Неправы богословы, отыскивающіе въ Библіи астрономическія теоріи, и неправы ученые, отыскивающіе въ Библіи примитивно языческія представленія о системѣ міра. Въ Библіи нѣтъ ученія о физическомъ строѣ этой системы, Библія говоритъ о ней въ религіозныхъ цѣляхъ (о происхожденіи міра отъ Бога, о промышленіи о мірѣ). Новая астрономія, говорятъ, развѣнчала человѣка, развѣнчавъ землю: изъ центра вселенной послѣдняя въ сознаніи человѣчества превратилась въ песчинку, тонущую въ океанѣ міра. Разсуждающіе такъ опускаютъ изъ виду, что никогда ни одна религія не учила, что человѣкъ есть единственное конечно-разумное существо въ мірѣ. Атеистъ временъ Давида, Перикла или Цицерона могъ думать это, но для религіознаго человѣка міръ полонъ тайнъ жизни. Откровенная религія учитъ о существованіи безчисленнаго міра духовъ. Скажутъ: духовъ, а не чувственно разумныхъ или чувственно-одушевленныхъ существъ? Но, вѣдь, это все равно. Если на какихъ-либо изъ небесныхъ міровъ есть жизнь, то, конечно, она облечена въ матеріальныя формы. Можно идти далѣе и сказать, что эта жизнь связана съ земною, какъ всѣ міры связаны между собою связью тяготѣнія. Связь физическая непремѣнно предполагаетъ связь нравственную, и если голгоѳская жертва имѣетъ значеніе для ангеловъ, то она имѣетъ таковое и для всѣхъ міровъ вселенной. Вопросъ, почему воплощеніе Сына Божія совершилось на землѣ, похожъ на вопросъ: почему Христосъ родился въ Виѳлеемѣ, а не въ Римѣ? Но послѣдній вопросъ болѣе разуменъ, такъ какъ мы можемъ разсуждать, что великое дѣло Христово въ началѣ должно было развиваться и крѣпнуть въ тиши, мы можемъ ставить вопросъ о сравнительныхъ удобствахъ Палестины и Рима для первоначальнаго утвержденія христіанства, потому что мы знаемъ Палестину и Римъ. Но мы не можемъ сравнивать людей съ обитателями другихъ міровъ, потому что мы не знаемъ этихъ обитателей и даже не знаемъ—существуютъ ли они? „Какъ будутъ соглашены,—спрашиваетъ Фламмаріонъ у христіанъ,—ваши старые догматы съ новой наукой, апостоломъ которой я сталъ? Множество міровъ, это, вѣдь, отрицаніе воплощенія и искупленія". Только легкомысленныхъ людей въ родѣ Фламмаріона, значеніе

котораго въ астрономіи приблизительно равно нулю и который именуетъ себя ея апостоломъ, могутъ приводить къ антирелигіознымъ выводамъ подобныя соображенія. Если будутъ найдены обитаемые міры, богословы заранѣе заявляютъ, что такой фактъ не оказался бы въ противорѣчіи ни съ какой истиной религіи. Ни Откровеніе, ни ученіе Церкви не говорили, что въ мірѣ не можетъ существовать никакихъ чувственно-разумныхъ существъ кромѣ людей. Но съ другой стороны, должно твердо помнить, что обитаемые міры доселѣ не открыты. Вопросъ о нихъ можетъ быть рѣшенъ опытнымъ путемъ. Теоретическое его обсужденіе, исходящее изъ телеологическихъ соображеній (есть мѣсто обитанія, должны быть обытатели), съ точки зрѣнія современной науки есть праздная потеря времени („телеологія, говорятъ именно противники богословія,—могила мышленія"). Предположеніе нѣкоторыхъ объ обитаемости Марса нужно имъ, какъ гипотеза, для объясненія факта (существованія своеобразныхъ полосъ на планетѣ), а не есть фактъ, оправдывающій какое-либо философское или религіозное міросозерцаніе. И такъ какъ это предположеніе устраняетъ возможность естественнаго происхожденія марсовыхъ полосъ, то оно уже по одному этому—не говоря о другихъ основаніяхъ—неохотно принимается астрономами и все болѣе и болѣе отодвигается въ область исторіи. Ближайшій къ намъ міръ лунный, на сколько можно судить, оказывается ненаселеннымъ. Фантазировать объ обитателяхъ другихъ міровъ, значитъ, напрасно терять время. Что касается до астрономическихъ ученій о происхожденіи и концѣ міра, то прежде всего должно помнить, что эти ученія только—гипотезы. Факты, по которымъ судятъ о прошломъ міровъ, чѣмъ болѣе накоплялись, тѣмъ болѣе опровергали антибиблейскія космогоническія представленія. Современныя космогоніи, поскольку они опираются на астрономію, безусловно не противорѣчатъ Библіи.

Существуетъ несогласованность между Библіей и геологіей (см. объ этомъ далѣе статью „Геологія и Библія"). Но и здѣсь по мѣрѣ развитія геологіи эта несогласованность сглаживается. Поучительно, что въ астрономіи—наукѣ достигшей несравненно высшей степени развитія, чѣмъ геологія, эта несогласованность съ Библіей почти уже исчезла. Новыя работы все болѣе и болѣе возвращаютъ къ библейскимъ представленіямъ, какъ въ вопросѣ о происхожденіи земли, такъ и въ вопросахъ о ея положеніи въ пространствѣ, ея особенныхъ свойствахъ и, наконецъ, о ея судьбѣ. Въ 1904 г. были на русскій языкъ между прочимъ переведены двѣ книги: „Солнце" аб. Морэ и „Мѣсто человѣка во вселенной" А. Р. Уоллэса. Аббатъ Морэ является горячимъ защитникомъ теоріи происхожденія солнеч-

наго міра предложенной Лигондэ (въ свое время авторъ изложилъ эту теорію на страницахъ Вѣр. и Разум., см. 1897 г., №№ 22 и 24). Какъ Лигондэ, такъ и Морэ—христіане (католики) по своимъ убѣжденіямъ, и однако академіи наукъ вынуждены не только считаться съ ихъ воззрѣніями, но и утилизировать эти воззрѣнія (теорію солнечныхъ пятенъ Морэ). Значитъ, люди вѣры могутъ быть добрыми слугами знанія, и убѣжденіе Морэ и Лигондэ, что первая причина міра есть Богъ, всегда продолжающій промышлять о мірѣ, не препятствуетъ открывать имъ естественные законы, управляющіе этимъ міромъ, и выяснить процессы дѣйствующіе въ мірѣ. Если Морэ въ своей книгѣ утверждаетъ библейскую идею о происхожденіи міра путемъ творенія, то Уоллэсъ въ своемъ произведеніи развиваетъ на землю тотъ взглядъ, который обычно извлекался изъ Библіи. Нужно при этомъ замѣтить, что Уоллэса нельзя заподозрить въ подчиненіи авторитету Библіи. Вмѣстѣ съ Дарвиномъ Уоллэсъ есть творецъ дарвинизма, да и въ нѣкоторыхъ частностяхъ своей астрономической теоріи онъ нисколько не смущается отступать отъ воззрѣній, установившихся на основаніи Библіи. Но разъ Уоллэсъ не боится не соглашаться съ Библіею, то тѣмъ болѣе цѣнно, что логика и сила вещей заставляютъ его идти ей навстрѣчу. Нѣтъ нужды излагать всю книгу Уоллэса. Она имѣется на русскомъ языкѣ. Поучительно разсмотрѣть выводы, къ которымъ онъ приходитъ.

1) Современная астрономія установила фактъ единства вселенной, т.-е. что между всѣми мірами существуетъ связь, въ своей совокупности они—одно цѣлое. Раньше предполагали, что различныя системы міровъ совершенно независимы однѣ отъ другихъ. Замѣтимъ объ этомъ тезисѣ Уоллэса, что признаніе единства матеріальной вселенной есть признаніе того, что уже тысячелѣтія утверждаетъ Библія.

2) Наука приходитъ къ заключенію, что вселенная небезконечна. Это доказывается слабостію свѣта звѣздъ. Свѣтъ отъ всѣхъ звѣздъ равенъ лишь одной сороковой свѣта луны [1]), а свѣтъ луны равенъ лишь одной полумилліонной свѣта солнца. Но безконечное число звѣздъ должно давать безконечный свѣтъ. Чѣмъ же можетъ быть погашенъ этотъ свѣтъ? Разстояніемъ? Но насколько разстояніе ослабляетъ свѣтъ, настолько должно возрастать число звѣздъ съ разстояніемъ. Нужно, вѣдь, предполагать, что звѣзды болѣе или менѣе равномѣрно разсѣяны въ пространствѣ. Но въ такомъ случаѣ, если на разстояніи R отъ земли число звѣздъ равно S, то на разстояніи двухъ R число звѣздъ должно быть равно 4 S (поверхности растутъ, какъ квадраты радіусовъ). Въ пер-

[1]) Не слишкомъ ли высокъ даже и этотъ разсчетъ?

вомъ случаѣ сила звѣзднаго свѣта будетъ равна $\frac{S}{R^2}$ во второмъ—$\frac{4S}{4R^2}$, т.-е. тому же самому. Значитъ, разстояніе не должно уменьшать количества свѣта, посылаемаго звѣздами. Точно также по вычисленіямъ лорда Кельвина (Томсона), еслибы число звѣздъ было безконечно, то у звѣздъ должны бы были встрѣчаться скорости несравненно больше наблюдаемыхъ. Конечно, многими и философскими основаніями и соображеніями естественно-научнаго характера можно подкрѣпить этотъ доводъ о конечности матеріальнаго міра, но въ данномъ случаѣ важны не его основанія, а его значеніе. Если міръ конеченъ, то понятно, что онъ не существуетъ вѣчно, значитъ, онъ сотворенъ.

3) Вселенная имѣетъ чечевицеобразную форму, на своей территоріи она ограничивается млечнымъ путемъ. Всѣ астрономы согласны въ томъ, что солнечная система находится почти въ центрѣ вселенной. Далеко не всѣ астрономы согласны, но Уоллэсъ считаетъ и это имѣющимъ за собою много основаній, что солнечная система окружена звѣзднымъ роемъ (скопленіемъ звѣздъ), за которымъ количество звѣздъ быстро и сильно уменьшается. (Между звѣзднымъ роемъ и млечнымъ путемъ пространство почти пусто). Это скопленіе, по его мысли, сообщаетъ устойчивость положенію солнечной системы, обусловливаетъ собою отсутствіе рѣзкихъ измѣненій ея температуръ. Если бы солнце вышло изъ-подъ защиты этого роя и пошло бы по безпредѣльнымъ небеснымъ пространствамъ, оно могло бы оказаться въ самыхъ различныхъ термическихъ условіяхъ и подвергаться притяженіямъ встрѣчающихся свѣтилъ, каковыя притяженія могли бы производить революцію въ нашей системѣ. Мы видѣли, что тезисъ о центральности нашего положенія въ мірѣ еще болѣе, чѣмъ за полтораста лѣтъ до Уоллэса высказалъ его соотечественникъ Урайтъ. Съ тѣхъ поръ его постоянно повторяли астрономы. Но замѣчательно, что во весь этотъ періодъ очень многіе на основаніи данныхъ астрономіи старались разъяснять, что древнія притязанія людей на центральное положеніе въ мірѣ наивны, нелѣпы, стоятъ въ противорѣчіи съ здравымъ смысломъ. Какъ же они нелѣпы, когда они находятся въ согласіи со всѣмъ тѣмъ, что доселѣ знаетъ наука? Можетъ быть, впослѣдствіи окажется, что они ложны, но, вѣдь, доселѣ никто не доказалъ этого. Нѣкоторые даже пытались изъ уничиженнаго положенія земли дѣлать какіе-то апологетическіе выводы о величіи Божіемъ. Но величіе Божіе такъ велико, что предъ нимъ одинаково ничто—какъ маленькій метеоритъ, сгорающій въ земномъ воздухѣ, такъ и вся система млечнаго пути. Для величія Божія живыя души могутъ имѣть большую цѣнность, чѣмъ вся система млечнаго пути.

4) Физическія и химическія свойства вселенной однообразны.

5) Физіологическія условія для возникновенія (всякой возможной) жизни крайне сложны.

6) Для того, чтобы на планетѣ возникла жизнь, нужны опредѣленные свѣтъ, теплота, періодическія измѣненія въ ихъ силѣ, нужно распространеніе воды по всей планетѣ, достаточно плотная и сложная атмосфера и т. д.

7) Всѣ эти условія необыкновенно благопріятнымъ образомъ скомбинированы на землѣ.

8) Ни на какой другой планетѣ кромѣ земли въ солнечной системѣ жизнь невозможна.

9) Относительно звѣздъ, которыя уже изучены, выяснилось, что онѣ не могутъ дать планетамъ, если таковыя у нихъ есть, нужныхъ условій для возникновенія и существованія жизни. Въ высшей степени вѣроятнымъ представляется, что то же самое должно будетъ утверждать о всѣхъ звѣздахъ, которыя будутъ изучены.

10) Звѣздный міръ можетъ имѣть важное вліяніе на растительную и животную земную жизнь. Выяснены уже химическія, свѣтовыя, тепловыя и электрическія вліянія звѣздъ. Если звѣзды сильно дѣйствуютъ на фотографическую пластинку, то, вѣдь, также и еще болѣе сложнымъ образомъ они должны дѣйствовать на поверхность листьевъ. Постоянно открываются новыя и новыя радіаціи (излученія) отъ предметовъ (наприм., рентгеновскія). Такія радіаціи, имѣющія важное значеніе, должны идти и отъ звѣздъ. Но кромѣ того, что звѣздный міръ воздѣйствуетъ своими силами на органическую жизнь земли, онъ своимъ устройствомъ сообщаетъ землѣ такое благопріятное положеніе въ центрѣ вселенной, при которомъ оказывается возможнымъ то богатое разнообразіе жизни, которое мы на ней наблюдаемъ.

Изъ своихъ тезисовъ Уоллэсъ подсказываетъ выводъ, что вся вселенная явилась для того, чтобы явился человѣкъ. Процессъ развитія вселенной имѣлъ своею единственною цѣлію рожденіе человѣка. Какою страшною ересью должны показаться эти слова не только многимъ невѣрующимъ ученымъ, но даже и нѣкоторымъ богословамъ, кажется, уже собиравшимся вступить въ церковное общеніе съ жителями Марса. Не должно, конечно, преувеличивать силы доводовъ Уоллэса. Послѣднее свое положеніе, что вся вселенная существуетъ лишь для человѣка, онъ не доказалъ съ несомнѣнностію, но онъ лишній разъ показалъ, что мы не знаемъ и не можемъ представить никого другого, для кого бы существовала эта вселенная. При оцѣнкѣ соображеній Уоллэса нужно имѣть въ виду, что у него идетъ рѣчь лишь о матеріальной вселенной. Онъ не только допускаетъ, но прямо признаетъ, что кромѣ этой вселенной существуютъ еще иные невиди-

мые міры, какъ признаемъ это и мы, говоря о мірахъ ангельскихъ. Книга Уоллэса есть итогъ астрономическихъ познаній человѣчества. Его книгою утверждается, что душа человѣческая имѣетъ великую цѣнность, такъ какъ вся вселенная лишь человѣка имѣетъ своею цѣлью. Дѣйствительно, поскольку мы знаемъ вселенную, она служитъ лишь для человѣка. Правда, мы часто не умѣемъ управлять ею, но мы часто не умѣемъ управлять и собственнымъ тѣломъ. Неужели отсюда должно дѣлать выводъ, что и оно—не наше и не для насъ? Уоллэсъ авторитетно напомнилъ о фактѣ, который не только хотѣли забыть, но упрямо отрицаютъ вопреки очевидности. Послѣднія страницы книги Уоллэса можно прямо назвать изложеніемъ библейскаго ученія о человѣкѣ и его положеніи во вселенной. Правда, вмѣсто восьмого псалма, говорящаго о человѣкѣ немного умаленномъ предъ ангелами, Уоллэсъ говоритъ словами поэта, что человѣкъ „по дѣйствіямъ подобенъ ангелу". Вмѣсто Библіи онъ утверждается на астрономіи. Но во всякомъ случаѣ, въ его лицѣ астрономія къ началу XX столѣтія подошла очень близко къ пониманію истинности Библіи.

Въ вопросѣ о будущихъ судьбахъ міровъ и земли нельзя констатировать согласія между астрономіею и тѣми представленіями о концѣ міра, которыя обычно извлекаются изъ Библіи, но не потому нельзя констатировать, что астрономія рѣшительно утверждаетъ что-либо несогласное съ Библіею, а потому, что она не утверждаетъ ничего рѣшительнаго. На вопросъ: что будетъ съ землею? астрономія даетъ нѣсколько отвѣтовъ, и это обстоятельство указываетъ на то, что она не располагаетъ отвѣтомъ несомнѣннымъ. Земля можетъ упасть на солнце, но при движеніи по міровому пространству подъ вліяніемъ притяженія со стороны она можетъ и удалиться отъ солнца. Солнечная система при движеніи по міровому пространству можетъ столкнуться съ другою системою (разъ системы приблизятся взаимно, притяженіе заставитъ устремиться ихъ одна къ другой съ возрастающей быстротою), и въ этомъ столкновеніи міровыхъ поѣздовъ должна будетъ погибнуть земля. Но есть и теорія круговорота солнечной теплоты и есть основанія для предположенія, что по естественному порядку солнечная система будетъ сохранять statum quo ante. Ни одна изъ этихъ теорій естественнаго конца или неопредѣленной продолжительности существованія земли не стоитъ въ противорѣчіи съ ученіемъ о ея концѣ сверхъестественномъ, какъ діагнозъ, утверждающій, что извѣстный человѣкъ долженъ прожить еще десятилѣтія, не стоитъ въ противорѣчіи съ тѣмъ, что этотъ человѣкъ умираетъ чрезъ нѣсколько дней отъ несчастной случайности. Но дѣло въ томъ, что даже нѣтъ ни одной теоріи конца земли, которая независимо отъ случайностей

могла бы претендовать на достовѣрность. Въ Св. Писаніи несомнѣнно находятся указанія, какъ кончится міръ. Самымъ яснымъ мѣстомъ, говорящимъ объ этомъ концѣ, является текстъ св. ап. Петра, говорящій, что міръ погибнетъ неожиданно и что онъ погибнетъ отъ огня. Огонь этотъ однако, какъ видно изъ словъ апостола, будетъ не тотъ, который мы знаемъ обыкновенно, но совсѣмъ особенный: 1) онъ сожжетъ стихіи. Обыкновенный огонь не можетъ совершить этого; 2) дѣйствіе этого огня будетъ заключаться не въ томъ только, что онъ сожжетъ небо и землю, но въ томъ, что онъ превратитъ ихъ въ новое небо и новую землю (2 Пет. 3, 13), въ которыхъ будетъ жить правда. Въ нѣкоторую связь съ приведенными словами ап. Петра должно поставить слѣдующія слова ап. Павла: „не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся, вдругъ во мгновеніе ока, при послѣдней трубѣ; ибо вострубитъ, и мертвые воскреснутъ нетлѣнными, а мы измѣнимся. Ибо тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе, и смертному сему облечься въ безсмертіе“ (1 кор. 15, 51—53). Должно полагать, что одно и то же начало преобразуетъ и очиститъ и небо, и землю, и наши тѣла, которыя взяты изъ земли. Ignis sanat, говорили древніе. Но обыкновенный огонь очищаетъ лишь металлы, а не органическія вещества; огонь, о которомъ пророчествуетъ св. Петръ, очиститъ всю природу, значитъ, это—огонь особенный. Ученіе объ этомъ огнѣ стоитъ ли въ несогласіи съ современными теоріями физики и химіи? Огнемъ физика и химія называютъ не вещество, а физико-химическій процессъ. Съ химической стороны этотъ процессъ состоитъ въ окисленіи сгораемаго вещества (соединенія его съ кислородомъ), съ физической стороны онъ состоитъ въ выдѣленіи теплоты изъ сгораемыхъ тѣлъ. Но иногда огонь является исключительно физическимъ явленіемъ, такъ, когда въ безвоздушномъ пространствѣ при помощи электрическаго тока производятъ накаливаніе платины или угля, то они начинаютъ свѣтиться вслѣдствіе того, что ихъ частицы приходятъ въ быстрое колебательное движеніе. Но вообще всегда огонь является дѣятелемъ, приводящимъ элементы въ новыя физическія или химическія сочетанія. Нѣтъ никакихъ основаній отрицать, что нѣкогда явится огонь, который приведетъ элементы въ идеально-прекрасныя сочетанія. Современныя техническія науки, вѣдь, въ тѣхъ же цѣляхъ пользуются огнемъ, но то обстоятельство, что міръ не знаетъ огня, который идеальнымъ образомъ очистилъ бы міръ, приводитъ къ выводу, что мы не можемъ теперь представить себѣ, какъ совершится гибель земли. Не знаемъ мы и того, что будетъ въ физическомъ мірѣ предшествовать этой гибели. Ученіе Новаго Завѣта о концѣ міра даетъ возможность сдѣлать лишь слѣдующее заключеніе: несомнѣнно, что ни одна изъ научныхъ гипотезъ не представляетъ

себѣ конца земли такъ, какъ онъ долженъ произойдти согласно слову Писанія. Это различіе между гипотезами науки и ученіемъ Писанія направляется не на одну только физическую сторону событія. Научныя гипотезы конецъ земли представляютъ безсмысленнымъ—быстрымъ или медленнымъ, рѣшительно все равно,—уничтоженіемъ на землѣ всего живого. Св. Писаніе представляетъ конецъ земли, имѣющій произойдти по исполненіи временъ, какъ уничтоженіе на землѣ всего худого и превращеніе ея въ идеально-прекрасный міръ. Очевидно, будетъ введенъ новый дѣятель, новый факторъ, который преобразуетъ и очиститъ вселенную. Астрономія не имѣетъ основаній отрицать возможность появленія такого фактора. Мало этого. Нѣкоторыя аналогіи указываютъ, что на міры порою дѣйствуетъ какая-то невѣдомая возбуждающая ихъ сила. Когда энергія солнца усиливается, то обнаруживается вліяніе на него какой-то новой силы. Астрономъ Лука полагаетъ, что совершенно подобная сила, дѣйствуя на тѣ или иныя астральныя тѣла, сообщаетъ имъ свѣтъ, перемѣну блеска и т. д. Здѣсь вовсе не происходитъ гибели міровъ и пагубнаго столкновенія свѣтилъ, напротивъ, подъ дѣйствіемъ этой сторонней силы міры какъ бы оживаютъ, пріобрѣтаютъ уже утраченную энергію. Во всей своей силѣ эта энергія, должно полагать, явится въ концѣ временъ, такъ какъ конецъ временъ будетъ не смертью, а возстановленіемъ. Небо и не наводитъ на мысль о смерти, оно говоритъ о безконечномъ и вѣчномъ, о Богѣ и безсмертіи. Небо и было издревле однимъ изъ религіозныхъ воспитателей человѣчества. Жизнь человѣчества началась на югѣ. Небо тамъ прекраснѣе, чѣмъ у насъ. „Нужно видѣть,—говоритъ Вейссъ,—въ прекрасную восточную ночь, какъ въ глубинахъ темноголубого неба сіяютъ звѣзды съ блескомъ неизвѣстнымъ въ Европѣ, нужно видѣть это, чтобы понять, почему восточный человѣкъ въ ихъ восходѣ и закатѣ признавалъ особенное дѣйствіе божественнаго могущества. Въ блескѣ ихъ лучей, свѣтящихъ изъ таинственной глубины, на него какъ-бы смотрѣло Божество своими безчисленными очами, ихъ пламенное писаніе являлось для него вѣстью о Безконечномъ, темныя увѣщанія котораго онъ принималъ въ свое сердце. А когда онъ замѣчалъ, что жизнь и умираніе въ природѣ, весна и осень, находятся въ строгой связи съ движеніемъ извѣстныхъ свѣтилъ, то онъ еще убѣжденнѣе разсматривалъ ихъ, какъ могущественныя силы жизни“. Это религіозное воздѣйствіе неба на умъ и сердце человѣка не ослабѣвало, но усиливалось и должно усиливаться съ вѣками. „Есть двѣ вещи,—сказалъ Кантъ,—которыя наполняютъ душу все новымъ, возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, чѣмъ чаще и дольше занимается ими умъ: звѣздное небо надъ нами и нравственный законъ въ насъ“. Ре-

лигіознаго человѣка наполняетъ еще удивленіемъ Библія, о которой забылъ Кантъ. Она говоритъ намъ о нравственномъ законѣ въ его идеальной формѣ, о средствахъ къ его реализаціи, о тѣхъ препятствіяхъ, которыя встрѣтила эта реализація, и о томъ, какъ постепенно препобѣждались эти препятствія. Они еще не препобѣждены и теперь, но Библія даетъ увѣренность, что они будутъ препобѣждены. Гармонія между естественными законами неба и нравственными законами совѣсти будетъ выясняться все болѣе, и вмѣстѣ съ этимъ будетъ становиться все проще, яснѣе и очевиднѣе истина Библіи.

Геологія и Библія.

Подъ именемъ геологіи въ собственномъ смыслѣ разумѣется наука, имѣющая своимъ предметомъ исторію земли. Земной шаръ въ теченіе вѣковъ не оставался неизмѣннымъ. Внутри земли скрытъ какой-то агентъ (внутренняя теплота), который производитъ въ различныхъ мѣстахъ постепенныя поднятія и опусканія поверхности, землетрясенія (сейсмическія явленія), изверженія вулкановъ. Къ этому агенту, дѣйствующему извнутри, присоединяются дѣятели извнѣ. Атмосфера вывѣтриваетъ и разрушаетъ горныя породы, сноситъ лежащее вверху внизъ и такимъ образомъ производитъ постепенное уравниваніе горъ и долинъ, вода размываетъ сушу и, перенося твердыя частицы на новыя мѣста, превращаетъ въ сушу водныя вмѣстилища. Организмы, умирая, въ теченіе тысячелѣтій образуютъ своими останками огромныя отложенія. Таковы, наприм., коралловые острова, образованные изъ известковыхъ отложеній полиповъ, таковы залежи каменнаго угля, образовавшіяся изъ растеній. Измѣненіе астрономическихъ условій (такъ въ теченіе ряда вѣковъ болѣе нагрѣвается сѣверное полушаріе, а затѣмъ будетъ болѣе нагрѣваться южное полушаріе) также влечетъ за собою перемѣны на землѣ. Задача геологіи установить исторію этихъ перемѣнъ. Изученіе открыло, что мѣстности теперь совершенно континентальныя были нѣкогда дномъ моря и, наоборотъ, нынѣшнія моря были сушею. Такъ, Москва до самой третичной эпохи была дномъ моря, остаткомъ котораго является теперь море Каспійское. Доказательствомъ того, что на мѣстѣ московской губерніи нѣкогда было море, являются находимыя въ отложеніяхъ почвы остатки морскихъ раковинъ. По подобнымъ органическимъ останкамъ и можно во многихъ мѣстахъ возстановить исторію передвиженій воды и суши. Далѣе, органическіе останки дали возможность установить, что распредѣленіе климатовъ въ прошломъ было инымъ, чѣмъ теперь, что должно предполагать, что нѣкогда вездѣ былъ климатъ тропическій и не

существовало различій во временахъ года. Это доказывается растительными останками деревьевъ, въ стволахъ которыхъ мы не находимъ концентрическихъ слоевъ, имѣющихся въ нашихъ двусѣменодольныхъ деревьяхъ и обусловленныхъ различнымъ количествомъ тепла, полученнаго ими въ различныя времена года. Изслѣдованіе показало, что въ прошедшемъ флора и фауна были иными, чѣмъ теперь въ различныхъ мѣстахъ. Ископаемые органическіе останки близъ Парижа совсѣмъ не похожи на нынѣшнія растенія и животныя Парижа. Но, кромѣ этихъ частныхъ измѣненій, открытъ общій законъ, согласно которому въ древнѣйшихъ отложеніяхъ находятся лишь простѣйшія животныя и растенія и притомъ исключительно водныя. Сначала, значитъ, вода облегала весь земной шаръ. Затѣмъ постепенно появлялася суша въ видѣ островковъ, выступавшихъ изъ воды. Вмѣстѣ съ тѣмъ постепенно усложнялась и развивалась органическая жизнь. Но вообще останки органической жизни не идутъ далеко въ глубь земли. Подъ осадочными породами съ таковыми останками находятся граниты, базальты, никогда не заключавшіе въ себѣ никакой жизни. Вѣтвь геологіи, имѣющая своею задачею изученіе органической жизни, существовавшей въ прошедшемъ на землѣ, называется палеонтологіей. Изъ найденной плотности земли (болѣе $5^1/_2$) слѣдуетъ, что по направленію отъ поверхности къ центру земли вещества расположены въ порядкѣ отъ менѣе тяжелыхъ къ болѣе тяжелымъ, внутренность земли содержитъ камни и тяжелые металлы, на этомъ тяжеломъ ядрѣ въ средѣ сравнительно болѣе легкой (удѣльный вѣсъ земной коры немного болѣе $2^1/_2$) погребена вся существовавшая на землѣ жизнь. Изученіе того, какъ совершаются геологическія измѣненія въ настоящее время, показываетъ, что для большихъ перемѣнъ требуются громадные періоды времени. Если въ теченіе 6—7 тысячъ лѣтъ, которыя знаетъ исторія, видъ земли остается въ сущности низмѣннымъ, то сколько тысячелѣтій должно было пройдти, чтобы на мѣсто моря поднялся Уральскій хребетъ. Геологи представляютъ исторію земли въ слѣдующемъ видѣ.

Земля явилась сначала въ раскаленномъ, огненно-жидкомъ состояніи, долго въ теченіе многихъ и многихъ вѣковъ она, какъ огненный метеоръ, носилась по небесному пространству. Нужно было много вѣковъ, чтобы на ней создались условія, дѣлающія возможною жизнь. Тогда наступила такъ называемая архейская эра. Она заключаетъ въ себѣ прекамбрійскую систему (особенно характерны гуронскія отложенія), силлурійскую (заключаетъ камбрійскія, ордовисійскія и готландскія отложенія), девонскую (съ этажами—жединскимъ, кобленскимъ эйфелевскимъ, живетскимъ, франійскимъ и фаменійскимъ), каменноугольную

(подраздѣляется на эпохи—динатьенскую, собственно угольную, вестфальскую, стефановскую; это собственно для запада; въ Россіи развитіе системы представляетъ нѣкоторые самостоятельные этажи, наприм., московскій) и пермскую (этажи: отеньскій, саксонскій, тюрингенскій, нѣмцы обыкновенно называютъ эту эпоху ліасомъ). Въ эту первичную эру жизнь на землѣ проявлялась только въ сравнительно низшихъ формахъ. Множество моллюсковъ, которые живутъ въ моряхъ (моря тогда покрывали гораздо большую часть поверхности, чѣмъ теперь), каковы: Calymene Blumenbachi, orthoceras regulare, calceola sandolina, Praductus cora, были тогда особыя ганоидныя рыбы, непохожія на нынѣ существующія, каковы osteolepis (изъ девонскихъ отложеній); растительность состояла главнымъ образомъ изъ тайнобрачныхъ (лепидодендроны, сигилляріи, достигавшія высоты 15—29 сажень, офеноптерисъ, пекоптерисъ; теперь у насъ представителями тайнобрачныхъ служатъ скромные папоротники, мхи и т. п.); затѣмъ были односѣменодольныя (подобныя теперешнимъ пальмамъ) и голосѣмянныя (теперь къ голосѣмяннымъ принадлежатъ хвойныя смолистыя). За этою первичною эрою послѣдовала вторичная. Она обнимаетъ систему тріасовую (тѣснѣйшимъ образомъ примыкаетъ къ пермской, нѣкоторые называютъ ея отложенія никилійской группой пермской системы), юрскую (раздѣляется на этажи: ретійскій, хеттангійскій, синемурійскій, шармутьенскій, тоарскій, байосійскій, батскій, калловійскій, оксфордскій, рауарассійскій, секванскій, кимериджскій, портланскій, это—этажи трехъ подотдѣловъ юрской системы масавскаго или интрагорскаго, среднеюрскаго и верхне-юрскаго), наконецъ, эта эра оканчивается системою мѣловою, которая подраздѣляется на нижне и верхне-мѣловую (этажи: 1) неокомійскій, баремійскій, антійскій, и альбійскій; 2) кеноманійскій, туронскій, сенонійскій, данскій). Въ эту эру жизнь вступаетъ въ новую высшую фазу развитія. Морская жизнь характеризуется развитіемъ аммонитовъ (моллюски съ спиралеобразными раковинами), являются и белемниты (моллюски продолговатой формы строенія). На сушѣ являются пресмыкающіяся: хиротеріумъ, оставившій отпечатокъ своихъ лапъ на вѣчныя времена на песчаникѣ, динозавры (пресмыкающіяся весьма родственныя птицамъ), ихтіозавры, плезіозавры (савріи крайне длиннаго строенія), археоптериксъ (птица съ зубами, очень похожая на ящерицу), птеродактилосъ (летающая ящерица, очень похожая на птицу). Гесперорнисъ—высшій типъ птицы. Ящерицы той эпохи имѣли крайне громадные размѣры, но очень скудное количество мозга, жизнь представляла тогда грубыя и дикія формы, на землѣ не было разума и любви, была только жестокая struggle for life—борьба за жизнь, за существованіе. За вторичной эрой слѣдуетъ третичная. Она раздѣ-

ляется на эогенъ (эоценъ и олигоценъ) и неогенъ (міоценъ и пліоценъ). Эоценъ подраздѣляется на этажи: 1) евесонскіе: танетскій, сфарнанскій и инресскій; 2) парижскаго бассейна: лютецкій, бартонскій и людійскій. Олигоценъ дѣлятъ на два этажа: тонгрійскій (подраздѣляется на саннуезскій и стампійскій) и аквитанскій. Міоценовый періодъ, имѣющій значеніе огромной важности, подраздѣляется на эпохи: бордогальскую, молассовую, тортонскую, сарматскую и понтскую. Пліоценъ раздѣляется на этажи: плезансіенъ, астезанъ, сицилійскій. Съ третичнымъ періодомъ начинается распространеніе на землѣ млекопитающихъ. Являются толстокожія, наприм., палеотеріумъ. Изъ рыбъ размножаются сквалы (акулы относятся къ ихъ роду), являются жвачныя, родственныя толстокожимъ, въ концѣ періода оказываются существующими мастодонты, слоны, носороги, гиппопотамы, и наконецъ является лошадь. Носороги и слоны этого періода нетождественны съ нынѣ существующими, но принадлежатъ къ тому же самому виду. За третичной слѣдуетъ новая или четвертичная эра. Геологи не имѣютъ для нея общепринятой и безспорной классификаціи. Съ геологической точки зрѣнія эта эра только что начинается. Эта эра обнимаетъ собою ледниковую эпоху и современную, т.-е. ту, въ которой живемъ мы. Въ ледниковую эпоху много жило животныхъ типовъ, которые угасли и вымерли теперь (мамонтъ, пещерные—левъ, тигръ и медвѣдь, можетъ быть diornis—гигантская птица), но все то, что живетъ теперь, несомнѣнно жило и въ ледниковую эпоху. Человѣкъ уже жилъ въ то суровое время и велъ жестокую борьбу за существованіе съ природой и животными (эта эпоха характеризуется сильнымъ пониженіемъ температуры, обиліемъ воды и ледниковъ). Онъ вышелъ изъ этой борьбы торжествующимъ побѣдителемъ. Таковы фазы, которыя пережила земля въ своей исторіи. Никто еще не заключилъ въ хронологическія рамки исторію, пережитую землей, но если приложить хронологическій расчетъ только къ самымъ послѣднимъ эпохамъ существованія земли, то легко можно убѣдиться, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ милліонами лѣтъ. Мы знаемъ, какъ измѣняется рельефъ суши теперь, какъ перемѣщаются море и земля, постепенно образуются возвышенности, передвигаются ледники. Во времена непосредственно намъ предшествовавшія процессъ этихъ измѣненій долженъ былъ совершаться подобнымъ образомъ, какъ онъ совершается теперь. Изслѣдованіе явленій вывѣтриванія, размыванія, образованія наносовъ, явленій сейсмическихъ и вулканическихъ показываютъ, что измѣненія на поверхности земли происходятъ медленно и постепенно, что катастрофы, вообще говоря, почти не вліяли на эти измѣненія, они были рѣдки и имѣли слишкомъ ограниченные размѣры, чтобы ихъ

можно было принимать въ расчетъ, какъ важные геологическіе факторы.

Эта научная исторія земли, говорятъ, стоитъ въ противорѣчіи съ библейскими представленіями. Библія учитъ, что міръ былъ созданъ въ 6 дней и что древность его не превосходитъ 10 тысячелѣтій. Библія излагаетъ и подробности исторіи творенія, которыя также не отвѣчаютъ геологической исторіи. Далѣе, геологія установила нѣкоторые законы, опредѣляющіе судьбы земли, и они, говорятъ, также не согласуются съ библейскимъ повѣствованіемъ о потопѣ, гибели Содома и Гоморры, ученіемъ Библіи о концѣ земли. Многіе богословы въ теченіе долгаго времени пытались отрицать всякое значеніе за результатами геологическихъ изслѣдованій, ссылаясь на разнорѣчивость и противорѣчивость геологическихъ теорій. Но такое пренебрежительное отношеніе къ геологіи не можетъ быть допущено въ настоящее время. Геологія руководитъ въ нахожденіи полезныхъ ископаемыхъ, она даетъ возможность предвидѣть тѣ или другія органическія ископаемыя находки, геологія истолковала многое въ теперешнемъ рельефѣ земли и распредѣленіи жизни на землѣ. Это не исключаетъ, конечно, того, что въ геологіи еще много сомнительнаго, неяснаго, противорѣчиваго, ошибочнаго, но такія свойства могутъ принадлежать и толкованіямъ Библіи. Поэтому не должно отрицать геологіи во имя Библіи, а нужно стремиться согласить геологію съ Библіей и, если окажется возможнымъ, воспользоваться геологіей для экзегетическихъ цѣлей. Многое уже и сдѣлано въ этомъ направленіи. Ученіе геологіи о древности міра побудило богослововъ подвергнуть пересмотру толкованія 1-й гл. кн. Бытія. Оказалось, что подъ днемъ небезусловно въ Библіи понимается день обыкновенный, иногда это слово обозначаетъ и эпоху (наприм., мессіанскую). Оказалось, что многіе учители и отцы Церкви находили возможнымъ понимать моисееву исторію творенія небуквально. По мнѣнію Климента Александрійскаго, всѣ твари были созданы одновременно. Онъ полагаетъ, что различіе шести дней въ моисеевомъ повѣствованіи не указываетъ дѣйствительной послѣдовательности времени, но представляетъ собою лишь пріемъ, которымъ бытописатель приспособляется къ нашему разумѣнію и нашему способу понимать вещи, представляя въ видѣ послѣдовательной лѣстницы существа, которыя составляютъ вселенную. „День, въ который Богъ сотворилъ міръ, есть слово“ (Strom. VI, 16. Migne). Оригенъ, ученикъ Климента, тоже признавалъ, что міръ былъ сотворенъ мгновенно. Онъ основывалъ такое представленіе на повѣствованіи кн. Бытія о четвертомъ днѣ творенія. „Невозможно,—говорилъ онъ,—понять дни съ утромъ и вечеромъ безъ солнца и безъ луны. Нельзя раздѣлять твореніе на многіе

дни прежде, чѣмъ были дни. Это только образъ, которымъ Моисей обозначаетъ постепенность тварей". (De principiis. I, IV, 16 Migne). Впослѣдствіи у православныхъ богослововъ явилось еще побужденіе настаивать на мгновенномъ созданіи міра. Когда аріане стали учить, что Христосъ есть только „рожденный прежде всякой твари" (Колос. 1, 15), нѣкоторые изъ отцовъ церкви, обличая неправильное пониманіе текста аріанами, настаивали на томъ, что самое дѣленіе тварей въ аріанскомъ смыслѣ по времени ихъ происхожденія несостоятельно. „Никакое созданіе не старше другого,—писалъ св. Аѳанасій Великій въ спорѣ противъ аріанъ,—всѣ виды были созданы заразъ однимъ и тѣмъ же повелѣніемъ" (Orat. II contr. arian. n⁰ 60. Migne). Имѣя въ виду, что подобными разсужденіями допускается возможность небуквальнаго пониманія текста, богословы стали развивать мысль о постепенномъ образованіи міра. Въ первую половину XIX столѣтія геологи прибѣгали для объясненія многихъ явленій къ теоріи катастрофъ, катаклизмовъ, потоповъ (теперь безусловно оставленной). Нѣкоторые богословы развили мысль, что міръ былъ образованъ Богомъ постепенно и что это утверждается въ словахъ: „въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю", но потомъ вслѣдствіе паденія ангеловъ благоустроенный міръ былъ снова приведенъ въ хаотическое состояніе и затѣмъ въ 6 дней возстановленъ Богомъ. Это—гипотеза реституистовъ. Теперь она оставлена. На смѣну ей явились гипотезы гармонистическія, пытающіяся установить тождество между геологическими эпохами и библейскими днями. Для образца можно указать на подобную попытку Ж. д'Этьена въ изслѣдованіи „Какъ образовалась вселенная?"

Выраженіе: „въ началѣ Богъ сотворилъ небо и землю" Ж. д'Этьенъ толкуетъ въ томъ смыслѣ, что въ началѣ Богъ сотворилъ эфиръ, принципъ сущности неба и земли, вообще сотворилъ бытіе, но это бытіе было безъ дѣйствованія, почему оно и пребывало въ абсолютномъ мракѣ. Но вотъ, Богъ привелъ силы, сотворенныя Имъ, въ дѣйствіе (и Духъ Божій носился надъ водами). Возникло движеніе, которое постепенно преобразовалось въ теплоту, теплота развивала и развила свѣтъ; вся вселенная представляла ссбою одно свѣтящееся цѣлое, свѣтящуюся туманность. Этотъ переходъ отъ абсолютнаго мрака къ полнотѣ свѣта происходилъ въ теченіе милліоновъ вѣковъ и обозначенъ бытописателемъ, какъ совершившійся въ 1 день (въ первый неопредѣленно долгій періодъ времени). Второй день (т.-е. опять неопредѣленно долгій періодъ времени) обнимаетъ собою, по Ж. д'Этьену, періодъ отдѣленія и обособленія земли отъ блестящей туманности. потери землею свѣта, образованіе на ней атмосферы, морей и суши и возникновеніе жизни въ водныхъ вмѣстилищахъ земли. Представляю-

шіяся два возраженія: 1) что въ Библіи о второмъ днѣ говорится, что Богъ создалъ во время его твердь, а вовсе не обособилъ землю, и 2) что сотвореніе растеній пріурочивается въ Библіи къ третьему дню, а животныхъ къ пятому, Ж. д'Этьенъ устраняетъ такимъ образомъ. Подъ твердію (râkia) нужно разумѣть, говоритъ онъ, не небо, а пространство, и поэтому на латинскій языкъ онъ переводитъ râkia не словомъ „firmamentum", а словомъ „expansio". Раздѣленіе водъ и устроеніе тверди поэтому и должно понимать въ смыслѣ обособленія міровъ, соединенныхъ прежде въ одно цѣлое. Что касается до того, что появленіе жизни на землѣ пріурочивается не ко второму, а къ слѣдующимъ днямъ, то Ж. д'Этьенъ говоритъ, что Моисей въ своемъ повѣствованіи о сотвореніи растеній и животныхъ говоритъ только о флорѣ и фаунѣ наземныхъ, но не касается флоры и фауны подводныхъ, между тѣмъ какъ первобытныя флора и фауна были исключительно подводными. Такимъ образомъ, второй день творенія обнимаетъ, по его представленію, такъ называемый въ геологіи первичный періодъ (заключающій въ себѣ лаврентіевскую, гудзоновскую и силлурійскую эпохи, представляющія самыя глубокія первобытныя отложенія земли, некристаллическія скалы, скалы кристаллическія и метафорныя, первобытные граниты и гнейсы). Третій день (періодъ) характеризуется появленіемъ наземной флоры, онъ соотвѣтствуетъ въ геологіи эпохамъ девонской и каменноугольной. Изслѣдованіе растеній этихъ эпохъ показываетъ, что земля была тогда въ совершенно иныхъ условіяхъ, чѣмъ теперь, именно атмосфера ея была тогда чрезвычайно насыщена углекислотою, затѣмъ на землѣ тогда не было различія климатовъ и временъ года. Первое доказывается обиліемъ углерода въ растеніяхъ этихъ эпохъ, второе—тѣмъ, что растенія однихъ и тѣхъ же видовъ были распространены тогда по всей землѣ (встрѣчаются и у Шпицбергена и у тропиковъ, и что при перерѣзываніи этихъ растеній въ стволахъ не оказывается тѣхъ концентрическихъ круговъ, по которымъ въ настоящее время мы узнаемъ возрастъ растеній, и существованіе которыхъ обусловлено различіемъ временъ года). Это показываетъ, что тогда были иныя астрономическія условія, чѣмъ теперь. Солнце собственно существовало тогда, но лучи его проходили на землю при иныхъ условіяхъ, чѣмъ въ настоящее время (проходили сквозь обильные водяные пары и углекислоту), и оно стояло къ землѣ въ иныхъ отношеніяхъ, чѣмъ теперь, но въ четвертый день (періодъ) установились тѣ астрономическія отношенія, которыя существуютъ въ настоящее время. Пятый день соотвѣтствуетъ палеозоическому періоду, т.-е. совокупности тѣхъ геологическихъ эпохъ, въ теченіе которыхъ образовались и развились земноводныя, пресмыкающіяся и летающія.

По Ж. д'Этьену, въ Библіи въ повѣствованіи о пятомъ днѣ творенія не говорится ни о рыбахъ, ни о птицахъ. Еврейское слово „Hoph", переводившееся „птицы", по его утвержденію, значитъ собственно: летающія (въ палезоическій періодъ существовали, напр., птеродактилы—животныя, которыя летали, но которыхъ по другимъ признакамъ можно отнести скорѣе къ пресмыкающимся, чѣмъ къ птицамъ). Равнымъ образомъ, то выраженіе, которое въ нашей славянской Библіи обозначается словами „киты великіе", въ еврейскомъ языкѣ, по Ж. д'Этьену, собственно значитъ морскія чудовища, имѣющія дыханіе жизни, т.-е. дышащія при помощи легкихъ. Въ третьей части изслѣдованія Ж. д'Этьенъ говоритъ о шестомъ днѣ. Этотъ день соотвѣтствуетъ, по его мнѣнію, третичному и четвертичному періодамъ въ геологіи, обнимая собою время отъ появленія млекопитающихъ до сотворенія человѣка, каковое сотвореніе было послѣднимъ актомъ въ образованіи земли. При повѣствованіи о каждомъ днѣ Ж. д'Этьенъ довольно подробно характеризуетъ геологическія формаціи, образовавшіяся въ теченіе его, а также фауну и флору, находимыя въ этихъ формаціяхъ.

Въ 80-хъ годахъ началъ выдвигаться новый взглядъ на 1-ю главу кн. Бытія. Такъ, по мнѣнію Клитфорда, признающаго богодухновенность Библіи и вдобавокъ аббата, въ первой главѣ Бытія не говорится ни о какомъ твореніи. Первая глава, по его мнѣнію, представляетъ собою литургическій гимнъ. Онъ остроумно объясняетъ ея происхожденіе, изъ какового объясненія вытекаетъ его взглядъ и на ея характеръ. Во время пребыванія евреевъ въ Египтѣ, говоритъ онъ, евреи пользовались египетскимъ календаремъ, въ которомъ каждый день посвящается какому-нибудь богу. При выходѣ евреевъ изъ Египта Моисей, опасаясь, что если у евреевъ не будетъ своего календаря, и они будутъ пользоваться календаремъ египтянъ, то они будутъ почитать и боговъ египетскихъ, рѣшилъ дать имъ свой календарь. Такъ какъ евреи почитали одного Бога и никого, кромѣ одного Бога, то, вмѣсто посвященія каждаго дня особому божеству, Моисей рѣшилъ призвать евреевъ къ посвященію каждаго дня воспоминанію о томъ или другомъ изъ актовъ творенія этого міра, который былъ весь нѣкогда вызванъ изъ небытія къ бытію Богомъ, причемъ порядокъ этихъ воспоминаній могъ нисколько не соотвѣтствовать дѣйствительному порядку событій. И вотъ, для этой цѣли Моисей написалъ то, что теперь помѣщается, какъ исторія творенія, въ 1—2, 1—4 ст. кн. Бытія. Клитфордъ доказываетъ правильность своего взгляда и особенностями языка первой главы и самымъ ея текстомъ и сличеніемъ ея съ другими частями Библіи. Взглядъ Клитфорда впослѣдствіи былъ развиваемъ и повторяемъ многими. Но вообще до настоящаго времени нѣтъ общепринятаго тол-

кованія, которое устраняло бы конфликтъ между Библіей и геологіей и нельзя ждать, чтобы такое толкованіе явилось въ близкомъ будущемъ. Однако позволительно отмѣтить, что по мѣрѣ своего развитія геологія въ представленіи исторіи земли все болѣе приближается къ библейскому повѣствованію. Однимъ изъ наиболѣе сильныхъ пунктовъ для соблазна было библейское ученіе о сотвореніи солнца послѣ появленія растеній, но по новѣйшимъ теоріямъ Фая и Лигондэ солнце вообще моложе земли, и образованіе его было актомъ значительно послѣдующимъ за образованіемъ земли. Главное недоумѣніе теперь касается того, что Библія назначаетъ шесть дней для процесса, для котораго геологія назначаетъ милліоны лѣтъ. Но это недоумѣніе не должно считать неустранимымъ. Мы видѣли, что по мысли нѣкоторыхъ церковныхъ толкователей день въ библейскомъ повѣствованіи употребляется въ значеніи обыкновеннаго дня, но они видятъ въ этомъ повѣствованіи о дняхъ только приспособленіе къ человѣческому пониманію и утверждаютъ, что въ дѣйствительности никакихъ дней творенія не было. Можно думать, что ихъ экзегезисъ въ его отрицаніи за библейскимъ повѣствованіемъ о твореніи историческаго характера ошибоченъ. Нужно полагать, что дни творенія были, что передъ твореніемъ Творцомъ были созданы законы, по которымъ оно должно совершаться, что твореніе совершалось съ постепенностію и что оно дѣйствительно представляло собою лѣствицу восхожденія существъ. Возможно допустить далѣе, что процессъ образованія земли на самомъ дѣлѣ былъ дологъ, обнималъ собою далеко не шесть нашихъ астрономическихъ сутокъ, и должно сознаться, что мы не знаемъ, на какую догматическую истину указываетъ Библія, говоря о шести дняхъ; но едва ли можно сомнѣваться, что первые и ближайшіе читатели книги бытія подъ днями разумѣли обыкновенные дни. Взглянемъ теперь на вопросъ съ другой точки зрѣнія. Допустимъ, что традиціонное пониманіе исторіи творенія абсолютно истинно, и міръ въ законченномъ видѣ явился въ шесть дней: Атлантическій океанъ, Альпы, Каспійская низменность, взрослыя животныя, все это явилось сразу. Лошадь мгновенно была создана взрослою. Затѣмъ начался тотъ порядокъ, который существуетъ и нынѣ—порядокъ постепенности развитія и медленности измѣненій. Если принципы этого настоящаго порядка приложить къ прошедшему, то тогда и получатся тѣ сотни тысячъ и милліоны лѣтъ, о которыхъ учитъ геологія. Какой вредъ отъ этого геологическаго ученія? Съ теоретической стороны оно даетъ намъ пониманіе строенія земли, съ практической оно даетъ указанія, какъ и гдѣ въ землѣ нужно отыскивать то, что нужно человѣку. Геологія исходитъ изъ принципа, что твореніе не было актомъ всемогущества, для котораго всеблагой и всемогущій

Богъ не положилъ напередъ никакихъ законовъ, но что оно было раскрытіемъ законовъ и идей—твореніемъ по плану и порядку. Но этотъ взглядъ ясно подсказываетъ и первая глава книги Бытія. Есть еще одна точка зрѣнія, которую нужно принять въ расчетъ при разсужденіи объ исторіи творенія. И непосредственный нашъ взоръ и естествознаніе несомнѣнно представляютъ вещи не такими, каковы онѣ суть. Время, пространство, матерія, движеніе, все это не таково, какимъ намъ кажется. Отсюда вытекаетъ, что и Библія и геологія даютъ намъ недѣйствительную, а только символическую исторію міра. Символы эти въ нашемъ пониманіи теперь не представляются тождественными, но выводы слѣдующіе изъ нихъ одни: процессъ образованія міра былъ нѣкоторымъ законосообразнымъ процессомъ развитія, процессомъ перехода отъ однообразнаго къ разнообразному, отъ простого къ сложному, отъ низшаго къ высшему.

Исторія творенія есть важнѣйшій пунктъ, гдѣ приходятъ въ столкновеніе Библія и геологія. Гораздо менѣе важенъ, но однако былъ предметомъ многочисленныхъ обсужденій и споровъ вопросъ о потопѣ. Въ первой половинѣ XIX столѣтія, когда въ геологіи царствовала теорія катастрофъ, когда представляли, что горныя цѣпи внѣзапно поднимались изъ недръ земли, причемъ происходили великія землетрясенія, гипотеза не только потопа, но потоповъ казалась весьма удобопріемлемою и прилагалась къ объясненію многихъ явленій. Причемъ нѣкоторые геологи ставили тезисъ, что *всѣ* потопы были *до* человѣка, и этимъ заявленіемъ они причиняли не мало хлопотъ богословамъ. Во второй половинѣ вѣка, когда утвердились принципы Ляйэля и Дарвина, гипотеза катастрофъ была отвергнута и во имя принципа постепеннаго и спокойнаго преобразованія земной поверхности совсѣмъ отвергли предположенія о потопахъ. Такъ было до 80-хъ годовъ. Въ 1887 г. англійскій геологъ Гоуортъ выпустилъ книгу „Мамонтъ и потопъ“, въ которой на основаніи геологическихъ фактовъ доказывалъ, что не въ далекомъ прошломъ былъ всемірный потопъ. Онъ указалъ, что конецъ геологической эпохи, предшествовавшей современной, характеризуется внезапною гибелью мамонта (въ Сибири доселѣ имѣется громадное количество мамонтовой кости). Видно, что внезапно погибли громадныя количества разныхъ животныхъ вслѣдствіе наводненія. Объ этомъ свидѣтельствуютъ пещеры, наполненныя неповрежденными костями всевозможныхъ животныхъ. Внезапно погибла птица Моа (была больше страуса) въ Новой Зеландіи. На Мадагаскарѣ тогда же погибла птица Aepyornis. Многіе факты, по мнѣнію Гоуорта, указываютъ, что предшествовавшая геологическая эпоха кончилась страшнымъ катаклизмомъ. Австралійскіе острова несомнѣнно представ-

ляютъ собою лишь возвышенные пункты материка (по формѣ весьма похожаго на Африку), только недавно погрузившагося въ море. Книга Гоуорта встрѣтила себѣ мало сочувствія, но большое сочувствіе встрѣтила гипотеза вѣнскаго геолога Зюсса. Зюссъ принялъ взглядъ ассиріолога Гаупта, по которому библейское повѣствованіе о потопѣ есть передѣлка халдейскаго сказанія о потопѣ, это сказаніе, по его воззрѣнію, имѣетъ въ своей основѣ дѣйствительное событіе. Вотъ сущность его взгляда. 1) Явленіе природы, извѣстное подъ именемъ потопа, происходило въ нижнемъ теченіи Евфрата и выразилось сильнымъ наводненіемъ, залившимъ всю месопотамскую низменность. 2) Одною изъ важнѣйшихъ причинъ этого явленія было довольно сильное землетрясеніе въ Персидскомъ заливѣ, или къ югу отъ него; этому землетрясенію предшествовали многократныя слабыя колебанія почвы. 3) Весьма вѣроятно, что въ періодъ сильныхъ подземныхъ ударовъ изъ Персидскаго залива надвинулся въ эти мѣста циклонъ. 4) Преданія другихъ народовъ не даютъ ни малѣйшаго повода думать, что наводненіе распространилось за предѣлы нижняго теченія Тигра и Евфрата и тѣмъ болѣе, что оно охватило всю землю. Главнѣйшія черты этого явленія представляются въ слѣдующемъ видѣ: въ теченіе продолжительнаго сейсмическаго періода, подъ вліяніемъ подземныхъ ударовъ, воды Персидскаго залива неоднократно устремлялись въ низменность Евфрата. Обезпокоенный этимъ осторожный Хасизадра, царь Сурипака, какъ бы по божественному предостереженію, строитъ корабль, въ которомъ бы онъ могъ спасти свою семью и смазываетъ его снаружи и внутри асфальтомъ, какъ это дѣлается и теперь на Евфратѣ. Колебанія почвы усиливаются. Хасизадра съ семьею бѣжитъ на судно; черезъ трещины, прорѣзавшія низменность, выступаютъ почвенныя воды. Большое давленіе атмосферы, сопровождавшееся страшной бурей и дождемъ, а можетъ быть и настоящимъ циклономъ, который надвинулся изъ Персидскаго залива, является спутникомъ землетрясенія въ тотъ моментъ, когда оно достигаетъ своей высшей силы. Море устремляется на равнину, опустошаетъ ее, поднимаетъ судно, гдѣ ютятся люди, ищущіе спасенія, и гонитъ его въ глубь страны къ тѣмъ холмамъ, которые у устья малаго Цаба ограничиваютъ низменность Тигра съ сѣвера и сѣвера-востока. Явились еще и другія гипотезы о потопѣ (Раймонда Жирара, Шварца). Сущность ихъ всѣхъ сводится къ признанію фактической основы въ библейскомъ повѣствованіи. Съ другой стороны у богослововъ обнаруживается стремленіе идти на встрѣчу геологамъ. Начинаетъ развиваться мысль, что Библія говоритъ не о всемірномъ потопѣ, что ея выраженія нельзя принимать въ строго буквальномъ смыслѣ. Еще блаж. Августинъ въ одномъ своемъ письмѣ

къ Павлину Нолянскому написалъ: „scripturae mos est ita loqui de parte tanquam de toto“—Св. Писаніе обычно о части говоритъ такъ, какъ бы о цѣломъ. Приводятъ много цитатъ, подтверждающихъ это положеніе. Такъ, въ книгѣ Бытія (41) при повѣствованіи о голодѣ, постигшемъ Египетъ и окрестныя страны при Іосифѣ, говорится: „былъ голодъ во *всѣхъ* земляхъ“ (5 ст), „изъ *всѣхъ* странъ приходили въ Египетъ покупать хлѣбъ“ (57 ст), никто изъ комментаторовъ слово „весь“ въ этихъ текстахъ не прилагалъ ко всему земному шару. Во второй главѣ Второзаконія Моисей въ своей рѣчи такъ передаетъ слова Господа къ евреямъ, когда они шли на Сигона аморейскаго: „съ сего дня Я начну распространять страхъ и ужасъ предъ тобою на народы подъ *всѣмъ* небомъ“ (25 ст). Но, конечно, далеко не всѣ народы даже слышали и знали о евреяхъ, тѣмъ менѣе чувствовали предъ ними страхъ и ужасъ. О Соломонѣ говорится, что „всѣ *(цари) на землѣ* искали видѣть Соломона“ (3 Цар. 10, 24). Въ книгѣ дѣяній повѣствуется, что ко дню пятидесятницы „въ Іерусалимѣ находились іудеи, люди набожные изъ *всякаго народа подъ небесами*“ (2, 5). Въ обоихъ мѣстахъ слово „весь“, очевидно, должно пониматься въ ограниченномъ смыслѣ. Особо руководящее значеніе въ вопросѣ о пониманіи библейскаго повѣствованія о потопѣ придаютъ начальнымъ стихамъ книги пророка Софоніи. „Все истреблю съ лица земли,—говоритъ Господь: истреблю людей и скотъ, истреблю птицъ небесныхъ и рыбъ морскихъ, и соблазны вмѣстѣ съ нечестивыми, истреблю людей съ лица земли, говоритъ Господь“ (1, 2, 3). Изъ дальнѣйшаго содержанія пророческой книги открывается, что это грозное пророчество должно относить далеко не ко всей землѣ, а только къ Іудеѣ и—самое большое—еще къ финикіянамъ и вавилонянамъ. Не должно ли принять, что и въ повѣствованіи о потопѣ totum ставится pro parte? Нѣкоторые католическіе богословы идутъ далѣе и допускаютъ, что потопъ не былъ всемірнымъ не только въ географическомъ, но и въ антропологическомъ смыслѣ. Они производятъ отъ Ноя лишь арійцевъ, семитовъ и хамитовъ, а для прочихъ народовъ ищутъ предковъ въ допотопныхъ племенахъ. Но нѣтъ пока никакой нужды обращаться къ этой гипотезѣ. Для насъ важно пока то, что курсы геологіи начинаютъ отводить главу „всемірному потопу“ (См., напр., Неймайра—Исторію земли. 1897 г.). Это великій шагъ на пути къ признанію библейской истины.

Въ послѣднее время еще другое библейское повѣствованіе стало находить себѣ подтвержденіе въ геологическихъ изысканіяхъ. Это—повѣствованіе о гибели Содома и Гоморры. До послѣдняго времени ученые разсматривали Мертвое море, какъ часть бывшаго нѣкогда

гораздо болѣе обширнымъ моря Средиземнаго. На всей окружности Мертваго моря тянутся на разныхъ высотахъ покрытыя галькой террасы, очевидно, бывшіе берега, заключающіе раковины видовъ понынѣ живущихъ въ Средиземномъ морѣ; на западныхъ склонахъ насчитывается не менѣе девяти послѣдовательныхъ береговъ, самый высокій изъ нихъ въ точности соотвѣтствуетъ уровню Средиземнаго моря. Изъ этого вывели, что Мертвое море образовывало нѣкогда вмѣстѣ съ Тиверіадскимъ озеромъ и всею низменностію Хоръ заливъ, соединявшійся съ Средиземнымъ моремъ Эздраэлонскимъ проливомъ. Отдѣлясь отъ моря, озерный резервуаръ, быстро уменьшившійся вслѣдствіе испареній, вѣроятно, занималъ послѣдовательно уровни, указываемые террасообразными берегами; затѣмъ, Тиверіадское озеро, оставшееся въ верхней впадинѣ, постепенно утратило соленость образованіемъ себѣ истока, тогда какъ соленыя вещества сосредоточились въ съуженномъ бассейнѣ занимающемъ самую глубокую часть равнины Хоръ—въ Мертвомъ морѣ. Мертвое море, по этой гипотезѣ, есть остатокъ залива моря Средиземнаго. Повѣствованію Библіи по этой теоріи не соотвѣтствуетъ геологическая правда.

Этотъ взглядъ до послѣдняго времени былъ почти всеобщимъ. Только очень немногіе, таковъ, наприм., Фалькуччи (его сочиненіе Il mar Morto del a Pentapoli del Giordano), изъ геологовъ допускали, что въ Библіи говорится о дѣйствительномъ геологическомъ фактѣ, а не передается народная легенда; большинство же упорно отрицало Библію. Но это упорное отрицаніе должно перестать существовать по отношенію къ данному факту. Въ 1896 г. выдающійся нѣмецкій геологъ Максъ Бланккенхорнъ опубликовалъ работу „Происхожденіе и исторія Мертваго моря“ (въ „Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins“ XIX. Leipzig), въ которой пытается результаты своихъ изслѣдованій поставить въ полное согласіе съ Библіей.

Бланккенхорнъ рѣшительно отрицаетъ, чтобы Мертвое море было когда-нибудь частью Средиземнаго [1]). Онъ насчитываетъ въ исторіи его со времени его происхожденія до настоящихъ дней шесть послѣдовательныхъ фазъ. Въ опредѣленіи ихъ онъ руководится хорошо изученною геологическою исторіею Европы. Европа въ прошедшемъ пережила двѣ ледниковыя эпохи. Къ началу первой изъ нихъ отно-

[1]) Замѣтимъ съ своей стороны, что въ геологіи всегда имѣлись основанія для этого отрицанія: Мертвое море отличается небольшимъ обиліемъ морской соли, но чрезвычайно богато хлористымъ и бромистымъ магніемъ. Это заставляетъ скорѣе всего предполагать, что оно образовалось вслѣдствіе паденія дождей, воды которыхъ смѣшивались съ минеральными веществами растворенными теплыми источниками.

сится и начало Мертваго моря. Сѣверное полушаріе характеризовалось тогда обиліемъ воды, влажности и дождей. Тогда Палестинское озеро вслѣдствіе обилія дождей распространилось на сѣверѣ до Тиверіады, и его уровень поднялся до уровня Средиземнаго моря. Его ширина тогда варіировала между 5—25 верстами, оно образовало обширныя отложенія, которыя, впрочемъ, потомъ въ большей части были разрушены землетрясеніями. За періодомъ дождей послѣдовалъ періодъ засухи. Въ эту вторую фазу своего существованія Мертвое море понизило свой уровень на 150 сажень, и его воды сосредоточились около гипсовыхъ и соляныхъ отложеній Джебель-Усдома (Содомской горы), но наступила вторая ледниковая эпоха, снова явились дожди и влага, уровень озера поднялся на 40—50 сажень, почему на этой высотѣ и образовалась замѣчательная каменная терраса съ громадными блоками. За влажнымъ снова наступилъ сухой періодъ (четвертый въ исторіи Мертваго моря), онъ характеризовался, по Бланккенхорну, развитіемъ вулканической дѣятельности. Въ пятую фазу Мертвое море заключилось приблизительно въ тѣ границы, въ которыхъ существуетъ въ настоящее время. Террасы, образовавшіяся въ это время, заключаютъ въ себѣ гипсъ и соль, и въ нихъ находятся крайне неправильно распредѣленныя сѣра и асфальтъ. Бланккенхорнъ полагаетъ, что тогда началась усиленная дѣятельность теплыхъ источниковъ страны.

Шестая фаза падаетъ на историческое время. Тогда произошло разрушеніе древнихъ террасъ, расположенныхъ у южной оконечности озера, вслѣдствіе землетрясенія, произведшаго пониженіе почвы. Этою катастрофою были уничтожены Содомъ и Гоморра, и вслѣдствіе ея Мертвое море распространилось къ югу. Бланккенхорнъ приходитъ къ заключенію, что указанія Библіи точно совпадаютъ съ данными наблюденій, и въ юговосточномъ углу Себха онъ указываетъ вѣроятныя развалины Сигора—одного изъ городовъ пятиградія, не подвергшагося разрушенію. Свои выводы Бланккенхорнъ мотивируетъ весьма основательно, но нельзя послѣдовать за нимъ въ его взглядѣ на библейское повѣствованіе о превращеніи жены Лота въ соляной столбъ. Онъ видитъ въ этомъ повѣствованіи отзвукъ преданія, образовавшагося подъ тѣмъ впечатлѣніемъ, „которое должны вызывать у туземцевъ фантастическія очертанія соляной горы Джебель-Усдомъ“. Что отыскивать въ теперешнихъ скалахъ, окружающихъ Мертвое море, жену Лота неосновательно, съ этимъ должно вполнѣ согласиться, но что нѣкогда обернувшаяся жена Лота „стала соляннымъ столпомъ“—оспаривать это, кажется, нѣтъ возможности. Въ настоящее время брызги волнъ Мертваго моря оставляютъ на всѣхъ предметахъ легкій осадокъ соли, во время катастрофы замедлившая жена Лота могла

быть моментально облечена толстымъ соляным слоемъ и такимъ образомъ превратиться въ соляной столпъ. Кромѣ смолы и сѣры воздухъ, тогда долженъ былъ быть насыщенъ соляными испареніями.

Бланккенхорнъ не принимаетъ библейскаго повѣствованія во всей его полнотѣ, но ему должно поставить въ заслугу уже то, что онъ приближается къ этому. Сила фактовъ заставляетъ геологовъ постепенно идти не въ сторону отъ Библіи, а по направленію къ ней.

Геологи, истолковывая законы измѣненія рельефа земной поверхности, не только объясняютъ прошедшее, но даютъ предсказанія будущаго. Съ геологической точки зрѣнія, какъ это развилъ Лаппаранъ, (въ статьѣ „судьба твердой земли и продолжительность геологическихъ эпохъ“, 1891 г.), земля должна погибнуть отъ воды. „Всякій долъ да наполнится, и всякая гора и холмъ да понизится“ (Лк. 3, 5, ср. Ис. 40, 4). Вода съ болѣе высокихъ мѣстъ несетъ твердыя частицы въ низкія мѣста и, возвышая послѣднія, унижаетъ первыя. Эта ея нивеллирующая дѣятельность достаточно изучена въ настоящее время. По закону тяготѣнія всякое тѣло, частицы котораго отличаются удобоподвижностію и на которое не дѣйствуетъ притяженіе совнѣ, стремится принять форму шара. Земля не есть одинъ сплошной аггрегатъ, но частицы ея далеко и неудобоподвижны; вслѣдствіе этого ея горы, ея выступы не могутъ исчезнуть сразу, но ихъ постепенно размываетъ и разрушаетъ вода и въ своихъ потокахъ уноситъ въ океанъ. Лаппаранъ вычислилъ количество земли (въ кубическихъ километрахъ), возвышающееся надъ уровнемъ океана (взялъ максимальную цифру) и количество земли ежегодно сносимое въ океанъ главнѣйшими рѣками и выбрасываемое въ океанъ вулканами (взялъ минимальную цифру). Онъ получилъ выводъ, что подъ дѣйствіемъ только естественныхъ причинъ менѣе, чѣмъ въ 4 милліона лѣтъ вся твердая земля должна будетъ исчезнуть подъ водою. Можно, конечно, много спорить относительно точности этого вывода, между прочимъ и самъ Лаппаранъ не отрицаетъ возможности того, что земля ранѣе указаннаго срока погибнетъ отъ другихъ причинъ (отъ охлажденія солнца, отъ столкновенія съ какимъ-либо небеснымъ тѣломъ, отъ паденія на солнце). Но важенъ геологическій выводъ, что жизнь на землѣ имѣла начало и несомнѣнно будетъ имѣть конецъ. Принципъ эволюціи, т. е. принципъ какого-то безпредѣльнаго развитія органическаго міра не можетъ быть приложенъ къ землѣ въ ея теперешнемъ естественномъ состояніи. За періодомъ развитія на ней долженъ начаться періодъ упадка. Вотъ почему тѣ, которые весь смыслъ жизни полагаютъ въ земномъ прогрессѣ, очевидно, пытаются стать въ противорѣчіе съ дѣйствительностію. Если удѣломъ человѣчества долженъ

быть безконечный прогрессъ, то несомнѣнно не на этой землѣ и не подъ этимъ небомъ.

Изъ представленнаго обозрѣнія пунктовъ столкновенія Библіи и геологіи можно видѣть, что въ настоящее время геологія вовсе не враждебная Библіи наука, напротивъ, по частнымъ вопросамъ она можетъ даже помогать библейскому экзегезису и по своимъ принципамъ содѣйствовать христіанской апологетикѣ, какъ это формулировалъ Лаппаранъ въ своемъ обширномъ курсѣ геологіи. Выяснивъ, что задачею геологіи должно быть установленіе законовъ распредѣленія неорганическихъ массъ и органическихъ останковъ на земномъ шарѣ, онъ говоритъ: „если теперь мы пожелаемъ резюмировать въ точной формулѣ то, что только что было сказано о значеніи геологіи мы найдемъ эту формулу, введя идею *порядка*, которая управляетъ наукой, когда послѣдняя желаетъ быть достойной своего высокаго назначенія и въ фактѣ существованія таковаго порядка каждый непредвзятый умъ долженъ признать очевидное обнаруженіе Высшаго Разума, управляющаго распредѣленіемъ всѣхъ вещей“. Даже и геологи эволюціонисты причину эволюціи начинаютъ указывать въ Богѣ. Такъ поступаетъ Годри въ своемъ „Опытѣ философской палеонтологіи“ (Essai de paléontologie philosophique, 1896 г.). Конечно, и теперь существуютъ геологи матеріалисты и атеисты, но должно помнить, что ихъ антирелигіозное міросозерцаніе нисколько въ сущности не связано съ тою наукою, которой они служатъ. Однимъ изъ положившихъ начало геологіи какъ наукѣ, былъ католическій священникъ Стенонъ (XVII в.), и въ настоящее время лучшее руководство по геологіи во Франціи—Traité de Géologie (4-me edition. 1900 г., въ 3-хъ томахъ) принадлежитъ профессору католическаго института Лаппарану, который далъ въ сферѣ геологіи цѣлый рядъ поучительныхъ апологетическихъ статей.

Дарвинизмъ.

Теорія Дарвина утверждаетъ, что все разнообразіе органическихъ существъ возникло путемъ естественнаго подбора изъ одной или 4—5 первоначальныхъ органическихъ особей, которыя или непосредственно были созданы Творцомъ, или возникли путемъ естественнаго преобразованія неорганической матеріи въ органическую и затѣмъ въ организмы. Такъ какъ представители современной науки неохотно допускаютъ сверхъестественное вмѣшательство въ процессъ развитія вселенной, то поэтому большинство ихъ держится второго предположенія. Основанія для этого предположенія они находятъ въ открытіяхъ орга-

нической химіи. Со второй четверти прошлаго столѣтія (именно съ открытія Велеромъ мочевины путемъ выпариванія ціаноамміачной соли), открытія эти показали, что изъ неорганическихъ соединеній могутъ образовываться органическія (муравьиная кислота. тройныя смолистыя соединенія, сахаринъ и т. д.),—отсюда остается одинъ шагъ до образованія бѣлка и затѣмъ протоплазмы растительной и животной. Полагаютъ, что процессъ преобразованія неорганической матеріи въ природѣ въ организмы происходитъ весьма медленно подъ вліяніемъ геологическихъ измѣненій на поверхности земли, пониженія температуры и т. д. Первыя протоплазмы явились, обыкновенно полагаютъ. въ срединѣ лаврентіевской эпохи. Дальнѣйшее развитіе организмовъ пошло двумя путями, ибо образовалось два царства—растительное и животное: чрезъ осложненіе организмовъ и дифференцировку органовъ образовались изъ нихъ въ теченіе громадныхъ періодовъ вѣковъ существующія растенія и животныя. Слѣдующіе законы по утвержденію дарвинистовъ управляли развитіемъ организмовъ. 1) Законъ размноженія организмовъ въ геометрической прогрессіи. 2) Законъ измѣнчивости, по которому: a) рожденные часто отличаются и отъ родившихъ и между собою въ нѣкоторыхъ признакахъ и особенностяхъ. Фактъ этихъ измѣненій извѣстенъ всякому. Можно указать нѣкоторыя обстоятельства, которыя вліяютъ на нихъ, наприм., условія, въ которыхъ находилась мать, когда носила младенца, вліяютъ на послѣдняго; b) въ теченіе жизни пріобрѣтаютъ новые признаки, которыхъ не имѣли родившіе ихъ и ихъ братья, и теряютъ тѣ, которые принадлежали ихъ предкамъ. Извѣстно, что употребленіе органовъ развиваютъ (наприм. человѣкъ можетъ развить въ себѣ способность двигать ушами), неупотребленіе органовъ дѣлаетъ ихъ атрофированными (наприм. домашнія птицы утрачиваютъ способность летать). Должно замѣтить при этомъ, что одни измѣненія всегда сопровождаются другими сопутствующими, причины чего еще неизвѣстны,—такъ, наприм., голубой цвѣтъ глазъ у кошекъ несетъ всегда съ собою другой признакъ—глухоту, удлиненіе конечностей у голубей влечетъ за собою укорачиваніе клюва, отсутствіе шерсти у собакъ соединяется съ слабымъ развитіемъ зубовъ и т. д. 3) Законъ наслѣдственности, по которому измѣненія, пріобрѣтаемыя родителями, наслѣдуются нѣкоторыми изъ дѣтей. 4) Дѣйствія условій природы, которыя, вліяя въ теченіе многихъ поколѣній, могутъ образовывать новые органы у организмовъ. Такъ объясняютъ происхожденіе нервной системы. Когда организмъ не имѣлъ нервной системы, то раздраженіе, получаемое имъ въ той или другой точкѣ его кожи, передавалось къ тому центру, который, заправляя движеніями, былъ ихъ началомъ, всею посредствующею массою тѣла,

но какъ электричество двигается въ воздухѣ не по прямому направленію, а по линіи наименьшаго сопротивленія (зигзаги молніи), такъ и раздраженіе передавалось въ организмъ чрезъ тѣ частицы, которыя были болѣе пригодны для этого. Такъ въ организмѣ образовались особые пути для передачи раздраженій, органическая матерія въ этихъ путяхъ преобразовывалась и перерождалась въ тотъ видъ, который теперь представляютъ нервы. Подобнымъ образомъ объясняютъ происхожденіе глазъ. Первые организмы явились въ глубинѣ моря, куда не проникаетъ свѣтъ, они были слѣпы, многимъ изъ ихъ потомковъ, оказавшимся въ иныхъ условіяхъ существованія, пришлось впослѣдствіи подвергнуться дѣйствію свѣта; сначала они воспринимали свѣтъ всею поверхностію тѣла, но такъ какъ на ихъ тѣлѣ должны были быть мѣста, наиболѣе воспріимчивыя къ дѣйствію свѣта (мѣста болѣе темнаго цвѣта), то въ этихъ мѣстахъ свѣтъ на ихъ кожѣ произвелъ измѣненія; эти измѣненія еще болѣе усилили ихъ свѣтовую впечатлительность, и такъ появился первый зародышъ глаза. 5) Борьба за существованіе. Размноженіе въ геометрической прогрессіи производитъ, что для всѣхъ организмовъ не хватаетъ пищи; отсюда происходитъ, что многіе погибаютъ отъ ея недостатка, другіе погибаютъ въ борьбѣ изъ-за нея, сохраняются только сильнѣйшіе. Внезапно происходящія измѣненія въ мѣстности обитанія тѣхъ или другихъ организмовъ часто дѣлаютъ для большинства изъ нихъ невозможною жизнь, и сохраняются только тѣ, которые раньше по какому-нибудь случаю пріобрѣли качества, оказавшіяся полезными при новыхъ условіяхъ. Такъ при усиливающихся холодахъ сохраняются тѣ особи, которыя имѣютъ особенно густой мѣхъ, и изъ потомковъ сохраняются опять тѣ, которые обладаютъ этою особенностію. Животныя съ менѣе густымъ мѣхомъ погибаютъ. Другой подобный примѣръ. Положимъ, въ извѣстной мѣстности чрезвычайно умножилось количество животныхъ, питающихся листьями съ деревьевъ, тогда они скоро выгрызутъ всѣ листья, находящіяся на нижнихъ вѣтвяхъ деревъ, но тѣ изъ нихъ, которыя раньше пріобрѣли длинную шею, будутъ поставлены въ лучшія условія, они будутъ питаться листвою съ болѣе высокихъ вѣтвей. Эти животныя сохраняются, и изъ ихъ потомковъ опять будутъ сохраняться наиболѣе длинношеіе. Въ борьбѣ за существованіе, такимъ образомъ, сохраняются и переживаютъ наиболѣе приспособленные; это и называется естественнымъ подборомъ (the Selection). 6) Кромѣ естественнаго подбора въ природѣ существуетъ еще половой. У животныхъ существуютъ развившіеся вслѣдствіе тѣхъ или иныхъ причинъ вкусы, по которымъ самцамъ нравятся самки, обладающія извѣстными признаками, наоборотъ—самкамъ тоже нравятся самцы съ тѣми или иными особенно

стями. Эти особенности, понятно, должны сохраняться и развиваться. Подборъ этотъ особенно наглядно представляется у птицъ, у которыхъ самцы отличаются красивымъ опереніемъ, пѣвчими голосами и т. д. Таковы условія, управляющія эволюціею органической жизни. Относительно нихъ должно сдѣлать слѣдующія примѣчанія. Процесъ развитія организмовъ происходитъ весьма медленно. Въ физической исторіи земного шара астрономы и геологи предлагаютъ еще, хотя довольно гипотетическія, но все-таки цифры, къ исторіи органическаго міра никто еще не пытался приложить ариѳметики, пока эволюціонисты ограничиваются замѣчаніями, что здѣсь требуются билліоны лѣтъ. 7) Процессъ развитія не охватываетъ всѣхъ организмовъ, нѣкоторые изъ нихъ живутъ въ такихъ условіяхъ, которыя не даютъ толчковъ для этого развитія; отсюда произошло то, что въ то время, какъ на землѣ появились высшіе организмы, сохранялись и представители низшихъ типовъ. 8) Въ природѣ происходитъ не одинъ прогрессъ, но и регреесъ. Причина его лежитъ и въ скрытой наслѣдственности или атавизмѣ, по которому рождаются особи съ признаками, которыхъ не имѣли ихъ отцы, а которыми обладали ихъ отдаленные предки, и въ условіяхъ существованія, которыя дѣлаютъ иногда безполезнымъ для извѣстныхъ организмовъ имѣющіеся у нихъ органы; органы перестаютъ употребляться, атрофируются, исчезаютъ, остаются нѣкоторые ихъ рудиментарные слѣды, таковы, наприм., безкрылый киви (apteryx mantelli), происшедшій отъ крылатыхъ предковъ, таковы нѣкоторые змѣи (peropodes), существующіе зачатки ногъ (подкожныя заднія конечности) у которыхъ показываютъ, что ихъ предки владѣли конечностями (движеніе змѣй обусловливается гибкостію ихъ позвоночнаго столба и силою реберныхъ мускуловъ, но у peropodes, кажется, имѣютъ значеніе и кости около хвоста). Таковы законы, которые, по мнѣнію дарвинистовъ, управляютъ развитіемъ органическаго міра. Конечно, можно различнымъ образомъ относиться къ этому дарвинистическому катехизису, можно принимать его съ различными ограниченіями, можно, наприм., принимать такъ, что Самъ Творецъ создалъ непосредственно первые организмы, особо создалъ первоначальные организмы растительные, положимъ—схизомицеты, особо создалъ первоначальные животные организмы, положимъ—gymnomonerae, protogenes и т. д., что впослѣдствіи Самъ Творецъ непосредственно создалъ человѣка. Въ такомъ видѣ эволюціонная гипотеза принимается многими натуралистами христіанскаго образа мыслей, въ нѣкоторомъ смыслѣ даже Уоллэсомъ (независимо отъ Дарвина и одновременно съ нимъ развившимъ теорію естественнаго подбора). Можно допускать вмѣшательство Творца только въ образованіе первоначальной жизни и устранять непосредственное

отношеніе Его къ человѣку, какъ это, повидимому, сдѣлалъ Дарвинъ—творецъ эволюціонной теоріи. Впрочемъ, Дарвинъ не вѣрилъ на самомъ дѣлѣ въ возможность сверхъестественнаго происхожденія жизни. Это открылось изъ опубликованной его переписки, въ которой онъ является сторонникомъ архебіозиса—ученія, признающаго, что органическая жизнь возникла естественнымъ образомъ въ отдаленныя геологическія эпохи путемъ медленнаго преобразованія неорганической матеріи въ органическую и что затѣмъ въ эпохи послѣдующія произвольнаго зарожденія уже не было, а организмы происходили одни отъ другихъ. Хорошо понимая, что это ученіе не имѣетъ за собою никакой фактической опоры, и что споръ о немъ будетъ лишь безполезною тратою времени, Дарвинъ и высказалъ, что можно допустить, что первыя 4 или 5 основныхъ формъ были созданы непосредственно Творцомъ, при чемъ у него ясно подразумѣвается: но можно этого и не допускать. Большинство послѣдователей Дарвина совсѣмъ устраняютъ Творца, разсуждая объ образованіи вселенной и развитіи организмовъ.

Критика дарвинизма. Для того, чтобы теорія Дарвина была правильною, нужно, разсуждаютъ антидарвинисты, чтобы измѣнчивость (первый эволюціонный факторъ) въ организмахъ имѣла слѣдующіе признаки: постепенность, неопредѣленность, безграничность и мозаичность. Если нѣтъ постепенности, а существуютъ скачки, то тогда собственно теорія Дарвина не при чемъ, ибо причина такихъ скачковъ неизвѣстна, и рычагъ, который управляетъ развитіемъ организмовъ, такимъ образомъ, окажется тайной. А между тѣмъ можно указать, какъ въ ботаникѣ, такъ и въ зоологіи и даже антропологіи, примѣры такихъ скачковъ. Вотъ примѣры, приведенные Данилевскимъ изъ ботаники. „Можетъ ли кто въ здравомъ умѣ надѣяться получить яблоко перваго достоинства или сочную тающую грушу отъ дикой груши?“—спрашиваетъ Дарвинъ. „Мои опыты, отвѣчаетъ знаменитый садоводъ Декенъ, прямо показываютъ, что мы можемъ получать хорошія разновидности, высѣвая сѣмена дикихъ грушъ, и очень дурныя—высѣвая сѣмена нашихъ улучшенныхъ породъ“. Другими подобными примѣрами являются внезапное появленіе однолистной земляники въ Версалѣ въ 1863 г., кипарисъ, дающій изъ сѣмянъ пирамидальную разновидность, и біота, дающая разновидность плакучую. Какъ на послѣдній замѣчательный фактъ въ этомъ родѣ должно указать на слѣдующее. Гюго и Вріасъ получили новый растительный видъ сразу: отъ культуры oenothera Lamarciana произвели oenothera gigas. Лѣтомъ 1900 г. они сдѣлали докладъ объ этомъ парижскому институту (Rev. scientif. 28 Juillet. 1900). Теперь ими издано цѣлое изслѣдованіе объ этомъ (oenotheraceae принадлежатъ къ порядку миртоцвѣтныхъ). Подобные примѣры

можно указать въ зоологіи. Въ Америкѣ въ Парагваѣ водится племя безрогаго скота, происшедшее отъ безрогаго быка, родившагося отъ рогатыхъ родителей. Самые голуби, такъ излюбленные Дарвиномъ: гонцы, дутыши, турманы—произошли вовсе не вслѣдствіе постепенной измѣнчивости, а вслѣдствіе неожиданнаго рожденія отъ обыкновенной самки голубей съ рѣзкими особенностями, какъ это допускаетъ и самъ Дарвинъ. У людей мы видимъ тоже подобное явленіе. Такъ шестипалыя дѣти рождаются отъ родителей, имѣющихъ по 5 пальцевъ, и часто передаютъ свою шестипалость слѣдующимъ поколѣніямъ. Точно также альбиносы рождаются отъ людей съ обыкновенными глазами. Всѣ эти примѣры показываютъ, что измѣненія въ организмахъ происходятъ скачками, а не съ строгою постепенностію. Относительно того, безгранична ли измѣнчивость или нѣтъ, нельзя съ твердою увѣренностію сказать ничего рѣшительнаго. Судя по наблюденіямъ и историческому опыту, она оказывается ограниченною. Но можетъ ли она въ теченіе вѣковъ быть безграничною, это неизвѣстно. Что касается до мозаичности измѣнчивости (подъ этимъ Данилевскій разумѣетъ, что для удовлетворенія теоріи Дарвина требуется, чтобы измѣнчивость не представляла опредѣленной связи въ одновременныхъ измѣненіяхъ различныхъ органовъ), то мозаичности удовлетворяетъ только измѣнчивость, не имѣющая значенія (напр., образованіе курдюковъ у овецъ не соединяется ни съ какими иными измѣненіями въ ихъ организаціи). Относительно другого фактора—наслѣдственности доселѣ въ біологіи не выяснено самое существенное для дарвинизма. На вопросъ: передаются ли наслѣдственностію отъ предковъ къ потомкамъ только свойства, полученныя предками отъ природы, или же и благопріобрѣтенныя, доселѣ не дано увѣреннаго отвѣта. Знанія, опытъ, техническіе навыки не передаются по наслѣдству, наслѣдственно передаются природныя способности, но не степень ихъ развитія. Говорятъ: передаются наслѣдственно болѣзни, но объясняютъ, что передаются болѣзни инфекціонныя (передаются микробы) или передается природная расположенность къ болѣзнямъ (наприм., слабая грудь, предрасполагающая къ чахоткѣ), а не болѣзни благопріобрѣтенныя (ослѣпшій, оглохшій, безногій—рождаютъ видящихъ, слышащихъ, съ ногами). Но если вопросъ о наслѣдственности оказывается покрытымъ безусловнымъ мракомъ, то вмѣстѣ съ этимъ оказывается совершенно невыясненнымъ и вопросъ объ измѣнчивости и ея факторахъ. Что производитъ измѣненія? Какимъ образомъ они передаются отъ поколѣнія къ поколѣнію? Что фиксируетъ въ растительныхъ и животныхъ видахъ эти измѣненія? Біологія не даетъ отвѣта на эти вопросы. По гипотезѣ дарвинистовъ, у многихъ организмовъ не только должны измѣняться и совершенствоваться су-

ществующіе органы, но должны возникать и совершенно новые. Здѣсь представляется слѣдующая трудность: при первомъ зачаточномъ своемъ образованіи эти органы не могутъ выполнять тѣхъ функцій, которыя имъ будетъ суждено исполнять въ будущемъ, они будутъ не только безполезны въ организмѣ, но непремѣнно вредны. Возьмемъ, положимъ, глазъ. Его зачаточная форма будетъ не что иное, какъ болѣзненное образованіе на кожѣ вслѣдствіе чрезмѣрнаго ея раздраженія отъ дѣйствія свѣта. Возьмемъ, далѣе, легкое, образующееся изъ плавательнаго пузыря; въ срединѣ процесса превращенія оно будетъ дѣлать затруднительнымъ для своего обладателя существованіе какъ въ водѣ, такъ и на сушѣ. Спрашивается: какимъ образомъ особи, претерпѣвающія въ своемъ организмѣ подобныя измѣненія, могутъ сохраниться въ борьбѣ за существованіе, вѣдь онѣ не наиболѣе, а наименѣе приспособленныя? Очевидно, онѣ должны не сохраниться, а погибнуть. О борьбѣ за существованіе—этомъ рычагѣ прогресса по Дарвину, Данилевскій замѣчаетъ, что Дарвинъ невѣрно представляетъ себѣ эту борьбу. Въ многихъ мѣстахъ у животныхъ не существуетъ борьбы ни между собою изъ-за пищи, ни съ климатомъ (напр., въ благодатныхъ степяхъ Америки у травоядныхъ животныхъ), и однако одни животныя вымираютъ, а другія остаются. При этомъ мы видимъ, что вымирали виды, повидимому, совершено обезпеченые въ борьбѣ за существованіе: мамонтъ, носорогъ съ костяною перегородкою, въ настоящее время вымираютъ могучіе зубры въ Бѣловѣжской пущѣ. Естественный подборъ, по утвержденію антидарвинистовъ, долженъ устраняться и уничтожаться скрещиваніемъ. Полезныя измѣненія, которыя долженъ бы былъ сохранять естественный подборъ, возникаютъ у немногихъ организмовъ, каковые скрещиваются обыкновенно съ неизмѣнившимися; ихъ потомки, отчасти унаслѣдовавшіе ихъ особенности, опять будутъ скрещиваться съ обыкновенными особями. Нетрудно видѣть, что въ такомъ случаѣ, если и будутъ у тѣхъ или другихъ животныхъ и растеній возникать какія-либо особенности, онѣ всегда будутъ растворяться и исчезать въ послѣдующихъ поколѣніяхъ. Въ природѣ являются типы, рѣзко возвышающіеся надъ среднимъ уровнемъ: между людьми—геніи, въ царствѣ растительномъ и животномъ—особи съ исключительными признаками; являются также, наоборотъ, идіоты и сумасшедшіе между людьми, уродливыя животныя и растенія; но все это не сохраняется, въ концѣ концовъ все, что стоитъ выше и ниже средняго уровня, исчезаетъ. Природа такимъ образомъ является великой уравнительницей. Естественный подборъ, говоритъ Данилевскій, есть устраненіе скрещиванія, и разъ существуетъ скрещиваніе, то не существуетъ подбора. Даже и по устраненіи скрещиванія представ-

ляется весьма мало вѣроятія, чтобы подборъ дѣйствительно могъ образовывать новые виды организмовъ. Такъ какъ для образованія новыхъ видовъ измѣненія, возникающія въ организмахъ, должны фиксироваться въ одномъ направленіи, то понятно, что малѣйшее уклоненіе въ теченіе тысячелѣтій легко можетъ уничтожить всю работу подбора. Дарвинъ придаетъ еще важное значеніе принципу полового подбора и утверждаетъ, что, не обращаясь къ этому принципу, невозможно объяснить происхожденія многихъ животныхъ видовъ и человѣка. Но здѣсь противъ Дарвина возстаютъ уже сами эволюціонисты. По мнѣнію Уоллэса, полового подбора не существуетъ. Въ доказательство существованія полового подбора Дарвинъ приводитъ только одно обстоятельство, именно то, что самцы во время полового возбужденія выставляютъ напоказъ самыя красивыя части своего организма, но Уоллэсъ объясняетъ это не стремленіемъ показать свою красоту, а нервнымъ возбужденіемъ, такъ какъ и неукрашенные самцы въ этотъ періодъ машутъ крыльями, расширяютъ ихъ, поднимаютъ свои гребни или хохолки и т. д. Если же нѣтъ полового подбора, то нельзя объяснить происхожденія хвоста у павлина, роговъ у оленя. Но если этотъ подборъ и существуетъ, то и тогда вопросъ о происхожденіи хобота слона, курдюка овецъ, горба бизона остается совершенно открытымъ. Обращаясь къ прошедшему, антидарвинисты утверждаютъ, что геологія и палеонтологія также представляютъ серьезныя возраженія противъ дарвинизма. Эволюціонный процессъ, по Дарвину, долженъ происходить съ крайнею медленностію, онъ долженъ заключать въ себѣ по крайней мѣрѣ билліоны и трилліоны вѣковъ, но, по утвержденію физиковъ и астрономовъ, предлагающихъ свои вычисленія геологамъ, періодъ существованія органическаго міра на землѣ обнимаетъ собою никакъ не болѣе 10—20 милліоновъ лѣтъ. Но и эта цифра нѣкоторымъ ученымъ представляется черезчуръ преувеличенною,—такъ Перафоръ утверждаетъ, что вся исторія земли обнимаетъ собою не болѣе 5 милліоновъ лѣтъ (его разсужденіе аналогично соображеніямъ Лаппарана о будущемъ земли. См. Геологія и Библія). Палеонтологія представляетъ также серьезныя возраженія противъ дарвинизма. Первымъ изъ нихъ является фактъ неизмѣняемости многихъ родовъ растеній и животныхъ въ теченіе многихъ геологическихъ періодовъ. Укажемъ нѣкоторые. Discina (относится къ типу мягкотѣлыхъ, къ классу головоногихъ; голова рѣзко обособлена; имѣетъ 2 большихъ очень совершенныхъ глаза; ротъ окруженъ руками; нога имѣетъ видъ воронки; раздѣльнополы) существуетъ отъ силурійской эпохи до нашихъ дней, а между тѣмъ discina относится далеко не къ типу простѣйшихъ. Tuya accidentalis и abies canadensis являются теперь такими же, каковыми онѣ были въ міоценовую

эпоху. Почему онѣ не измѣнились? Не говоритъ ли это о томъ, что есть какое-то начало въ организмѣ, сопротивляющееся измѣненіямъ? Это особенно ясно открывается изъ того, что мы видимъ—хотя бы въ discina—варіаціи видовъ; это, по теоріи Дарвина. должно бы было вести все далѣе и далѣе отъ первоначальнаго типа,—однако, нѣтъ, новые виды столь же ясно говорятъ о принадлежности къ тому же роду, какъ и древніе. Другимъ, еще болѣе серьезнымъ возраженіемъ противъ дарвинизма является въ палеонтологіи фактъ отсутствія переходныхъ типовъ. На первый взглядъ кажется, что это возраженіе теряетъ свою силу вслѣдствіе ссылки Дарвина на бѣдность палеонтологическихъ коллекцій, но при внимательномъ разсмотрѣніи эта ссылка оказывается не имѣющею значенія. Дѣло вотъ въ чемъ. Согласно теоріи Дарвина, между каждыми двумя видами должно существовать множество переходныхъ ступеней. Пусть такъ. Но вотъ что удивительно. Палеонтологамъ удавалось находить очень много экземпляровъ одного и того же вида и много экземпляровъ видовъ родственныхъ и между тѣмъ не удавалось находить посредствующихъ звеньевъ въ одномъ экземплярѣ. На основаніи теоріи вѣроятности, это ненахожденіе можно объяснить только дѣйствительнымъ отсутствіемъ таковыхъ звеньевъ. Пфаффъ пытался выразить числами вѣроятность, которая существуетъ для встрѣчи посредствующихъ формъ между двумя родственными видами, доставившими много образчиковъ, напр. между 2-мя видами силурійскихъ трилобитовъ. Эти переходныя формы, по гипотезѣ эволюціонистовъ, должны быть весьма многочисленны. Пфаффъ предположилъ ихъ только 10 между 2-мя чистыми формами. Онъ представляетъ потомъ кучу, составленную изъ милліона зеренъ; однихъ—цвѣта голубого, представляющихъ чистую форму, другихъ—цвѣта краснаго, представляющихъ 10 посредствующихъ формъ, которыя должны привести къ новому виду. Красныхъ зеренъ, слѣдовательно, будетъ въ 10 разъ больше, чѣмъ голубыхъ. Пфаффъ ставитъ затѣмъ такой вопросъ: какая существуетъ вѣроятность, выбравъ сто зеренъ изъ таза, выбрать только голубыя? Или лучше—извлекая изъ пластовъ 100 экземпляровъ одного ископаемаго вида, какая существуетъ вѣроятность не найдти ни одной посредствующей формы? Вычисленіе вѣроятностей отвѣчаетъ дробью 0, 1^{100} или 1, раздѣленной на 1 со ста нулями. Это вычисленіе неособенно благопріятствуетъ теоріи Дарвина; но, собственно говоря, найдены доказательства скачковъ въ природѣ. Возьмемъ хотя бы лошадь. Иногда рождаются жеребята, имѣющіе кромѣ копыта другой палецъ сзади; въ прошедшемъ удалость отыскать животное, близкое къ лошади (гипаріонъ), но имѣвшее такое же строеніе ноги, каковое теперь встрѣчается у двупалыхъ жеребятъ. Допустимъ, что послѣдніе представляютъ

собою атавизмъ, но на что указываетъ этотъ атавизмъ? На то, что отъ гиппаріона путемъ какого-то загадочнаго скачка произошла лошадь подобно тому, какъ теперь путемъ скачковъ отъ лошади можетъ произойти гиппаріонъ (не всѣ считаютъ гиппаріона предкомъ лошади). Естественный подборъ здѣсь не при чемъ. Третьимъ возраженіемъ противъ Дарвинизма съ точки зрѣнія палеонтологіи является то, что въ геологическихъ пластахъ новыя формы обыкновенно являются сразу и притомъ въ большомъ количествѣ. Можетъ быть, это, дѣйствительно, слѣдствіе пробѣловъ нашей палеонтологической лѣтописи, но пока, вѣдь, эти пробѣлы не восполнены, Дарвинизмъ не можетъ утверждать, что палеонтологія на его сторонѣ. Наконецъ, возраженіемъ противъ дарвинизма является отсутствіе строгой послѣдовательности въ ископаемыхъ, находимыхъ въ пластахъ (наприм., найденное млекопитающее въ юрскихъ отложеніяхъ стоитъ по своей организаціи выше млекопитающихъ эоценовой эпохи). Теорія Дарвина, безспорно, имѣетъ глубоковажное значеніе при рѣшеніи вопроса о взаимоотношеніи организмовъ, при объясненіи многаго въ жизни организмовъ, при изысканіяхъ геологическихъ, при изслѣдованіяхъ географическаго распредѣленія растеній и животныхъ. Она важна и въ педагогическомъ отношеніи, потому что объединяетъ факты, ранѣе представлявшіеся разрозненными, и даетъ возможность легко усвоивать и запоминать ихъ. Но если эта теорія при своемъ появленіи вызвала негодованіе и протесты нѣкоторой части общества, особенно богослововъ, то въ этомъ виноваты не противники теоріи, а ея творцы и ближайшіе послѣдователи. Уже Дарвинъ далъ понять, что его теорія доказываетъ ненужность вмѣшательства провидѣнія въ міровую жизнь. Затѣмъ изъ дарвинизма были сдѣланы выводы, что имъ отрицается существованіе цѣлей въ природѣ и что имъ дается такое истолкованіе цѣлесообразнаго устройства организмовъ, при которомъ совершенно нѣтъ нужды прибѣгать къ предположенію бытія премудраго Творца. Случай производитъ всевозможныя формы жизни, а естественный подборъ, это начало слѣпой необходимости, сохраняетъ приспособленнѣйшія, цѣлесообразныя. Такіе выводы, не только антирелигіозные, но прямо атеистическіе, должны были вызвать противъ себя негодованіе всѣхъ тѣхъ, разумъ и сердце которыхъ находятъ успокоеніе въ Богѣ. Но теперь мало-по-малу эти обостренныя отношенія начинаютъ сглаживаться. Съ одной стороны вопросы, поднятые дарвинизмомъ, привели богослововъ къ выясненію, что Богъ создалъ законы бытія, каковые законы, получивъ бытіе, стали естественными. Отсюда должна быть признана возможность естественнаго объясненія происхожденія, сходства тѣхъ или иныхъ животныхъ и растительныхъ видовъ и цѣлесообразнаго устройства ихъ организмовъ. Съ

другой стороны, натуралисты должны признать и постепенно признаютъ, что теорія Дарвина, имѣя важное методологическое и мнемоническое значеніе, содержитъ въ себѣ много недостатковъ, порою ея предполагаемыя фактическія основы оказывались невѣрными, а обобщенія неправильными. Но главное—естествознаніе не знаетъ, и теорія не объясняетъ причинъ, законовъ и границъ измѣнчивости въ организмахъ. Поэтому дарвинизмъ никакимъ образомъ не можетъ претендовать на имя научной истины. Какъ атомизмъ въ наукахъ о матеріи, такъ дарвинизмъ въ біологіи могутъ быть (на атомизмъ большинство такъ и смотритъ) лишь плодотворными фикціями. Для основного тезиса (эволюціоннаго), истолкованіе котораго хочетъ дать дарвинизмъ что высшіе органическіе виды произошли отъ низшихъ, въ настоящее время предлагаютъ уже и иныя объясненія, помимо дарвинистическаго. При этомъ многіе натуралисты и даже философы полагаютъ, что этотъ эволюціонный процессъ наилучшимъ образомъ доказываетъ существованіе Бога Творца, создавшаго цѣлесообразность въ мірѣ, и вмѣстѣ Бога Промыслителя, постоянно возводящаго бытіе все къ высшему и къ высшему совершенству. Въ теоріи эволюціи пытаются теперь находить доказательства и личнаго безсмертія. Такимъ образомъ, теорія, явившаяся сначала атеистической, при постепенномъ ея исправленіи и усовершеніи становится у нѣкоторыхъ базисомъ для апологетическихъ выводовъ.

Единство рода человѣческаго.

О твореніи человѣка къ кн. Бытія повѣствуется три раза. Это обстоятельство еще въ глубокой древности вызвало вопросъ: разсказывается ли во всѣхъ этихъ трехъ повѣствованіяхъ объ одномъ событіи, или о различныхъ? Недоумѣвая, откуда должны были взять женъ сыновья Адама, кѣмъ Каинъ могъ населить построенный имъ городъ, встрѣчи съ кѣмъ онъ могъ бояться и т. д., прибѣгали къ теоріи преадамитовъ, говорили, что въ 1-й главѣ говорится объ иномъ созданіи людей, чѣмъ во второй, что во второй повѣствуется только о созданіи родоначальника еврейскаго народа и т. д. (теоріи преадамитовъ держались Парацельсъ, Бруно; подробно ее развилъ Ла-Пейеръ въ 1655 г.). Но всѣ эти разсужденія разбивались ясными изреченіями Св. Писанія показывающими, что Адамъ былъ первымъ человѣкомъ на землѣ, что не было до него никого, кто бы воздѣлывалъ землю (Быт. 2, 5), что онъ не нашелъ себѣ помощника по себѣ, приложеніемъ къ Адаму словъ, сказанныхъ въ повѣствованіи о твореніи въ 1-й главѣ, въ Новомъ Завѣтѣ—словами самого Спасителя, ясно показывающими, что

въ 1-й и 2-й главахъ говорится объ одномъ твореніи (Мѳ. 19, 4—5). Наконецъ догматъ о необходимости искупленія не могъ бы распространиться на все человѣчество, если бы не все человѣчество несло тяготы адамова проклятія, но апостолъ Павелъ возвѣщаетъ о согрѣшеніи всѣхъ людей въ Адамѣ, какъ ихъ родоначальникѣ, и о возстановленіи всѣхъ во Христѣ. Съ другой стороны мѣста, побуждавшія склоняться къ теоріи преадамитовъ, на самомъ дѣлѣ оказывались весьма легко разрѣшающимися и безъ этой теоріи. Сыновья Адама должны были жениться на его дочеряхъ, Каинъ могъ бояться своихъ братьевъ (хотя и будущихъ), городъ Каина былъ, конечно, огороженнымъ мѣстомъ для защиты отъ нападенія звѣрей или людей и долженъ былъ быть населенъ дѣтьми Каина. Запрещеніе жениться на сестрахъ должно было явиться позднѣе, быстрое же умноженіе потомства при Адамѣ не представляетъ ничего удивительнаго, оно объясняется здоровьемъ первыхъ людей и отсутствіемъ тѣхъ обстоятельствъ, которыя въ настоящее время уносятъ въ могилу многихъ еще не вкусившихъ сладости бытія. Другое побужденіе, которое склоняло многихъ еще недавно къ теоріи преадамитовъ, крылось въ различіи существующихъ расъ между собою, главнымъ образомъ въ морфологическомъ различіи. Теорія постоянства видовъ, господствовавшая въ наукѣ до Дарвина, находила невозможнымъ, чтобы негры и европейцы могли произойти отъ однихъ родоначальниковъ или одни отъ другихъ. Но эта теорія пала въ наукѣ. Несомнѣнный фактъ, что виды могутъ варіировать, и различныя разновидности могутъ далеко расходиться между собою, опровергли ее по крайней мѣрѣ въ приложеніи къ человѣку. Да въ разсужденіи о человѣкѣ она отличалась всегда крайнею несостоятельностію. Какъ произошли тѣ люди—всѣ ли это народы или нѣкоторыя племена, для которыхъ Адамъ не является родоначальникомъ? Теорія постоянства видовъ признавала, что такихъ людей создала природа или изъ моря, или еще откуда; но, вѣдь, гораздо легче было бы природѣ изъ бѣлаго человѣка создать чернаго, чѣмъ создать человѣка изъ ила, или заставить его, какъ Венеру, выйти изъ морской пѣны. Однако въ послѣднее время мысль о существованіи людей помимо племени Адамова и до Адама возникла вновь, но уже по новымъ побужденіямъ и на новыхъ основаніяхъ. Потребность въ ней была сознана нѣкоторыми учеными р.-католиками, когда нѣкоторые антропологи и особенно аббатъ Буржуа и аббатъ Делонэ въ концѣ 60-хъ годовъ начали утверждать, что они открыли слѣды третичнаго человѣка въ Европѣ. Этотъ отдаленнѣйшій отъ насъ разумный обитатель земли никакимъ образомъ не могъ произойти отъ Адама, если даже и признать, что въ Библіи совсѣмъ нѣтъ хронологіи, потому что и тогда

въ Библіи останется географія (показывающая, что во время созданія человѣка земля, гдѣ жилъ первозданный человѣкъ, имѣла уже почти такой же видъ и климатъ, какъ и нынѣ) и еще рядъ нѣкоторыхъ указаній, не позволяющихъ возводить древность человѣка въ Европѣ и Азіи далеко за предѣлы четвертичнаго періода. Открытія Буржуа и Делонэ породили двѣ теоріи: 1) между эволюціонистами теорію предшественника или предшественниковъ человѣка. 2) между нѣкоторыми р.-католиками теорію преадамитовъ. Первымъ, развившимъ теорію преадамитовъ явился, кажется, аб. Фабръ д'Анвье, затѣмъ въ 1873 году Р. П. Фарложеръ, развившій ее, по мнѣнію многихъ, весьма научно и основательно. Сущность новой теоріи заключается въ слѣдующемъ. До Адама существовало племя или, вѣрнѣе, даже много племенъ человѣческихъ. Они жили, развивались и исчезли раньше сотворенія Адама, такимъ образомъ къ намъ, потомкамъ послѣдняго, они не имѣютъ никакого отношенія. Произошли они, по мнѣнію защитниковъ теоріи, путемъ эволюціоннымъ, это обязываетъ поставить ихъ, хотя и существъ разумныхъ, на одну доску съ животными. Можетъ быть, эти преадамиты, по новой теоріи, обладая словомъ (?) и разсудкомъ, не обладали тѣмъ, что въ сущности отличаетъ человѣка отъ животныхъ—религіозностью, нравственностью, истиннымъ разумомъ, высшими стремленіями; можетъ быть, по мнѣнію нашихъ преадамистовъ, они были подобны практическимъ и эгоистическимъ атеистамъ нашихъ дней. Въ такомъ случаѣ одинаковая участь ихъ со скотами не представляетъ ничего удивительнаго. Съ другой стороны, допуская эту теорію, новые сторонники преадамизма, повидимому, сохраняютъ всѣ догматы христіанской религіи. Предшественники Адама, по Фарложеру и другимъ, не имѣли отношенія къ потомкамъ Адама. Христіанскіе догматы о твореніи, паденіи и искупленіи человѣка при такой теоріи остаются во всей своей неприкосновенности. Древніе сторонники преадамизма стояли въ противорѣчіи и съ христіанскою нравственностью. Они отрицали провозглашаемое церковью единство рода человѣческаго и утвержденную христіанствомъ и удержанную и непріемлющими христіанства мыслителями идею о равноправности и братствѣ всѣхъ человѣческихъ племенъ. Защитники преадамизма прежнихъ временъ съ покойною совѣстью покупали и продавали негровъ, избивали краснокожихъ и австралійцевъ и считали себя послѣдователями ученія о любви къ ближнему, какъ къ самому себѣ. Новая теорія преадамизма явно не идетъ ни противъ догматики, ни противъ нравственности. Поэтому если она не нашла себѣ многихъ послѣдователей, то по крайней мѣрѣ многіе изъ христіанъ западнаго міра отнеслись къ ней, какъ къ гипотезѣ, совершенно допустимой съ церковной точки зрѣ-

нія и имѣющей быть провѣренной палеонтологическими изысканіями. Такъ взглянули на нее самъ аб. Буржуа, защищавшій ревностнѣе всѣхъ ученыхъ существованіе третичнаго человѣка, Жанъ д'Этіенъ, Ленорманъ (послѣдній, вѣроятно, увлекаемый Мортилье, склоненъ видѣть въ преадамитахъ не людей, а предшественниковъ людей, т. е. потомковъ обезъяны—нѣчто среднее между людьми и обезьянами,—употреблявшихъ орудія и пользовавшихся огнемъ). Нетрудно однако видѣть, что эта теорія въ скрытомъ состояніи враждебна христіанству, какъ и преадамизмъ Ла-Пейера. Она стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ духомъ христіанскаго ученія и съ буквою книги Бытія. Сторонники преадамизма полагаютъ, что преадамиты произошли путемъ эволюціи отъ высшихъ животныхъ типовъ, короче—отъ обезьяны, что участь преадамитовъ, какъ и участь скотовъ, одна и та же. Но изъятіе мыслящихъ существъ Богомъ изъ Его промыслительнаго вѣдѣнія и даже ихъ безслѣдное уничтоженіе являются несовмѣстимыми съ христіанскимъ понятіемъ о всеблагомъ и премудромъ Богѣ. Зачѣмъ было зажигать разумъ въ этихъ существахъ, чтобы они употребляли его только на служеніе своему эгоизму и, сознавъ свою проходимость, тлѣнность и конечность, должны были создать догматъ свирѣпой и безпощадной борьбы за существованіе? Зачѣмъ нужно было губить милліоны этихъ существъ и создавать одну пару, которая вскорѣ же, вѣдь, оказалась не лучше этихъ милліоновъ? Ленорманъ готовъ видѣть въ преадамитахъ неудачные опыты Бога создать человѣка. Это уже болѣе, чѣмъ странно. Будучи несогласна съ духомъ христіанскаго ученія, эта теорія стоитъ въ противорѣчіи съ буквою книги Бытія. Богодухновенный авторъ книги Бытія утверждаетъ, что все создано для человѣка и что человѣкъ созданъ особеннымъ образомъ съ особенными преимуществами. Эти слова Писанія несовмѣстимы съ новою теоріею. Точно также стоитъ съ нею въ противорѣчіи заявленіе Библіи, что до Адама не было человѣка, который бы могъ обдѣлывать землю, отрицающее существованіе разумныхъ организмовъ до Адама. Преадамисты заявляютъ, что ихъ преадамизмъ не осужденъ церковью (западною), но что изъ того? Изобрѣтательность человѣческаго ума, вѣдь, не исчерпалась въ теченіе XIX-ти столѣтій и можно придумать еще много новыхъ еретическихъ ученій, которыя не были осуждены церковью. Мысль о человѣкѣ-полускотѣ, умѣвшемъ употреблять огонь и каменныя орудія, не знавшемъ Бога и не имѣвшемъ участія въ безсмертіи, противна христіанскому чувству. Если преадамисты скажутъ, что тѣ до-адамовы люди были тоже созданы непосредственно Богомъ, и ихъ пребываніе здѣсь на землѣ имѣло лишь воспитательное значеніе для приготовленія ихъ къ жизни на небѣ, то такое утвер-

жденіе кромѣ того, что стоитъ въ противорѣчіи съ буквою Писанія, будетъ стоять въ противорѣчіи и съ тѣми данными, изъ которыхъ оно исходитъ. Если вѣрить открытіямъ Буржуа, Делонэ и др., то должно признать, что они свидѣтельствуютъ о существованіи на землѣ какого-то существа, стоявшаго крайне низко въ духовномъ отношеніи, жившаго почти жизнью скота, а такая жизнь современныхъ грубыхъ дикарей, ниспадшихъ почти до скотства, не можетъ являться воспитательнымъ средствомъ для приготовленія къ небу. Теорія преадамизма новаго и теорія преадамизма стараго равно несостоятельны: онѣ принадлежатъ къ числу тѣхъ неудачныхъ компромиссовъ между вѣрою и научными изысканіями, которые Гартманъ хотя сурово, но можетъ быть несовсѣмъ незаслуженно, назвалъ „оерситовскими".

Но имѣетъ ли за собою серьезныя основанія современная научная теорія, утверждающая, что человѣческій родъ произошелъ отъ нѣсколькихъ родоначальниковъ? Изъ ученыхъ, настаивающихъ на естественномъ происхожденіи человѣка отъ высшихъ животныхъ, одни держатся монофилитическаго воззрѣнія, другіе — полифилитическаго. Сущность монофилитическаго воззрѣнія состоитъ въ томъ, что нѣкогда на землѣ въ одномъ какомъ-либо мѣстѣ одинъ родъ животныхъ возвысился до человѣка, и отъ него распространились люди по всему земному шару. По полифилитическому воззрѣнію въ различныхъ мѣстахъ земного шара въ одно или различное время различные роды животныхъ возвысились до человѣка, и отъ нихъ произошли различныя расы. Позволительно думать, что эта теорія, какъ и нѣкоторыя другія, возникла какъ противовѣсъ, антитезъ религіозной и нравственной вѣрѣ въ единство человѣчества, и можно рѣшительно утверждать, что эта теорія не имѣетъ за собою никакихъ разумныхъ и фактическихъ основаній. Говорятъ, что человѣчеству предшествовало на землѣ существованіе нѣсколькихъ родовъ предшественника человѣка—полуживотныхъ, полулюдей, отъ которыхъ произошли различныя расы. На сторону этого мнѣнія рѣшительно сталъ Мортилье, установивъ даже три вида своего антропопиѳика (промежуточное звено между человѣкомъ и обезьяной): антропопиѳикъ Буржуа, Рибейро и Рамэса. Но Мортилье не представилъ никакого основанія того, что онъ утверждаетъ. Буржуа въ одномъ мѣстѣ, Рибейро въ другомъ, Рамэсъ въ третьемъ нашли камни, которымъ приписали искусственное происхожденіе. По своему внѣшнему виду эти камни хотя и различаются во всѣхъ трехъ мѣстахъ, тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что—если только они имѣютъ искусственное происхожденіе—одни и тѣ же существа могли произвести и первые, и вторые, и третьи. Но Мортилье причислилъ этихъ существъ къ тремъ различнымъ видамъ единственно на томъ основаніи, что слѣды ихъ

существованія найдены тремя различными лицами. Нетрудно видѣть всю странность этого основанія. На сторону ученія о полифилитическомъ происхожденіи человѣка становятся далѣе лингвисты. Они приходятъ къ заключенію о существованіи своего homo primigenius и притомъ въ различныхъ видахъ на основаніи коренного различія группъ языковъ между собою. Но если бы они примѣняли свои принципы о различіи языковъ такъ, какъ требуетъ логика, то они никогда бы не пришли къ высказаннымъ имъ заключеніямъ. Развѣ на самомъ дѣлѣ можно найдти хотя бы два языка, не имѣющіе ничего общаго въ своемъ звуковомъ матеріалѣ и въ складѣ звуковъ? Такихъ языковъ нѣтъ: во всѣхъ языкахъ большинство звуковъ или тождественно, или сходно. Нельзя также найдти языковъ, принципы синтаксиса которыхъ были бы различны, гдѣ бы отсутствовали подлежащее и сказуемое, или были не тѣмъ, чѣмъ являются у насъ. Такимъ образомъ языковъ абсолютно различныхъ нѣтъ. Есть еще одно свойство языковъ показывающее, что обладатели ихъ имѣютъ общее происхожденіе. Дѣти не наслѣдуютъ отъ родителей знанія никакого языка и одинаково легко могутъ быть обучены какому угодно изъ существующихъ языковъ. Поэтому нельзя удивляться, что у различныхъ племенъ они оказались различны. Представимъ себѣ, что въ самый ранній періодъ существованія человѣчества, когда, по мнѣнію лингвистовъ, существовали только моносиллабическіе языки, люди разошлись по различнымъ странамъ. Въ различныхъ мѣстахъ должны были образоваться агглютинативные языки и затѣмъ флексивные; языки же, оставшіеся моносиллабическими, вслѣдствіе легкой измѣнчивости ихъ могли и должны были измѣниться до неузнаваемости. Развитіе языковъ пошло различными путями. Какъ же лингвисты—въ сущности еще мало изучившіе языки,—зная, сколь длинны и разнообразны эти пути, хотятъ такъ легко рѣшить вопросъ о присутствіи и отсутствіи родства между тѣми или иными языками. Не представляя основаній, лингвисты въ защитѣ своей полигенистической теоріи впадаютъ въ весьма странныя противорѣчія. Настаивая на множественности первоначальныхъ племенъ человѣческихъ, они говорятъ, что одного различія языковъ достаточно для опредѣленія, принадлежатъ ли изслѣдуемыя племена къ одному корню или нѣтъ. Но тѣ же лингвисты немногими страницами ниже утверждаютъ, что языки могутъ не соотвѣтствовать расамъ, что у одинаковыхъ расъ могутъ быть различные языки и у различныхъ одинаковые. „Часть басковъ, настоящихъ испанскихъ басковъ, свидѣтельствуетъ Овелахъ, говоритъ еще по-эскуарски (въ окрестностяхъ Дуранго, Толозы, Св. Себастіана), другая часть по-испански (въ окрестностяхъ Виторіи, Пампелуны). Часть бретонцевъ говоритъ по-французски,

другая еще сохраняетъ кельтское нарѣчіе. Многіе финны говорятъ по-своему, но много другихъ—по-русски и только по-русски. Въ центральной Азіи многіе урало-алтайскіе народы приняли индо-персидскій языкъ. Продолжать этотъ перечень было бы скучно". Если автору стало скучно продолжать, ограничимся сказаннымъ. Финны и урало-алтайцы принадлежатъ къ монгольской расѣ, которая по мнѣнію Фогта и др., произошла отъ иныхъ предковъ, чѣмъ раса кавказская. Нашъ лингвистъ не оспариваетъ этого, онъ прямо признаетъ, что финны и урало-алтайцы потеряли свой языкъ и усвоили чужой. Но, констатируя это, какъ же можетъ онъ говорить, что языкъ есть норма, обязывающая утверждать или отрицать общность или различіе происхожденія племенъ? Нѣсколькими страницами выше онъ упрекалъ Геккеля за то, что тотъ индо-европейцевъ, семитовъ, басковъ и кавказцевъ соединилъ въ одну расу, какъ имѣющихъ общее происхожденіе, и голосомъ непререкаемаго авторитета призывалъ признать для нихъ четыре различныхъ корня. Но почему же онъ можетъ отрицать, что предки индо-европейцевъ, можетъ быть, родственные семитамъ, утратили свой первоначальный языкъ и переняли чужой или что это, можетъ быть, случилось съ семитами? Исторію первобытнаго человѣчества, представляя ее, какъ время величайшей дикости, притомъ время, отстоящее отъ насъ на сотню тысячелѣтій, онъ особенно долженъ бы былъ признать темною и потому, пользуясь аналогіями, которыхъ такъ много, что ему ихъ скучно перечислять, долженъ бы былъ отказаться отъ всякой попытки опредѣлять родство народовъ по языкамъ. Приводится еще одно соображеніе, наводящее на мысль о полифилитическомъ происхожденіи человѣка. „Нельзя не обратить вниманія, говоритъ Иностранцевъ, на весьма интересную обособленность трехъ основныхъ человѣческихъ расъ: бѣлой или кавказской, черной или негритянской и желтой или монгольской, пріуроченныхъ къ древнимъ материкамъ, раздѣленнымъ между собою не современными морями, а морями третичнаго періода. Это какъ бы указываетъ не только на существованіе человѣка въ третичный періодъ, но и на бывшую въ то время обособленность его расъ". Немного выше приведенныхъ строкъ Иностранцевъ утверждаетъ, что нѣтъ доказательствъ существованія третичнаго человѣка, и приводитъ мнѣніе Годри и Мортилье, что кремни Буржуа и др. оббиты не человѣкомъ, а какими-то таинственными, никому неизвѣстными, но тѣмъ не менѣе нѣкогда существовавшими высокоорганизованными обезьянами. Приведенныя нами его слова сами подсказываютъ выводъ, что въ третичный періодъ на различныхъ материкахъ существовали различныя высокоорганизованныя обезьяны, и отъ нихъ произошли различныя человѣческія расы. Самъ Иностранцевъ,

однако, воздержался отъ всякаго вывода, ограничившись только тѣмъ, что подсказалъ этотъ выводъ читателямъ. Нетрудно показать всю несостоятельность этого вывода. Дѣло вотъ въ чемъ. Несомнѣнно, что цвѣтъ кожи служитъ самымъ недостаточнымъ признакомъ различія расъ. Завися отъ внѣшнихъ условій, онъ можетъ заставить людей одного и того же племени причислять и къ кавказской, и негрской расѣ. Евреи, разсѣявшіеся по всему земному шару, имѣютъ кожу всѣхъ цвѣтовъ отъ совершенно чернаго до бѣлорозоваго. Въ верховьяхъ Нила, въ Абиссиніи можно встрѣтить арабовъ совершенно чернаго цвѣта, хотя всѣ черты ихъ лица ясно говорятъ о принадлежности къ кавказской расѣ. Арійцы, разселившіеся очень недавно и во всякомъ случаѣ путешествовавшіе не по третичнымъ морямъ, въ Европѣ имѣютъ бѣлый, въ Индіи желтый цвѣтъ. Въ виду всего этого при разсужденіи о расахъ нужно имѣть въ виду другіе признаки и на основаніи ихъ составлять сужденія. Признаки эти анатомическаго характера. Но если мы обратимся къ нимъ, то увидимъ, что уже въ первую эпоху четвертичнаго періода въ Европѣ смѣнилось нѣсколько расъ (ихъ насчитываютъ шесть), изъ каковыхъ нѣкоторыя (напр. кроманьонская) похожи на негрскую, нѣкоторыя (напр. фюрфооцская) на монгольскую, и теперь въ Европѣ всецѣло господствуетъ кавказская раса. Эти факты заставляютъ насъ удивляться, почему Иностранцевъ нашелъ въ разселеніи племенъ восточнаго полушарія „весьма интересную особенность“ и почему онъ приглашаетъ обратить на нее вниманіе. При самомъ элементарномъ знакомствѣ съ этнографіей, антропологіей и исторіей прошедшаго невозможно допустить, чтобы люди различныхъ частей свѣта (не говоримъ пока—различныхъ племенъ) произошли отъ различныхъ обезьянъ или обезьяноподобныхъ животныхъ. Ученіе о многихъ предшественникахъ человѣка стоитъ въ противорѣчіи и вообще съ теоріей Дарвина и съ его непосредственными разсужденіями по этому предмету. Оно стоитъ въ противорѣчіи съ теоріей Дарвина. Если предшественники человѣка распадались на нѣсколько различныхъ видовъ, то ихъ потомки, согласно теоріи, должны болѣе отличаться одни отъ другихъ, чѣмъ отъ своихъ предковъ. Уоллэсъ развилъ въ одной статьѣ положеніе о стремленіи разновидностей безконечно удаляться отъ своего основного типа и между собою. Это „между собою“ необходимо имѣть въ виду. Когда отъ параллельныхъ видовъ происходятъ новые виды, то для того, чтобы они были болѣе близки между собою, чѣмъ съ своими предшественниками, требуется, чтобы: 1) на нихъ дѣйствовали факторы, ихъ сближающіе (для каждаго вида специальные, потому что каждый видъ имѣетъ специальныя отличія); (2 чтобы, условія управляющія ихъ дальнѣйшимъ развитіемъ, были

одинаковы. Легко понять трудность этой одинаковости. Эволюціонные факторы дѣйствуютъ медленно, для достиженія ими нѣзначительныхъ результатовъ требуются громадные періоды времени, малѣйшей случайности здѣсь достаточно, чтобы уничтожить эволюціонную работу тысячелѣтій. Обратимся теперь къ предшественникамъ человѣка и ихъ потомкамъ. Предшественники человѣка согласно предположенію лингвистовъ были различны, конечно, они жили въ различныхъ мѣстахъ, и потомки ихъ заняли еще болѣе различныя территоріи. Какимъ же образомъ эти потомки, населяющіе теперь весь земной шаръ, оказались такъ близки между собою? Никто, вѣдь, думаемъ, не станетъ спорить, что всѣ племена отстоятъ не особенно далеко другъ отъ друга. Христіанство всегда возвѣщало истину о братствѣ всего человѣчества. Изъ отрицающихъ христіанскіе догматы истину единства рода человѣческаго призналъ Дарвинъ. Онъ защищаетъ ее въ двухъ своихъ сочиненіяхъ (о происхожденіи человѣка и о выраженіи ощущеній у животныхъ и человѣка). Общность многихъ экспрессій у всѣхъ племенъ земного шара, сходство въ обычаяхъ, суевѣріяхъ, сходство, далѣе, въ духовныхъ силахъ,—все это приводитъ къ мысли о единствѣ рода человѣческаго. Если же всѣ племена рода человѣческаго являютъ такую близость между собою, то спрашивается: какъ же онъ могъ произойдти отъ различныхъ предковъ? Для допущенія подобной возможности требуется такое сочетаніе сходственныхъ условій, которое совершенно невѣроятно. Поэтому позволительно отрицать полигенизмъ и во имя христіанства, и во имя эволюціонной теоріи.

Древность рода человѣческаго.

На основаніи числовыхъ данныхъ, представляемыхъ Библіей, обыкновенно полагали и полагаютъ, что древность человѣка не превосходитъ приблизительно 8 тысячъ лѣтъ. По мнѣнію нѣкоторыхъ современныхъ ученыхъ, эта древность обнимаетъ собою нѣсколько сотъ тысячъ лѣтъ. Чтобы дѣйствительно правильно оцѣнить взаимоотношеніе данныхъ Библіи и науки относительно древности человѣка, нужно предварительно точно выяснить значеніе тѣхъ и другихъ. Числовыя данныя Библіи написаны подъ воздѣйствіемъ Св. Духа. Но 1) цифры могли быть измѣнены переписчиками, 2) цифры Библіи имѣли своимъ предметомъ не хронологію, а другія высшія цѣли, такъ что и по воздѣйствію Св. Духа цифры ставились не такія, какія были бы нужны для хронологической точности. Иногда между цифрами Библіи открывается только приблизительное согласіе, заставляющее предполагать за нимъ лишь приблизительную точность; иногда открывается прямое раз-

ногласіе, доказывающее испорченность текста (ср. 2 Цар. 8, 4 и 1 Парал. 18, 4; также 2 Цар. 10, 18 и 1 Парал. 19, 18). Различные библейскіе тексты представляютъ между собою значительные варіанты. Иногда цифры стоятъ въ нѣкоторомъ несогласіи съ разсказомъ. Въ 17, 17 ст. Быт. Авраамъ выражаетъ удивленіе и недоумѣніе относительно возможности столѣтнему имѣть дѣтей, при чемъ въ текстѣ слышится замѣтное подчеркиваніе словъ: „столѣтняго“ и „девяностолѣтней“. Но какимъ образомъ возможность такого явленія представляется Аврааму сомнительною, когда дѣдъ его Нахоръ (согласно первоначальному тексту 70-ти) родилъ сына Ѳару (отца Авраама), имѣя 179 лѣтъ отъ роду, когда при Авраамѣ былъ живъ еще Серугъ, родившій сына (Нахора) 130 лѣтъ. Едва ли недоумѣніе отца вѣрующихъ направилось бы на цифру 100 или 90, если бы онъ имѣлъ предъ глазами такіе примѣры. Все это подало основанія для гипотезы, что цифры книги Бытія, показывающія годы рожденія патріарховъ, не принадлежатъ богодухновенному автору ея, что они представляютъ собою вставку позднѣйшихъ переписчиковъ, вставку, видно, прямо преслѣдующую цѣли хронологическія, т. е. цѣли, собственно чуждыя божественному Откровенію, что въ первоначальномъ текстѣ книги Бытія стояло только, что такой-то патріархъ родилъ такого-то и что всѣхъ дней его было столько-то. Въ Новомъ Завѣтѣ св. Матѳей говоритъ: „Іорамъ родилъ Озію“, но изъ книгъ Царствъ и Паралипоменонъ мы узнаемъ, что Іорамъ родилъ Охозію, Охозія родилъ Іоаса, Іоасъ—Амасію, Амасія—Озію. Всѣ эти примѣры показываютъ намъ возможность того, что перечисляемые въ книгѣ Бытія до и послѣпотопные патріархи не представляютъ собою непрерывнаго ряда поколѣній, но что, можетъ быть, между перечисленными лицами опущено болѣе или менѣе значительное число посредствующихъ членовъ. Все это побуждаетъ нѣкоторыхъ смотрѣть на генеалогическія таблицы кн. Бытія такъ, что въ нихъ перечисляются въ преемственномъ порядкѣ только наиболѣе знаменитые изъ предковъ человѣчества. Таковъ взглядъ новый на библейскую хронологію. Онъ защищается и раздѣляется многими. Мы изложили его въ томъ видѣ, въ какомъ онъ является не стоящимъ въ противорѣчіи съ Библіею и съ ученіемъ православной церкви. Если такимъ образомъ Библія не даетъ безспорныхъ основаній для того, чтобы ограничивать древность человѣчества 8 или $7^1/_2$ тысячами лѣтъ, то съ другой стороны должно признать, что наука не даетъ безспорныхъ основаній и для того, чтобы значительно расширять эту древность. Большою извѣстностью пользуется хронологія Г. Мортилье († 1898 г.). Предшествовавшая современной геологическая эпоха носитъ имя ледниковой. Мортилье выходитъ изъ предположенія, что она продолжалась 100 тысячъ лѣтъ (на

произвольномъ предположеніи чрезвычайной медленности геологическихъ явленій въ прошедшемъ), и что человѣкъ существовалъ еще задолго до нея, и по окончаніи ея протекло тысячъ 60 лѣтъ. Нельзя отрицать того, что его относительная хронологія (принятая имъ послѣдовательность безъ рѣшенія вопроса о продолжительности) много помогла систематизаціи накопившихся фактовъ, но за всѣмъ тѣмъ его положительная хронологія безусловно должна быть признана ошибочною. Вотъ наиболѣе вѣроятное объясненіе ледниковой эпохи и опредѣленіе ея хронологической даты. Земля движется по эллипсису, въ одномъ изъ фокусовъ котораго находится солнце, ось земли въ этомъ движеніи наклонена къ плоскости эклиптики подъ угломъ 23° (отчего происходитъ, что въ одно полугодіе одно полушаріе бываетъ больше наклонено къ солнцу, въ другое—другое). Когда земля приближается къ солнцу, она движется быстрѣе; когда удаляется отъ него,—медленнѣе. Въ самомъ близкомъ разстояніи отъ солнца (въ перигеліи) земля бываетъ въ декабрѣ, въ самомъ далекомъ (въ афеліи) въ іюнѣ. Отъ неодинаковой скорости движенія земли происходитъ то, что въ томъ полушаріи, которое бываетъ наклонено къ солнцу, когда она движется быстрѣе, лѣто бываетъ на 4 сутокъ короче, въ противоположномъ полушаріи на 4 дня будетъ короче зима,—отъ этого въ одномъ полушаріи—въ настоящее время въ сѣверномъ—въ году на 8 сутокъ теплыхъ болѣе, чѣмъ въ другомъ (южномъ). Кромѣ этого, замѣтимъ, южное полушаріе въ году будетъ подвергаться въ общемъ болѣе сильному притяженію, чѣмъ сѣверное. Изъ этого вытекаютъ очень важныя слѣдствія: 1) температура въ южномъ полушаріи будетъ нѣсколько холоднѣе, чѣмъ въ сѣверномъ; 2) приливы, производимые притяженіемъ луны и солнца, вслѣдствіе сильнѣйшаго дѣйствія солнечнаго притяженія, будутъ въ южномъ полушаріи сильнѣе. Увеличеніе количества воды на югѣ влечетъ за собою чрезмѣрное усиленіе испареній, а это—чрезмѣрное пониженіе температуры. Вода и холодъ должны воцариться на югѣ. Это мы и имѣемъ на самомъ дѣлѣ. Но теперь замѣтимъ, что болѣе сильному притяженію, чѣмъ сѣверное полушаріе, южное подвергается не 10.500 лѣтъ, а около 6000 лѣтъ и будетъ подвергаться еще 4000 лѣтъ. Вслѣдствіе предваренія равноденствій въ каждый послѣдующій годъ въ извѣстное число мы находимся не на томъ мѣстѣ земной орбиты, на которомъ мы находились въ предыдущій годъ, а отодвигаемся отъ него на 50″. Изъ этого вытекаетъ, что не всегда въ мѣсяцы отъ сентября до марта южному полушарію приходилось занимать положеніе, ближайшее къ солнцу, но было время, когда въ такомъ же положеніи находилось сѣверное полушаріе, ибо если теперь зима у насъ начинается 10 декабря, то назадъ тому 10.500 лѣтъ въ

этотъ день у насъ начиналось лѣто, а еще назадъ 10.500 лѣтъ такъ же, какъ и нынѣ, въ этотъ день начиналась зима (въ земной орбитѣ—1.296.000″,—раздѣливъ это число на 50, получимъ 25.920 лѣтъ, но вслѣдствіе планетныхъ притяженій нутація земной оси совершается скорѣе—въ 21.000 лѣтъ въ этотъ періодъ и времена года возвращаются къ прежнимъ числамъ). Астрономія показываетъ намъ, что сильнѣйшее притяженіе для южнаго полушарія началось 5901 (считая отъ 1900) годъ назадъ. Назадъ тому 11.146 лѣтъ, значитъ, былъ maximum холода, и назадъ тому 520 лѣтъ еще была у насъ въ Европѣ ледниковая эпоха. Если даже допустить, что человѣкъ пережилъ въ Европѣ самое сильное напряженіе холода, и тогда появленіе человѣка на землѣ нѣтъ основаній отодвигать далѣе 13 тысячъ лѣтъ тому назадъ. Но, по мнѣнію авторитетнѣйшихъ изслѣдователей въ данномъ вопросѣ (Пенка), человѣкъ является только въ концѣ ледниковой эпохи, по мнѣнію же нѣкоторыхъ (Арслена), въ Европѣ онъ является послѣ нея. Цифра, получаемая такимъ образомъ для обозначенія древности человѣка, близко подходитъ къ той, которую извлекаютъ изъ текста 70-ти. Противъ получаемой такимъ образомъ хронологіи пытаются выставлять возраженія со стороны геологіи и палеонтологіи. Указываютъ, какимъ постоянствомъ отличаются во многихъ мѣстахъ флора и фауна, какъ медленно совершаются геологическія измѣненія. Прилагая этотъ масштабъ къ прошедшему, и полагаютъ, что геологическія и палеонтологическія измѣненія, среди которыхъ жилъ человѣкъ, совершались въ теченіе сотенъ тысячелѣтій. Но разсуждающіе такъ упускаютъ изъ виду другой громадный рядъ фактовъ, свидѣтельствующій о возможности быстрой смѣны флоръ и фаунъ и о быстрыхъ геологическихъ измѣненіяхъ. Не такъ давно на основаніи геологическихъ соображеній свайнымъ постройкамъ въ Швейцаріи приписывали давность сотенъ тысячелѣтій. Но ленъ, находимый въ этихъ постройкахъ, говорятъ, принадлежитъ къ тому виду, который исключительно воздѣлывался у древнихъ египтянъ. Стеклянные предметы, найденные въ свайныхъ постройкахъ, добыты, по мнѣнію Котты, изъ Финикіи, по мнѣнію другихъ, изъ Египта; всѣ эти находки во всякомъ случаѣ говорятъ о сношеніяхъ свайныхъ обитателей съ Азіей или даже Африкой, но несомнѣнно, что Западная Европа завязала такія сношенія не болѣе, какъ тысячи за двѣ лѣтъ до нашей эры. Процвѣтаніе Этруріи падаетъ на время за 6—7 столѣтій предъ Р. Х. Но обитатели швейцарскихъ озеръ, конечно, не опередили этрусковъ на пути культуры. Въ ряду геологическихъ изслѣдованій о древности человѣка цифры, приближающіяся къ тѣмъ, которыя извлекались изъ Библіи путемъ ея обычнаго толкованія, были получены Арсленомъ на основаніи изслѣдованій долины

Соны; но вычисленія Арслена многіе не находятъ убѣдительными, потому что онъ въ данномъ случаѣ пользовался тѣмъ же масштабомъ, который въ другихъ случаяхъ сторонники недавняго появленія человѣка на землѣ не признаютъ, именно—исходилъ изъ предположенія равномѣрности отложеній наносовъ. Но вотъ геологическія расчисленія Кервиллера для бухты Пенхуэсской, которыя несомнѣнно истинны, такъ какъ они основаны на точномъ измѣреніи годовыхъ отложеній, устанавливаютъ фактъ, что грубый каменный вѣкъ, который обыкновенно отодвигается за десятки тысячелѣтій, имѣлъ мѣсто на теперешней французской почвѣ за 1000 лѣтъ до Р. Х. Съ геологическими измѣненіями, съ перемѣною климата параллельно идетъ смѣна флоръ и фаунъ, но иногда послѣдняя совершается даже быстрѣе первыхъ. Изъ Западной Европы исчезаетъ зубръ, прежде широко распространенный, и сохраняется лишь въ Россіи—въ Бѣловѣжской пущѣ Гродненской губерніи. Птица моа,—вдвое больше страуса, судя по находимымъ останкамъ въ Новой Зеландіи,—перестала существовать немного времени тому назадъ, во всякомъ случаѣ немного столѣтій. Въ XVIII столѣтіи на берегахъ Берингова залива исчезла rhytina stelleri (видъ морской коровы) къ 1768 г., между тѣмъ какъ за 18 лѣтъ передъ этимъ она существовала еще въ большомъ количествѣ. Додо или дронтъ на Маскаренскихъ островахъ исчезаетъ только въ XIX столѣтіи. Въ настоящее время много животныхъ находится въ Европѣ въ стадіи вымиранія. Такимъ образомъ, съ начала XVIII и до начала XX в. мы имѣемъ право установить нѣсколько періодовъ, пользуясь принципомъ смѣны фауны. Защитники ученія о глубокой древности человѣка думаютъ найдти себѣ опору въ фактѣ существованія рѣзко различающихся между собою расъ. Указываютъ, что расы измѣняются очень медленно, что въ настоящее время вліяніе климата на человѣка ничтожно. Но въ настоящее время переселяющійся европеецъ стоитъ совсѣмъ въ особыхъ отношеніяхъ къ природѣ и климату, чѣмъ древній переселенецъ. Онъ теперь заботливо охраняетъ себя отъ ея вліянія, а тогда переселенецъ безповоротно подчинялся ей. Какъ ребенокъ въ дѣтскомъ возрастѣ способенъ измѣняться гораздо быстрѣе и разнообразнѣе, такъ и человѣчество въ первое время его существованія должно было отличаться гораздо большею пластичностью, способностью отливаться въ разнообразныя формы, только въ теченіе столѣтій эти формы подъ вліяніемъ благопріятныхъ условій фиксировались въ различныхъ странахъ различно. Факты показываютъ, что иногда и теперь измѣненія антропологическаго типа могутъ происходить весьма быстро, такъ что совершенно новая раса можетъ образоваться въ теченіе немногихъ столѣтій. Эдуардъ Ламбертъ, родившійся въ 1717 году отъ совершенно здоро-

выхъ родителей, былъ въ теченіе всей своей жизни покрытъ скорлупою почти въ дюймъ толщины, неправильно растреснутою въ различныхъ направленіяхъ. Эта скорлупа создала ему прозвище человѣка-дикообраза. Его особонное свойство кожи наслѣдовали всѣ его 6 сыновей и кромѣ того еще два внука. Въ семействѣ Кольбурна 4 поколѣнія были полидактилическія, т. е. имѣли пальцевъ болѣе, чѣмъ сколько обыкновенно ихъ имѣютъ люди. Относительно семействъ Ламберта и Кольбурна Катрфажъ замѣчаетъ: если бы потомства этихъ семействъ были тщательно выдѣлены, то могли возникнуть двѣ новыя человѣческія расы: дикообразная и шестипалая. Говорятъ, что будто языки, на которыхъ говоритъ человѣчество, для своего образованія требуютъ многихъ тысячелѣтій. При обсужденіи этого должно обратить вниманіе на 2 важныхъ обстоятельства: 1) что даже у народовъ, имѣющихъ литературу и грамматику,—эти величайшія препоны для измѣненія языка, языкъ иногда въ теченіе 1000 лѣтъ могъ измѣниться до неузнаваемости; 2) что внѣ человѣческой прихоти и внѣ измѣненія внѣшнихъ условій есть нѣчто, что преобразуетъ языкъ, измѣняетъ самые его законы, какъ, напр., вводитъ перемѣну гласныхъ. Если теперь обратиться къ человѣку первобытному, постоянно перекочевывавшему съ мѣста на мѣсто и оказывавшемуся постоянно въ новыхъ условіяхъ, не признававшему никакихъ нормъ языка, повиновавшемуся природѣ вообще и тому таинственному закону, который заправляетъ ростомъ и развитіемъ языка, то ясно, что быстрому возникновенію новыхъ языковъ совсѣмъ не должно удивляться. М. Мюллеръ приводитъ свидѣтельства англійскихъ миссіонеровъ о томъ, что въ Америкѣ у индѣйцевъ языкъ въ немного лѣтъ измѣняется до неузнаваемости; онъ указываетъ далѣе, что у кочевниковъ Азіи постоянно создаются новые языки и умираютъ старые. Подобно тому, какъ въ тѣхъ пустыняхъ, по которымъ ходятъ эти кочевники, взметаются ураганомъ горы песку моментально и затѣмъ почти моментально же исчезаютъ, такъ скоро создаются и затѣмъ исчезаютъ ихъ языки. Но американскіе индѣйцы и азіатскіе кочевники вѣдь не первобытныя племена, а только племена, у которыхъ не существуетъ искусственныхъ преградъ для удержанія языка отъ измѣненія. Первобытнаго же человѣка должно представлять инымъ. Онъ по своей природѣ долженъ быть въ высшей степени способенъ къ измѣнчивости, долженъ былъ быть въ высшей степени пластичнымъ, и эта пластичность должна была неминуемо выражаться въ измѣненіи языка. Что въ теченіе 5 тысячъ лѣтъ отъ трехъ паръ могло произойти 1500 милліоновъ людей, насчитывающихся теперь на земномъ шарѣ, и что они могли разселиться по всей землѣ, это не можетъ быть оспариваемо. Наблюденіе показываетъ, что народонаселеніе легко можетъ утроиться

въ теченіе столѣтія. Спрашивается, сколь велико въ такомъ случаѣ будетъ число людей происшедшихъ отъ 3 паръ въ теченіе 5000 лѣтъ. Мы получаемъ цифру съ 24 нулями, т. е. получаемъ тысячи квадрильоновъ. Эта цифра неизмѣримо выше скромныхъ 1500 милліоновъ. Отчего же въ дѣйствительности ихъ только, отчего человѣчество размножалось въ прошедшемъ такъ медленно, несравненно медленнѣе, чѣмъ въ настоящее время? Несомнѣнно, что 1) оно размножалось въ прошедшемъ быстрѣе, 2) что оно было здоровѣе,—значитъ необходимо принять, что оно и гибло гораздо быстрѣе. Это, конечно, и было на самомъ дѣлѣ.

Антропологи и палеонтологи свою теорію глубокой древности человѣческихъ расъ охотно подкрѣпляютъ и данными исторіи. Указываютъ на Ассиро-вавилонію, Египетъ, Китай и Индію, древность которыхъ будто бы значительно превосходитъ цифры, которыми Библія опредѣляетъ время существованія человѣчества.

Изъ названныхъ государствъ Китай и Индія считаются въ настоящее время позднѣйшими. Что касается до Китая, то по мнѣнію одного изъ новыхъ его историковъ Сигизмунда Фрича, историческій періодъ этого государства начинается лишь съ 775 г. до Р Х. „Всѣ событія, говоритъ онъ, разсказанныя послѣ этой даты, историческія, и все то, что предшествуетъ, баснословно“. Древнѣйшими памятниками китайской письменности представляютъ таблицу Ю, о которой говорятъ, что она была найдена въ 1212 г. до Р. Х., таблицу „каменныхъ барабановъ“ династіи Чу (827—782 г. до Р. Х.) и еще 72 выгравированныя таблицы предшественниковъ Фо-чи, но и эти памятники, какъ видимъ, ведущіе вовсе не въ глубокую древность, возбуждаютъ законныя подозрѣнія. Въ Индіи не находятъ никакого памятника, древность котораго восходила бы далѣе, чѣмъ за 3 вѣка до Р. Х. Надписанія царя Асоки (250 г. до Р. Х.), знакомящія съ нѣкоторыми историческими фактами этого времени, суть самыя древнія индѣйскія надписанія. Литература позволяетъ намъ восходить далѣе, чѣмъ собственно исторія, однако и литература вовсе не считаетъ за собой такой глубокой древности, какую усвояли ей прежде. Ученый издатель Ригъ-Веды М. Мюллеръ полагаетъ образованіе ведъ въ теченіе тысячи лѣтъ между 12—2 вѣками предъ нашей эрой.

За Халдеею и Египтомъ Берозъ и Манетонъ насчитывали сотни тысячелѣтій, но открытія въ области Ассирологіи и Египтологіи отняли всякое значеніе у приводимыхъ ими фантастическихъ цифръ. Вотъ, что можно сказать на основаніи этихъ открытій о хронологическихъ датахъ этихъ государствъ. Ассирійцы въ древности считали годы по именамъ начальниковъ—эпонимовъ, называвшихся limmi и дававшихъ

свое имя году, какъ архонты въ Аѳинахъ и консулы въ Римѣ. Далеко не всѣ limmi извѣстны и опубликованы, но несомнѣнно, что этотъ институтъ существовалъ уже въ XIV вѣкѣ до Р. Х., ибо надпись Биннирара I датирована эпониміей Сальмонкарроду. Пользуясь этой системой хронологіи, ассирійцы позднѣйшаго времени могли давать точныя даты событій прошедшихъ, а потому вообще хронологическимъ указаніямъ ассирійцевъ оказывается большое довѣріе. Сеннахерибъ (705—681 г. до Р. Х.), врагъ Езекіи, упоминаетъ въ одной изъ надписей, что печать принадлежавшая Туклатъ-Нинипу была принесена въ Вавилонъ за 600 лѣтъ передъ этимъ, и что 418 лѣтъ протекло, какъ онъ самъ захватилъ Вавилонъ (въ 692 г.), съ низверженія Теглатфаласcара I-го вавилонянами. Теглатфаласcаръ (ранѣе 1110 г. до Р. Х.) говоритъ въ свою очередь, что онъ реставрировалъ въ Калх-Шерготъ храмъ, построенный Самсибиномъ, сыномъ Шмидагона, за 701 годъ передъ этимъ. Сынъ Сеннахериба, Ассурбанипалъ (668—626) разсказываетъ съ своей стороны, что идолъ, котораго онъ возставилъ въ 636 году въ странѣ Номъ, былъ поставленъ Эрехомъ назадъ тому 1675 лѣтъ, слѣдовательно за 2311 лѣтъ до нашей эры. Это самая отдаленная дата, которую только доставили до настоящаго времени ассирійскіе документы. И эта дата, должно признать, вызываетъ нѣкоторыя сомнѣнія относительно своей точности.

Но цилиндръ Набонида, вавилонскаго царя, найденный въ Абу-Абба Ормуздомъ Рассамомъ и сохраняемый теперь въ Британскомъ музеѣ, представляетъ даты еще болѣе древнія и слѣдовательно—большей важности, чѣмъ ассирійскіе документы. Пенчъ познакомилъ съ этимъ цилиндромъ въ археологическомъ библейскомъ лондонскомъ Обществѣ въ 1882 году. На цилиндрѣ повѣствуется, что Лигбагасъ или Урбагасъ, царь Ура (отечество Авраама), жилъ за 700 лѣтъ предъ эпохой Гаммургаса или Гаммураби, который большинствомъ считается теперь современникомъ Авраама. Тамъ разсказывается еще, что Нарамзинъ, сынъ Саргона I, основалъ храмъ бога Шамаса или Солнца въ Сиппартѣ за 3200 лѣтъ до царствованія Набонида, т. е. за 3750 лѣтъ до нашей эры. Эта положительная дата—самая значительная изъ всѣхъ, которыя были открыты доселѣ на подлинныхъ древнихъ монументахъ—заставляетъ возводить потопъ, который, какъ мы знаемъ, былъ извѣстенъ вавилонянамъ, какъ и евреямъ, болѣе чѣмъ за 4000 лѣтъ до Р. Х., ибо прежде Нарамзина и Саргона было уже согласно свидѣтельству монументовъ нѣсколько послѣпотопныхъ царей. Но должна ли внушать себѣ довѣріе эта дата Набонида? Многіе ученые вполнѣ довѣряютъ ей, но трудно слѣдовать за ними. Кто и какимъ образомъ опредѣлилъ время царствованія Нарамзина? Если въ Ассиріи хроно-

логію вычисляли по limmi, относительно существованія которыхъ раньше 14 вѣка до Р. Х. мы однако не имѣемъ свѣдѣній, то должно замѣтить, что относительно вавилонской хронологіи и способовъ счисленія вавилонянъ еще ничего неизвѣстно. Мы знаемъ, что въ настоящее время трудно опредѣлить дату за тысячу лѣтъ назадъ, почему же тогда было легче вычислить время совершенія событія за 4000 лѣтъ? Жрецы, которые завѣдывали этимъ дѣломъ и которые начали его, какъ мы вообще можемъ судить по даннымъ исторіи, довольно поздно, эти жрецы, оглядываясь на свое прошлое, не были ли черезъ чуръ щедры на преувеличенія? Для Халдеи и Вавилона точная хронологія начинается только съ эры Набонассара въ 747 г. до Р. Х. Списокъ Птоломея, царскіе вавилонскіе листы, синхронизмы ассирійскихъ монументовъ и наконецъ многочисленныя таблицы, датируемыя семействомъ Егиби (съ Навуходоносора до Дарія Гистаспа), доставляютъ точныя и вѣрныя указанія съ этой эпохи, но нѣтъ никакой возможности провѣрить показанія относительно эпохъ предшествовавшихъ кромѣ показаній ассирійскихъ документовъ, которые однако, какъ мы видимъ, не ведутъ насъ въ слишкомъ глубокую древность.

Далеко ли въ древность ведетъ насъ Египетъ? Открытые доселѣ монументы и памятники далеко не охватываютъ всей его исторіи. Такъ они не даютъ никакихъ свѣдѣній о 1, 2, 3, 7, 8, 9, 10, 14, 15 и 16 династіяхъ, указываемыхъ Манетономъ. Самый древній документъ принадлежитъ Снефру, первому фараону (по Манетону) четвертой династіи. При немъ уже встрѣчаются многочисленные памятники, и затѣмъ послѣ него начинается постройка пирамидъ. При сравненіи показаній Манетона съ показаніями монументовъ находятъ противорѣчія. Согласно показаніямъ Іосифа (contr. Apion. 1, 15), Манетонъ (Исторія Манетона дошла до насъ лишь въ отрывкахъ, записанныхъ разными писателями) утверждаетъ, что 15, 16 и 17 династіи царствовали 511 лѣтъ, согласно Юлію Африкану—955. Монументы рѣшительно отрицаютъ столь большую продолжительность. Въ древней египетской имперіи было шесть династій, первая изъ нихъ царствовала по Манетону 268 лѣтъ, по туринскому папирусу—102 года.

Мы остановимся на двухъ указаніяхъ относительно исторіи Египта: во 1) на повѣствованіи Библіи о посѣщеніи Египта Авраамомъ и во 2) на надписи Хеопса; государя четвертой династіи, въ таблицѣ сохраняемой въ каирскомъ музеѣ, говорящей о храмѣ (откопанномъ Маріеттомъ у ногъ сфинкса), что этотъ храмъ относится ко временамъ отдаленнѣйшимъ отъ Хеопса такъ, что онъ не могъ ничего узнать о его происхожденіи.

Авраамъ былъ въ Египтѣ при одинадцатой или—крайнее—при

двѣнадцатой династіи [1]) и согласно тексту LXX приблизительно 1100 лѣтъ спустя послѣ потопа. Когда возникъ Египетъ, мы не знаемъ, но принимая во вниманіе, что 1) нѣкоторыя изъ египетскихъ династій миѳическаго характера; 2) нѣкоторыя изъ нихъ царствовали совмѣстно, мы не можемъ удивляться тому, что въ Египтѣ 12 династій могло быть въ теченіе немногихъ столѣтій, если только столѣтій. Предъ Псамметихомъ Египтомъ правило 12 фараоновъ, значитъ, Египтомъ могли управлять параллельно 12 династій, по всей вѣроятности ихъ (правящихъ совмѣстно) было гораздо меньше предъ временемъ Авраама, но сколько именно—мы не знаемъ. Не знаемъ мы и того, задолго ли предъ двѣнадцатой династіею правила четвертая династія, но не можетъ признать удивительнымъ, что фараоны этой династіи находили памятники, происхожденіе которыхъ имъ было неизвѣстно. Тѣ фараоны, которые считаются принадлежащими къ четвертой династіи, или ихъ предки могли быть предводителями новыхъ эмигрантовъ, спустившихся изъ Азіи по направленію къ юго-западу (должно полагать, въ Египетъ изъ Азіи было совершено много эмиграцій). Вслѣдствіе этого цѣпь преданій могла быть прерванною. Да потомъ преданія при извѣстныхъ условіяхъ могутъ исчезать быстро и безслѣдно. Что было на Руси назадъ тому 300—400 лѣтъ, мы знаемъ только изъ книгъ, въ народной памяти почти совершенно исчезли воспоминанія о такомъ недалекомъ прошедшемъ. Что же удивительнаго, если Хеопсъ не могъ найдти историческихъ указаній о какомъ то кѣмъ то выстроенномъ (можетъ быть 2—3 столѣтія назадъ) храмѣ?

Вообще Египетъ, какъ и всѣ другія государства древности, не даетъ намъ ни одной несомнѣнной даты, которая стояла бы въ противорѣчіи съ традиціонною хронологіею Библіи. Такія даты мы встрѣчаемъ лишь въ гипотезахъ ученыхъ. Гипотезы эти—особенно относительно Египта—довольно противорѣчивы. Будемъ надѣяться, что при руководствѣ этими гипотезами и при помощи новыхъ открытій и фактовъ ученые намъ когда-нибудь выяснятъ истину и, выяснивъ ее, окажутся въ своихъ выводахъ согласными съ библейскимъ повѣствованіемъ.

---

[1]) О исторіи, подобной случившейся съ Авраамомъ, говорятъ папирусы одинадцатой династіи. Описаніе Египта, которое дается въ этомъ случаѣ въ Библіи, соотвѣтствуетъ древнѣйшему періоду Египта (до вторженія гиксовъ), но не позднѣйшему (указываютъ, что въ числѣ подарковъ, сдѣланныхъ Аврааму фараономъ, не упоминаются кони, являющіеся въ Египтѣ позднѣе при 18-й династіи). Наконецъ, въ Бени-Гассанъ въ гробницѣ правителя области изъ временъ двѣнадцатой династіи найдена картина, замѣчательно соотвѣтствующая исторіи Авраама.

Безсмертіе прошедшаго.

Ничто не исчезаетъ въ природѣ. Не исчезаетъ матерія. Это было сказано въ концѣ XVIII столѣтія. Не исчезаетъ сила; это формулировано въ половинѣ XIX вѣка. Теперь можно добавить: не исчезаютъ и явленія. Въ небесномъ пространствѣ можно указать пункты, гдѣ въ нынѣшній день можно наблюдать все то, что происходило на землѣ 10 лѣтъ назадъ.

Такой пунктъ находится въ созвѣздіи Дракона. Есть въ этомъ созвѣздіи звѣзда, обозначаемая греческою буквою ν. Въ трубу и даже въ хорошій бинокль она представляется двойною. Ихъ обозначаютъ, какъ ν^1 и ν^2. Вотъ, если бы на мѣстѣ ν^1 въ данный моментъ находились разумныя существа, если бы у нихъ были совершенные инструменты и кто-нибудь изъ нихъ вздумалъ бы направить свой телескопъ на то мѣсто, гдѣ находимся мы, то онъ увидѣлъ бы, что было здѣсь 10 лѣтъ назадъ. Дѣло заключается въ слѣдующемъ. Мы видимъ предметы, потому что лучи свѣта падающіе на нихъ отъ свѣтящагося источника отражаются ими, идутъ отъ нихъ обратно и попадаютъ въ наши глаза. Возбуждая зрительный нервъ, они заставляютъ относить полученное впечатлѣніе къ исходному пункту луча,—къ тому предмету, отъ котораго онъ отраженъ. Лучи свѣта двигаются со скоростію 300 тысячъ километровъ или около 280 тысячъ верстъ въ секунду. На землѣ не приходится имѣть дѣло съ такими разстояніями. Радіусъ земного шара имѣетъ въ длину менѣе 6000 верстъ, такимъ образомъ прямое разстояніе между двумя пунктами на землѣ не можетъ быть болѣе 12 тысячъ верстъ и, измѣряя поверхность земли геодезическими путями, нельзя найдти на этой поверхности пунктовъ, раздѣленныхъ между собою болѣе, чѣмъ 20 тысячеверстнымъ разстояніемъ. Но разстоянія между небесными тѣлами не измѣряются такими скромными величинами. Луна—ближайшее къ землѣ небесное тѣло—отстоитъ отъ нея приблизительно на 360 тыс. верстъ. Значитъ, свѣтъ отъ нея долженъ доходить до земли черезъ 1 секунду слишкомъ ($^2/_7$), солнце отъ земли отстоитъ на 140 милліоновъ верстъ, поэтому свѣтъ отъ солнца достигаетъ до земли только въ 8 слишкомъ ($^1/_3$) минутъ. Но минуты нужны свѣту для того, чтобы переходить отъ одного тѣла къ другому въ нашей солнечной системѣ. Для сообщенія между свѣтилами разныхъ системъ онѣ оказываются черезъ чуръ недостаточны. Здѣсь требуются не минуты и часы, и даже—не дни и мѣсяцы, а цѣлые годы. Отъ α въ созвѣздіи Центавра свѣтъ приходитъ къ намъ черезъ 4 года, отъ α Быка въ 6 лѣтъ, отъ β Лебедя въ 7 лѣтъ, отъ Сиріуса—въ 8 лѣтъ и

отъ ν' Дракона въ 10 лѣтъ. Во-сколько свѣтъ доходитъ отъ ν' Дракона до насъ, во столько и отъ насъ онъ доходитъ до этой звѣзды.

То обстоятельство, что свѣтъ имѣетъ опредѣленную скорость, само по себѣ не утверждаетъ, чтобы онъ могъ освѣтить наше прошедшее и прошедшее другихъ до сокровенныхъ глубинъ. Вѣдь и звукъ двигается съ опредѣленною и даже небольшою скоростію, однако мы не можемъ говорить о сохраненіи звуковъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы утверждаемъ сохраненіе геометрическихъ формъ и цвѣтовыхъ оттѣнковъ явленій. Быстрѣе всего звукъ двигается въ стеклѣ (около $5^1/_2$ верстъ въ секунду). Если бы солнце было соединено съ землею стекляннымъ проводникомъ, то наши рѣчи доходили бы до солнца скорѣе, чѣмъ въ мѣсяцъ. Но на самомъ дѣлѣ шумъ земли никогда не достигаетъ неба. Дѣло въ томъ, что звуку для того, чтобы пройдти отъ одного пункта къ другому, нужно, чтобы эти пункты были соединены матеріальною средою. Звукъ распространяется въ газахъ (быстрѣе всего въ водородѣ—1280 метр. въ секун.), жидкостяхъ и твердыхъ тѣлахъ, но звукъ безусловно замираетъ въ безвоздушномъ пространствѣ. Какъ бы ни звонилъ колокольчикъ въ безвоздушномъ пространствѣ, мы никогда не услышимъ его звуковъ. Звуки могутъ сохраняться фонографомъ, звуки живутъ въ своихъ послѣдствіяхъ, такъ какъ всякое колебаніе среды, понятно, производитъ измѣненіе въ состояніи матеріи. Но земные вопли и стоны, какъ смѣхъ и крики восторга, не поднимаются къ небу, они замираютъ въ верхнихъ слояхъ атмосферы. Другое дѣло—вибраціи звучащаго тѣла. Онѣ остаются навсегда напечатанными въ пространствѣ. Музыкантъ провелъ смычкомъ по скрипкѣ. Послышался и замеръ звукъ, струны натянулись и пришли въ прежнее спокойное состояніе. Но моментъ прикосновенія къ нимъ смычка уже увѣковѣченъ во вселенной. Представимъ себѣ, что противъ этого пункта, гдѣ произошло движеніе смычка, помѣстится наблюдатель черезъ сто лѣтъ послѣ происшествія на разстояніи 315,532,800 свѣтовыхъ единицъ (Каждую единицу примемъ равной 280000 верст.). Если это движеніе было сдѣлано сегодня, то онъ увидитъ его тогда. Образъ каждаго явленія сохраняется во вселенной. Отъ каждой точки предмета въ каждый данный моментъ во всѣ стороны исходитъ безчисленное количество лучей, дающихъ изображеніе этой точки. Совокупность лучей по одному изъ каждой точки—даютъ цѣлый образъ предмета. Такъ какъ лучи отражаются отъ предмета непрерывно, то ими даются изображенія всѣхъ перемѣнъ, которыя происходятъ съ предметомъ. Можно измѣнять направленіе лучей. Можно ихъ сблизить между собою, пропуская черезъ выпуклыя плотныя средины, и тогда предметъ представится въ уменьшенномъ видѣ; можно разсѣять лучи, обыкновенно пропуская чрезъ

вогнутыя среды, и образъ предмета станетъ увеличеннымъ, можно преломить направленіе, можно при помощи серединъ обезцвѣтить окрашенный предметъ—хотя бы радугу, и можно наоборотъ безцвѣтному предмету придать яркую окраску. Вообще, среда чрезъ которую проходитъ лучъ, можетъ измѣнить и его направленіе и его цвѣтъ и даже скорость, но два несомнѣнныхъ факта обезпечивающихъ безсмертіе прошедшаго, остаются во всей силѣ. Отъ всякаго предмета при всякихъ условіяхъ, хотя бы въ совершенной темнотѣ—непрерывно идутъ лучи, дающіе его изображеніе, и ни одинъ изъ этихъ лучей никогда не можетъ быть уничтоженъ. Темнота и свѣтъ, какъ тепло и холодъ—понятія условныя, субъективныя. Какъ въ природѣ не существуетъ холода, а есть лишь теплота; такъ въ природѣ не существуетъ мрака, а есть лишь свѣтъ. И свѣтъ и тепло имѣютъ различную интенсивность (напряженность). Когда эта интенсивность такова, что мы не можемъ различать окружающихъ предметовъ и испытываемъ непріятное чувство вслѣдствіе того, что окружающая температура значительно ниже температуры нашего собственнаго тѣла, мы говоримъ о мракѣ и холодѣ. Но эти мракъ и холодъ суть лишь слабыя степени свѣта и тепла. Безъ тепла и свѣта не можетъ быть никакого существованія. Нуль тепла и свѣта, это небытіе, немыслимая и не представимая граница бытія. Наше зрѣніе не воспринимаетъ большей части свѣтовыхъ лучей, но вѣдь, можетъ быть и болѣе совершенное зрѣніе, чѣмъ человѣческое, и затѣмъ невидимый для человѣческаго глаза свѣтъ при помощи нѣкоторыхъ орудій можетъ становиться видимымъ.

Несомнѣнно, что какъ бы ни былъ слабъ лучъ идущій отъ того или другого предмета, онъ при помощи какихъ-либо искусственныхъ приборовъ можетъ быть замѣченъ. Но вотъ—вопросъ: не могутъ ли лучи идущіе отъ предмета при прохожденіи черезъ какую-нибудь среду быть погашены совсѣмъ? Среда поглотитъ ихъ? Свѣтъ лампы и даже солнца не проникаетъ сквозь стѣну, слѣдовательно, онъ поглощается ею. Позволительно думать, что среда, какъ и пространство, только ослабляетъ, но не уничтожаетъ силу лучей. Золото непрозрачно, но сплошныя листовыя золотыя пластинки прозрачны, онѣ сообщаютъ даже особенную зеленую окраску проходящему чрезъ нихъ свѣту; по мѣрѣ того, какъ пластинка становится толще, ея проницаемость становится слабѣе, при извѣстной толщинѣ эта проницаемость становится неуловимою, однако она не дѣлается нулевою. Но намъ могутъ сказать, что это наше предположеніе, которое хотя и не опровергнуто—однако и не доказано. Но думается, что теперь можно считать доказаннымъ, что непрозрачныхъ серединъ въ абсолютномъ смыслѣ этого слова не существуетъ, что есть лучи, проникающіе черезъ всякія преграды.

Типомъ таковыхъ лучей являются X лучи Рентгена, лучи Беккереля, лучи испускаемые радіемъ.

Каждый предметъ можно разсматривать, какъ систему точекъ. Если мы отъ какой-либо точки его проведемъ мысленную прямую—положимъ—въ 280 тысячъ верстъ разстоянія, и затѣмъ изъ остальныхъ точекъ проведемъ мысленныя прямыя параллельныя съ первой и также имѣющія длину въ 280 тысячъ верстъ, то точки, которыми будутъ оканчиваться эти прямыя дадутъ фотоскульптурный образъ предмета въ томъ же самомъ видѣ и направленіи на свѣтовой единицѣ разстоянія отъ самаго предмета. Такія прямыя, иначе говоря, прямолинейные свѣтовые лучи и идутъ непрерывно отъ каждой точки предмета, но они идутъ не въ одномъ направленіи, какъ въ нашемъ примѣрѣ, а во всѣхъ направленіяхъ. Вслѣдствіе этого не только отъ каждой точки идутъ лучи въ пространство, но и въ каждой точкѣ пространства пересѣкаются лучи идущіе отъ всѣхъ точекъ предмета. Поэтому вовсе ненужно имѣть большихъ глазъ, чтобы видѣть большіе предметы, нужно только имѣть хорошіе глаза.

Безспоренъ фактъ, что всѣ частицы вселенной, всѣ ея самомалѣйшіе атомы связаны между собою неразрывною связью, что вселенная есть дѣйствительно космосъ. Мы можемъ мыслить, что каждый атомъ связанъ со всѣми остальными атомами міра неразрывными нитями, находящимися въ состояніи напряженности и натянутости. Понятно, что разъ мы перемѣстимъ какой-либо атомъ на самомалѣйшую долю миллиметра, нити связующія его со вселенной потянутъ въ ту же сторону весь міръ, перемѣщеніе малѣйшей частицы на малѣйшее разстояніе вызоветъ нѣкоторыя измѣненія, неуловимыя, неизслѣдимыя для насъ, въ самыхъ отдаленныхъ уголкахъ міра. Жестъ, который я дѣлаю сейчасъ рукою, чрезъ восемь лѣтъ такъ или иначе отзовется на явленіяхъ на поверхности Сиріуса. Но вотъ, что еще открывается въ природѣ. Каждое явленіе не только вліяетъ на всѣ другія, но и открываетъ себя другимъ. Природа устроена такъ, что причину каждаго явленія можно созерцать. Объ этомъ свидѣтельствуютъ органы чувствъ. Одинъ предметъ, воздѣйствуя на другой, въ то же время сообщаетъ другому свой образъ. Не всегда у этого другого имѣются органы для воспріятія этого образа, но вообще такіе органы могутъ существовать. Причина, дѣйствуя такъ или иначе, сообщаетъ тому, на что дѣйствуетъ, свой образъ. Въ сущности это понятно. Все то, что воздѣйствуетъ на насъ, сообщаетъ намъ знаніе о себѣ. Тамъ, гдѣ есть психическій элементъ, воздѣйствіе одного на другого есть всегда откровеніе себя другому. Такъ, оказывается и въ природѣ. Вчерашнія явленія, создавая нынѣшнее положеніе вещей, открываются

въ своихъ дѣйствіяхъ. Но и эти вчерашнія явленія носятъ на себѣ образы создавшихъ ихъ событій третьяго дня. Эти въ свою очередь влекутъ за собою образы создавшихъ ихъ причинъ. Только причины все болѣе и болѣе отходятъ въ даль въ пространствѣ. Мы не знаемъ, что такое пространство; не знаемъ, что такое лучи пронизывающіе пространство по всѣмъ направленіямъ, несущіеся въ безмѣрномъ количествѣ отъ всѣхъ точекъ всѣхъ вещей. Наши физическія теоріи и формулы можетъ быть тоже только метафоры истины. Но не метафорой, а истиной, думается, должно признать положеніе, что существуетъ не только то, что есть, но и все то, что было.

Съ глубокой древности и до настоящихъ дней развиваются теоріи о круговоротѣ явленій во вселенной. Объ этомъ круговоротѣ учили буддисты, стоики, матеріалисты прошлаго времени и настоящихъ дней. Міръ представляется послѣднимъ, какъ безсмысленное perpetuum mobile, въ немъ происходитъ лишь перемѣщеніе вѣчно неизмѣннаго вещества, и если всѣ возможныя перемѣщенія осуществлены, они съ безнадежною послѣдовательностію должны начать повторяться снова. Эта теорія безсмысленнаго круговорота стоитъ въ противорѣчіи со всѣмъ, что мы знаемъ о природѣ. Ни одинъ фактъ въ ней не повторился и не могъ повториться два раза. Ни одна будущая весна не будетъ тождественна ни съ одной прошедшей, никогда земля не была два раза на одномъ и томъ же мѣстѣ въ міровомъ пространствѣ. И мы уже не тамъ, гдѣ были $^1/_4$ часа назадъ, мы подвинулись на $3^3/_4$ градуса къ востоку, мы нѣсколько приблизились къ солнцу и вмѣстѣ съ солнцемъ мы нѣсколько приблизились къ созвѣздіямъ Лиры и Геркулеса. И никогда снова не вернуться намъ на старое мѣсто. Родство и сходство явленій имѣемъ мы, но не ихъ тождество. Отсюда и пространство, заключая въ себѣ образы исторіи вселенной, не содержитъ въ себѣ повтореній: оно представляетъ намъ безконечныя варіаціи однихъ и тѣхъ же формъ, но не тѣ же самыя формы.

Не круговоротъ явленій происходитъ во вселеной, а наростаніе явленій. Образы прошедшаго отступаютъ въ даль, а факты настоящаго заступаютъ ихъ мѣсто. У Аристотеля мы находимъ ученіе о неподвижной формѣ и движущейся матеріи, матерія непрерывно смѣняетъ одну форму за другою, какъ будто ища формы все болѣе и болѣе совершенной. Реальность принадлежитъ лишь той формѣ, въ которой матерія находится въ данный моментъ, а формы оставленныя матеріею, по нашему утвержденію, сохраняются лишь какъ идеальные образы прошлаго. Непрестанно преобразующуюся матерію міра можно уподобить змѣѣ постоянно сбрасывающей съ себя чешую. Сброшенная, но сохраняющаяся чешуя, это—оставленная форма, это—вчерашній день нашей жизни.

Сохраняется форма, но вѣдь, форма—только поверхность явленій. Жизнь проявляется на поверхности, но заправляющія ею пружины и нити скрываются всегда въ глубинѣ. Это-такъ; но и пружины и сокровенныя нити имѣютъ свои формы и образы и они сохраняются вѣчно въ небесныхъ пространствахъ. Но все это—физическія перемѣны, внѣшнія картины міра. Не это главнымъ образомъ дорого намъ. Наша духовная жизнь, наши скорби и радости, преступныя и добрыя дѣянія человѣчества сохраняются ли они?

Въ Гайаватѣ Лонгфелло мы встрѣчаемъ такую картину. Старый старикъ и юная дѣвушка задумчиво и безмолвно сидятъ предъ входомъ вигвама. Поэтъ говоритъ о нихъ:

Думалъ онъ—о томъ, что было.

А она—о томъ, что будетъ.

Этотъ старикъ и эта дѣвушка—образы юнаго и стараго поколѣній всего человѣчества. Юность нуждается въ пророкахъ, старость ищетъ лѣтописцевъ. И вотъ—душа человѣка начинаетъ повѣдывать ему о быломъ. „Тогдашнее я помню лучше, чѣмъ недавнее“, писалъ св. Ириней Флорину. Къ недавнему ліонскій епископъ былъ равнодушенъ, тогдашнее было ему дорогимъ, и онъ возсоздавалъ его въ своей памяти. Какъ въ пространствѣ хранятся образы прошедшаго, такъ душа сохраняетъ представленія прошедшаго. Если за моею реальною фигурою стоитъ непрерывный рядъ всѣхъ моихъ измѣненій въ прошедшемъ на томъ пространствѣ, которое свѣтъ прошелъ въ теченіе лѣтъ моей жизни, то за моимъ настоящимъ душевнымъ состояніемъ, стоитъ непрерывный рядъ всѣхъ моихъ прежнихъ душевныхъ состояній, кончая первымъ моментомъ моего духовнаго существованія. Весь этотъ душевный багажъ можно уподобить конусу, у котораго свѣтомъ сознанія обыкновенно освѣщается лишь одна вершина. Но фактъ воспоминаній показываетъ, что этотъ свѣтъ—хотя и не такой яркій и ровный—можетъ проникать и въ нижележащія части. Только одно мы можемъ освѣщать, т. е. вызывать въ полѣ сознанія, по своему произволу, другое порою вторгается въ нашу память невольно, наконецъ, третье не вспоминается нами, не смотря на всѣ наши старанія и усилія. Есть мнемоническая техника, она помогаетъ при воспоминаніяхъ и запоминаніяхъ, но и она безсильна во многихъ случаяхъ. Мы говоримъ тогда: я абсолютно забылъ то-то, я безусловно не помню того, что училъ тогда-то. Вѣрны-ли эти термины: абсолютно и безусловно?

Психопатологія знаетъ болѣзнь называемую гипермнезіею и состоящую въ ненормальномъ усиленіи памяти. Указываютъ примѣры, когда люди вспоминали то, чего повидимому они безусловно не могли запомнить. Пытаются даже установить нѣчто въ родѣ психологическаго за-

кона, по которому человѣку въ минуту смертельной опасности, когда онъ уже погибаетъ, вспоминается вся прошлая жизнь. Это говорятъ о спасенныхъ утопавшихъ и лицахъ вынутыхъ изъ подъ поѣзда. Но едва-ли этотъ фактъ всеобщъ. По крайней мѣрѣ изъ рѣчей нѣкоторыхъ спасшихся можно видѣть, что ихъ мысль была занята совсѣмъ инымъ, а не своею исторіею. Затѣмъ, и тамъ, гдѣ эти воспоминанія имѣли дѣйствительно мѣсто, вопросъ о томъ насколько эти воспоминанія на самомъ дѣлѣ были живы и полны—не такъ легко рѣшить на основаніи повѣствованія потерпѣвшихъ. Позволительно вообще думать, что такія воспоминанія не были феноменально полнымъ повтореніемъ всей душевной жизни прошлаго. Едва-ли на землѣ возможно такое расширеніе поля сознанія и усиленіе его ясности. Но съ другой стороны, едва-ли можно оспаривать, что не существуетъ въ жизни никакого человѣка такого душевнаго состоянія, такого факта, который онъ забылъ-бы такъ основательно, что никогда и ни при какихъ условіяхъ не могъ-бы его вспомнить. Мы всѣ усердно забываемъ то, чему неусердно учимся. Очень можетъ быть, что забытое при такихъ условіяхъ и не воспроизведется въ памяти, но фактъ сохраненія его въ душѣ доказывается тѣмъ, что при попыткахъ снова познакомиться съ позабытымъ позабытое ученіе всегда оказываетъ пользу и облегчаетъ дѣло. То, что мы пережили и испытали, есть наше душевное достояніе. Мы можемъ быть плохими хозяевами своего достоянія, не знать его большей части, но за всѣмъ тѣмъ, оно остается намъ неотъемлемо принадлежащимъ. Мы носимъ его всюду съ собою. Неужели только за тѣмъ, что-бы оно безслѣдно сгинуло съ нашею смертью? Два основанія заставляютъ насъ отвергнуть такое предположеніе. Во 1) телеологическій принципъ не допускающій мысли, что-бы что-либо могло накопляться и наростать лишь затѣмъ, что-бы исчезнуть, во 2) начало сохраненія энергіи. Раньше, чѣмъ это начало было формулировано, ученые безсознательно руководились имъ въ своихъ изысканіяхъ, и вообще для человѣка переходъ въ небытіе непостижимъ, для него гораздо болѣе допустимой является мысль о нарастаніи бытія. Въ мірѣ физическомъ только изслѣдованіе и изученіе открыло намъ, что существуетъ наростаніе, а не круговоротъ явленій, въ мірѣ психическомъ каждый этотъ процессъ наростанія, развитія, прогресса, эволюціи—назовите, какъ хотите—наблюдалъ на себѣ и на другихъ. Если въ мірѣ физическомъ образъ каждаго положенія атома сохраняется на вѣки, то въ мірѣ психическомъ должно сохраняться на вѣки представленіе каждаго ощущенія. Вся духовная исторія міра, полагаемъ, такъ же цѣла, какъ и физическая.

Какъ въ мірѣ физическомъ всѣ явленія связаны между собою и не существуетъ ничего особеннаго и разрозненнаго, такъ и въ мірѣ

психическомъ каждая отдѣльная душевная жизнь состоитъ въ связи съ тысячами жизней другихъ. Мы знаемъ не только свое душевное прошлое но и душевное прошлое многихъ, мы знаемъ и переживали горести и радости своихъ ближнихъ. „У меня болитъ твоя грудь“, писала мать своей больной дочери. Великій апостолъ языковъ писалъ къ коринѳянамъ: „Вы наше письмо, написанное въ сердцахъ нашихъ, узнаваемое и читаемое всѣми человѣками“ (2 Коринѳ. 3, 2). Если душевная жизнь людей оказывается взаимно связанною и переплетающеюся, то тогда и воспоминанія и свѣтъ сознанія могутъ простираться и распространяться не только на наше личное прошлое, но и на прошлое тѣхъ, съ которыми приходило въ соприкосновеніе прошлое наше личное.

И вотъ, какая мысль предносится уму. Когда разрѣшатся узы временно пространственнаго бытія, когда это бытіе перейдетъ въ инобытіе, у человѣческаго духа можетъ быть откроются очи для созерцанія и физическаго и духовнаго міра. И увидитъ человѣкъ тогда всю свою жизнь, вспомнитъ каждое праздное слово, каждое помышленіе и движеніе сердца. „Тогда познаю, подобно какъ я познанъ“, говоритъ апостолъ (I Коринѳ. 13, 12). Это не будетъ всевѣдѣніемъ, не будетъ абсолютнымъ знаніемъ, но это будетъ новая ступень созерцанія, знанія и сознанія, о которыхъ лишь смутно мы можемъ догадываться теперь.

Вотъ мысли, которыя, кажется, могутъ подсказываться изученіемъ наукъ о матеріи, какъ равно изученіемъ и наукъ о духѣ. Онѣ совпадаютъ съ истинами христіанской вѣры. Это—вѣра въ личное безсмертіе, въ возмездіе, въ духовную взаимопомощь, въ оправданіе. Наши мысли и чувства не исчезаютъ безслѣдно, мы мыслимъ и чувствуемъ совмѣстно другъ съ другомъ, мы поддерживаемъ другъ друга и препятствуемъ другъ другу, мы можемъ будущимъ исправлять прошедшее, и наше прошедшее подлежитъ отчету въ будущемъ.

Въ настоящее время въ наукахъ о матеріи господствуетъ механико-атомистическая теорія, въ наукахъ о жизни—теорія эволюціонная. Міръ по этимъ теоріямъ представляетъ собою очень несложное perpetuum mobile, немногія начала заправляютъ его процессами, и если вычесть изъ него тѣ субъективные придатки, которые мы ему даемъ, онъ разрѣшится весь въ движеніе какихъ то геометрическихъ формъ, лишенныхъ всякихъ качествъ. Въ природѣ нѣтъ ни цвѣтовъ, ни запаховъ, ни звуковъ, ни тепла, ни холода, въ природѣ нѣтъ красоты, ее надѣляетъ красотою наше воображеніе. Можно сказать, ее украшаетъ ложь. Въ природѣ нѣтъ добра: добро есть условное благо однихъ тварей, получаемое на счетъ зла, причиняемаго другимъ тварямъ. Хорошее

мясо или хорошая рыба за столомъ есть добро для человѣка, но это—зло для рябчика или стерляди, погибающихъ для удовлетворенія человѣческаго аппетита. Въ природѣ нѣтъ и разума. Разумъ характеризуется цѣлесообразностію своихъ измышленій, природа не преслѣдуетъ никакихъ цѣлей. Таково міровоззрѣніе, которое очень многими теперь считается самымъ высшимъ и самымъ научнымъ. Позволительно думать, что эта философія природы есть грубое и глубокое заблужденіе.

Этому міровоззрѣнію, думаемъ, должно противопоставить иное. Мы охарактеризуемъ его тремя чертами. 1) Согласно этому нашему міровоззрѣнію непосредственныя представленія дѣйствительности гораздо ближе къ истинѣ, чѣмъ это теперь полагаютъ. Многообразіе міра не есть продуктъ нашего воображенія, а есть дѣйствительность. Міръ есть многообразіе въ единствѣ. Зеленый цвѣтъ, температура въ 2^0 по R и высокая нота, это—не различныя только движенія матеріи, а нѣчто совершенно различное, по крайней мѣрѣ настолько различное, насколько тѣлесный уголъ куба отличается отъ его стороны или ребра, т.-е. они непереводимы одно въ другое, они могутъ становиться одно на мѣсто другого по законамъ замѣщенія. 2) Этимъ міровоззрѣніемъ принимается, что кромѣ естественныхъ способностей, благодаря которымъ человѣкъ познаетъ дѣйствительность, ему дано еще о дѣйствительности или природѣ сверхъестественное Откровеніе. Наши органы чувствъ, наши наблюденія открываютъ намъ природу по частямъ, но человѣку, чтобы разумно жить, нужно имѣть общее представленіе о природѣ, ея матеріи, ея назначеніи, дѣйствительномъ и идеальномъ положеніи въ ней человѣка, объ идеальномъ преобразованіи природы при идеальномъ усовершеніи человѣка. Эти общія данныя о природѣ предлагаетъ человѣку Библія. 3) Идеальная задача науки состоитъ въ томъ, чтобы истолковать свидѣтельства нашихъ органовъ чувствъ и объяснить повѣствованія Библіи. Къ этому идеалу наука и приближается и будетъ приближаться постепенно. Но въ процессѣ своего развитія наука обыкновенно отрицаетъ то, чего не умѣетъ объяснить. „Наши чувства насъ обманываютъ“, „повѣствованія Библіи—дѣтская ложь“. Не умѣя понять бытія внѣ геометрической формы, люди говорятъ, что существуетъ только матерія и нѣтъ духа. Не умѣя понять иной связи кромѣ связи равенства и необходимости, они утверждаютъ абсолютный детерминизмъ (есть лишь то, что было; новаго ничего не можетъ быть, такъ какъ все новое было бы возникновеніемъ изъ ничего, а изъ ничего ничего не бываетъ, жизнь вселенной есть вѣчный круговоротъ). Эти тезисы стоятъ въ противорѣчіи съ фактомъ непространственности мысли, съ сознаніемъ своей собственной свободы, съ наблюдаемымъ прогрессомъ, и однако предпочитаютъ отрицать факты во имя теоріи, чѣмъ теорію

приспособлять къ фактамъ. Это понятно. Теоріи построяются на основаніи изученія одной какой-либо группы фактовъ и распространяются на все. Онѣ являются весьма полезными для пониманія и предвидѣнія той группы, по отношенію къ которой вѣрны, и являются вредными и препятствующими понимать то, что подъ нихъ не подходитъ. Матеріалистическое истолкованіе весьма полезно на своемъ мѣстѣ, но оно мало помогло прогрессу психологіи, детерминизмъ плодотворенъ въ приложеніи къ царству матеріи, но трудно изъ него извлечь полезное для принциповъ этики. Сравнительно нормально процессъ развитія совершается въ математикѣ. Тамъ происходитъ процессъ обобщенія теорій. Сначала теорема о суммѣ угловъ треугольника, потомъ о суммѣ угловъ многоугольника, сначала теорема о величинѣ стороны треугольника лежащей противъ прямого угла, потомъ теорема о величинѣ всякой стороны. Въ математикѣ нѣтъ нужды въ преждевременныхъ обобщеніяхъ. Что знаютъ, то знаютъ, а неизвѣстное нельзя подгонять подъ готовыя рамки. Въ другихъ наукахъ приходится гадать о неизвѣстномъ, при выработкѣ міровоззрѣнія это дѣлать необходимо. Понятно, что неизвѣстное отождествляется съ извѣстнымъ. Отсюда ошибочныя теоріи. Но постепенно подъ давленіемъ новыхъ знаній онѣ преобразуются. Такъ на пространствѣ вѣковъ погибло много теорій, стоявшихъ въ противорѣчіи съ Библіей; вѣримъ, что исчезнутъ и тѣ, которыя противорѣчатъ ей теперь или окажутся въ будущемъ стоящими въ противорѣчіи съ нею, потому что въ концѣ концовъ должна погибнуть всякая ложь.

Скажутъ: это—только вѣра и прибавятъ: вѣра легкомысленная, наивная, ненаучная. Да, это вѣра, скажемъ мы, но эта вѣра имѣетъ за собою много основаній. Одни изъ этихъ основаній можно назвать теоретическими, другія—историческими. Если есть Богъ, то Онъ, создавъ насъ, не могъ надѣлить насъ обманывающими насъ органами чувствъ; по своей премудрости, благости и всемогуществу Онъ, вложивъ въ насъ стремленіе къ истинѣ, даровалъ намъ и соотвѣтствующія орудія для его удовлетворенія. Пытаются доказать, что это—не такъ. Говорятъ о несовершенствѣ нашихъ органовъ. Гельмгольцъ сказалъ, что еслибы оптикъ принесъ ему такой несовершенный аппаратъ, какъ человѣческій глазъ, онъ вернулъ бы ему его обратно. Эта фраза, которой многіе восхищаются и которую часто цитируютъ, заставляетъ думать, что Гельмгольцъ не такъ уменъ, какъ это принято утверждать. Во 1) Гельмгольцъ, какъ и ни одинъ человѣкъ въ мірѣ, не знаетъ всѣхъ функцій глаза, и не только оптикъ, но и физіологъ совершенно не можетъ представить, какъ координировать различные органы, служащіе самымъ разнообразнымъ цѣлямъ, въ единство орга-

низма. Глазъ—не микроскопъ и не телескопъ, онъ служитъ разнообразнѣйшимъ цѣлямъ, и доселѣ еще никто не устроилъ никакихъ искусственныхъ средствъ для достиженія этихъ цѣлей. Всѣ аппараты оптики имѣютъ смыслъ лишь при наличности глаза. Во 2) безъ сомнѣнія, можетъ быть органъ видящій неизмѣримо лучше и больше, чѣмъ человѣческій глазъ. Но вотъ въ чемъ дѣло. Между орудіемъ и тѣмъ, кто его употребляетъ, должно быть соотвѣтствіе. Умъ человѣка долженъ развиваться постепенно, и еслибы на первыхъ стадіяхъ развитія его глазъ принесъ бы ему безчисленное количество разнообразныхъ и глубокихъ впечатлѣній, онъ не могъ бы въ нихъ разобраться. Органы чувствъ открываютъ человѣку міръ отчасти, но ему даны средства въ дѣлѣ познанія міра идти далѣе ихъ непосредственныхъ показаній. Въ процессѣ расширенія познаній дѣйствуютъ и воля, и свобода. Вслѣдствіе чего въ этомъ процессѣ естественны ошибки и заблужденія. Богъ не могъ представить человѣка всецѣло его силамъ и оставить безпомощнымъ, когда ложь возникла и стала возрастать въ историческомъ процессѣ. Человѣку дано откровеніе. Органы чувствъ даютъ человѣку непосредственно полезное знаніе, откровеніе даетъ ему руководственное знаніе. Вѣра въ Бога заставляетъ насъ вѣрить и въ свои силы и въ Его помощь.

Но если нѣтъ Бога? Тогда, отвѣтимъ, не можетъ быть рѣчи ни о какой истинѣ и ни о какихъ заблужденіяхъ, тогда могутъ существовать лишь практически полезныя знанія, а всякая личная философія будетъ равно погибать въ могилѣ. Но замѣчательно, что если даже нѣтъ Бога, то и тогда полезно Его выдумать. Надежда на Бога придаетъ силъ человѣку, крушеніе силъ у невѣрующихъ людей происходитъ гораздо легче и по ничтожнѣйшимъ причинамъ.

Но правильно ли мы понимаемъ пути Божіи? Не слишкомъ ли легкомысленно и самоувѣренно предполагать, что Богъ долженъ поступить такъ, то и такъ то? Эти соображенія представляются намъ гораздо болѣе серьезными и вѣрными, чѣмъ предположенія, что нѣтъ Бога и что Богъ не промышляетъ о людяхъ. На эти соображенія мы отвѣчаемъ слѣдующее. Во всѣхъ священныхъ книгахъ кромѣ Библіи мы нашли много человѣческаго и ошибочнаго, только голосъ одной Библіи признали мы божественнымъ, и въ вопросѣ о путяхъ Божіихъ мы вѣримъ не своимъ измышленіямъ, а тому, что говоритъ Библія. И намъ кажется, что исторія науки подтверждаетъ эту вѣру, историческія основанія утверждаютъ насъ въ мысли, что наука идетъ къ тому, что въ Библіи сказано было изначала. Мы уже пытались это выяснить по отношенію къ астрономіи и геологіи, теперь замѣтимъ, что и въ другихъ областяхъ знанія происходятъ процессы аналогичные: то, что отвергла начинающая наука, принимаетъ и утверждаетъ наука болѣе зрѣлая

Геометрическія изслѣдованія XIX столѣтія, равно какъ работы по физикѣ и химіи, думаемъ, ясно показали всю наивность матеріалистической точки зрѣнія на міръ. Работы Лобачевскаго, Римана, Гаусса по вопросамъ геометріи и итоги изслѣдованіямъ о матеріи, подведенные Гирномъ, Оствальдомъ, Круксомъ, Уоллэсомъ, показываютъ, что міръ нужно разсматривать, какъ нѣкое еще далеко неизученное многообразіе, и что существуютъ всѣ основанія допустить, что есть міры иного порядка, которые религіи называютъ мірами духовъ. Этотъ выводъ нужно отличать отъ утвержденія спиритовъ, что они имѣютъ средства сноситься съ существами иныхъ міровъ. Пусть ихъ сносятся, мы не располагаемъ такими средствами. Мы только утверждаемъ, что во всей матеріальной вселенной мы не знаемъ никого выше и умнѣе человѣка и, съ другой стороны, имѣются всѣ основанія признавать существованіе міровъ духовъ (невидимыхъ), гдѣ человѣкъ по своему развитію можетъ занять лишь очень скромное мѣсто, Наука XIX столѣтія констатировала многое относительно вліянія духа на духъ и на матерію, каковое вліяніе раньше рѣшительно отрицалось. Ученый XVIII вѣка никогда бы не повѣрилъ сообщенію, что врачъ сказалъ больному: встань и ходи, и тотъ всталъ и пошелъ. Поэтому ученый XVIII в. отрицалъ евангельскія повѣствованія объ исцѣленіяхъ, какъ невозможныхъ. Въ XIX столѣтіи было установлено, что такіе факты возможны, что они бываютъ дѣйствительно. Очевидно, теперь уже нельзя отрицать à priori тѣ страницы Евангелія, на которыхъ повѣствуется объ этихъ фактахъ. Въ Библіи есть сообщенія о каменныхъ дождяхъ, о камняхъ падавшихъ съ неба. Для ученыхъ XVIII вѣка это было невозможно, и они отрицали (наприм., Лавуазье) повѣствованія о подобныхъ фактахъ a priori, ученые XIX в. констатировали, что подобныя паденія часты. Есть обычай представлять головы святыхъ окруженными сіяніемъ. Для людей прошлаго это сіяніе, какъ и крылья пегаса, было невозможностію. Теперь знаютъ, что можно производить электрическое излученіе изъ волосъ, и имѣются безспорныя основанія утверждать, что изъ людей вообще исходятъ лучи, которые могутъ усиливаться. Можно много говорить о томъ, какъ представленія древнихъ, считавшіяся совершенно фантастическими, новая наука должна была признать истиной. Солнечная корона, встрѣчающаяся на рисункахъ древнихъ, долго разсматривалась, какъ вымыселъ, теперь о существованіи ея знаетъ каждый школьникъ. Голову Сета считали произвольно придуманнымъ фантастическимъ образомъ никогда не существовавшаго животнаго, теперь животное это найдено, это—окапи. Древніе (есть у святыхъ отцовъ) говорили о партеногенезисѣ (размноженіи безъ участія мужского элемента),

теперь партеногенезису отводитъ страницы каждый учебникъ зоологіи.

Но это по большей части не имѣющіе важнаго значенія факты. У древнихъ народовъ и у народовъ некультурныхъ есть одна идея относительно природы, имѣющая глубокое и важное значеніе. Эту идею наука упорно отрицала до нынѣ, но показываются симптомы, заставляющіе предполагать, что отрицательное отношеніе къ ней было заблужденіемъ. Это—идея тѣсной связи между физическимъ и нравственнымъ міропорядкомъ. Физическое зло имѣетъ для себя духовную причину. Болѣзни отдѣльныхъ лицъ, какъ и бѣдствія народа имѣютъ свое послѣднее основаніе въ злѣ духовномъ. Въ сущности можетъ страдать только духъ—чувства боли, горя, стыда недоступны матеріи, однако полагали, что эти чувства вызываются въ своемъ послѣднемъ корнѣ исключительно стихійными неодушевленными причинами. Но теперь можно считать выясненнымъ, что духъ можетъ непосредственно вліять на матерію. Не говоря о томъ, что общая культура духа вообще даетъ духу пріоритетъ надъ матеріальнымъ міромъ, можно показать, что личныя особенности и спеціальные пріемы развитія духа могутъ дать человѣку значительную власть надъ своимъ собственнымъ тѣломъ, а отчасти надъ матеріей внѣ его. Духъ можетъ выйдти изъ порабощенія матеріи и не путемъ одного умственнаго развитія—одного такового недостаточно,—но и путемъ нравственнаго воспитанія, путемъ развитія воли. Вліяніе матеріи на духъ, природы на человѣчество обусловливается нравственнымъ состояніемъ человѣчества. Это положеніе нужно отличать отъ вѣры въ Божественный Промыслъ. Промыслъ есть проявленіе свободной Божественной воли въ упорядоченіи дѣлъ человѣческихъ. Связь физическихъ явленій съ нравственными, согласно устанавливаемому положенію, есть изначальный необходимый законъ бытія, установленный Творцомъ вмѣстѣ съ бытіемъ. Самые примитивные примѣры этого: нравственная распущенность народа ведетъ его къ политической и этнографической гибели, порочная жизнь разрушаетъ здоровье, злоба разстраиваетъ нервы, добрая настроенность укрѣпляетъ тѣло. Общая связь между жизнію природы и духа не установлена, но все расширяющееся наблюденіе начинаетъ замѣчать факты, подтверждающіе вѣру древнихъ въ существованіе этой связи. И эта вѣра отвѣчаетъ самымъ глубокимъ и благороднымъ требованіямъ нашего сердца.

На этой вѣрѣ воспитала насъ Библія, къ этой вѣрѣ направляется и наука. Вѣря въ Бога и потому вѣря въ человѣка, мы надѣемся, что для человѣческой любви эта вѣра нѣкогда превратится въ знаніе.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Человѣкъ любитъ истину и хочетъ найдти ее. Но что можетъ дать ему увѣренность, что онъ ее найдетъ, или даже увѣренность только въ томъ, что она существуетъ? Единственнымъ основаніемъ для свѣтлыхъ надеждъ на науку въ будущемъ служатъ успѣхи знанія въ прошедшемъ; нетрудно показать слабость и неудовлетворительность этого основанія. Чѣмъ болѣе живетъ человѣчество, тѣмъ болѣе расширяются его знанія. Человѣчество растетъ, но никакой процессъ роста въ видимомъ мірѣ никогда не шелъ въ безконечность. На землѣ все смертно, смертна и сама земля, смертно человѣчество, смертны слѣдовательно и его успѣхи. Культурныя завоеванія, какъ и завоеванія древнихъ римлянъ, естественно должны кончиться гибелью побѣдителей. Но если такъ, то какой бы далекій путь человѣчество не прошло по направленію къ истинѣ, оно не увидитъ истины, отстоящей отъ него безконечно далеко, и погибнетъ во лжи. Да и вообще что есть истина? Этотъ пилатовскій вопросъ не такъ давно повторилъ Геккель нѣсколько въ измѣненномъ видѣ. „Существуетъ ли такая вещь, какъ объективная истина?“ спросилъ онъ. Отвѣтъ въ значительной степени подсказывался міровоззрѣніемъ спрашивавшаго, а это міровоззрѣніе въ значительной части есть общенаучное міровоззрѣніе. Согласно ему у человѣчества всегда будетъ только субъективное міропониманіе, которое всегда будетъ эволюціонировать. Этотъ процессъ эволюціи не есть вообще процессъ обобщеній и расширеній въ сферѣ познанія, а есть процессъ измѣненій, состоящій въ томъ, что нынѣ провозглашаемое абсолютною истиною, завтра получаетъ характеръ истины относительной и условной, т. е. оказывается, что эта истина невсегда и невездѣ истина. Принципы добра, даже принципы мышленія, полагаютъ, есть нѣчто измѣняющееся и условное. Въ безконечномъ эволюціонномъ процессѣ для человѣка не оказывается никакой точки опоры, утвердившись на которой, онъ могъ бы опредѣлять все и измѣненія всего по отношенію

къ этой точкѣ. Такого пункта нѣтъ. То, чѣмъ человѣкъ измѣряетъ міръ, измѣняется само, поэтому результатомъ измѣреній никогда не можетъ быть истинное познаніе. Простымъ примѣромъ можно пояснить этотъ безутѣшный взглядъ. По метрической системѣ вещи измѣряются метромъ. Метръ равенъ одной десятимилліонной части четверти парижскаго меридіана. Но такъ какъ измѣняется величина и фигура земли, то измѣняется и длина метра. То, что назадъ тому сто лѣтъ было больше метра, теперь, оставаясь неизмѣннымъ, можетъ оказаться меньше его. Метръ покажетъ намъ, что измѣнилось то, что не измѣнилось на самомъ дѣлѣ. Но какъ измѣняется метръ, такъ измѣняются идеалы, принципы, неизмѣнныхъ нормъ не существуетъ совсѣмъ, отсюда результаты всякихъ измѣреній, т. е. всякое познаніе, имѣютъ истинность только для насъ и ложны въ своемъ существѣ. Если такъ, то нечего и думать объ истинѣ.

Однако умственная жизнь человѣчества всегда состояла и будетъ состоять въ исканіи истины. Что же ободряетъ и поддерживаетъ энергію человѣка въ этомъ исканіи? Что даетъ ему увѣренность, что онъ найдетъ то, что ищетъ? Только религія обѣщающая ему, какъ идеальный конецъ, полное единеніе съ истиной. Въ предпосланномъ выше обзорѣ религій была сдѣлана попытка показать, что ни одна религія кромѣ христіанской не можетъ удовлетворить человѣка, и что обѣтованія христіанства удовлетворяютъ его всецѣло. Человѣчеству дано безсмертіе, изъ бытія оно перейдетъ въ инобытіе, создастся новый порядокъ вещей. „Тогда, говоритъ великій благовѣстникъ христіанства, я познаю (истину) подобно, какъ я познанъ“ (Богомъ. 1 Коринѳ. 13, 12). Въ истинѣ человѣку откроются и добро и красота, потому что добро и красота неотдѣлимы отъ истины.

Вотъ—тотъ идеальный конецъ, который христіанство обѣщаетъ въ будущемъ ищущимъ истину. Было бы великимъ благомъ для человѣчества, если бы въ настоящемъ оно жило вѣрою въ этотъ свѣтлый конецъ будущаго. При каждомъ научномъ открытіи, научномъ завоеваніи она сообщала бы увѣренность научному торжеству. Частную побѣду вѣрующая наука всегда разсматриваетъ, какъ шагъ къ несомнѣнной окончательной побѣдѣ. Вѣра въ Божественный Промыслъ, правда, ограничиваетъ человѣческое самомнѣніе, ибо причину всѣхъ успѣховъ она относитъ къ Богу, но съ другой стороны эта вѣра разсѣеваетъ и малодушіе и сомнѣнія въ людяхъ. При неудачахъ, затрудненіяхъ, ошибкахъ эта вѣра будетъ смягчать скорбь ученаго, потому что онъ будетъ знать, что неудачи лишь замедляютъ, но не уничтожаютъ торжества истины. Все равно какъ майскій снѣгъ въ средней Россіи ни въ комъ не убиваетъ увѣренности, что наступитъ лѣто,

такъ темные моменты въ духовной жизни народовъ не должны колебать увѣренности, что жизнь духа не потухнетъ, и что въ концѣ концовъ люди познаютъ истину. Но эта вѣра въ торжество человѣка и его научныхъ исканій можетъ быть законнымъ удѣломъ лишь тѣхъ, кто вѣритъ въ Бога и кто вѣритъ въ посланнаго Богомъ Христа, Который есть путь, истина и жизнь (Іоан. 14, 6).

Книги, брошюры и статьи автора, въ которыхъ можно находить обоснованіе, развитіе и приложеніе началъ устанавливаемыхъ въ настоящемъ трудѣ.

I. Книги и брошюры.

Объ условіяхъ возникновенія религіозной вѣры (Богословск. Вѣстн. 1892, № 11) [1]).

Чудо и Наука (Богословск. Вѣстн. 1893, № 6).

О происхожденіи и первобытномъ состояніи рода человѣческаго (нѣкоторые отдѣлы этой книги были напечатаны подъ разными заглавіями въ журналѣ Чтенія въ обществѣ любит. дух. просвѣщ. за 1893 и 1894 г.г.).

Религіозный дальтонизмъ въ изящной литературѣ (Богосл. Вѣст. 1894, № 12).

Больной цѣлитель (Богосл. Вѣстн. 1896, № 6).

Запретныя идеи (Богослов. Вѣстн. 1896, №№ 8 и 12).

Религія, какъ предметъ изученія (Богосл. Вѣстн. 1897, № 7).

Астрономія и Богословіе (Богосл. Вѣстн. 1897, №№ 9, 10 и 11).

Протоіерей Ѳеод. Алекс. Голубинскій (Богосл. Вѣстн. 1897, № 12).

Гаданія ученыхъ о происхожденіи міра (Вѣра и Разумъ. 1897, №№ 22 и 24).

Новости русской литературы по религіозно-философскимъ вопросамъ (1898, № 2).

Происхожденіе жизни (Христіанское чтеніе. 1898, №№ 2, 7, 8, 9, 10).

Религія и наука въ ихъ взаимоотношеніи къ наступающему XX столѣтію (Богосл. Вѣстн. 1899 и 1900, №№ 11, 12, 1).

---

[1]) Въ скобкахъ названы періодическія изданія, оттисками изъ которыхъ являются указываемыя книги и брошюры

Сверхъестественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной церкви (Вѣра и Разумъ. 1899 и 1900) [1]).

Международный конгрессъ по исторіи религій въ Парижѣ (Вѣра и Разумъ. 1901, №№ 1 и 3).

Идеалы человѣчества на рубежѣ двухъ столѣтій (Душеполезн. Чтен. 1900 и 1901, №№ 12, 1, 2).

Русская святыня въ парижскомъ саду (Душеполезн. Чтен. 1900, № 10).

Нѣсколько словъ по поводу сравненія православнаго Богословія съ алхиміей и астрологіей (Вѣр. и Церковь. 1901, № 5).

Религіи Китая (Душепол. Чтен. 1901).

Очерки по исторіи религій. Ч. I. Религіи древнѣйшихъ культурныхъ народовъ (Богосл. Вѣстн. 1900, 1901 и 1902).

Безсмертіе прошедшаго (Богосл. Вѣстн. 1903, № 2).

Факторы соціальныхъ явленій (Вѣр. и Разумъ. 1903, № 1).

Исламъ (Богосл. Вѣстн. 1903 и 1904).

Религіозная философія Канта (Вѣра и Разумъ. 1904, № 3).

Патріотизмъ и христіанство (Душеполезн. Чтен. 1904, №№ 4 и 5).

Религія въ Японіи и Кореѣ (Вѣра и Разумъ. 1904, №№ 9 и 10).

---

[1]) Въ этой книгѣ авторъ пытался представить, какъ человѣчество велось и ведется къ познанію богооткровенной истины. Въ предлежащей книгѣ вмѣстѣ съ краткимъ обоснованіемъ православно-христіанскихъ взглядовъ авторъ пытался показать, какъ человѣчество само создавало представленія объ истинѣ (въ религіяхъ) и какъ судило о ней (въ философіи). Тѣхъ, кто пожелалъ бы читать книгу „Сверхъестествен. Откров. и естествен. Богопознан.“. авторъ проситъ не раздѣлять заблужденій нѣкоторыхъ ея рецензентовъ. съумѣвшихъ извлечь изъ нея такія не содержащіяся въ ней положенія: 1) языческая философія свои возвышенныя религіозныя представленія заимствовала изъ ветхозавѣтнаго откровенія, и 2) внѣ истинной церкви нѣтъ спасенія. На самомъ дѣлѣ въ книгѣ утверждается и выясняется совсѣмъ иное. 1) Вступленіе въ ветхозавѣтную церковь было возможно для языческаго міра. Міръ невеликъ, и носители откровенія—евреи—рано разсѣялись по нему. Здѣсь дѣло идетъ о прозелитизмѣ, а не о теоретическомъ философскомъ вліяніи. 2) Люди безотвѣтны за свои религіозныя заблужденія, ибо они пребываютъ въ нихъ, лишь потому что недостаточно искренно и ревностно ищутъ религіозной правды. Но безотвѣтность не влечетъ за собою непремѣнно осужденіе. Все человѣчество безотвѣтно: одна часть, потому что недостаточно ревностно искала истину; другая (въ большинствѣ узнавшая истину туне), потому что, владѣя истиной, беззаботно или почти беззаботно представляла первой пребывать во лжи. Всѣ виновны, но не всѣ виновные осуждаются. Есть прощеніе, помилованіе, спасеніе. На вопросъ, вызванный словами Христа о трудности спасенія для богатыхъ: „кто же можетъ спастись?“ былъ данъ отвѣтъ: „человѣкамъ это невозможно, но не Богу; ибо все возможно Богу“ (Марк. 10, 26 и 27).

II. Статьи.

Въ Православномъ Обозрѣніи.

Новая теорія происхожденія міра (Sur l'origine du monde. Théories cosmogoniques anciennes et modernes, par H. Faye) 1889, № 1.

Естественнонаучный журналъ въ духѣ христіанской вѣры (Revue des Questions scientifiques) 1889, № 11—12.

Сужденія двухъ геологовъ о библейскомъ потопѣ (Suess, Das Antlitz der Erde. Die Sündfluth. Howorth, The mammoth and the flood). 1890, №№ 5—6 и 7—8.

Въ Чтеніяхъ въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія.

Предметъ и задача Введенія въ кругъ богословскихъ наукъ. 1892, № 11.

О происхожденіи и первобытномъ состояніи рода человѣческаго. Глава 1-ая (не вошедшая въ составъ книги съ этимъ заглавіемъ). 1893, № 1.

Въ Русскомъ Обозрѣніи (библіографич. отдѣлѣ).

Новая теорія происхожденія каменнаго угля. 1893, № 1.

Что такое преступленіе? 1893, № 2.

Дарвинизмъ и право. 1893, № 3.

Въ Вопросахъ философіи и психологіи.

Вопросъ о безсмертіи души. Кн. 19 и 20.

Въ Наукѣ и Жизни.

Время происхожденія Кордильеръ. 1893, № 4.

Ледниковая эпоха. 1893, № 27—28.

Въ Научномъ Обозрѣніи.

Логика и математика. 1896.

Въ Богословскомъ Вѣстникѣ.

Объ отношеніи философіи и естественныхъ наукъ къ наукѣ Введенія въ Богословіе. 1892, № 12.

Новый антидарвинистическій трудъ. 1893, № 9.

Старокатолическій (международный) богословскій журналъ. 1894. № 1 и 1895, №№ 2 и 3.

Конецъ земли. 1894, №№ 4 и 11.

Потребность въ апологетическихъ трудахъ въ настоящее время 1894, № 8.

Третій международный конгрессъ католическихъ ученыхъ. 1895, № 5

Секція по наукамъ о религіи на третьемъ международномъ конгрессѣ католическихъ ученыхъ. 1896, № 2.

Новая книга по психологіи животныхъ. 1896, № 9.

Мнимое открытіе. 1896, № 10.

Новыя вѣянія въ области естествознанія. 1896, № 12.

Религія, какъ предметъ историческаго и философскаго изученія 1897, №№ 5, 6, 7.

Всемірный потопъ. 1898, № 5.

Разборъ книги Гирна „Анализъ вселенной въ ея элементахъ“ 1898, №№ 11 и 12.

Памяти о. П. А. Преображенскаго. 1903, № 6.

Профессоръ Д. Ѳ. Голубинскій. 1904, № 1.

Паскаль. 1904, № 12.

Религія, какъ основа жизни. 1905, №№ 1 и 2.

Въ Вѣрѣ и Разумѣ.

Нравственное воспитаніе безъ религіи. 1896, № 22.

Протоіерей Ѳ. А. Голубинскій, какъ православнохристіанскій философъ. 1898, № 3.

Исходныя начала логики. 1903, №№ 13, 14 и 15.

Геологія и Библія. 1905.

Библія и астрономія. 1905.

Въ иллюстрированной исторіи религій Шантепи де ля Соссей.

Предисловіе и примѣчанія къ статьѣ Валетона объ израильтянахъ

Въ Христіанскомъ Чтеніи.

Протестантское богословіе на театральной сценѣ. 1899, № 1.

Религія какъ предметъ изученія въ Парижѣ. 1899, № 8

Въ Душеполезномъ Чтеніи.

Божественность христіанства. 1905.

Въ Вѣрѣ и Церкви.

О понятіи „научный“ въ приложеніи къ Богословію. 1903. № 7.

Въ Странникѣ.

Древность рода человѣческаго. 1904, № 1.

Человѣческія бѣдствія и Божественный Промыслъ. 1904, № 2.

Въ Православной Богословской Энциклопедіи.

Авеста.

Агностицизмъ.

Апологетика.

Ассировавилонская религія.

Атеизмъ.

Баадеръ.

Безсмертіе.

Богопознаніе.

Богословіе.

Богъ.

Браманизмъ.

Буддизмъ.

Ведизмъ.
Вольтеръ.
Вѣра.
Вѣчность.
Галилей.
Гартманъ.
Гегель.
Гоббесъ.
Голубинскій Ѳ. А.
Голубинскій Д. Ѳ.
Дарвинизмъ.
Деизмъ.
Декартъ.
Древность рода человѣческаго.
Дуализмъ.
Дунсъ Скотъ.
Единство рода человѣческаго.
Естествознаніе и Богословіе.
Жизнь.
Идеалъ.
Идеализмъ.
Исламъ.
Истина.